

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MESTRADO EM FILOSOFIA

Alana Boa Morte Café

NATUREZA HUMANA E HISTÓRIA EM DAVID HUME

São Cristóvão

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MESTRADO EM FILOSOFIA

Alana Boa Morte Café

NATUREZA HUMANA E HISTÓRIA EM DAVID HUME

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em filosofia,
no Programa de Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Sergipe

Orientador: Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro

São Cristóvão

2018

BANCA EXAMINADORA

Presidente da banca

Prof. Dr. Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro

Prof. Dr. Antonio José Pereira Filho

Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta

Ao meu avô Café e ao meu avô Luiz, por todo amor e senso de justiça que, com eles, aprendi a sentir.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente à orientação e amizade do professor Dr. Marcos Balieiro, cujo zelo e dedicação foram indispensáveis ao longo de toda a dissertação. A generosidade e lucidez com que você me apresentou e me conduziu pelo universo da filosofia de David Hume me deixam com uma dívida que jamais conseguirei quitar inteiramente. Obrigada por toda conversa, Balieiro.

Agradeço aos demais professores do departamento de filosofia e da pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Sergipe, em particular aos professores Drs. Matheus Hidalgo, Rodrigo Brito e William Piauí. Obrigada pelas lições, que me auxiliaram a compreender o que significa fazer pesquisa em filosofia – hoje no Brasil – e pelas questões filosóficas a que me introduziram e que seguramente atravessam e motivam as reflexões de minha pesquisa. De igual modo, sou grata ao professor Dr. Antônio Pereira e ao professor Dr. Alexandre Cabeceiras pela pertinência de suas contribuições no meu exame de qualificação e na defesa da dissertação. Agradeço muito também ao professor Dr. Pedro Paulo Pimenta por ter aceitado o convite para participar da banca de defesa – além do privilégio de contar com um leitor erudito, criterioso e de questionamentos bastante aguçados, a generosidade do professor Pedro Paulo ajudou a tornar mais leve um momento que, sem dúvidas, pode se revelar bastante tenso. Finalmente, é impossível não agradecer à professora Dra. Gabriela Rebouças que, apaixonadamente (como em tudo o que ela faz), apresentou-me à carreira que decidi seguir: obrigada, Gabi, por ter me apontado os caminhos, você é um exemplo de força e de poesia que trago comigo.

Conhecer o grupo Hume foi um dos momentos mais inspiradores para mim, e a oportunidade de me familiarizar com as pesquisas do grupo foi decisiva para a formulação e amadurecimento de meu trabalho. Agradeço a todos, na pessoa da professora Dra. Livia Guimarães, e, em especial, à Stephanie Zahreddine, pela gentileza de ter me enviado o texto de sua qualificação, cuja leitura foi muito importante para minha formação enquanto pesquisadora.

Não poderia deixar de agradecer também aos meus colegas da graduação e do mestrado, em especial, a Igor Ferreira, pessoa das mais diligentes e bem-informadas que eu já conheci – obrigada por compartilhar tanto comigo e me salvar frequentemente de minha própria memória (ou da falta dela). Keziah; Allan, Lauro, Lucas Américo, Jediel, Marcos Deyvinson, Matheus, Nelson, Renata: obrigada pelo companheirismo e por toda troca. Tampouco seria capaz de esquecer a ajuda da secretária com os procedimentos envolvidos na produção de um trabalho

de dissertação; Adriano Prado, obrigada pela prontidão em me socorrer das armadilhas burocráticas da UFS sempre que preciso.

Aos meus pais e à minha irmã: jamais conseguiria expressar o quanto sou grata por tanto amor, mas posso assegurar que cada parágrafo dessa dissertação deve a vocês. Obrigada por toda a beleza e força, sinto um orgulho imenso de nossa família! A Rafael: desde a introdução, você sempre foi o primeiro leitor desse trabalho – muito obrigada pelas sugestões, por todo seu suporte e pela dedicação incansável.

Nunca agradecerei o suficiente à Aline, Antônio, Ayanne, Douglas, Marina, Paulo, Renê, Talitha: ter a amizade de vocês faz de mim uma pessoa melhor, mais sensível e mais feliz todos os dias. Agradeço em especial a Marina e Talitha pela paciência e prontidão em me mandar material bibliográfico sempre que precisei, o que torna a dívida do trabalho com vocês duas imensa e bastante objetiva. Com todo afeto, meu muito obrigada a cada um!

Por fim, meu muito obrigada a todos os que lutam em favor da democratização das ciências, o que faço na figura de Alexandra Elbakyan – sem iniciativas como o *Sci-hub* e a *LibGen*, essa pesquisa simplesmente não existiria –, bem como a todos que lutam pela universidade pública brasileira, no que agradeço particularmente ao CAPES, cuja bolsa concedida permitiu que eu concentrasse todo o empenho que a escrita de uma dissertação demanda.

RESUMO

O presente estudo busca examinar as relações entre história e natureza humana em David Hume, tendo em vista que a natureza humana é objeto privilegiado para o autor e que as narrativas históricas aparecem expressivamente ao longo de sua obra. A história se associa ao tipo de conhecimento com o qual Hume se encontra comprometido, uma vez que os exemplos retirados da história se apresentam como um recurso à experiência nos raciocínios do autor: a tarefa de fundar todo conhecimento na experiência encontra, nos relatos históricos, não só matéria em ampla quantidade, mas também forma textual de particular interesse. E, se a história é fundamento experimental nos raciocínios de Hume, então o conhecimento da natureza humana deve se dar a partir do estudo da história, donde se pergunta – de que modo a história ensina sobre os princípios da natureza humana? Quanto a isso, argumenta-se que, em Hume, a história vai constituindo a natureza humana, afirmação com a qual se quer indicar (a) o reconhecimento de uma perspectiva histórica como ponto de partida da filosofia e (b) a necessidade de regular os resultados da investigação filosófica à experiência conforme a investigação se desenvolve, o que se faz a partir também dos relatos da história. Em outras palavras, o presente estudo defende que a filosofia humeana requer um conhecimento da natureza humana que se elabora, dentro do texto, tendo por fundamento uma experiência histórica, o que só pode ser plenamente entendido ao se assumir, fora do texto, a existência de condições para a atividade filosófica de igual modo pensadas historicamente.

Palavras-chave: História; natureza humana; experiência; David Hume.

ABSTRACT

This study aims to explore the relations between history and human nature in the works of David Hume, considering that human nature is a central subject for Hume and considering that historical narratives appears expressively all over his works. History associates with the kind of knowledge with which Hume compromises himself, since the use of historical examples shows up as experimental resources: the task to establish all knowledge on experience finds in historical narratives not only abundant data, but also textual form of particular interest. And, if history is the experimental foundation of Hume's reasoning, then human nature must be known from the study of history, where is asked – how does history teach about the principles of human nature? About that, the study defends that history constitutes human nature, statement by which it intends to denote (a) the acknowledgement of an historical point of view as the starting point of philosophy, and (b) the necessity to regulate the results of philosophical enquiries from experience as the enquiry develops itself, what is done from the reports of history. In other words, this study defends that humane philosophy elaborates itself, within the text, based on an historical experience, what only can be fully understood if admitted, outside the text, the existence of conditions to philosophical activity equally perceived historically.

Key-words: history; human nature; experience; David Hume.

SUMÁRIO

Introdução	p. 12
Capítulo 1 – Relações entre história e natureza humana	p. 19
1. 1- O conceito de natureza humana	p. 19
1. 2- Universalidade da natureza humana e o recurso à história	p. 35
1. 3- Outra relação possível entre natureza humana e história	p. 50
1. 4- Outro resultado para a História natural da religião	p. 65
Capítulo 2 – Por um conceito de experiência histórica	p. 68
2. 1- Relações entre experiência e história	p. 68
2. 2- O princípio do costume e o conhecimento dos assuntos morais	p. 74
2. 3- Hábitos perfeitos e a organização do fenômeno moral	p. 84
2. 4- Educação, convenções e simpatia	p. 90
2. 5- A história como experiência e os princípios da natureza humana na história	p. 106
2. 6- O problema recolocado	p. 119
Capítulo 3 – A ciência da natureza humana e o papel constituinte da história	p. 122
3. 1- Como se originam princípios da natureza humana de investigações históricas?	p. 122
3. 2- Raciocínio moral: provas, evidências e regras gerais	p. 133
3. 3- A ciência da natureza humana e a história como laboratório	p. 143
3. 4- A história na constituição do fenômeno moral	p. 158
3. 5- Filosofia enquanto matéria de sentimento; o costume e a história	p. 167
Considerações finais	p. 172
Referências bibliográficas	p. 177

1 INTRODUÇÃO

A passagem em que David Hume afirma que o amor pela fama literária foi a paixão dominante de seu caráter¹, presente na breve autobiografia que ele escreveu no fim da vida, já foi lembrada em muitas ocasiões e com propósitos distintos². E, embora segundo a apresentação que o próprio Hume oferece, *Minha própria vida* contenha quase nada além da história dos escritos que publicou (HUME, 1985, p. xxxi), não deixa de ser algo divertido imaginar o que sua figura, definida pelo amor à fama literária, teria a dizer sobre o que o consagra como um clássico da filosofia moderna, quase três séculos após a sua morte. Pois, a julgar pela descrição da *Minha própria vida* (que não é inteiramente livre de exageros, deve-se anotar), segundo a qual “Nunca uma tentativa literária foi mais desafortunada que o meu Tratado da natureza humana. Ele saiu natimorto da prensa, sem alcançar qualquer distinção, sequer para despertar um murmurinho dentre os zelotes”³ (HUME, 1985, p. xxxiv), os contemporâneos de Hume receberam o *Tratado da natureza humana* com a mais lacônica das reprovações. Mas quanta surpresa não reservaria a descoberta de que o *Tratado*, aparentemente rejeitado com desinteresse pelos leitores do seu século, torna-se junto aos leitores atuais, das obras de Hume, provavelmente a mais conhecida e estudada, abandonando em definitivo as dificuldades de seus primeiros anos de publicação.

A centralidade do *Tratado* na imagem que se faz hoje de Hume pode ser atestada, por exemplo, ao considerar algumas das interpretações mais difundidas sobre o autor. É possível contar entre elas, por exemplo, aquela na qual Hume é identificado como uma espécie de culminância cética do que se costuma denominar empirismo britânico. Quando Hume lhe confere a formulação mais bem-acabada, o empirismo termina por se mostrar tão consistente quanto inadmissível: assim, a partir dele, os princípios dos empiristas revelariam sua incapacidade de dar conta da experiência, em uma subversão das próprias bases dessa doutrina filosófica (RUSSELL, 1945, p. 672). Em contrapartida, encontra-se também em voga a relativização de uma filiação cética para, em vez disso, identificar em Hume um projeto de ciência naturalista da mente humana. Por essa interpretação, as dúvidas céticas que Hume

¹ “Even my love of literary fame, my ruling passion, never soured my temper” (HUME, 1987, p. xl)

² Por exemplo, mesmo que hoje assumam certo tom antiquado, não estão em total desuso comentários segundo os quais a trajetória literária de Hume se explicaria em vista de uma voracidade – de fato, pouco lisonjeira – pelo aplauso público (na linha, por exemplo, do que faz Selby-bigge (1902, p. ix-x) na introdução às Investigações).

³ “Never literary attempt was more unfortunate than my Treatise of Human Nature. It fell dead-born from the press, without reaching such distinction, as even to excite a murmur among the zealot” (HUME, E, p. xxxiv).

levanta se restringiriam a uma etapa da elaboração de uma filosofia experimental, etapa cujo propósito seria revelar a subordinação da razão ao sentimento e ao instinto. Delimitado adequadamente o papel da razão, passa-se então ao estudo das propensões e sentimentos originários da constituição humana que substituem a razão na justificação das crenças básicas que organizam e explicam a experiência (KEMP SMITH, 1905, p. 154).

Se uma apresentação simplificadora como essa não faz justiça ao universo de leituras originais que a tradição produziu sobre Hume (um autor que, de fato, permite um espectro bastante enriquecedor de interpretações), ela é suficiente para propósitos igualmente simples, a saber, mostrar como se configura aquilo que é considerado como tipicamente humeano no contexto atual. Fica claro que, mesmo que as perspectivas tomadas como representativas no parágrafo anterior não deixem de ter desdobramentos éticos e políticos, em ambos os casos as questões em maior ênfase e disputa dizem respeito, por exemplo, à extensão e propósito do ceticismo de Hume, à natureza do projeto científico encampado por ele, ao escopo ou validade dos argumentos destrutivos empregados contra a noção de causalidade ou contra a existência de mundo exterior. Com isso, o debate atual e as perguntas por ele enfatizadas dirigem os leitores ao *Tratado* (juntamente com a *Investigação sobre o entendimento humano* – ainda que a essa última em menor medida), porque são o *Tratado* e a primeira *Investigação* que, ao concentrarem as considerações epistemológicas de Hume, detêm o material relevante para que as respostas das questões sejam formuladas. Em resumo, como os traços predominantes da imagem atual de Hume estão localizados nas disputas em torno de causalidade, ceticismo, experiência, o *Tratado* e a primeira *Investigação* se tornam os textos definidores para percepção comum do que é a filosofia humeana.

Por outro lado, como se vê em *Minha própria vida*, não foi através dos argumentos sutis do *Tratado* que Hume conquista boa reputação entre seus contemporâneos: em vez disso, é com seus ensaios e, principalmente, com sua monumental *História da Inglaterra*, que sua paixão dominante enfim encontra satisfação e que Hume começa a ser reconhecido como um dos grandes escritores de língua inglesa. Particularmente a *História da Inglaterra* o insere em um mercado editorial que Hume também contribui para criar: a primeira metade do século dezoito testemunha uma expansão sem precedentes do público leitor nas ilhas britânicas – que consome avidamente novelas, mas também se interessa bastante por histórias – juntamente, claro, com o desenvolvimento das condições de impressão e de distribuição de obras (WOOTTON, 2009, p. 449). Pela primeira vez, é possível pensar em algo como uma carreira literária, e, nesse contexto, Hume pode se orgulhar de não apenas conseguir independência financeira, mas

mesmo de se tornar opulente exclusivamente por sua escrita (HUME, 1987, p. xxxix). Assim, o estranhamento provocado ao saber que o *British museum* cataloga o autor como “David Hume, o historiador” é, de certa forma, análogo àquela surpresa imaginada diante da fortuna do *Tratado*: entre nós, Hume é sobretudo filósofo e apenas ocasionalmente historiador ou ensaísta, mas, junto ao público do século XVIII, é sobretudo enquanto historiador que Hume ascende ao Parnaso inglês, e a decisão do museu seria tomada então com perfeita naturalidade.

É comum ressaltar esse deslocamento na leitura que se faz da obra de Hume pelo espanto de se ver um dos maiores filósofos britânicos sendo apreciado primeiramente como historiador; mas não deve ser menos espantoso ver um grande historiador passar a ser reconhecido quase que exclusivamente pelo seu trabalho como filósofo (PHILLIPS; SMITH, 2005, p. 299). Em outras palavras, a dissociação do nome Hume à história é recente, e a insensibilidade à gama de interesses que o autor cultivou ao longo da vida inevitavelmente gera distorções que só podem ser prejudiciais. Ao dedicar inteira atenção à filosofia ou, antes, à epistemologia humeana, os comentários terminam por negligenciar outros tópicos aos quais Hume se dedicou com profunda diligência e pelos quais foi reconhecido em seu próprio tempo, o que é o caso da *História da Inglaterra*, mas se expande para abarcar também outras obras filosóficas fundamentais, como os ensaios ou a *História natural da religião*.

Por si só, a pouca atenção dedicada ao trabalho de historiador já se configura como uma perda expressiva, cuja reparação, no entanto, ocupa trabalhos de comentadores importantes. Laurence Bongie (2000, p. xiii), por exemplo, investiga a influência que a *História da Inglaterra* teve na França pré-revolucionária e nas ideias da contrarrevolução. Pode-se mencionar, além dele, Duncan Forbes (1975, p. 310), que examina o caráter político das histórias iluministas nas maneiras de narrar a produção da Constituição inglesa moderna a partir uma remota Constituição original – Forbes situa Hume nesse contexto para avaliar com mais precisão no que reside a originalidade do pensamento político do autor. No entanto, seria um engano considerar a *História da Inglaterra* como a única prejudicada na reputação mais recente de Hume. Antes de tudo porque a negligência com trabalho historiográfico de Hume parece vir a reboque de uma cisão mais geral entre, de um lado, algo como um núcleo fundamentalmente filosófico e, de outro, aquilo que deveria ser atribuído à expressão literária ou a preocupações menos relevantes para a filosofia do autor. E, nesse sentido, as fronteiras entre conteúdo filosófico e forma literária (sendo o primeiro significativo e o último, digamos, delegável a outros departamentos) não afastam apenas a *História da Inglaterra* do centro das discussões, mas tornam outras obras de Hume como que alienígenas. Por exemplo, a despeito de ter sido

consagrada em *Minha própria vida* como “de todos meus escritos, históricos, filosóficos, ou literários, incomparavelmente o melhor”⁴ (1987, p. xxxvi), dificilmente a *Investigação sobre os princípios da moral* parece bem contemplada em uma chave de leitura que assuma esse pressuposto – ao perder relevância filosófica, seu extensivo uso de descrições e narrativas se torna um excedente retórico a ser desconsiderado, decisão que, sem dúvida alguma, descaracterizaria de todo a proposta da obra. Seja levando em consideração o estilo dos textos, seja considerando as opiniões que Hume defende explicitamente sobre o exercício filosófico, de muitas formas a escrita de Hume não parece autorizar uma cisão nesses termos, que, portanto, no mínimo, precisa ser explicitada.

Mas, além disso, porque história e filosofia não compõem áreas estanques no percurso de Hume; ao contrário, é possível dizer, como muitos já disseram, que Hume escreve uma história filosófica e que seu trabalho enquanto filósofo se ampara na história. Desse modo, por um lado, os temas da filosofia de Hume se fazem presentes ao longo da *História da Inglaterra*, de tal modo que não é sem debate que se isola um Hume-filósofo de um Hume-historiador. Tanto é assim que comentadoras da relevância de Annette Baier e Livia Guimarães exploram em seus trabalhos o tipo de desenvolvimento que a *História da Inglaterra* deu à filosofia de Hume. Guimarães (2007) defende como a proposta de Hume enquanto moralista se expressa nos ensaios para evoluir até à *História da Inglaterra*, percurso no qual ela permanece identificando tanto o elemento empírico descritivo do *Tratado* e quanto a sutileza nas prescrições, própria do ceticismo que acompanhou o autor. Baier (2010), por sua vez, encontra na *História da Inglaterra* uma revisão das opiniões que Hume elaborou anteriormente a respeito da virtude da justiça, o que, claro, pressupõe alguma continuidade entre as obras analisadas. Por outro lado, independentemente da posição que se assume sobre a distância entre a história e a filosofia de Hume, a história é um recurso muito presente nos textos mais convencionalmente filosóficos do autor (se é possível se expressar nesses termos). O ensaio *De alguns costumes notáveis* apresenta três casos singulares – a primeira, na democracia ateniense, a segunda, na república romana, a terceira, na Inglaterra do período de Hume – para concluir como máximas bem estabelecidas na política podem produzir consequências que não se poderia antecipar. A *História natural da religião* também recorre extensivamente às narrativas da história para determinar como a natureza humana direciona a origem e os desenvolvimentos das religiões populares. Também seria possível mencionar tantos outros momentos em que, por diversas razões, Hume escreve sobre história: o ensaio *Do estudo da história*, as observações sobre os

⁴ “of all my writings, historical, philosophical, or literary, incomparably the best” (HUME. 1987, p. xxxvi)

testemunhos na seção 10 da *Investigação sobre o entendimento humano*, o ensaio *Da populosoidade das nações antigas*. A história, portanto, tem uma participação fundamental na filosofia de David Hume e, na transversalidade aos interesses do autor, que não são poucos, já há indicação da estima do autor ao que quer que os relatos históricos tenham a oferecer.

Dessa forma, é razoável suspeitar que a lacuna nos comentários sobre o tema não é prejudicial somente devido à omissão de obras e raciocínios caros ao autor, mas também porque compromete as conclusões nos temas efetivamente debatidos. A negligência quanto aos usos da história em Hume, pela dimensão com que eles se apresentam nos textos, pode colaborar para conclusões inadequadas nos temas que concentram as discussões atuais; ou, dito de outro modo, o estudo do uso da história por David Hume tem fôlego para lançar novas perspectivas sobre questões que são minuciosamente debatidos. E, nessa situação, inserem-se as interpretações da epistemologia do autor que, como dito, concentram as atenções no cenário contemporâneo. Com efeito, mesmo um rápido estudo exploratório atesta que a história está associada aos compromissos experimentais de David Hume. O *Tratado da natureza humana*, por exemplo, quando apresenta os elementos que compõem o raciocínio por causalidade (a saber, a impressão, a transição da ideia para a causa e a ideia), relaciona o relato histórico à impressão original que funda e dá termo à cadeia de inferência (HUME, 2009, p. 58). A *Investigação sobre o entendimento humano* afirma que os registros da história são a coleção de experimentos pela qual o político e o filósofo moral fixam os princípios de suas ciências, assim como os filósofos da natureza o fazem com os experimentos que realizam com plantas, minerais e outros objetos externos (HUME, 2004, p. 123). O ensaio *Do estudo da história*, semelhantemente, destaca que a história é vantajosa para a maioria das ciências porque amplia nossa experiência desde os tempos remotos (HUME, 1985, p. 566).

Portanto, estudos típicos da epistemologia, que se perguntam, por exemplo, sobre como se constitui o método experimental, o que significa experiência, como se determina a ciência da natureza humana em Hume, encontram na história uma frutífera instância de investigação, capaz de revelar conclusões originais e afastar caracterizações equivocadas, ainda que largamente estabelecidas. A presente dissertação parte justamente dessa constatação: mesmo excluindo a *História da Inglaterra* do recorte pretendido⁵, o uso da história nos demais textos

⁵ A retirada da *História da Inglaterra* do escopo do trabalho se justifica da seguinte maneira. Como o leitor verá, o uso que esse trabalho fará da história se remete somente incidentalmente a particularidades dos casos históricos utilizados por Hume e, quando o faz, faz em função de algum conceito que pretende iluminar por meio deles. Então, pode-se remeter a algum exemplo histórico da segunda *Investigação*, por exemplo, mas isso será feito com o fim de iluminar a forma como Hume procede raciocínios morais. O caso é que o objetivo do trabalho é discutir

de Hume é via oportuna para extrair conclusões sobre conceitos importantes da filosofia do autor. Assim, uma vez que Hume procura estabelecer um modelo de conhecimento que se baseie sempre na experiência e uma vez que a história aparece enfaticamente como um recurso experimental no autor, é preciso desenvolver as considerações de Hume sobre conhecimento e experiência tendo em vista as maneiras como ele emprega os relatos históricos no seu texto. Sem a história, seria muito difícil distinguir os aspectos muito particulares da sociedade daquelas características mais gerais da espécie humana: as comparações entre nós e o passado dão clareza sobre peculiaridades nossa que, de outro modo, julgamos universais⁶.

Mas, além da quantidade dos relatos mais curiosos, a história será fundamental pelo gênero textual no qual se apresenta. Se a forma argumentativa exige disciplina rigorosa, sem a qual leitor e autor facilmente se equivocam no encadeamento das premissas para a conclusão, a forma narrativa prontamente prende a atenção e expressa suas conclusões pelo tipo de reação sentimental que provoca em quem a escreve ou a lê. Enquanto que um texto especulativo costuma ser obscuro e frequentemente incorre, pelas dificuldades que lhe são próprias, em absurdos e confusões; uma narrativa retirada da história é clara em suas lições pela perspectiva na qual se situa. A história não suscita as reações violentas e os interesses particulares próprios da vida ordinária, mas também não corresponde à contemplação abstrata dos filósofos e cientistas, incapaz de provocar qualquer reação sentimental – ela se encontra em algum lugar entre esses dois extremos, posicionando os objetos em um ponto de vista tal que permite os sentimentos operarem naturalmente. Nesses dois aspectos – matéria e forma –, no uso que confere à história, Hume dá continuidade a opiniões que ele explicitamente traz acerca do raciocínio experimental, o que contribui para que se entenda melhor as consequências de suas considerações. Por elas, sabe-se que a especulação tende a se confundir na mente e daí, também, a importância de sempre buscar confirmação e suporte na experiência; sabe-se ainda que a experiência permite uma série de comparações que determinam causas gerais e revelam

o estatuto geral que a história recebe em Hume e extrair daí conclusões quanto a natureza humana e experiência, partindo daquela constatação, exposta pouco antes, de que o reconhecimento integral do uso que Hume faz da história pode oferecer novas perspectivas sobre temas já bastante discutidos, ao lhes lançar uma luz menos usual. Nesse sentido, ainda que o recurso à História da Inglaterra seja sempre instigante, a obra não contribuiria tanto para o enfoque que se buscou dar ao trabalho, na medida em que, na História, os problemas e conceitos abordados estão pressupostos na prática do autor. Além disso (mais decisivamente, é preciso reconhecer), a extensão e complexidade da *História da Inglaterra*, bem como dos comentários tornariam o recorte da pesquisa amplo demais para que ela fosse exequível ao longo dos dois anos do mestrado.

⁶ Cabe também o contrário, isto é, aspectos que se atribui a algum particular de uma sociedade determinada, mas que a história mostra ser comum a outros arranjos sociais e períodos. O que se destaca, em resumo, é a possibilidade que a história oferece de comparar diferentes povos e costumes para conseguir localizar com mais precisão o que é mais específico ou mais geral.

conexões precipitada; finalmente, sabe-se da participação fundamental dos sentimentos nos raciocínios morais está presente nas considerações que Hume faz sobre a experiência.

Além de detalhar considerações gerais, as contribuições que a história oferece apontam para algumas tensões nas premissas metodológicas de David Hume. Como já foi dito, Hume está comprometido com um projeto de ciência da natureza humana, sendo que diversas passagens indicam que, por ciência, ele se assere mesmo a um conhecimento técnico e sistemático, em analogia ao da filosofia natural. Por natureza humana, além disso, tantas outras passagens se referem a atributos originais e, portanto, universais, da constituição humana. Desse modo, seria possível dizer Hume não descarta a possibilidade de um conhecimento especulativo sobre os princípios ocultos da natureza humana, o que, no entanto, não parece se compatibilizar com as afirmações céticas do autor nem parece se conciliar facilmente com as considerações de Hume sobre o valor e uso da experiência. A tensão entre as pretensões científicas e o ceticismo de Hume é tema de frequente debate, para o qual uma série de respostas já foi formulada, como destacado no primeiro parágrafo dessa introdução. Por sua vez, a dificuldade de conciliar experiência e natureza humana se mostra também nas limitações que, pelo menos em um primeiro olhar, uma ciência da natureza humana traz aos usos da história. Pois, conforme observado por diversos historiadores no século XX, se a natureza humana corresponde a características universais, anteriores, portanto, a qualquer expressão social e histórica, o valor da história será limitado a recortar, na diversidade, aqueles objetos fundamentalmente anti-históricos, que compõem o objeto de estudo de David Hume. Assim, o valor da história estaria condicionado a uma natureza humana que não pode se retirar da história, o que, inclusive, permitiria que Hume confundisse no conceito uma série de aspectos que, longe de serem universais, são bastante próprios de seu tempo e lugar. Por outro lado, se a experiência que funda a natureza humana é retirada também da história, como é possível mesmo falar em um conceito como natureza humana? Dito de outra forma, como a história pode elaborar um conhecimento científico da natureza humana? Nesse sentido, também é possível lembrar as discussões sobre o caráter normativo da ciência da natureza humana: de que maneira as descrições da história podem prescrever um modo de viver e conhecer mais adequados, contra outros modos possíveis? Em suma, assumir o percurso inverso, da história para a natureza humana, também apresenta seus próprios desafios aos objetivos da filosofia de David Hume.

A proposta da presente dissertação é, assim, relacionar a natureza humana aos usos que a história assume nos textos de Hume, no que se pretende tanto pensar um conceito de natureza humana que seja compatível com o valor metodológico da história quanto elaborar uma

perspectiva de ciência da natureza humana que encontre, na história, instância privilegiada. No desenvolvimento dessa hipótese de leitura, o estudo buscará uma perspectiva de experiência que concilie a viabilidade da ciência da natureza humana com o emprego de narrativas históricas, na medida em que se defende que a tensão entre natureza humana e história é apenas aparente – espera-se chegar, com isso, em um modelo de conhecimento que é capaz de generalização e de alguma normatividade, mas que sempre parte de uma posição concreta, representada pelo próprio autor. Para tanto, o capítulo 1 irá apresentar os problemas na relação entre história e natureza humana, começando a indicar uma perspectiva de experiência que concilie ambos. Com o caso da *História natural da religião*, o capítulo começa a sugerir a necessidade de pensar uma experiência efetivamente histórica como constituinte da natureza humana. O capítulo 2, por sua vez, explorará o conceito de experiência e as maneiras como a experiência deve sempre se constituir enquanto um fenômeno histórico, que parte do lugar de um investigador concreto. Unindo os resultados do capítulo 1 e 2, conclui-se a necessidade de assumir o ponto de partida da observação diversificada e particular (ainda que generalizável) para a elaboração da ciência da natureza humana, ponto de partida no qual os ajustes comparativos da história vão assumir significado. Em outras palavras, após o capítulo 1 e 2, espera-se ter estabelecido que a filosofia de Hume vai se generalizando conforme as condições históricas do próprio autor, uma consequência extraída das próprias premissas metodológicas do texto. Finalmente, o capítulo 3 situará as conclusões dos capítulos anteriores no raciocínio que corresponde a ciência da natureza humana para verificar que contribuições a história oferece ao projeto humeano, no que se destacará, primeiro, o papel da história em abastecer a ciência da natureza humana com o material experimental apropriado para extrair os seus princípios; segundo, o papel da história como fenômeno que possibilita e dá sentido à investigação e, conseqüentemente, do qual a investigação sempre parte e ao qual ela sempre se encontra condiciona; por último, o uso literário que a história possui e o valor disso em uma concepção de filosofia que se pauta pelas diferenças de sentimento e pela maneira de apresentação das opiniões.

CAPÍTULO 1 – RELAÇÕES ENTRE HISTÓRIA E NATUREZA HUMANA EM HUME

1. 1- O conceito de natureza humana

Todo leitor familiarizado com o trabalho de David Hume deve perceber a importância que os princípios da natureza humana assumem no autor. A introdução de sua primeira obra – cujo título, sabemos, é justamente *Tratado da natureza humana* – defende que toda ciência se relaciona com a natureza humana, pois todas as ciências, sendo objetos de conhecimento do homem, dependem da extensão e da força do entendimento humano, e é pela natureza humana que os limites e as capacidades do entendimento podem ser determinados. Por conta disso, fundar adequadamente uma ciência da natureza humana é o único recurso capaz de retirar o conhecimento especulativo daquela condição lastimável que as primeiras linhas da introdução constata. O entusiasmo da introdução se enfatiza pela metáfora militar empregada: exorta-se então a filosofia a abandonar as investidas enfadonhas sobre castelos e aldeias de fronteira e a marchar diretamente para a capital de toda ciência, a própria natureza humana, que, quando conquistada, garantirá vitória fácil em todos os demais terrenos⁷.

A postura e as ambições do *Tratado* mudam decisivamente da introdução para a conclusão do livro *Do entendimento*. O ânimo militar é substituído, primeiro, por uma melancolia solitária diante de anomalias que se multiplicam no entendimento humano e, em seguida, por uma postura descuidada e, nas palavras do autor, verdadeiramente cética. O filósofo desbravador de verdades que só podem ser profundas, a duras penas acessíveis, cede lugar a um homem que janta, conversa e que filosofa somente porque, do contrário, “perderia no âmbito do prazer”⁸ (HUME, 2009, p. 303). A vida comum assume, com a conclusão, uma importância curiosa para uma obra se inicia anunciando-se como uma leitura para especialistas, em detrimento da “plebe lá fora”⁹ (HUME, 2009, p. 19). Não deixa de ser também curioso ver o livro 1 se encerrar em um texto tão evidentemente literário, enquanto que a introdução brada contra os que se ocupam em demasia com uma apresentação atraente de seus textos metafísicos – os corneiros e tamborileiros da filosofia, alcunha de indisfarçado desprezo¹⁰. Tratam-se de

⁷ “Here then is the only expedient, from which we can hope for success in our philosophical researches, to leave the tedious lingering method, which we have hitherto followed, and instead of taking now and then a castle or village on the frontier, to march up directly to the capital or center of these sciences, to human nature itself; which being once masters of, we may every where else hope for an easy victory” (HUME, 2007, p. 4)

⁸ “I feel I should be a Loser in point of Pleasure” (HUME, 2007, p. 421)

⁹ “even the rabble without doors may judge from the noise and clamour, which they hear, that all goes not well within” (HUME, 2007, p. 3)

¹⁰ A relação da ciência da natureza humana com a eloquência ou, mais genericamente, com a forma de apresentação do texto percorrerá essa dissertação como um tema de grande importância. No período do *Tratado da natureza*

viradas decisivas, que levantam dúvidas sobre como se deve entender a advertência posta no início do *Tratado*, segundo a qual o objetivo da obra está explicado suficientemente na introdução. Nada disso, entretanto, altera ou compromete a centralidade da natureza humana no projeto humeano: ela permanece considerada como “a única ciência do homem”¹¹ (HUME, 2009, p. 305); a sua investigação continua capaz de oferecer avanços ao conhecimento e de conferir nova direção à filosofia.

O *Abstract* é publicado anonimamente por Hume¹² em 1740 (dois anos após o livro *Do entendimento*, portanto) para defender o *Tratado da natureza humana*, apresentando-o em uma linha argumentativa mais simples, que permitisse a avaliação por um público amplo. E, com ele, reafirma-se as pretensões científicas do *Tratado*: é dito então que o *Tratado* se dedica a examinar os diversos fenômenos associados à natureza humana, organizá-los sob certo princípio comum e, finalmente, reduzir os princípios a uns poucos, dos quais todo o resto dependa. Se, pois, os antigos abordaram a natureza humana com sentimento refinado e grandeza

humana (sobretudo considerando a conclusão do livro e a carta que Hume escreve à Francis Hutcheson em setembro de 1739), fica estabelecido da impossibilidade de conciliar as pretensões da metafísica com as preocupações quanto ao calor ou a facilidade na expressão do texto. No período das *Investigações*, a posição de Hume muda decisivamente, mas, mesmo circunscrevendo-a ao *Tratado*, deve-se avaliar a afirmação com a devida cautela, cautela cuja necessidade se pode constatar também pelo encerramento que Hume dá ao livro 1: se se toma com dureza a afirmação da incompatibilidade entre a metafísica e o cuidado com forma da obra, que fazer então, por exemplo, com um texto como a conclusão do livro 1?

¹¹ “Human Nature is the only science of man” (HUME, 2007, p. 177)

¹² A autoria do *Abstract* é motivo de discussão entre comentadores. Já foi alegado que Adam Smith seria o verdadeiro autor, tomando como evidência para tanto o único momento em que Hume faz referência ao *Abstract*, em uma carta a Hutcheson em março de 1740. Na carta, Hume menciona um certo mr. Smith para quem seu editor mandara uma cópia do *Tratado* e sobre o qual “I have not heard yet what he has done with the Abstract” (HUME, 1932, p. 37). Adam Smith na época era aluno de Hutcheson, que, por sua vez, costumava requisitar como tarefa a elaboração de resumos de trabalhos filosóficos recém-publicados, o que justificaria sua autoria de uma sinopse do *Tratado* (NELSON, 1991, p. 83). É possível lembrar também, contra a autoria de Hume, a resposta negativa que ele envia a Henry Home quando este lhe pede um plano geral ou um sumário do *Tratado* - “I am very sorry I am not able to satisfy your curiosity by giving you some general notion of the plan upon which I proceed. But my opinions are so new, & even some terms I am oblig’d to make use of, that I cou’d not propose by any Abridgement to give my System an Air of Likelihood, or so much as make it intelligible” (HUME, 1932, p. 23). Hoje, entretanto, tem-se como estabelecido que o mr. Smith da carta à Hutcheson é Willam Smith, diretor do periódico *Bibliothèque raisonnée* entre os anos de 1728 e 1741, o que esclarece a iniciativa de Noon em lhe enviar o *Tratado* e o interesse de Hume de lhe apresentar o *Abstract*, e, além disso, convém com o fato de uma review dos dois primeiros livros do *Tratado* ter sido publicada no periódico, com uso extensivo do material do *Abstract* (NORTON; NORTON, 2007, p. 462). Quanto à carta à Henry Home, pode-se imaginar simplesmente que Hume mudou de ideia sobre as possibilidades de uma sinopse nos três anos que separam a carta à publicação do *Abstract*, ou, como alega Kemp-smith, pensar que, enquanto na carta Hume falava de um resumo geral da argumentação do *Tratado*, o *Abstract* se propõe a reconstruir uma única linha argumentativa - assim, mesmo que sumarizar todos os argumentos do *Tratado* seja tido como uma tarefa impossível, nada impede de tomar um percurso único para, com ele, apresentar a proposta da obra - exatamente conforme o *Abstract* se anuncia. Os Norton (2007, p. 462-471) ainda enumeram uma série de outras indicações que levam a crer que foi realmente Hume quem escreveu o *Abstract*. Nesse sentido, eles apontam afinidades entre existem entre o *Abstract* e a correspondência privada de Hume; antecipações que o *Abstract* faz das correções e esclarecimentos que Hume publicará no apêndice do *Tratado*, juntamente com o livro 3, oito meses depois; o fato de ter sido John Noon que imprimiu o material, a despeito de a publicação ser atribuída a Corbett. Tomadas em conjunto, essas evidências conferem segurança suficiente de que o texto do *Abstract* deve ser atribuído, sim, a Hume, o que contribui para apreciação tanto dos propósitos do *Tratado*, quanto de mudanças que aparecem na *Investigação* sobre o entendimento humano.

de espírito, cabe aos modernos lhe conferirem tratamento preciso, ordenando suas verdades em uma ciência regular. Assim, o *Tratado* é apresentado como um representante do tipo de filosofia, particularmente cultivada na Inglaterra, que procura fundar uma ciência da natureza humana (tendência que o *Abstract* associa a Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson e Butler, mesmos nomes lembrados pela introdução). O *Abstract* prossegue para dizer que a natureza humana é o objeto de investigação que nos afeta e concerne de forma mais íntima e (mais uma vez, seguindo a introdução) do qual dependem todos os demais campos do conhecimento. Portanto, se reitera, na apresentação que se dá ao *Tratado*, a possibilidade de se estudar a natureza humana com precisão e sistematicidade: um estudo, de fato, mais que possível; bastante afortunado – não apenas existe uma ciência da natureza humana a ser fundada, como também jamais foi vista empreitada “mais promissora no que diz respeito ao entretenimento e à edificação dos homens”¹³ (HUME, 2009, p. 683).

Se diferenças significativas se apresentaram já no âmbito do *Tratado*, seria de se esperar que elas se ampliassem em impacto e extensão nas duas *Investigações*. Pois, mesmo que nem filósofos nem comentadores o tenham feito (de fato, eles não precisam; nós tampouco aqui o faremos), é importante lembrar que Hume pede que o *Tratado da natureza humana* seja desconsiderado em favor das versões mais maduras do seu pensamento devido às negligências nos raciocínios e, sobretudo, no modo de expressão, que prejudicam o trabalho de juventude. Presume-se de um pedido assim que a dimensão das mudanças de um texto para os outros deva ser significativa – significativa ao ponto que se justifique a renúncia ao *Tratado*¹⁴ –, expectativa que, ao menos no que concerne à dimensão das modificações, parece se confirmar¹⁵.

¹³ “which promises more both to the entertainment and advantage of mankind, than any other with which the world has been yet acquainted” (HUME, 2009, p. 407).

¹⁴ A edição brasileira das *Investigações* publicada pela UNESP em 2003 observa que a nota na qual se faz o pedido foi preparada, em 1775, para prefaciá-lo o segundo volume dos *Ensaios e Tratados sobre vários assuntos*. Outro texto do final de vida de Hume frequentemente lembrado quando se trata da renúncia ao *Tratado* é sua breve autobiografia denominada *My own life*. Nela, Hume afirma que nunca uma tentativa literária foi mais desafortunada que seu *Tratado*, caído natimorto da prensa [“Never literary attempt was more unfortunate than my Treatise of Human Nature. It fell *dead-born from the press*”] (HUME, 1985, p. xxxiv). HARRIS (2015, p. 119), por exemplo, indica que as descrições da recepção do *Tratado* que Hume faz não estão livres de exagero: ele identifica pelo menos seis resenhas da obra até o fim de 1739. Embora a maioria delas realmente hostilize o *Tratado*, passa-se longe do fracasso total e do silêncio impassível que Hume descreve. Porém, independentemente das tintas carregadas do autor ou de seus motivos para tanto, o que se pretende aqui é simplesmente destacar a relevância daquilo que muda da obra de estreia para a reapresentação que a filosofia de Hume recebe nas *Investigações*, o que pode ser atestado, inclusive, prescindindo de considerações sobre o sucesso ou fracasso do *Tratado* junto ao público.

¹⁵ É possível falar das mudanças gerais no projeto filosófico – no direcionamento para um público mais amplo e no cuidado maior com o modo de apresentação dos textos – que, aliás, têm implicações diretas para o uso que o autor faz da história (conferir, sobre isso, BALIEIRO, 2009, p. 195-203). Mais especificamente, existem também, é claro, as seções inéditas da primeira *Investigação*, dentre as quais a *Dos milagres* interessará particularmente a esta pesquisa, e diferenças importantes nos argumentos apresentados – quanto a isso, pode-se mencionar, por exemplo, a diferença do papel dos princípios de associação para a produção da crença, conforme observa Monteiro

Novamente, contudo, a natureza humana se mantém como objeto de estudo, seu escrutínio continua capaz de oferecer importantes descobertas para a filosofia.

À propósito disso, a primeira seção da *Investigação sobre entendimento humano*, denominada *Das diferentes espécies de filosofia*, defende explicitamente a viabilidade de fazer ciência sobre a natureza humana. No que concerne às vantagens positivas – trecho que, por agora, é mais útil –, a defesa se estrutura nos seguintes termos. Apesar da peculiaridade que as operações da mente apresentam quando sujeitas à reflexão, existem algumas diferenças óbvias, entre, por exemplo, a imaginação e as paixões, entre a vontade e o entendimento, identificáveis facilmente por todos. Essas distinções legitimam outras, mais filosóficas, que, embora mais difíceis, não são menos certas ou reais: por elas, torna-se possível organizar os objetos mentais para constituir uma espécie de “geografia mental”¹⁶ (HUME, 2003, p. 28) das partes e poderes da mente. Conseqüentemente, sendo possível reconhecer e catalogar as operações da mente, pode-se esperar que se descubram “os móveis e princípios ocultos que impulsionam a mente humana em suas ações”¹⁷ (HUME, 2003, p. 30). Não faltam tentativas recentes quanto a isso: os teóricos da moral buscam reunir em alguns princípios gerais os variados sentimentos e as muitas ações que os excitam; também a política, as artes, as lógicas têm seus próprios teóricos, igualmente comprometidos com aperfeiçoá-las enquanto ciências (a seção tem o cuidado de indicar que esses trabalhos têm alcançado algum sucesso). A analogia empregada entre a filosofia moral e a astronomia ilustra com clareza o argumento: tal qual os astrônomos, que se dedicaram por séculos a descrever o movimento dos corpos celestes para só recentemente se depararem com um filósofo capaz de determinar também as leis e forças que os dirigem, os filósofos morais podem esperar que, com a descrição sistematizada das operações mentais, torne-se possível identificar as leis e princípios que governam a mente.

Mas a sistematização de princípios não é o único modo de tratamento da natureza humana que se encontra nos textos de David Hume. Nos ensaios, a natureza humana aparece da maneira descomplicada típica dessa forma literária: ela se trata então de um recurso para comentar opiniões e eventos que interessem às pessoas e para apoiar reflexões sobre fenômenos curiosos. Já em um texto de juventude, *Ensaio histórico sobre a cavalaria e honra dos modernos*, o surgimento da cavalaria romântica é entendido como um resultado da “operação necessária dos princípios da natureza humana” (HUME, 2017, p. 158). Assim, por exemplo,

(2003). São alterações (de várias outras), na forma e na matéria, que a filosofia de Hume sofre em seu desenvolvimento, importantes tanto para a compreensão do autor de um modo geral quanto para a do objeto de estudo dessa pesquisa em particular.

¹⁶ “this mental geography” (HUME, 1902, p. 13)

¹⁷ “the secret springs and principles, by which the human mind is actuated in its operations” (HUME, 1902, p. 14)

conforme discorre sobre a decadência dos romanos e sobre o tipo de impacto que a imagem do império romano deve ter causado nos povos bárbaros, o ensaio vai acrescentando considerações sobre, por exemplo, as tendências à imitação e ao exagero. Isso o permite dedicar todo um parágrafo a observações sobre a mente humana, quando o texto caracteriza a mente e a imaginação e trata dos efeitos da experiência e da razão (ou, aqui, da falta delas). Mesmo um parágrafo no qual se poderia identificar algum tom mais abstrato, no entanto, apresenta o cuidado de se remeter a alguma instância familiar, no caso, o reconhecido isolamento que a filosofia costuma afetar em quem se aplica a ela. E, buscando se distanciar só na medida em que alguma diversidade nas abordagens é agradável ao leitor, logo o ensaio está de volta aos bárbaros e aos cavaleiros errantes.

O *Ensaio histórico* é bastante divertido, mas também apresenta as limitações de qualquer texto fragmentado, de juventude e escrito em circunstâncias desconhecidas¹⁸. Anos mais tarde, contudo, o ensaio *Do surgimento e progresso das artes e das ciências* recorre à operação das paixões e da natureza humana em geral para explicar o desenvolvimento das artes e das ciências em diferentes circunstâncias. Assim, por exemplo, o ensaio observa que, em uma monarquia civilizada, a dependência hierárquica pela qual as pessoas se encontram vinculadas favorece a disposição para mútua deferência, porque oferece um motivo de interesse para as pessoas se engajarem nas práticas da civilidade. Nas repúblicas, diferentemente, uma vez que os membros do estado se encontram em nível semelhante e, conseqüentemente, permanecem independentes entre si, os refinamentos da deferência são pouco praticados, e ficam mais condicionados então às disposições particulares das pessoas. Portanto, as monarquias apresentam um ambiente que tende a amenizar as inclinações naturais para a presunção, porque as pessoas normalmente se verão em companhias a que devem prestar deferência, o que as tornam, pela prática, habilidosas em abdicar ou esconder sua presunção natural. As repúblicas, por sua vez, não apresentam um ambiente que generalize o que, de outro modo, é uma inclinação particular para a civilidade. Ao contrário: nelas, todas as pessoas têm pretexto para renovar a alta consideração que têm de si próprias, seja pela própria condição superior, mas seja também pela autoridade investida pelo sufrágio.

É fácil prosseguir dessa observação para buscar exemplos de repúblicas e monarquias modernas: o contraste entre a notória rudeza dos suíços, holandeses e a fama de civilidade dos franceses não só mostra a confirmação na experiência, como também se trata de um modo agradável de desenvolver a posição do texto. Em vez de dizer, digamos, ‘os cidadãos da

¹⁸ Na apresentação que faz ao texto, Balieiro (2017, p. 151-152) comenta as diferentes teses sobre a datação do *Ensaio* e sobre o que motivaria o jovem Hume a escrevê-lo.

Holanda e da Suíça são grosseiros, enquanto que os súditos franceses são refinados’, Hume se vale do ditado francês “as boas maneiras de um suíço criado na Holanda”¹⁹ (HUME, 1985, p. 127). A brincadeira do ditado é divertida; com ele, não é preciso anotar explicitamente a educação da monárquica França, reputação que se admite que todos saibam; insinua-se, além disso, a afetação, também famosa, dos franceses, já que o uso do ditado dificilmente pode ser considerado um exemplo de modéstia: todas são observações implícitas em um gracejo que pedem certo cenário compartilhado com quem lê para serem transmitidas e que perderiam o efeito pretendido para o estilo do texto caso fossem apresentadas na forma de um raciocínio. Empregando esse tipo de recurso, o ensaio se torna mais dinâmico e atraente. Ele evita o cansaço da forma argumentativa, sem deixar de disponibilizar as sugestões para o leitor traçá-las de um modo mais ameno do que na atenção rígida que pede um encadeamento argumentativo. Ao pedir um reconhecimento ou uma resposta determinada do leitor, reforça-se ainda a atenção dedicada, porque, ao compartilhar um repertório comum, o ensaio se aproxima de quem o lê. Assim, quando o Hume ensaísta aperfeiçoa sua prosa, a natureza humana – que do mesmo modo se torna mais sofisticada com o tempo – continua como um recurso importante.

O panorama faz parecer uma obviedade afirmar que Hume se ocupa dos princípios da natureza humana, preocupação tão central para sua filosofia, como muitas passagens expressam de modo contundente. A introdução do *Tratado* e a primeira seção da *Investigação sobre o entendimento humano* concordam em dizer que somente um ceticismo exagerado pode objetar a possibilidade de uma ciência da natureza humana. Com o *Tratado*, “realmente nada, a não ser o mais determinado ceticismo, juntamente com um elevado grau de indolência, pode justificar tal aversão à metafísica”²⁰ (HUME, 2009, p. 20); com a *Investigação*, “tampouco pode restar alguma suspeita de que essa ciência seja incerta ou quimérica, a menos que alimentemos um ceticismo tão completo que subverta inteiramente toda especulação e, mais ainda, toda a ação”²¹ (HUME, 2003, p. 29). Nos dois, o ceticismo que rejeita em absoluto a atividade especulativa é qualificado negativamente: a obstinação cética que condena as ciências fatalmente leva consigo também a vida prática (embora a *Investigação* seja mais direta quanto a isso, pode-se concluir o mesmo da introdução do *Tratado* quando ela lança, contra esse ceticismo, a tradicional acusação de indolência). Ao contrário – a natureza humana se estabelece como fundamento adequado para toda filosofia e a partir dela se estruturam com solidez todos os demais âmbitos

¹⁹ “the good manners of a swiss civilized in Holland” (HUME, 1985, p. 127)

²⁰ “And indeed nothing but the most determin’d scepticism, along with a great degree of indolence, can justify this aversion to metaphysics.” (HUME, 2007, p. 3)

²¹ “Nor can there remain any suspicion, that this science is uncertain and chimerical; unless we should entertain such a skepticism as is entirely subversive of all speculation, and even action” (HUME, 1902, p. 14)

do conhecimento. Nada, além disso, impede-lhe tratamento científico: uma vez que é possível sistematizar os princípios da natureza humana, reduzindo-os a um corpo de princípios gerais, ela pode ser tão bem-sucedida quanto qualquer filosofia natural. Hume, portanto, contra um eventual ceticismo extremo, afirma a viabilidade da especulação geral e, especificamente, da especulação moral e se mostra bastante seguro de que tanto uma quanto outra podem se desenvolver para identificar um conjunto de princípios que expliquem os fenômenos satisfatoriamente.

Já nos ensaios, a natureza humana surge como fundamento para explicar fenômenos históricos complexos e, inversamente, as instâncias da história fornecem os dados para desvelar e comentar a natureza humana, o que já se deixa transparecer no *Ensaio sobre a cavalaria* (BALIEIRO, 2017, p. 152). Diferentemente dos textos mais longos e mais argumentativos do *Tratado* e das *Investigações*, no entanto, os ensaios se caracterizam pelo importante propósito prático e formativo²²: eles se preocupam com uma expressão descomplicada, que prima por efetuar transições fáceis e por misturar diferentes temas e observações, e se dedicam a cultivar no leitor certa postura quanto às virtudes e a vida no geral. Nos ensaios, as opiniões veiculadas sobre os fenômenos humanos não se encontram em função da elaboração de uma natureza humana; antes, são mais propriamente entendidas como meio de exercício moral e de elogio a um modelo de vida, dentro do que as operações da natureza humana aparecem como um recurso explicativo fundamental. Isso significa que a abordagem que os ensaios apresentam da natureza humana é diferente do tratamento que ela recebe nas *Investigações* e no *Tratado da natureza humana*, o que pode se atestar simplesmente observando o uso dos gêneros textuais nas obras – o *Tratado* certamente é prevalentemente argumentativo; os ensaios, por sua vez, sempre combinam a trechos argumentativos passagens descritivas e narrativas; as *Investigações*, finalmente, empregam a mesma estratégia dos ensaios, embora em menor grau.

Disso, contudo, não se pode concluir que os ensaios não apresentem conotação epistemológica alguma: ao contrário, a maneira como as descrições e narrativas conseguem moldar as pessoas se insere em uma perspectiva de conhecimento que pede que o estudioso

²² As *Investigações* assumidamente têm também propósito prático, de forma que seria um engano, entender que o teor especulativo que apresentam negam-lhes os aspectos morais. É bom ressaltar, nesse sentido, que a *Investigação sobre o entendimento humano* surgiu como um conjunto de ensaios, para só posteriormente ganhar o título de investigação; a *Investigação sobre os princípios da moral*, por sua vez, claramente se dedica ao elogio das virtudes e ao retrato de seus encantos em verdadeiras cores, um cuidado eminentemente prático, portanto. Mas, tampouco parece adequado colocá-las sem restrições junto aos ensaios: enquanto que os ensaios comentam fenômenos históricos e sociais mais particulares, recorrendo ou pressupondo uma natureza humana, ambas as *Investigações* buscam ativamente descobrir os próprios fundamentos ou princípios da natureza humana que servirão para explicar aqueles fenômenos históricos sociais. Desse modo, as *Investigações* estariam em um meio caminho entre os propósitos dos ensaios e os do *Tratado* – elas pretendem incentivar o leitor a um modo de vida, mas conciliam essa pretensão ativa com o objetivo científico de desvendar as operações da natureza humana.

estabeleça uma relação sentimental com seu objeto (GUIMARÃES, 2007, p. 204). Ou seja, os ensaios tratam da natureza humana quando recorrem a ela ativamente em trechos argumentativos, mas também quando tomam-na implicitamente em passagens descritivas e narrativas: isso porque a proposta de formação adequada tem em vista certa perspectiva da natureza humana e também porque ensinam indiretamente sobre a natureza humana, pelo tipo de reação sentimental que incentivam. Portanto, é possível dizer que, nos ensaios, a natureza humana se encontra implícita na fundamentação de um modelo de formação e na recomendação de recursos textuais para cultivar o ambiente adequado para tanto. Ou seja, a natureza humana aparece como parâmetro para determinar o que é uma vida feliz e uma sociedade ideal, além de indicar os meios adequados para incentivar as pessoas a tanto. Nesse sentido, os ensaios vão apresentando, também mais ou menos implicitamente, uma natureza humana, na medida em que vão apresentando as circunstâncias as quais se deve reagir e prescrevendo reações mais ou menos adequadas para tanto.

Mas, se, por um lado, Hume se apresenta claramente em tantos momentos e de diferentes modos como um investigador da natureza humana, por outro lado, as tensões e incompatibilidades que seus textos apresentam são capazes de pôr sob suspeitas mesmo as passagens mais incisivas. Os primeiros críticos de Hume já o acusavam de ser um autor paradoxal e inconsistente, que não se compromete seriamente com doutrina filosófica alguma. James Beattie, por exemplo, embora diga reconhecer Hume como um historiador e político de mérito, é bastante mordaz ao caracterizar o ceticismo humeano: afirma que Hume é um mau filósofo, que elabora seu sistema explorando paradoxos, ocultando inconsistências e os adequando às tendências filosóficas do período para torná-lo mais popular – “Seus admiradores, sei, são muito numerosos, mas ainda não conheci uma pessoa que igualmente o admirasse e o entendesse”²³ (BEATTIE, 1778, p. 19). Selby-bigge – quando afirma que é fácil encontrar todas as filosofias em Hume ou, opondo uma afirmação contra outra, filosofia nenhuma²⁴ – faz eco a esse tipo de leitura. E, embora cada vez mais comentadores estejam comprometidos com uma interpretação construtiva e mais sistemática da filosofia humeana, a tendência de ler um Hume estritamente negativo e não-sistemático ainda influencia na perspectiva que se tem do autor: pode-se observar, nesse sentido, que Hume é mais lembrado por argumentos específicos de teor destrutivo (notadamente, os argumentos contra a fundamentação racional da

²³ “its admirers, I know, are very numerous; but I have not as yet met with one person, who both admired and understood it” (BEATTIE, 1778, p. 19)

²⁴ “This makes it easy to find all philosophies in Hume, or, by setting up one statement against another, none at all” (1902, viii).

causalidade; em menor escala, o problema do ser/dever ser, a objeção ao argumento do desígnio) do que pelas contribuições mais propriamente construtivas (como sua teoria das paixões, sua teoria política ou seus ensaios econômicos). Mesmo os comentários que procuram conferir ao autor uma filosofia mais ou menos sistemática, rejeitando-lhe uma interpretação estritamente destrutiva, variam bastante nos enfoques que dão aos textos de Hume: ora um ceticismo humeano é posto em segundo plano em favor de um naturalismo ou de um realismo²⁵; ora compromissos experimentais com os quais Hume se identifica são compatibilizados com algum ceticismo determinado²⁶; ora, ainda, reconhece-se e se incorpora as contradições no tipo de explicação que se dá à filosofia de Hume²⁷ (para mencionar só algumas das linhas de leituras que, ao longo dos anos, vem sido defendidas por comentadores expressivos). Apesar desses comentários – bastante diversos e frequentemente antagônicos – valorizarem passagens e obras distintas, todos eles se extraem de evidências textuais e conseguem se justificar em alguma medida por elas. Como não podia deixar de ser, as controvérsias da obra de Hume não servem apenas de artilharia para uma interpretação negativa ou análoga àquela de Beattie: elas são também dificuldades a serem enfrentadas por toda interpretação de pretensões mais gerais e positivas.

Trazendo a observação geral ao objeto do estudo, há um salto entre, de início, encontrar Hume afirmando uma natureza humana universal, fundamento para toda ciência, e, na sequência, determinar os termos e conteúdos que a configuram. Primeiro, não tanto devido a reputação de inconsistência que acompanha o autor, mas, principalmente, por conta do próprio espectro de interpretações que a filosofia humeana admite, decorrente das dificuldades peculiares aos textos, como o parágrafo anterior buscou mostrar. Não admira encontrar uma determinada afirmação que revele maiores complicações em um contexto geral do que sua clareza e simplicidade locais fariam esperar. Portanto, é necessário avaliar em que medida afirmações específicas são compatíveis com outros momentos do texto de Hume. E, segundo, porque o desenvolvimento dos componentes natureza humana permitirá entendê-la de modos diferentes (e, em algum grau, incompatíveis). Não há um momento em que seja apresentada

²⁵ A primeira posição, denominada naturalista, inaugurada com Kemp-smith, a partir do qual o enfoque nas crenças a que a natureza impõe se torna a grande inovação da filosofia de Hume, cujo escrutínio permite a elaboração da ciência da natureza humana. A segunda posição, mais recente e a qual costumou-se denominar novo Hume, avança as considerações naturalistas para identificar, em Hume, noções como a de objetos externos e forças secretas; Strawson é um bom exemplo da segunda posição.

²⁶ Aqui, é possível lembrar de Plínio Smith que entende o desenvolvimento da ciência humeana como resultado das premissas céticas, inclusive nas perspectivas de experiência.

²⁷ Popkin (1980, p. 132) é um bom exemplo nessa posição: ele afirma que Hume é versão mais bem-acabada do ceticismo pirrônico, na medida que, nele, não se recusa qualquer tendência natural, inclusive, no prazer de dogmatizar conforme o humor.

uma definição de natureza humana ou no qual todos seus princípios sejam esgotados. Na ausência de uma definição, uma alternativa viável para ter uma noção mais concreta do que Hume se refere por natureza humana seria buscar, espalhados nos textos, que tipo de afirmação se associa a ela. Oportunamente, Christopher Berry (1982, p. 61-62) enumera alguns desses constituintes em uma lista que, no entanto, já se mostra bastante heterogênea (mesmo sem ser exaustiva), autorizando, com efeito, acepções bem diferentes para o conceito. Os dois motivos sugerem que a natureza humana em Hume não é um termo exatamente transparente, por mais que seja empregado com frequência e em tons bastante seguros.

A lista elaborada por Berry abrange desde paixões muito gerais – como ter simpatia pelos semelhantes ou sentir ressentimento –, até elementos necessários para formar um cerne de entendimento – como assumir que o futuro se assemelhará ao passado ou produzir regras gerais –, passando ainda por noções mais específicas – como o anseio por se aperfeiçoar ou os princípios do gosto²⁸. As paixões muito gerais sugerem uma natureza humana que requer uma sociedade para se manifestar. Seus componentes, embora universais, exigem uma certa sociedade (qualquer que seja, pois eles aparecerão em todas) para serem identificados. Eles perdem sentido ao serem tomados abstratamente ou ao serem pensados em um indivíduo que se desenvolveu apartado de todo o convívio social. A *Investigação sobre os princípios da moral*, na parte 2 da seção 3, quando distingue as normas de justiça dos constrangimentos da superstição, afirma que, enquanto que a superstição é incômoda e inútil, a justiça é tão absolutamente necessária para a humanidade que “a sociedade humana, e mesmo a natureza humana, não poderiam existir sem seu estabelecimento”²⁹ (HUME, 2003, p. 264).

Semelhantemente, no início da seção 4, quando a *Investigação* comenta o valor diferente que assume a observância da justiça entre indivíduos e entre reinos, diz que “a natureza humana

²⁸ A lista completa é a seguinte: “sympathy and fellow-feeling (T, 318; T, 577; T, 618; M, 47; M, 51 etc.); fortification through unanimity (E (PO) 59); an assumption of resemblance between the experienced and non-experienced (U, 124); dissatisfaction with a short-falling from a standard (T, 372); benevolence and resentment, love of life and kindness to children (T, 417, cf. N, 31); arrogance and presumptuousness (E (RPAS) 127); a delight in liberty yet a submission to necessity (E (PD) 193); a craving for employment (E(Int) 309); credulity (T, 112); a seeking for society (T, 363; T, 402); personification (T, 224; N, 41); a diminution of aversion through familiarization (T, 355); a despising of that to which one is accustomed (T, 291); stimulation in the face of mild opposition (T, 433); curiosity (T, 453); unpleasantness of too sudden a change (T, 453); a preference for the contiguous over the remote (T, 535); an addiction to general rules (T, 551); blaming the present and admiring the past (E (PAN)451; H, 238); selfishness (T, 583; M, 46); principles of taste (E (ST) 249); a sense of morals (T, 619); a disapproval of barbarity and treachery (M, 111); a tenacity of memory (V, 119); an inclination to truth (T, 448; V, 119); shame in the detection of committing a falsehood (V, 119); imitateness (E (NC) 207); a propensity to the marvellous (V, 127), to self-overvaluation (M, 86), to adulation (N, 86), to fame (M, 118), to divide into factions (E (PO) 56), to believe what is to the disadvantage rather than to the advantage of government (E (LP) 11) and to believe in an intelligent and invisible power (N, 97); and, finally and importantly for our purposes, the contraction of habits (V, 57; V, 160; T, 133; T, 179; T, 422 - 3; E (00) 37)” (1982, p. 61-62).

²⁹ “or even human nature could not subsist, without the establishment of it” (HUME, 1902, p. 201)

não pode de modo algum subsistir sem a associação de indivíduos, e essa associação jamais poderia ter lugar se não houvesse respeito às leis da equidade e justiça”³⁰ (HUME, 2003, p. 270). Em ambos, a natureza humana é posta na dependência do estabelecimento da sociedade e das regras de justiça, algo bem diferente de se dizer que os humanos são por natureza justos. O primeiro trecho permite, inclusive, entendê-la não simplesmente como identificável em sociedade, conforme o início do parágrafo, mas como propriamente formada em sociedade. Se, à primeira vista, a diferença pode parecer sutil, ela traz consigo implicações importantes para a filosofia de Hume, uma vez que, embora em ambas envolvam alguma afirmação de necessidade, o fundamento para a necessidade em uma posição e na outra se distingue. Em uma, a existência de aspectos que se mostram em todas as sociedades permite, pela comparação entre elas, revelar que eles são naturais e universais; na outra, os mesmos elementos acabam sempre se constituindo ao longo do processo de estruturação da sociedade. Parece, nesse sentido, que a primeira posição exige uma asserção de anterioridade, enquanto que a segunda posição prescinde de tal recurso, constatando a universalidade pela observação posterior.

Um cerne mínimo para o entendimento aponta para uma natureza humana pautada em tipos de processos mentais que, se omitidos, tornam um indivíduo ininteligível. Eles formam premissas para as conclusões mais básicas sobre as ações e motivos humanos: uma vez que se deixe de assumi-las, os argumentos (normalmente implícitos) nas decisões e explicações a respeito das pessoas deixam de ser válidos. Em outras palavras, apesar de ser possível conceber um indivíduo que, digamos, não baseia suas expectativas do futuro no passado, é impossível dizer sobre como ele irá se comportar em qualquer circunstância. Parte significativa da argumentação quanto ao problema da liberdade (na *Investigação sobre o entendimento*, na seção 8 e no *Tratado da natureza humana*, seção 2 e 3 da parte 3 do livro 2³¹) vale-se dessa

³⁰ “Human nature cannot, by any means, subsist, without the association of individuals; and that association never could have place, were no regard paid to the laws of equity and justice” (HUME, 1902, p. 206)

³¹ As seções do *Tratado* e da primeira *Investigação* são tomadas no corpo do texto indistintamente porque o objetivo, por ora, é apenas trazer uma apresentação geral do problema. Claramente, contudo, existem diferenças importantes de uma versão para a outra. A seção do *Tratado* inicia a parte 3 do livro 2, dedicada às paixões diretas. Nesse sentido, os §§ de 1 a 5 introduzem o problema da vontade no contexto das paixões diretas, isto é, das impressões decorrentes diretamente do prazer, dor, bem ou mal, remetendo-se só então a explicação da necessidade nas causas físicas, conforme da parte 3 do livro 1. Os §§ de 6 a 13 irão, após isso, buscar confirmações na experiência de que existe uma união entre os motivos, as ações e as circunstâncias nos assuntos humanos. Os §§ 14 a 18, por fim, procuram mostrar que, de fato, as uniformidades entre motivo ação e circunstâncias determinam a mente da mesma maneira que a observação dos fenômenos físicos. A seção 2 da parte 3 dá prosseguimento ao mesmo tema, apresentando três razões pelas quais a doutrina da liberdade prevalece na opinião das pessoas – os §§ 1, 2 e 3 tratam de cada uma das razões, sendo que o primeiro aproveita para fazer um breve comentário sobre as escolásticas liberdade de indiferença e de espontaneidade. O restante da seção (portanto, §§ de 4 a 8) desenvolve uma resposta a última razão, aquela pela qual a afirmação da liberdade é essencial para a moral e a religião, argumentando que, de fato, a doutrina da liberdade compromete os fundamentos das leis morais ou religiosas e que, ao contrário, a tese apresentada por Hume se adequa a tais propósitos. A seção da *Investigação*, ao seu turno, aparece logo após a seção sobre a ideia de conexão necessária e, assim, na sequência imediata da exposição da

constatação, e o fato de ela incidir tanto sobre especulação científica quanto sobre aspectos da vida em sociedade de modo geral só lhe confere mais força. Todas as conclusões cotidianas acerca das pessoas dependem dos padrões na experiência passada, ou seja, extraem-se da crença que as pessoas continuarão se comportando conforme sempre se observou – sem admitir alguma uniformidade na humanidade, por outro lado, o valor da experiência nos assuntos morais se perde.

Como indicado, a mesma perspectiva serve para validar toda a especulação moral e, especificamente, o conhecimento histórico. Quando Hume rejeita o que Quinto Cúrcio tem a dizer sobre a coragem e a força extraordinárias de Alexandre, o grande, ele o faz porque as regularidades identificadas na natureza descredita os relatos tanto sobre as capacidades físicas quanto sobre o espírito do general – assim como ninguém pode ser tão forte para combater todo um exército, ninguém pode ser tão corajoso para atacar sozinho um exército inteiro. Quaisquer diferenças entre o físico e o moral, dessa forma, são irrelevantes para a constituição da segurança do relato histórico: Hume descarta a ambos indistintamente e “com tanta certeza como se ele tivesse recheado sua narrativa com histórias de centauros e dragões, prodígios e milagres”³² (HUME, 2003, p. 124). E, claro, a via contrária tem também de ser verdadeira, isto é, da mesma forma como se deve descartar fontes incompatíveis com as observações da vida humana, a segurança de um relato histórico qualquer se retira da constância da natureza humana, ou seja, da experiência que se tem da humanidade. De um modo ou de outro, é somente

doutrina da causalidade. Os §§ 1-3 introduzem o problema da liberdade e da necessidade a partir de uma discussão sobre disputas verbais, que não está no *Tratado*, e deixam de lado as considerações sobre as paixões diretas, que não são objeto da *Investigação*. Após isso, como no *Tratado* (porém mais sucintamente, o que, pode-se supor, decorre da vantagem da organização das seções na *Investigação*, que coloca a discussão da necessidade logo em seguida à argumentação sobre a causalidade), os §§ de 4 a 5 apresentam, na unanimidade das causas físicas, o que constitui a necessidade que, como sabemos, é a conjunção constante e a inferência na mente; os §§ de 6 a 15, por sua vez, buscam exemplos que confirmem a conjunção constante nos assuntos humanos, o que faz, contudo, com enfoque diferente do *Tratado* – valorizando as repercussões para o raciocínio científico os raciocínios não filosóficos, para tomar a nomenclatura do *Tratado*. Os §§ 16 a 25 defendem que todos reconhecem a necessidade moral e, novamente como o *Tratado*, discutem os motivos pelos quais as pessoas tendem a acreditar na doutrina da liberdade (diferentemente do *Tratado*, no entanto, não há qualquer referência aos conceitos de liberdade de indiferença e de espontaneidade). A parte 2 da seção 8 corresponde àquele desenvolvimento da terceira razão apresentada na seção 2 do *Tratado* e, assim, rebate a objeção da moral e da religião, mostrando como elas, inclusive, dependem da noção de necessidade nos assuntos humanos. Embora as seções apresentem argumentos diferentes e se distingam também na estrutura, uma vez que a tese central que os textos defendem é idêntica – a saber, que a noção de necessidade se estabelece exclusivamente conforme as conjunções constantes e as inferências na mente, de modo que existe necessidade moral, porque ambos os elementos aparecem também nos assuntos humanos –, é possível recorrer a ambas as seções conjuntamente. Posteriormente, quando alguma diferença particular importar para as discussões do estudo presente, ela será devidamente marcada.

³² Apesar de só se discutir às considerações de Hume sobre os milagres no capítulo 3, é bom destacar desde já que a seção 10 da *Investigação sobre o entendimento humano* é muito importante para o estudo em questão. Isso porque, embora se dirija particularmente ao testemunho dos milagres, é frequentemente observado que os critérios que Hume disponibiliza servem para o testemunho em geral, no que se incluem, claro, os testemunhos da história. Além disso, os critérios para avaliação de testemunhos dependem da concepção de natureza humana de Hume, de modo que se trata de um texto que concentra os dois principais objetos desse trabalho.

por conta da uniformidade nas ações humanas que se pode fazer história. O historiador trabalha com algum grau de necessidade na conduta humana, o qual forçosamente reconhece, ainda que de forma implícita, para ter fundamento em sua prática. Portanto, o argumento é que se aceita – implícita ou explicitamente – que, dentre as condições para o conhecimento histórico, devam constar “algumas suposições gerais sobre a natureza humana, que proporcionam ao conhecimento histórico tanto um certo tipo de inteligibilidade como também um suporte geral para os tipos de raciocínio dos quais normalmente se considera que ele depende”³³ (POMPA, 1990, p. 1). Mas, é preciso deixar o historiador de lado, ainda que por ora, para retornar à preocupação presente – as possibilidades de leitura para o conceito de natureza humana.

Apresenta-se aqui uma correlação, muito íntima, entre natureza humana e experiência, na medida em que os componentes da natureza humana são aquilo que se observa de mais constante na humanidade. A experiência moral se constitui pelas regularidades que se identificam nos fenômenos, regularidades a partir das quais se especula e se conclui sobre os motivos e ações das pessoas. Os princípios da natureza humana, nesse sentido, devem ser as conclusões mais gerais que os fenômenos permitem formar, ou seja, as regularidades que mais universalmente se apresentam na humanidade. Se se remete, além disso, ao que vinha se dizendo anteriormente sobre a natureza humana se configurar como asserções mínimas sobre as ações e motivos humanos, termina-se diante de um conceito base para a especulação moral e, de modo geral, para toda experiência que envolva seres humanos. Dito de outro modo, uma vez que as regularidades que constituem a experiência permitem identificar os princípios da natureza humana, negar a existência de princípios da natureza humana é negar as próprias regularidades da experiência, o que, em um só tempo, subverte a atividade científica e impossibilita a vida prática. Além disso, com as considerações das seções do *Tratado* e da primeira *Investigação*, a questão da necessidade nos assuntos morais novamente assume ênfase, agora, relacionando-se mais explicitamente com a experiência. Foi dito, no primeiro sentido para natureza humana, que ou seus princípios são anteriores e, devido a isso, necessários e universais, ou eles são considerados necessários e universais por conta do desenvolvimento que se observa nas sociedades humanas. A primeira afirmação é, sem dúvidas, mais pesada, e os dois trechos retirados da *Investigação sobre os princípios da moral* parecem recusá-la para se afinarem, em vez disso, à segunda possibilidade. As seções do *Tratado* e da *Investigação sobre o entendimento humano* (que, sabemos, chamam-se ambas *Da liberdade e da necessidade*), de

³³ “some general assumptions about human nature, which serve to provide historical knowledge both with a certain kind of intelligibility and with a general support for the kinds of reasoning upon which it is normally thought to depend” (POMPA, 1990, p. 1)

modo semelhante, situam a necessidade como uma implicação da regularidade observada, algo que, o leitor certamente pode perceber, é bastante coerente com a solução para a causalidade – e, conseqüentemente, com as conclusões sobre a experiência – que Hume apresenta.

Mas, se as duas seções *Da liberdade e da necessidade*, como exposto, conferem anterioridade à observação em relação à necessidade, elas também têm por objeto os constituintes mínimos para a vida prática e para a especulação moral, isto é, para a experiência humana em geral. À primeira vista, há algo de estranho aqui: os princípios da natureza humana figuram, simultaneamente, como resultados da experiência e como condições para a própria experiência. Tem-se que a necessidade é resultado da experiência, na medida em que é a observação que oferece as regularidades. Porém, toda validade e sentido da experiência dependem de regularidade e de necessidade, que, assim, a constituem – algo ao que a argumentação a respeito do conhecimento histórico se remeteu quando concluiu que sem asserções gerais sobre a natureza humana, a experiência (seja da história, seja da vida comum) não pode se converter em conhecimento. A natureza humana aparece, desse modo, como pressuposto e como resultado da experiência, o que, sem dúvidas, pede alguma explicação³⁴. E cada resultado da questão da necessidade trará implicações próprias ao estatuto de universalidade da natureza humana: o fundamento para universalizar os princípios da natureza humana varia se a necessidade é consequência das uniformidades nas ações humanas ou se ela é resultado da observação dessas uniformidades; também como ocorreu com a afirmação de necessidade, ele se torna mais ou menos pesado em um caso ou em outro.

Finalmente, as noções mais específicas que compõem a natureza humana, além de lhe darem algum tom provincial, sugerem-lhe uma dimensão normativa. O ensaio *Do padrão do gosto*, como seu título sugere, argumenta pela existência de princípios universais para o gosto, constituintes da natureza humana. Em dado momento, a defesa dos princípios do gosto precisa se defrontar com a influência de costumes sobre as artes: caso, pois, os costumes determinassem absolutamente o gosto, se concluiria que seus princípios são relativos, conclusão que, claro, o ensaio deseja afastar. Coerente com isso, o *Do padrão do gosto* discrimina um desenvolvimento adequado para o gosto, que condena costumes que pervertam os sentimentos naturais de moralidade (embora, destaque-se, não haja uma correlação imediata entre natural e bom, que, desde a época do *Tratado*, Hume descarta). Quando comenta sobre as tragédias gregas e dos

³⁴ Uma solução elaborada pelos comentadores é distinguir dois níveis para natureza humana – um nível, metodológico, confere validade à observação; o outro, substantivo, compõe-se posteriormente, a partir dos resultados da investigação (EVNINE, 1993). Haverá oportunidade de tratar da questão, mas o caso é que, independente da circularidade (e dos modos para resolvê-la), há mais de uma aceção disponível para natureza humana, tudo o que agora se pretende provar por ora.

épicas de Homero, por exemplo, o ensaio diz que a desumanidade frequente dos caracteres dos seus heróis compromete as composições dos gregos, dando vantagem aos modernos sobre eles. É incômodo (além de desaconselhável) participar dos sentimentos de personagens tão rudes: “seja qual for a indulgência que concedemos ao escritor por conta de seus preconceitos, não podemos nos compelir a participar de seus sentimentos, ou a guardar uma afeição por caracteres, que claramente descobrimos ser censuráveis”³⁵ (HUME, 1985, p. 246). Ora, seria muito difícil entender que tal avaliação é formulada somente em função de uma regularidade na experiência: não parece que a vantagem dos modernos se reduza à quantidade de eventos semelhantes identificados na experiência, naquela forma apresentada nas seções *Da liberdade e da necessidade*. Mas ela, de igual modo, fundamenta-se nos princípios da natureza humana – há alguma associação entre moralidade e gosto que permite julgar que, no caso, as obras dos gregos e romanos são inferiores às obras dos modernos. Os sentimentos, não referenciando nada senão a si mesmo, não podem ser avaliados como certos ou errados; mas, ao mesmo tempo, existem regras de composição que autorizam pensar em certa obra como melhor que outra e apontar algum crítico como mais completo que outro. Haverá momento para tratar da argumentação do *Do padrão do gosto* com a calma que ela requer – para as preocupações atuais, basta notar que, outra vez, a universalidade dos princípios da natureza humana exige alguma qualificação e que, novamente, a natureza humana apresenta usos e sentidos, à primeira vista, divergentes.

A noção de sentimento natural, de igual modo, levanta questões sobre a universalidade da natureza humana. Na teoria moral de Hume, existem virtudes que se explicam simplesmente pelo prazer que provocam, muitas vezes contrariamente à utilidade e a despeito da (forte) influência da educação. Por um lado, vê-se associado a esses prazeres imediatos um vocabulário fisiológico que, vez ou outra, dá a esses sentimentos uma explicação de tons mais ou menos mecanicistas. Por exemplo, Hume no *Tratado* observa que, diante de exemplos marcantes de amizade, “meu coração capta a mesma paixão e se enternece com esses cálidos sentimentos que se me apresentam. Esses movimentos agradáveis tendem a produzir em mim uma afeição por todo aquele que os desperta”³⁶ (HUME, 2009, p. 645). Por outro lado, nota-se que esses prazeres imediatos apresentam uma mesma circunstância que Hume observa quanto a outras impressões: sentimentos são reconhecidos prontamente pelo modo como nos afetam, mas muito

³⁵ “whatever indulgence we may give to the writer on account of his prejudices, we cannot prevail on ourselves to enter into his sentiments, or bear an affection to characters, which we plainly discover to be blameable.” (HUME, 1985, 246)

³⁶ “my heart catches the same passion, and is warm’d by those warm sentiments, that display themselves before me. Such agreeable movements must give me an affection to every one that excites them.” (HUME, 2007, p. 386)

difícilmente recebem alguma definição. Assim, Hume na segunda *Investigação* diz, por exemplo, que seria muito difícil explicar ou definir a espirotuosidade, mas ela é prontamente identificada no convívio pela satisfação que transmite; acrescenta-se a isso que – apesar de uma difícil metafísica ser capaz de explicar a espirotuosidade e, talvez, até de reduzi-la a princípios gerais – considerar que ela afeta o gosto e o sentimento é suficiente para os objetivos da investigação.

Ora, se os sentimentos naturais podem ser explicados por processos fisiológicos, a universalidade que eles apresentam se deve a operações físicas, no corpo humano: assim, digamos, a estima pela benevolência seria universal do mesmo modo como as operações do sistema respiratório o são. Porém, a vagueza com que Hume emprega tal recurso explicativo levanta dúvidas de quão literalmente se deve interpretar esses movimentos nos órgãos e nos espíritos animais. E, mais ainda, uma explicação fisiológica não parece de antemão compatível com as considerações de que sentimentos originais, como modificações nos estados mentais, não admitem explicações ou definições. Pode-se supor que a representação dos sentimentos é um limite para a investigação filosófica, daqueles que pedem do filósofo prudente uma confissão de ignorância: ele, assim, deve assumir o modo como os sentimentos se apresentam, sem se questionar por quais princípios ou qualidades eles são produzidos. Mas se pode pensar também que uma explicação fisiológica não lida com qualidades e princípios últimos e que, na verdade, tratam-se de duas abordagens distintas possíveis para a natureza humana, uma cabendo à filosofia ao modo dos pintores; outra, ao dos anatomistas, para empregar a conhecida metáfora do próprio Hume. É possível que os textos sejam incompatíveis e que, portanto, seja preciso conceder mais valor a uma ou outra posição ou, ainda, que a oposição entre ambos seja apenas aparente e as consequências que elas têm para o projeto de Hume sejam menos relevantes do que se supõe. Outra vez, cada interpretação demanda justificativa e exclui possibilidades que as outras leituras oferecem. Agora tampouco é momento para desenvolver essas difíceis perguntas, que não parecem ter uma resposta definitiva: é suficiente constatar que a tensão entre passagens fenomenológicas e naturalistas, velha conhecida dos estudos de Hume, robustece o problema de como se ler a natureza humana e a afirmação de sua universalidade.

As possibilidades exploradas nos parágrafos acima são confirmação suficiente de que há um amplo espectro de interpretações para a natureza humana. É inviável tomar algum entendimento mais detalhado como, de partida, unívoco, uma vez que as decisões quanto ao conceito levantarão uma série de problemas, cada qual com implicações próprias. Todo comentador precisa escolher que tipo de ênfase colocará sobre o texto de Hume e ocasionalmente se verá constrangido por uma passagem que aponta para um sentido diverso.

De todo modo, o resultado deste panorama fornece alguns indicativos pertinentes para a pesquisa. Sabe-se que a ciência da natureza humana é possível, mais ou menos nos mesmos termos que uma ciência natural. É preciso, primeiro, construir uma geografia mental, descrevendo e classificando adequadamente os fenômenos morais, para, depois, ser capaz de reduzi-los aos princípios da natureza humana. Sabe-se, além disso, que existe alguma relação entre experiência e necessidade: a uniformidade no comportamento das pessoas de algum modo se generaliza para compor os princípios da natureza humana, que fundamentam toda a experiência moral e, particularmente, a experiência histórica. Desse modo, há indicativos de que a experiência e os princípios da natureza humana apresentam alguma relação, assim como se relacionam as atividades do historiador e do cientista moral. O conceito de natureza humana revelou alguns problemas importantes para a temática da pesquisa. É preciso investigar o fundamento da necessidade, porque ele terá consequências para o uso da história: se a experiência constitui a necessidade, a história deve determinar os princípios da natureza humana; se, ao contrário, existem princípios da natureza humana que compõem as possibilidades da experiência, encontra-se um limite para o trabalho do historiador. Além disso, a normatividade do gosto e a universalidade dos sentimentos naturais podem, cada qual, indicar uma perspectiva diferente para a história: se os sentimentos naturais são objetos dos fisiologistas, a história não apresenta relevância alguma sobre eles; mas, se eles se constituem diversamente, sem admitir uma explicação física, talvez então a história tenha algo a dizer.

1. 2- A universalidade da natureza humana e o recurso à história

Desse modo, qualquer perspectiva que se adote para a natureza humana trará consequências para o uso que Hume faz da história. E a relação entre natureza humana e história é visível também a partir da tradição de comentários, especialmente dentre aqueles que tomam a história como objeto de estudo em David Hume. Ao menos até a primeira metade do século XX, havia algum consenso de que Hume, como seus contemporâneos, aceitava que existem características sempre uniformes na humanidade, independentes de quaisquer circunstâncias ou particularidades³⁷. A posição já aparece na interpretação que Dugald Stewart oferece da *História natural da religião*: quando discorre sobre a *Dissertação sobre a origem das línguas* de Adam Smith, observa que existe uma forma de investigação peculiar aos modernos, a qual ele nomeia de história conjectural ou teórica. O propósito desse tipo de história é estudar os

³⁷ Afirma-se isso tomando em consideração os comentários específicos sobre a história, deixando de lado, portanto, aquela interpretação segundo a qual Hume é um cético de proposta estritamente destrutiva, também bastante comum no século XX.

passos que levaram a instituições como o governo ou a justiça (no caso da *Dissertação*, as línguas) desde o estado rudimentar em que se encontram nas tribos mais primitivas até à sofisticação e polidez das civilizações atuais (STEWART, 1811, p. 448). Para tanto, como Simon Evnine (1993, p. 589) nota, a história teórica procede em uma espécie de triangulação. Existem três conjuntos de dados que se suportam mutuamente – as circunstâncias nas quais um povo se encontra, os princípios da natureza humana e os fatos históricos propriamente ditos –; a investigação aproveita as evidências sobre circunstâncias externas para compará-las com as operações da natureza humana e elaborar uma cadeia de eventos que explique satisfatoriamente a origem e desenvolvimento de alguma instituição, processo sobre o qual a história factual não pode informar.

Stewart prossegue para dizer que a história teórica “coincide muito semelhantemente em seu sentido ao de História natural como empregada por David Hume”³⁸ (STEWART, 1811, p. 450). E, de fato, se se toma as intenções expressas em sua introdução, a *História natural da religião* parece ser mesmo um exemplo privilegiado para o que o autor pretende mostrar. A introdução da *História natural* afirma que, embora a crença em um poder invisível e inteligente seja bastante difundida, ela não é nem geral nem uniforme ao ponto de ser entendida como um instinto original, isto é, “uma impressão primária da natureza humana”³⁹ (HUME, 205, p. 22), como seria o caso do amor-próprio ou do amor pelos filhos. Os princípios religiosos devem ser, então, secundários, ou seja, sua operação deve depender do concurso das circunstâncias; o propósito da *História natural*, diante disso, é examinar tal operação, determinando os princípios que engendram a crença e identificando os acidentes e causas que os regulam. A *História natural* se apresenta como um ótimo exemplo de história teórica: Hume toma os princípios da natureza humana e o que sabe a partir das fontes sobre as doutrinas religiosas e sobre a situação geral dos povos para investigar a origem e o desenvolvimento do sentimento religioso.

A argumentação da *História natural da religião* se conforma aos propósitos apresentados pela introdução e parece, igualmente, fortalecer a leitura de Stewart. Um dos princípios identificado como natural da mente humana – a personificação – é bastante empregado ao longo do texto. Todos enxergamos faces na lua, membros nas nuvens; os poetas desde cedo reconhecem na prosopopeia meio de enriquecer seus versos (HUME, 2005, p. 36). As divindades tampouco não se mostrariam mais imunes à inclinação da natureza humana: assim, nas narrativas dos gregos, se veem deuses que sofrem fermentos e que podem ser

³⁸ “an expression which coincides pretty nearly in its meaning with that of Natural history, as employed by Mr. Hume” (STEWART, 1811, p. 450)

³⁹ “primary impression of nature” (HUME, 1889, p. 2)

constrangidos; de igual modo, objetos de culto muito abstratos cedo ou tarde acabam representados “como seres sensíveis e inteligentes, semelhantes aos homens, movidos pelo amor e pelo ódio, suscetíveis às oferendas e às súplicas”⁴⁰ (HUME, 2005, p. 72). De diferentes esferas da experiência, a especulação deriva determinado princípio, que será capaz de explicar os eventos em questão. Emprega-se o princípio, que se aplica também ao fenômeno que investigado, para interpretar diversos modos de expressões religiosas, como as narrativas gregas ou o apego católico à imagem dos santos. Assim, compõe-se a trama argumentativa da *História natural da religião*: as evidências das fontes permitem raciocínios que se conjugam com observações sobre as operações da natureza humana e, como resultado, apresentam-se teses gerais que organizam o fenômeno religioso.

Ainda nas considerações sobre a história teórica, é proveitoso lembrar a observação que Duncan Forbes (1975, p. 39) apresenta quando se depara com a formação dos governos em Samuel Pufendorf. Pufendorf afirma que, se a origem dos governos na história muitas vezes se distingue do seu esquema teórico, isso não significa que o esquema apresentado seja uma ficção arbitrária. A afirmação leva Forbes a se remeter à história conjectural ou teórica, já que, na distinção entre ela e a história, esclarece-se a posição do moderno. Pela distinção, conclui-se que as discrepâncias entre o contrato social de Pufendorf e as narrativas da história não se tornam um problema porque as duas investigações não têm o mesmo objeto ou finalidade. Enquanto a história factual se propõe a coletar e reunir informações sobre acontecimentos passados, a história teórica se pretende como um exercício de raciocínio sobre a natureza humana. A história factual procura narrar, com o maior grau de precisão possível, por exemplo, as origens da monarquia portuguesa; a história teórica, por sua vez, interessa-se por determinar quais princípios da natureza humana imbricam certa forma de governo, como visto na exposição de Stewart⁴¹. Nesse sentido, a história teórica parece se aproximar, antes, de uma ciência da natureza humana da história no sentido mais estrito e familiar. E, tomando que a ciência da natureza humana busca reunir os princípios que regem os seres humanos, a história teórica serve

⁴⁰ “It represents them to be sensible, inteligente beings, like mankind; actuated by love and hatred, and flexible by gifts and entreaties, by prayers and sacrifices”. (HUME, 1889, p. 36)

⁴¹ Stewart destoa das observações que Forbes faz quanto à finalidade da história teórica. Para Stewart, a história teórica pretende suprir uma lacuna que a história não pode sanar. Evidentemente, quando uma sociedade passa a registrar por escrito seus principais eventos, a linguagem já se encontra em pleno desenvolvimento, de modo existem etapas cruciais na formação da linguagem acerca dos quais os relatos históricos não podem informar – consequentemente, formula-se uma história teórica, empregando evidências de outro caráter. É importante notar aqui que o nicho da história factual e da história teórica é o mesmo: quer dizer, de fato, jamais informará sobre essas cadeias de evento, contudo, sendo possível, isso tornaria a história teórica supérflua. É diferente no caso de Duncan Forbes, pois, com ele, as duas investigações se comprometem com objetos diferentes, ainda que relacionados. Uma vez que a história teórica se insere em outro tipo de discussão, mesmo uma história factual perfeitamente acabada não disputaria com ela.

como uma espécie de laboratório, no qual se desenvolve como os princípios se relacionam, o tipo de influência que determinado princípio exerceria, de que modo certa conjugação entre princípios explica algum fenômeno. Sendo assim, a história teórica se torna uma ferramenta valiosa para a ciência da natureza humana – ela, pois, coloca em operação os princípios da natureza humana para desenvolvê-los e confirmar a capacidade explicativa deles diante de um problema.

Não significa, no entanto, que não existam relações entre uma história teórica e a factual. A história conjectural não é uma ficção arbitrária porque ela é resultado da especulação sobre a experiência: embora não se confundam com as narrativas do historiador, seus raciocínios pretendem se situar em um registro experimental, já que os princípios da natureza humana buscam estar conformes com a observação e a experiência. A experiência fornece, de algum modo, os princípios da natureza humana que, na história teórica, se servirão do recurso às condições originais do ser humano para discutir a formação dos governos ou da linguagem, por exemplo. A recusa da história teórica por uma incompatibilidade com os relatos da história pode, assim, implicar na objeção de uma natureza humana como desvinculada da experiência, em termos que se apresentam também através da história. Em outras palavras, se os princípios da natureza humana se propõem a reunir e explicar o funcionamento das pessoas, a compatibilidade deles – tanto com uma observação mais geral (que envolva, por exemplo, a introspecção e a observação da vida comum) quanto com os relatos históricos, mais especificamente – não poderia ser mais relevante. As circunstâncias estipuladas pela história teórica podem ser mais ou menos hipotéticas e se configuram como uma ferramenta de análise, sem pretensão de corresponder à história humana. Mas a natureza humana se constitui como produto da experiência e deve estar conforme também com o que se conhece das pessoas através dos livros de história. Então, ainda que as circunstâncias dispostas na história teórica sejam, em certo grau, hipotéticas, a operação dos princípios que ela desenvolve deve se vincular à experiência, do presente ou do passado.

A relação que se estabelece entre a *História natural da religião* e as narrativas da história é ainda mais enfática que a que o parágrafo anterior apresenta. Claramente, a *História natural* não almeja ser um empreendimento historiográfico⁴², mas tampouco ela se apresenta como uma história conjectural em um sentido forte, isto é, puramente especulativa⁴³. A *História*

⁴² Nesse sentido, a *História da religião* não se compromete a traçar a origem de religiões determinadas, não apresenta nenhuma reflexão metodológica quanto ao estado das fontes, não se preocupa em elaborar uma cronologia ou catalogar as variadas manifestações religiosas em suas particularidades (CABRERA, 2001, p. 60)

⁴³ Devido à desaprovação a um modelo de história *a priori*, isto é, a especulações não comprováveis acerca do desenvolvimento humano, é pouco usual encontrar, dentre os escoceses, uma história conjectural em sentido forte.

natural se remete intensamente a vários testemunhos e o emprego frequente de exemplificação mostra que a obra não deseja constituir um cenário estritamente hipotético. Assim, embora não pretenda remontar às origens de expressões religiosas determinadas para determinar como elas se desenvolveram ao longo do tempo, a *História natural* procura confirmação de suas propostas na história e os exemplos históricos ilustram e desenvolvem os seus argumentos. As teses da *História natural* não são estritamente históricas (no sentido de não se comprometerem com a reconstrução de uma cadeia de eventos qualquer), mas elas recorrem intensamente à história como validação de seu aparato teórico. E, se as observações de Duncan Forbes assinalaram as relações entre história teórica e ciência da natureza humana, a *História natural da religião* aproxima a história de um e, conseqüentemente, de outro. A ciência da natureza humana reúne princípios que precisam ser extraídos e verificados pela experiência; a história teórica se constitui como um laboratório que permite avaliar a adequação dos princípios, conforme eles deem conta dos problemas que se apresentem no caso; a história, finalmente, disponibiliza o material para compor e enriquecer o laboratório da história teórica. Os princípios da natureza humana devem explicar os fenômenos morais, que se apresentam, também, a partir da história da humanidade – a história teórica surge como um método de manipulação dos dados do fenômeno, ordenando-os a partir a articulação dos princípios da tese.

Resulta-se dessa leitura, portanto, que a história teórica não se confunde, em objeto ou finalidade, com a atividade do historiador, mas, no caso da *História natural da religião*, ela se vale da história para descrever a multiplicidade do fenômeno que investiga. A história oferece o objeto de investigação em sua riqueza e diversidade, que *História natural da religião* busca reduzir a aspectos mais gerais, discriminando estágios no seu desenvolvimento. Dessa forma, a *História natural* se aproxima bastante dos propósitos de um cientista moral, uma vez que ela se trata de uma ferramenta para delimitar e desenvolver a operação dos princípios da natureza humana: “É claro que o propósito de Hume não é primariamente oferecer uma real história da religião, mas antes uma explicação psicológica ou antropológica da sua origem a partir da constituição da natureza humana”⁴⁴ (SABINE, 1906, p. 30). Importa ressaltar, finalmente, que os princípios da natureza humana fundamentam a especulação empreendida pela história teórica e que, além disso, os princípios se mantêm uniformes ao longo da obra. Uma vez que eles se apresentam como universais, os princípios podem estruturar a investigação, conforme Evnine

Portanto, mesmo a especulação histórica deve buscar justificação em alguma evidência experimental: ainda que seja impossível acessar os homens em seu estado primitivo, é importante acessar algum tipo de dado que fundamente a argumentação. (GARRETT, 2003, p. 80).

⁴⁴ “It is clear that Hume's purpose is not primarily to give a real history of religion, but rather a psychological or anthropological account of its origin from the constitution of human nature” (SABINE, 1906, p. 30)

elucida com a imagem da triangulação da história, circunstâncias particulares, natureza humana. A personalização, a tendência à adulação, a operação restrita da imaginação, o concurso das paixões quanto a causas desconhecidas, tudo isso forma um aparato que dá conta do fenômeno religioso em geral, permitindo tanto a interpretação dos testemunhos dos antigos quanto considerações sobre as expressões religiosas modernas. É por isso, afinal, que eles determinam a estrutura da *História natural da religião*. A derivação do monoteísmo a partir do politeísmo, o fluxo e refluxo entre as duas doutrinas e as comparações que ocupam as cinco últimas seções da obra, enfim, todo o cerne argumentativo da *História natural* funciona a partir do terreno comum dos princípios da natureza humana. Acrescente-se a isso que, como dito, a história teórica parece funcionar como uma espécie de laboratório ou experimento, pela forma peculiar que permite discutir os fenômenos através do desenvolvimento de uma natureza humana. No caso da *História natural*, que se remete constantemente aos exemplos da história, isso determina o emprego que se dá aos testemunhos antigos. Nessa perspectiva, eles aparecem como um recurso para extrair e confirmar os princípios gerais, de modo que a *História natural* apresentaria dois âmbitos – a descrição do material histórico e o produto especulativo dela resultante.

Há, portanto, um intercâmbio entre a história e a natureza humana – aparentemente, possibilitado pela universalidade da natureza humana – que, especialmente entre historiadores do século XX, não é visto com bons olhos. A pressuposição de uma natureza humana, traço típico dos iluministas, é apresentada por eles de forma acusatória: ao afirmar a existência de uma natureza humana, os iluministas restringem o objeto da história – não há, pois, história para ser feita sobre uma categoria que não sofre mudanças. Uma natureza humana perfeitamente uniforme compromete a produção da história porque ao mesmo tempo em que não pode ser sustentada por evidências históricas e nem pode lhe servir de objeto, ela regula o tipo de investigação histórica que é produzida. George Collingwood (1946, p. 83), para tomar um dos autores envolvidos no debate, apresenta a crítica em uma formulação bastante severa: enxerga nisso um vestígio desavisado em Hume da doutrina da substância. Diz ele que, apesar de Hume ter rejeitado a noção de substância, seus princípios de associação cumprem o mesmo papel, meramente a substituindo, então, por outra palavra – um princípio de associação é, pois, “tão uniforme e imutável quanto qualquer substância”⁴⁵. Para Collingwood, trata-se de um erro muito custoso, uma vez que ele entende que “o que impediu a história do século dezoito de se tornar científica colhendo inteiramente os frutos da revolução filosófica foi um despercebido

⁴⁵ “just as uniform and unchanging as any substance” (COLLINGWOOD, 1946, p. 83).

resquíio de substancialismo [*substantialism*] implícito na busca do Iluminismo por uma ciência da natureza humana”⁴⁶. Outro autor citado, David Fischer (1970, p. 203), cunha o termo falácia do homem universal para denominar o raciocínio. De acordo com ele, “a falácia do homem universal falsamente assume que as pessoas são intelectual e psicologicamente as mesmas em todas as épocas, lugares e circunstâncias”⁴⁷. As historiografias iluministas acabaram, portanto, comprometidas com a descoberta do homem geral, de tal modo que a contribuição mais valiosa que elas teriam a oferecer não residiria nos episódios que narram, seus objetos propriamente, mas no desenvolvimento que possibilitam de uma natureza humana que, no fim das contas, encontra-se fora da história. Tomando emprestada a ironia de Collingwood (1946, p. 82), “a história nunca repetiu a si mesma, mas a natureza humana permaneceu eternamente inalterada”⁴⁸.

Com algum deslocamento⁴⁹, pode-se aproveitar o caso da *História natural* para abordar as considerações dos historiadores. As operações da imaginação e das paixões aparecem nos eventos da história, sem ser, contudo, propriamente históricas (pois são, antes, universais e estáticas): uma vez que a história é apropriada para tratar de princípios universais, suas peculiaridades, que a caracterizam como história, precisam ser desconsideradas. Claro que um estudo cuja finalidade é descobrir os princípios da natureza humana não pode se confundir com a produção da história: ele, pois, utiliza mediatamente a história para outro tipo de investigação, especificamente, uma história conjectural (e, até então, tudo bem, tratam-se de investigações diferentes – como se comentou com Forbes –, e seria, para dizer o mínimo, inoportuno impedir que os resultados de um tipo de investigação pudessem ser aproveitados por outra). No entanto, o caso é que o diálogo que a ciência da natureza humana estabelece com as narrativas históricas na *História natural da religião* evidencia o tipo de atitude em relação a história rechaçado pela crítica. Entender e estudar história a partir de uma natureza humana é condicionar o desdobramento e a interpretação dos eventos a um objeto alheio à história. A *História natural*

⁴⁶ “what prevented eighteenth-century history from becoming scientific by reaping the full fruits of the philosophical revolution was an unnoticed relic of substantialism implicit in the Enlightenment's quest for a science of human nature” (COLLINGWOOD, 1946, p. 82).

⁴⁷ “the fallacy of the universal man falsely assumes that people are intellectually and psychologically the same in all times, places, and circumstances” (FISCHER, 1970, p. 203)

⁴⁸ “history never repeated itself but human nature remained eternally unaltered” (COLLINGWOOD, 1946, p. 82)

⁴⁹ Para justificar o deslocamento, é preciso ter em vista o que o estudo pretende ao se remeter à Collingwood e Fisher. Em grande medida, a crítica dos historiadores se dirige a questões particulares da *História da Inglaterra* que, assim, não competem a esse estudo. No entanto, ela se dirige também à relação geral entre o uso que Hume faz da história e aspectos principais de seu pensamento filosófico. Com os historiadores, então, a pesquisa deseja consolidar o tipo de relação que se estabelece entre natureza humana e história, mostrando em que medida conclusões quanto a uma têm consequências para a outra: A *História natural da religião* se torna um texto muito prolífico para avaliar a questão.

da religião se remete aos exemplos históricos como instâncias de operações que são universais e imutáveis ou, melhor dizendo, a *História natural* se remete aos exemplos históricos para descobrir ou validar operações que são universais e imutáveis. A história aparece, portanto, como um recurso para elaborar os princípios que interessam à *História natural* – um uso que perverte as interpretações que o cientista moral faz da história, porque se dá em função de elementos fundamentalmente anti-históricos. Hume, em resumo, seguindo um projeto de ciência da natureza humana, não teria uma atitude propriamente histórica em relação ao passado (POMPA, 1990, p. 23).

A *História natural da religião*, contudo, não é um texto tão explorado para sustentar a acusação. As passagens mais invocadas estão, em vez disso, na seção *Da liberdade e da necessidade da Investigação sobre o entendimento humano*:

A humanidade é tão semelhante, em todas as épocas e lugares, que, sob esse aspecto, a história nada tem de novo ou estranho a nos oferecer. Seu principal uso é apenas revelar os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando os homens nas mais variadas circunstâncias e situações, e provendo-nos os materiais a partir dos quais podemos ordenar nossas observações e familiarizar-nos com os móveis normais da ação e do comportamento humanos.⁵⁰ (HUME, 2003, p. 123)

Sem dúvidas, aqui Hume se mostra bastante assertivo quanto às regularidades que a história oferece, um tom que permeia todo parágrafo. Nele, do mesmo modo, o autor afirma que “admite-se universalmente que há uma grande uniformidade nas ações dos homens em todas as épocas e nações, e que a natureza humana permanece a mesma em seus princípios e operações”⁵¹ (HUME, 2003, p. 122) e segue observando que “a ambição, a avareza, o interesse próprio, a vaidade, a amizade, a generosidade, o espírito público”⁵² (HUME, 2003, p. 123) sempre estão distribuídas em todas as sociedades e que, desde o início do mundo, configuram os móveis para as ações e empreendimentos humanos. Também é dito que para conhecer os gregos e os romanos podemos estudar os ingleses e franceses, uma vez que a maior parte das observações sobre os segundos pode ser transferida para os primeiros sem prejuízo⁵³. O propósito atribuído à história é, de igual modo, decisivo para fundamentar a crítica dos

⁵⁰ “Mankind are so much the same, in all times and places, that history informs us of nothing new or strange in this particular. Its chief use is only to discover the constant and universal principles of human nature, by showing men in all varieties of circumstances and situations, and furnishing us with materials from which we may form our observations and become acquainted with the regular springs of human action and behaviour”. (HUME, 1902, p. 83)

⁵¹ “It is universally acknowledged that there is a great uniformity among the actions of men, in all nations and ages, and that human nature remains still the same, in its principles and operations” (HUME, 1902, P. 83)

⁵² “Ambition, avarice, self-love, vanity, friendship, generosity, public spirit” (HUME, 1902, p. 83)

⁵³ Duncan Forbes já aponta que tomar tais passagens descontextualizadas é problemático e que a estrutura da seção em que se encontram já inibe uma leitura da uniformidade da natureza humana em um sentido forte. Adiante, haverá momento para tratar da seção de modo mais cuidadoso (também da solução que Forbes apresenta)

historiadores. É dito que a história proporciona o que há de mais constante e universal na humanidade: isso a caracteriza pela serventia que apresenta ao cientista moral. Mas, se a história é empregada para constituir essa espécie de homem universal, o que ela tem de mais valioso não é seu objeto – a ciência da natureza humana, com efeito, empobreceria o historiador.

Conjugando a leitura de Dugald Stewart com a crítica dos historiadores, obtém-se um primeiro resultado para a relação entre história e natureza humana em Hume. Os princípios da natureza humana são entendidos como universais, uniformes e independentes do lugar ou tempo analisado e, ao se caracterizarem nesses termos, permitem uma investigação nos moldes de uma história conjectural. A possibilidade de especular sobre a origem de determinada instituição depende do reconhecimento de que os princípios da ciência moral são aplicáveis em toda e qualquer condição na qual a humanidade já se encontrou. De forma mais ampla, a existência de princípios da natureza humana é condição para a produção da história, conforme se indicou na primeira parte do capítulo. Só é possível interpretar os fatos históricos porque há princípios comuns para todas as épocas e lugares: para dizermos que Nero foi cruel, lemos os testemunhos e somos capazes de concluir o efeito de suas ações sobre seus contemporâneos, isto é, compartilhamos de algum modo a reação dos romanos às extravagâncias do imperador (HUME, 2009, p. 441). É preciso que haja algum grau de conexão entre nós e os romanos, e é tal conexão que compõe a natureza humana – a uniformidade da natureza humana, portanto, é condição para a história e para a história natural.

Apesar de fundamentarem as narrativas históricas, o escopo de universalidade torna os princípios da natureza humana fundamentalmente anti-históricos. Pelo uso que Fisher e Collingwood conferem à seção oito da *Investigação do entendimento humano*, pode-se dizer que ambos compartilham uma leitura determinista da natureza humana. Um e outro também parecem entender a necessidade como de algum modo anterior à história – portanto, os princípios da natureza humana, necessários e universais, limitam o alcance e as possibilidades da história. Se a história se apresenta como material para descobri-los, tanto pior, na medida em que isso evidencia o modo como uma ciência da natureza humana prejudica uma interpretação livre dos eventos históricos – uma acusação que se fortalece porque existem características que são tomadas como princípios universais, ainda que sejam claramente referentes ao europeu do século XVIII. A perspectiva de natureza humana como um mínimo compartilhado para possibilitar juízos morais se inflaciona, portanto. Afirmar que os princípios do gosto são universais, por exemplo, denota uma leitura da história que desvirtua quaisquer particularidades para espelhar, na verdade, um modelo para o homem europeu moderno. A

argumentação de Hackett Fisher enfatiza a perspectiva⁵⁴, mas a constatação também aparece também nas conclusões de George Collingwood:

Hume nunca mostra a menor suspeita que a natureza humana que ele analisa em sua obra filosófica é a natureza do europeu ocidental no início do século dezoito, e que o mesmíssimo empreendimento, se realizado um tempo ou lugar amplamente diferente, teria produzido resultados amplamente diferentes.⁵⁵ (COLLINGWOOD, 1946, p. 83)

O viés que Collingwood e Fisher conferem à uniformidade da natureza humana, se justo, é um golpe duro contra um autor que dedicou mais páginas à história que à filosofia⁵⁶, porque ataca de forma geral as noções e a própria sensibilidade histórica de Hume. Mas, além disso, a suposta postura anti-histórica que eles denunciam haver em Hume fala contra o comprometimento – que lhe é reconhecidamente caro – com a experiência. Se, pois, Hume condiciona a história às conclusões prévias e se a história aparece nos seus textos como um recurso à experiência, então o que ele faz é priorizar seu sistema filosófico em detrimento do que a experiência mostra – uma tendência que ele próprio enxerga e critica duramente em outros filósofos. Outra vez, a leitura introduzida da *História natural da religião* serve para expor a questão. Foi dito que os princípios da natureza humana, por serem universais, conferem estrutura à obra e que eles permitem que Hume transite livremente entre contextos históricos muito diferentes, porque a natureza humana oferece a todos os relatos uma base comum. Tudo isso conferiria prevalência, na estrutura do texto, dos princípios em relação à história: os princípios da natureza humana condicionariam o que a *História natural da religião* busca na história e o modo como ela a interpreta. Nesse sentido, seria possível alegar – como, de fato, já

⁵⁴ Por exemplo, em dado momento, quando Fisher comenta as relações que a falácia do homem universal estabelece com racismo, ele afirma que autores – menciona em particular Kenneth Stamp (1956) – reagiram a leituras racistas da escravidão norte-americana atribuindo natureza humana aos povos negros. Ao assumirem tal estratégia, contudo, acabam por reduzir os negros a ‘pessoas brancas com peles pretas’: “It is as if that white liberal professor of history who worked in twentieth-century Berkeley, California, were somehow shackled, and put upon the block, and sold to a nineteenth-century plantation owner in Bibb County, Alabama” (FISHER, 1970, p. 205). Assim, a recusa de lhes atribuir a natureza humana vem no sentido de desumanizá-los. Como reação à desumanização dos negros, reconhece-se sua natureza humana, o que, no entanto, torna opaco seus processos identitários particulares (ou, especificamente, os efeitos da escravidão sobre a subjetividade negra), na medida em que é a identidade branca, que, no fim das contas, fundamenta os princípios da natureza humana. Consequentemente, a resposta se converte ela mesma em um tipo particular de desumanização, uma vez que, a universalidade que ela emprega subordina as noções de humanidade a parâmetros específicos de uma outra raça. Com Fisher, portanto, sugere-se que a uniformidade, própria da noção de natureza humana, compromete ou mesmo inviabiliza um debate maduro sobre a condição e história dos negros.

⁵⁵ Hume never shows the slightest suspicion that the human nature he is analysing in his philosophical work is the nature of a western European in the early eighteenth century, and that the very same enterprise if undertaken at a widely different time or place might have yielded widely different results. (COLLINGWOOD, 1946, p. 83)

⁵⁶ Conforme ressaltado na introdução, as fronteiras entre filosofia e história não devem ser tomadas absolutamente. À exemplo da pesquisa empreendida por Annette Baier (2010), não só é viável, como mesmo oportuno discutir a forma como as preocupações filosóficas de Hume encontraram desenvolvimento na sua *História da Inglaterra*, o que contraria uma distinção dura entre dois registros.

se alegou (MERRILL, 2008, p. 45) – que a escolha dos testemunhos por parte de Hume é parcial: eles, antes de pôr à prova os princípios da obra, servem deliberadamente para se ajustar às opiniões preconcebidas de religião do autor. Uma vez que a fundamentação experimental empreendida pelos relatos históricos seria insatisfatória ou comprometida, os princípios da natureza humana se constituem mais ou menos alheios aos dados da experiência, sendo resultados da especulação do autor.

Uma alternativa à passagem acima, do mau uso da história para o prejuízo da filosofia experimental de Hume, apresenta-se a partir do recurso à *Dissertação sobre as paixões*. Sabe-se que a *História natural* foi publicada juntamente com três outros textos – a *Dissertação* e dois ensaios, o *Da tragédia* e o *Do padrão do gosto* –, que possuem grandes afinidades entre si. Tampouco é novidade dizer que a *Dissertação sobre as paixões* oferece um repertório de princípios que é empregado na argumentação dos demais textos. Para limitar a um exemplo, o medo e a esperança, como visto, são paixões importantes na *História natural* para explicar o surgimento dos primeiros sentimentos religiosos. A *Dissertação*, por sua vez, examina-os a partir do efeito um objeto incerto causa sobre a imaginação (isto é, como se dá a oposição de cenários possíveis que constitui a probabilidade), e a partir das características da imaginação, uma faculdade ágil, em comparação ao funcionamento das paixões, que, obstinadas, tendem a se misturar entre si. O futuro inquieta as pessoas da *História natural* e, na *Dissertação*, por sua vez, as considerações sobre as faculdades da mente e sobre a operação da probabilidade apresentam o medo e a esperança em outro contexto de estudo, que complementa o uso que as paixões recebem na primeira obra.

As paixões recebem, assim, dois tratamentos distintos – no primeiro, são instrumentos para examinar o fenômeno religioso; no segundo, são propriamente os objetos da análise –, e uma obra empresta a outra os princípios que serão nela empregados livremente, posto que eles já foram escrutinados na primeira ocasião. Portanto, considerando o arranjo das quatro dissertações, a dita exterioridade dos princípios da natureza humana em relação à *História natural* estaria justificada: caberia, pois, à *Dissertação* estabelecer os princípios dentro dos parâmetros da filosofia experimental, testando sua eficácia a partir de contraexemplos e verificando-os sempre a partir da experiência. A constatação de os princípios não serem submetidos ao crivo da experiência na *História natural* deixa então de ser razão para dizê-los hipotéticos. As narrativas na *História natural* não teriam, pois, o propósito de fundamentar a natureza humana (tarefa da *Dissertação*), elas se propõem, antes, a descrever ou ilustrar adequadamente o fenômeno que os princípios da natureza humana, já estando determinados, devem deslindar.

Curiosamente, a leitura que se estabeleceu entre a *História natural* e a *Dissertação* se torna mais compreensível por uma metáfora do próprio Hume, na qual se compara a filosofia à pintura e à anatomia, conforme ele a utiliza pela primeira vez, na carta de 1739 a Francis Hutcheson e na conclusão do *Tratado da natureza humana*. Quando Hutcheson lamenta a falta de calor do *Tratado* ao recomendar a virtude ao leitor, Hume lhe responde que isso é uma decorrência incontornável do tipo de raciocínio empregado na obra. É, pois, possível examinar os seres humanos como um anatomista, que busca, nas partes mais diminutas, os móveis e princípios secretos, ou considerá-los como um pintor, que retrata a beleza das virtudes e as deformidades dos vícios. Impossível, em contrapartida, é ser anatomista e pintor a um só tempo: “o anatomista nunca deve emular o pintor; nem deve, em suas cuidadosas dissecções e em suas descrições das partes mais diminutas do corpo humano, querer dar às suas figuras atitudes ou expressões graciosas e atraentes”⁵⁷ (HUME, 2009, p. 660), como escreve o *Tratado*. Na carta, no mesmo sentido, é dito que qualquer tentativa de conciliá-los não conseguiria fazer justiça nem a um nem ao outro: a minúcia do anatomista descaracteriza o objeto do pintor, assim como a eloquência do pintor torna-se palavrorio em meio à abstração do anatomista. Mas, afirma Hume, a despeito de as duas maneiras não possam se unir em um só trabalho, ainda é importante assinalar que “um anatomista, no entanto, pode dar conselhos muito bons para um pintor ou um estatuário: e, de maneira semelhante, estou persuadido de que um metafísico pode ser de muita ajuda para um moralista”⁵⁸ (HUME, 1932, p. 33). Portanto, o *Tratado da natureza humana*, fazendo filosofia à maneira dos anatomistas, jamais poderia infundir o calor que fez falta à Hutcheson nas suas páginas; por outro lado, as obras cujo propósito é recomendar a virtude certamente se beneficiarão dos princípios que o *Tratado* determinou com o rigor e a (então inevitável) frieza dos metafísicos.

Trazendo a metáfora para o caso, a *Dissertação sobre as paixões* se encarregaria da dimensão especulativa, correspondendo àquela identificação de princípios gerais que, no começo do capítulo se associou à ciência da natureza humana e, agora, associa-se à figura do anatomista. A *História natural da religião*, por sua vez, apresentaria uma proposta mais afim do moralista: ela, pois, “considera o homem principalmente como nascido para a ação e como influenciado em suas atitudes pelo gosto e pelo sentimento”⁵⁹ (HUME, 2003, p. 19). Por isso,

⁵⁷ “the anatomist ought never to emulate the painter; nor in his accurate dissections and portraitures of the smaller parts of the human body, pretend to give his figures any graceful and engaging attitude or expression” (HUME, 2007, p. 395)

⁵⁸ “an anatomist, however, can give very good advice to a painter or a statuary: and in like manner, I am persuaded, that a metaphysican may be very helpful to a moralist” (HUME, 1932, p. 33)

⁵⁹ “considers man chiefly as born for action; and as influenced in his measures by taste and sentiment” (HUME, 1902, p. 5)

a *História natural* transita por entre senadores romanos que comentam a religião egípcia e judaica, capitães gregos que zelam pelas interpretações dos sonhos e oráculos, turcos que ridicularizam as superstições católicas. Já que se ocupa das pessoas conforme elas se apresentam em sociedade, a obra precisa do cuidado (que é, aliás, evidente) com as narrativas e descrições de um modo geral. Acrescente-se ainda que o recurso da *História natural* aos princípios estabelecidos na *Dissertação* se daria nos mesmos termos dos conselhos que o pintor toma do anatomista. Uma vez que a especulação determinou os princípios da natureza humana, o moralista pode recorrer a eles para produzir seus retratos com maior riqueza e para ter mais precisão quanto aos efeitos que seu texto causará. Portanto, a *Dissertação sobre as paixões* identifica e analisa os princípios comuns aos seres humanos; a *História natural da religião* os utiliza para dar conta das expressões do sentimento religioso, que conseguem ser reduzidas à operação daqueles princípios universais, e para considerar o tipo de escolha que será mais eficaz para cativar o leitor.

Em linhas mais gerais, a equivalência entre a ciência da natureza humana e a filosofia do anatomista oferece um resultado para as observações que abriram o capítulo. Discriminam-se dois momentos para a filosofia de Hume: o primeiro corresponde à ciência da natureza humana propriamente, que, pelo escrutínio da mente, determina os princípios mais universais; o segundo corresponde à aplicação desses princípios identificados para pensar as pessoas envolvidas em suas atividades diárias e preocupações cotidianas. Então, por exemplo, o primeiro momento determina os princípios de associação – semelhança, contiguidade, causalidade – como leis que governam a imaginação; o segundo se vale deles para entender o curso dos eventos humanos desde estruturas comuns entre línguas até modos de se relacionar com familiares, sem deixar de passar, claro, por processos históricos. Estaria explicada, também, a afirmação da introdução do *Tratado* segundo a qual

É evidente que todas as ciências têm uma relação, maior ou menor, com a natureza humana; e, por mais que alguma dentre elas passa parecer se afastar dessa natureza, a ela sempre retornará por um caminho ou outro. Mesmo a matemática, a filosofia da natureza e a religião natural dependem em certa medida da ciência do HOMEM⁶⁰ (HUME, 2009, p. 21)

A ciência da natureza humana corresponde ao exame do fenômeno mental de modo a identificar princípios que fundem toda forma com que as pessoas se relacionam com o mundo. Uma vez identificados os princípios – o que deve ser feito no registro do metafísico ou do

⁶⁰ “’Tis evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature; and that however wide any of them may seem to run from it, they still return back by one passage or another. Even Mathematics, Natural Philosophy, and Natural Religion, are in some measure dependent on the science of MAN” (HUME, 2009, p. 4)

anatomista –, o desenvolvimento nos outros campos do conhecimento é possível, inclusive em uma empreitada própria da filosofia da outra espécie, a dos moralistas ou pintores. O projeto de filosofia experimental e de fundação da natureza humana é empreendido pela análise da mente e, como as ações e motivos das pessoas dependem das tendências e capacidades do entendimento, uma vez que elas estejam estabelecidas pela ciência da natureza humana, será possível explicar suas mais diferentes manifestações históricas.

Concluindo, a forma deficiente como a história é empregada implicaria ou em uma natureza humana que é especulativa e não-verificável – primeira hipótese explorada –, ou em uma natureza humana que é determinista e um tanto alheia ao historiador. O primeiro caso se encontra com o diagnóstico de Hackett Fisher, na medida em que os problemas metodológicos do uso da história são remontados, com o comentador, aos pressupostos típicos da natureza humana. Dito de outro modo, segundo Fisher, a natureza humana oferece um modelo de explicação para a história que tende a contaminar os processos examinados com características particulares do investigador, sob o pretexto dos princípios universais. Dessa forma, os relatos históricos aos quais a *História natural da religião* recorre simplesmente elucidam as opiniões e o aparato teórico que Hume estabelece de antemão, sendo mais propriamente entendidos como recursos explicativos. Portanto, a reflexão sobre a história, que se apresenta como fundamento experimental, envia-se para terminar confirmando, de um modo ou outro, opiniões e raciocínios que Hume já traria consigo.

A segunda hipótese se aproxima das considerações de Collingwood, posto que, no autor, a ciência da natureza humana possui um caráter alienígena em relação à história por conta de uma concepção mecanicista da natureza humana – “Collingwood retrata a natureza humana em Hume como uma mera expressão de impressões, ideias e disposições”⁶¹ (WERTZ, 1994, p. 272). Para Collingwood, a necessidade das leis do entendimento é anterior à história porque ela é decorrência de uma investigação de outro caráter, no caso, uma psicologia humeana, constituída em analogia com as ciências naturais, o que traz uma abordagem anti-histórica para a filosofia de Hume. Com isso, o resultado se inverte – se antes se tinha que um mau uso da história implicava um prejuízo para a filosofia experimental de Hume, agora se tem que a filosofia experimental de Hume limita suas perspectivas de história. É assim que se deu, aliás, a relação assimétrica entre a *História natural* e a *Dissertação sobre as paixões* – a história só serviria de ilustração posterior para o que Hume já concluía anteriormente, alheio a atividade do historiador. Daí o que Collingwood afirma sobre as noções humeanas de ciência inibirem os

⁶¹ “Collingwood portrays human nature in Hume as merely an expression of impressions, ideas, and dispositions” (WERTZ, 1994, p. 272)

desenvolvimentos da história: ao confundir a natureza humana com alguma espécie de psicologia de viés mecanicista, garante-se como resultado uma filosofia que não valoriza as narrativas históricas.

No segundo caso, como no primeiro, a perspectiva apresentada de natureza humana não consegue se compatibilizar com uma filosofia que busca, na história, uma experiência privilegiada. Por um lado, a história aparece na filosofia de Hume como experiência e, admitindo que o uso que o autor confere à história é equivocado, a proposta de desenvolver os raciocínios sempre conforme às observações sofre algum prejuízo. Por outro lado, a perspectiva de filosofia experimental ou de natureza humana retira ou minora o estatuto da história como experiência e, conseqüentemente, o modelo de filosofia elaborado por Hume é causa do mau uso que ele dá à história. Pode-se, com efeito, observar que o uso que Hume faz da história se detém apenas nas uniformidades e concluir disso uma teoria da natureza humana que é universal e necessária (por isso, afinal, ela é capaz de se manter sempre estável) e que, portanto, não valoriza a transitoriedade fundamental da história. Ou, em vez disso, pode-se assumir, de partida, uma natureza humana universal e determinista e retirar disso um modelo de experiência que se baseie na análise da estrutura e princípios da mente em detrimento da observação das pessoas em sociedade e na história. Em suma, os resultados confluem para concluir que o conceito de natureza humana é um obstáculo para a avaliação desimpedida da experiência, o que se prova pelo tipo de opacidade que ele gera nas interpretações da história.

1. 3- Outra relação possível entre natureza humana e história

A pertinência nas observações acima é somente parcial. Assim, é certo que a *História natural* e a *Dissertação* possuem muitas e interessantes relações, bem como é correto dizer, a partir do exemplo de ambas, que Hume aborda a natureza humana por meio de propostas diferentes. Também a equivalência entre a ciência da natureza humana e a filosofia do anatomista tem razão de ser (embora a contextualização que a equivalência demanda mude sensivelmente as impressões que essa primeira apresentação deixou, logo se verá). E, finalmente, parece bem estabelecido que há uma série de problemas nas relações entre o uso da história e um conceito universal e determinista de natureza humana. Quanto à esta última afirmação, cabe dizer que, desde o início, este capítulo insiste no amplo leque de interpretações para o conceito: isso deixa claro que a leitura representada por Collingwood e Fisher é uma dentre as várias interpretações possíveis para a natureza humana em Hume. Caso, pois, houvesse somente uma maneira viável de entendê-la ou, ao menos, uma interpretação já bastante consagrada entre os estudiosos, não seria preciso desenvolver as observações dos

autores para delimitar um dentre os muitos sentidos disponíveis. Mas, ao contrário, o estudo teve de acompanhar as consequências da crítica dos historiadores para só então precisar a acepção que eles conferem à natureza humana. Identificar a incompatibilidade – que, de fato, parece existir – entre, de um lado, uma natureza humana universal e determinista e, de outro, uma filosofia que enfatiza o papel da história não é motivo suficiente para concluir que Hume é negligente em seu uso dos relatos históricos. Ao contrário: já que existem outras leituras possíveis, o fato de Hume se remeter constantemente à história deve levantar suspeitas contra uma interpretação de natureza humana que tolha o que quer que a história tenha de especial a oferecer.

Ainda quanto a isso, tampouco parece justo condenar a história iluminista por inteiro tendo em vista um conceito que, no final das contas, era largamente empregado no período. Nesse sentido, Christopher Berry (1997, p. 69) afirma que a suposição de constâncias comuns a toda humanidade garantia a possibilidade de comparação e conferia a generalidade característica da história (em oposição às particularidades das quais tratavam os antiquários), ambos aspectos relacionados a noção de ciência dos escoceses. Berry prossegue para observar também que as premissas típicas da natureza humana só passaram a ser desaprovadas depois da denominada revolução historicista do XIX: não é uma atitude adequada negar as explicações científicas de um período por conta de quaisquer desenvolvimentos que a ciência assumirá adiante. Além disso, assim como existem diversas acepções para natureza humana, também existem, no século XVIII, diferentes modos de se produzir história, de forma que as relações que se estabelecem entre história e natureza humana também se multiplicam. Para ficar em um exemplo familiar, a grande autoridade que o iluminismo escocês reconhecidamente atribui à experiência leva os escoceses a desaprovar qualquer tipo de história *a priori*, o que torna as histórias conjecturais que os escoceses escrevem diferentes das histórias conjecturais que a França produziu. A história conjectural dos escoceses, assim, mostra-se especialmente preocupada em avaliar as informações que permitem especular sobre o estado rude dos primeiros seres humanos (GARRETT, 2003, p. 80). Uma vez que nem Hackett Fisher nem George Collingwood especificam as características do iluminismo escocês dentro da denominação mais ampla de iluminismo, os tratamentos distintos que a história e a natureza humana recebem no movimento acabam inviabilizando uma inteira apreciação do que eles criticam.

Mesmo aceitando por um momento que a história não constitui a natureza humana, porque a natureza humana só pode ser a-histórica, permanece legítimo perguntar que tipo de experiência seria capaz de oferecer princípios retratados como anteriores, necessários e

universais. A equivalência entre a natureza humana e uma psicologia em David Hume buscou dissolver a crítica de Fisher trazendo a história não como fundamentação experimental, mas como um recurso elucidativo, uma ilustração própria da filosofia do pintor. Isso tiraria da crítica sua razão de ser. Ilustrações, afinal, não se pretendem como verificação experimental, só podendo ser entendidas como tal em um sentido bastante atenuado (qual seja, na medida em justificam algum raciocínio ao torná-lo mais concreto ao leitor). Tampouco é cabível acusar uma ilustração de ser parcial à argumentação do autor, já que o que as ilustrações fazem é justamente acompanhá-la para tornar seus argumentos mais claros e detalhados. Assim, o que se fez foi deslocar a busca pela experiência da história para uma investigação dos fenômenos mentais, com seus próprios métodos de observação. Mas que métodos e ferramentas são esses, que resultam em uma natureza humana naqueles termos apresentados? Digamos, que verificação experimental a *Dissertação sobre as paixões* poderia oferecer para tanto? É possível lembrar, nesse sentido, a crítica de James Noxon às noções de experiência de Hume, ainda no período do *Tratado da natureza humana*. O autor afirma que é paradoxal exigir verificação para uma teoria da mente que, devido ao tipo de ente mental que toma por objeto, é nela mesmo inverificável. Hume, para Noxon, assume pressupostos metodológicos e metafísicos em sua natureza humana que não se compatibilizam com premissas experimentais. Então, independentemente de se aceitar o raciocínio de James Noxon⁶², a questão de se Hume é ou não feliz em sua empreitada de fundar a natureza humana na experiência permanece em aberto.

Tomar a ciência da natureza humana por uma determinada teoria mental, longe de responder à questão de como (ou quão bem) Hume aborda a experiência, levanta dificuldades que parecem, aliás, mais sérias que aquelas que a história enfrenta. Já foram mencionados problemas na equivalência entre natureza humana e, particularmente, uma psicologia de viés mecanicista. Como dito, a vagueza do vocabulário fisiológico empregado diminui o vigor de

⁶² As conclusões de Noxon não são consenso entre os comentadores, como mostra, por exemplo, a resposta de Jacqueline Taylor (2015) ao autor. Noxon vê na ciência humeana uma tentativa de mimetizar os feitos de Isaac Newton na moral, no que, para o comentador, Hume é malsucedido por não possuir os recursos para fundamentar adequadamente seus raciocínios em experimentos, como fez Newton na filosofia natural. Taylor, respondendo a Noxon, defende a noção de experimento que Hume apresenta no livro 2 do *Tratado da natureza humana*, aproximando-o das perspectivas científicas do século XVIII, sobretudo quanto a aplicação dos métodos experimentais nas ciências morais. O uso da introspecção, nesse sentido, não é a única instância a qual Hume recorre e, além disso, é um recurso perfeitamente legítimo na filosofia experimental – quanto a isso, Taylor compara ainda o uso da introspecção em Hume com as concepções de experimento mental apresentadas por Tomas Kuhn. Taylor observa, tomando por referência a seção experimentos que confirmam este sistema, o modo como Hume avança importantes distinções teóricas quanto às paixões a partir das conclusões que os sete experimentos oferecem. Apesar de este estudo considerar a resposta de Taylor mais adequada que os diagnósticos de Noxon, de toda maneira, os problemas que Noxon levanta servem para enfatizar que determinadas perspectivas de natureza humana se adequam mais ou menos facilmente a uma teoria que procura se ater sempre à experiência. Se Hume pretende elaborar uma teoria filosófica estabelecida sempre a partir da experiência, é necessário compreender qual perspectiva de natureza humana é compatível com as possibilidades de observação dos fenômenos morais.

uma leitura nesses termos. Passagens – como aquelas que, na segunda *Investigação*, colocam a natureza humana em dependência do estabelecimento da sociedade – parecem incompatíveis com uma natureza humana que se reduz a estados e processos mentais. Mesmo aquelas noções como a de sentimento natural, que parecem convir a tal gênero de explicação, incorporam-se bem a uma abordagem de outro caráter:

Quanto às impressões provenientes dos sentidos, sua causa última é, em minha opinião, inteiramente inexplicável pela razão humana, e será para sempre impossível decidir com certeza se elas surgem imediatamente do objeto, se são produzidas pelo poder criativo da mente, ou ainda se derivam do autor do nosso ser. Tal questão, diga-se de passagem, não tem nenhuma importância para nosso propósito presente. Podemos sempre fazer inferências partindo da coerência de nossas percepções, sejam estas verdadeiras ou falsas, representem elas a natureza de maneira correta ou sejam meras ilusões dos sentidos”⁶³ (HUME, 2009, p. 113)

Essa passagem do *Tratado da natureza humana* é importante menos porque afirma que a origem das impressões é desconhecida para a razão humana e mais porque diz que, qualquer que fosse o resultado para a questão, ele não teria relevância para o tipo de investigação a que Hume se propõe. Independente de as impressões se originarem em Deus, serem invenções da mente humana ou surgirem diretamente de objetos, a investigação prossegue da mesma forma, o que indica que Hume busca prescindir das referências ou garantias que conceitos como Deus, mente ou mundo exterior oferecem para a filosofia. Bem, e se os sentimentos naturais são descritos como o efeito da movimentação dos espíritos animais, eles também são caracterizados pelo imediato reconhecimento que recebem do leitor, como já foi dito. O segundo tipo de caracterização não depende de considerações a respeito de onde vem e como são produzidos tais sentimentos: ela toma os sentimentos naturais conforme eles se mostram no fenômeno da vida em geral. Assim, ela parece se conciliar bem com o projeto filosófico apresentado pela passagem, possivelmente melhor do que se conciliaria uma explicação fisiológica. A explicação fisiológica costuma definir e catalogar seu objeto de estudo em relação a sua origem (digamos, uma impressão é provocada por objetos; uma ideia provém da mente, etc.) e tende a demandar conceitos e relações entre objeto, corpo, mente em termos mais assertórios. O segundo tipo de explicação, por sua vez, aborda seu objeto de estudo em relação ao tipo de modificação que o

⁶³ “As to those impressions, which arise from the senses, their ultimate cause is, in my opinion, perfectly inexplicable by human reason, and it will always be impossible to decide with certainty, whether they arise immediately from the object, or are produced by the creative power of the mind, or are derived from the author of our being. Nor is such a question any way material to our present purpose. We may draw inferences from the coherence of our perceptions, whether they be true or false; whether they represent nature justly, or be mere illusions of the senses” (HUME, 2007, p. 59).

acompanha (uma impressão é uma percepção mais vivaz que uma ideia) e, por isso, acaba dispensando discussões sobre que ente o causaria e qual seria sua natureza.

Vai demorar até que essa pesquisa esgote o que ela tem a dizer sobre a questão acima. Aqui, é suficiente que ele mostre – diante do tipo de filosofia que Hume elabora – as limitações daquela interpretação da natureza humana, bem como sugira as compatibilidades para uma alternativa. Com ela, é oportuno indicar ainda que os problemas que surgem para uma leitura mecanicista da natureza humana podem muito bem decorrer da cisão que ela provoca entre história e experiência. Se, pois, contrariamente ao que se vinha admitindo, a história for um recurso legítimo à experiência nos textos de Hume e, por conseguinte, contribuir para a determinação dos princípios da natureza humana, então uma leitura que a inviabiliza como fundamentação experimental certamente terá problemas em responder qual tipo de experiência compõe a natureza humana no autor.

A indistinção entre a natureza humana e uma análise psicológica parece se respaldar no fato de os princípios da natureza humana se referirem a processos mentais. Hume utiliza seus princípios de associação como ferramentas explicativas de forma constante; introduz noções como as de transmissão de vivacidade, de ideia e impressão simples; a impossibilidade de o entendimento produzir novas ideias e a capacidade de a imaginação separar ideias distintas, por exemplo, são constantemente empregados tanto como confirmação raciocínios do autor quanto como objeção a outras doutrinas filosóficas. Como tudo isso claramente diz respeito a disposições e operações que são internas, conclui-se que a ciência da natureza humana deve ser uma análise e descoberta de fenômenos mentais. No entanto, a constatação destes princípios internos não implica que sua investigação se dê por qualquer fisiologia da mente e, muito menos, implica que haja uma cisão entre o fenômeno mental e o social. Ao contrário, quando está determinando seus princípios, os textos de Hume recorrem a todo tipo de experiência de uma forma bastante ampla, sem que haja qualquer discriminação nos seus âmbitos. Há, de fato, um trânsito frequente entre observações da vida comum, recursos à introspecção, exemplos da história e das artes. Cada uma dessas instâncias oferece suas próprias vantagens e desvantagens, sendo, por isso, capaz de ajustar as conclusões de outra, mas não se vê qualquer hierarquização de partida no modo como elas se apresentam.

Por exemplo, quando examina a influência da beleza física sobre os sentimentos morais, a *Investigação sobre os princípios da moral* se remete à descrição que Xenofonte e Virgílio fazem das proporções de um cavalo e ao elogio à força física que se incorpora ao caráter de Epaminondas, entre os gregos, e ao de Pompeu Magno, entre os romanos; comenta as regras de composição para o equilíbrio das estátuas; observa o escárnio em insultar homens e mulheres

como impotentes e o peso menor, mas ainda ofensivo, em chamá-los de estéreis (HUME, 2003, p. 317-318). O *Tratado da natureza humana*, quando discute o modo como a semelhança facilita a transmissão de vivacidade entre as ideias, fala do retrato de um amigo ausente, que torna a saudade mais aguda, e das cerimônias da religião católica, que tornam a devoção mais sensível. O mesmo texto se repete, aliás, no *abstract* e na *Investigação sobre o entendimento humano*, o que indica que os exemplos foram julgados satisfatórios no papel que cumprem. A *Dissertação sobre as paixões* se serve igualmente do poeta, do historiador e do viajante para discutir como uma grande diferença entre as pessoas suprime ou enfraquece qualquer inveja entre elas (e, novamente, o texto aparece tal qual ocorrera no *Tratado*). Assim, um poeta não se sente diminuído nem por um filósofo nem por outro poeta muito distante no tempo ou no espaço; os historiadores percebem como, em uma guerra civil, todo partido prefere recorrer a um inimigo estrangeiro, a despeito dos riscos que tal ajuda sabidamente oferece, em vez de se submeter aos seus concidadãos; viajantes costumam ser tão generosos no elogio de nações distantes quanto são reticentes nos cumprimentos às nações vizinhas.

As obras acima estão espaçadas ao longo de muitos anos e possuem orientações significativamente distintas. Entretanto, todas cuidam para compor a dimensão experimental dos textos aproveitando descrições, observações e narrativas retiradas dos mais variados contextos (do mesmo modo como se viu na *História natural da religião*, vale lembrar). Assim, pode-se supor que a composição, que os textos se esforçam por apresentar, é condição para a análise dos fenômenos e disposições internas, que, como se viu, respaldaram uma leitura de viés mecanicista. A forma diversificada como a experiência aparece nos textos indica um método de fundamentação experimental que lhe seja conforme, bem como sugere uma concepção bem mais ampla para a experiência em Hume que aquela aventada por alguma hipótese mecanicista. Desse modo, cindir as passagens entre momentos de confirmação experimental e de ilustração posterior limita o tipo de fundamentação que os textos oferecem. Não é surpreendente, após isso, que se questione a filosofia experimental que Hume busca desenvolver – o próprio ponto de partida da interpretação compromete o modo como a experiência se apresenta nos textos do autor. Se reduzir os princípios da natureza humana a associações e tendências internas torna a experiência extrínseca à natureza humana, isso é um ônus a ser arcado pela leitura que resulta nesses termos, na medida em que a escrita de Hume não a mostra desse modo – vê-se, ao contrário, o cuidado de inserir as operações e princípios

mentais em um contexto amplo e diversificado, para o qual, aliás, os relatos da história contribuem decisivamente⁶⁴.

Tome-se o exemplo das paixões do orgulho e da humildade, uma vez que o que levou o estudo a essa discussão foram as impressões e sentimentos naturais. O orgulho e a humildade são identificados como impressões simples e uniformes, o que torna supérflua qualquer tentativa de defini-los apropriadamente. Hume, em vez disso, precisa contar com a descrição das paixões, o que, por sua vez, torna-se possível na medida em que todos nós sabemos o que é orgulho e humildade, compartilhamos palavras para os sentimentos, percebemos quando outras pessoas estão satisfeitas com o impacto que causam em outras ou quando ficam constrangidas após um embaraço qualquer. Identificar o orgulho e a humildade como impressões para alguém que não estivesse inserido em tal cenário diria muito pouco: nesse sentido, dizer que o orgulho e a humildade fazem parte a estrutura original da natureza humana se encontra na dependência de elaborar o cenário em que as paixões podem assumir significado. Com efeito, a ciência da natureza humana trata da constituição mental das pessoas, mas, para tanto, precisa situá-las dentro das circunstâncias da vida (que são sempre históricas), nas quais a natureza humana poderá ser reconhecida. É importante notar, desde agora, que isso não só localiza a ciência da natureza humana no interior de uma sociedade que existe de fato, mas também determina um modo de apresentação capaz de trazer essas circunstâncias para o texto. Ou seja, os resultados da natureza humana não se descolam de costumes e práticas histórico-sociais, o que se manifesta nas escolhas metodológicas que procuram trazer uma experiência diversificada aos textos – no caso, descrevendo as circunstâncias associadas às paixões, que ganham significado conforme o reconhecimento que suscitam no leitor.

Daí que se questiona a implicação de (a) ‘os princípios da natureza humana dizem respeito a disposições internas’ para (b) ‘a ciência da natureza humana se constitui estritamente em uma análise do fenômeno mental’. Embora raciocínios empregados por Hume utilizem princípios e objetos mentais, eles não apenas dependem da experiência de um modo amplo para ganharem sentido, como também é na experiência ampla dos textos que eles se constituem. Dito

⁶⁴ É curioso observar que as conclusões de James Noxon terminam se aproximando indiretamente dessas observações. Ele afirma que Hume, percebendo o esgotamento de sua ciência de inspiração newtoniana, procura estudar a natureza humana na história: “When Hume in his search for the principles of human nature turns from the science of man to the history of man, the intentions which were to be realized through the system projected in the Treatise have altered” (NOXON, 1973, p. 20). Certamente, a história vai ganhando progressivo destaque no desenvolvimento da obra de Hume, o que não indica, por outro lado, uma oposição entre as pretensões científicas do autor com a utilização da história: se, como se pretende aqui defender, a ciência da natureza humana deve ser pensada também a partir do que ela pode extrair da história, então é mais pertinente aproximá-la das narrativas históricas. Em outras palavras, a investigação da história não precisa ser entendida como uma alternativa à ciência da natureza humana: a ciência da natureza humana, ao contrário, pode aproveitar os resultados da história em sua elaboração e desenvolvimento.

de outro modo, a dicotomia entre explicações de fenômenos internos e análise do mundo social se torna falsa: o exame de disposições mentais se apresenta conjugado à observação e descrição do fenômeno moral, que compõem a fundamentação experimental dos raciocínios do primeiro, de modo que os opor necessariamente faz perder de vista a experiência que autoriza sua elaboração⁶⁵. O caso, assim, não é o de negar noções e explicações básicas no sistema humeano, como as de costume, associação, vivacidade – o que, sem dúvidas, seria muito estranho. Ao invés, o caso é de entendê-las como um produto da experiência, conforme a experiência se mostra nos textos. Não poderia ser diferente, no final das contas: a proposta da filosofia de Hume é se manter sempre fiel e próxima às coisas da vida em geral – a especulação filosófica, portanto, deve se apresentar em continuidade às observações e experiências ordinárias.

Mas não é apenas a forma dos textos que corrobora para as conclusões acima – os momentos em que Hume trata explicitamente de experiência e história, de igual modo, fortalecem a leitura proposta. Mais uma vez, é oportuno retornar à introdução do *Tratado da natureza humana*. Após ter enfatizado a importância de toda ciência se limitar ao que é passível de observação, sem nunca estabelecer princípios e qualidades sem o aval da experiência, a introdução do *Tratado* reconhece uma dificuldade particular para a filosofia moral. A desvantagem da filosofia moral encontra-se na coleta de seus experimentos, uma vez que prepará-los comprometeria a legitimidade das conclusões por conta da inevitável premeditação do observador⁶⁶: diferente do filósofo natural, que dispõe sempre que quer os corpos em dada situação para investigá-lo, a reflexão de se pôr nas circunstâncias examinadas perturba a operação dos princípios naturais do filósofo moral de tal modo que se torna impossível concluir algo de concreto acerca do fenômeno em questão (HUME, 2009, p. 24). Diante dessa peculiaridade, os filósofos morais devem “reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no

⁶⁵ Isso pode ser atestado inclusive na *Dissertação das paixões*, em que a história também aparece como recurso experimental. Na seção 4, que desenvolve a dupla relação de impressões e ideias que compõe as paixões do orgulho e da humildade, emprega uma observação feita por historiadores que analisam períodos de guerras civis e sedições. Além da história, Hume se vale de observações da vida cotidiana e exemplos das artes, semelhantemente ao que foi visto na *História natural da religião*.

⁶⁶ É importante tentar determinar melhor ao que Hume se refere quando trata dessa desvantagem particular da filosofia moral. Pode-se especular que ele se refere, por exemplo, à impossibilidade de reconstruir as condições complexas nas quais ocorrem os fenômenos morais: isso, no entanto, é compartilhado também com a astronomia, cujos objetos são completamente alheios a qualquer manipulação dos astrônomos. Assim, parece mais adequado pensar que Hume se refere aos efeitos da preparação do experimento no próprio cientista moral. Isto é, ao elaborar as condições de análise e se colocar inteiramente na posição de investigador, o cientista moral compromete sua própria capacidade de ver o fundamental de seu objeto.

comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e prazeres”⁶⁷ (2009, HUME, p. 24). O tipo de experiência que interessa à natureza humana, portanto, apresenta-se no fenômeno moral em um sentido muito literal: ela toma os eventos da vida conforme eles aparecem, fundando os raciocínios no que as pessoas mostram cotidianamente.

Tendo isso em mente, é possível justificar a afirmação, feita anteriormente, de que os relatos da história contribuem decisivamente para montar o contexto de experiências nas obras de Hume. À consideração da introdução do *Tratado*, deve-se unir o ensaio *Do estudo da história*. O ensaio recomenda a história a todas as pessoas, particularmente às mulheres, por três vantagens principais que ela oferece: “as vantagens encontradas na história parecem ser de três tipos, assim como diverte a imaginação, ela melhora o entendimento e fortalece a virtude”⁶⁸ (HUME, 1985, p. 565). Detendo-se no benefício da história ao entendimento, o ensaio comenta que grande parte daquilo entendido por erudição nada mais é senão uma familiaridade com os fatos históricos e acrescenta que, ainda que um conhecimento extensivo da história pertença aos homens de letras, todas as pessoas, independente de seu sexo ou condição, precisam conhecer a história de seu país, juntamente com as da Grécia e da Roma antigas. A familiaridade com a história, diz o ensaio, proporciona conversas tão divertidas quanto de senso, na medida em que fornece as mais diversas situações e caracteres para as pessoas discutirem. Mas a história não fornece assuntos apenas para boas conversas, ela disponibiliza material que abre portas para a maioria das ciências, momento em que o texto faz uma afirmação crucial para o presente estudo:

Se considerarmos a estreiteza da vida humana e nosso conhecimento limitado mesmo que se passa em nosso próprio tempo, devemos perceber que deveríamos ser sempre crianças no que se refere ao entendimento, se não fosse por esta invenção, que estende nossa experiência para todas as eras passadas e para as mais distantes nações, fazendo com que elas contribuam para a melhoria de nossa sabedoria como se realmente estivessem postas sob nossa observação⁶⁹ (HUME, 1985, p. 566-567)

Várias considerações devem ser extraídas da comparação dos dois textos. Primeiro, se, na introdução do *Tratado da natureza humana*, os experimentos da ciência da natureza humana se dão na observação cuidadosa dos eventos da vida comum, agora, no *Do estudo da história*,

⁶⁷ “We must therefore glean up our experiments in this science from a cautious observation of human life, and take them as they appear in the common course of the world, by men’s behaviour in company, in affairs, and in their pleasures” (HUME, 2004, p. 7)

⁶⁸ “the advantages found in history seem to be of three kinds, as it amuses the fancy, as it improves the understanding, and as it strengthens virtue” (HUME, 1985, p. 565)

⁶⁹ “if we consider the shortness of human life, and our limited knowledge, even of what passes in our own time, we must be sensible that we should be for ever children in understanding, were it not for this invention, which extends our experience to all past ages, and to the most distant nations; making them contribute as much to our improvement in wisdom, as if they had actually lain under our observation” (HUME, 1985, p. 566-567)

a história se apresenta como um instrumento que amplia a observação de um modo que seria impossível no curso ordinário da vida, conferindo, então, fundamento experimental para aprimorar diversos âmbitos do conhecimento. Mais evidentemente, a passagem do *Do estudo da história* se dirige ao grande volume de registros históricos, em relação a quantidade limitada de experiências que a vida humana é capaz de oferecer. Na história, pois, encontram-se personalidades e cenários tão singulares que a maioria da humanidade jamais poderia os conhecer de outro modo – além de, claro, ela oferecê-los numa variedade tal que nunca poderiam ser testemunhados mesmo nas vidas mais extraordinárias. Mas a história também amplia a experiência comum porque situa as pessoas no que é particular de seu tempo, dando-lhes consciência da sua própria historicidade, ao representar tantas outras mulheres e homens que pensam e agem de forma diferente. A comparação das diferenças entre a história e a vida oferece uma perspectiva que evidencia quais comportamentos e valores são peculiares de uma sociedade em questão ou, mais restritamente, de alguém específico, que possui, digamos, os costumes de determinada profissão e tem sempre suas próprias antipatias e afinidades com as outras pessoas que o cercam. E, delimitando o que é particular, a perspectiva que a história apresenta permite identificar, de igual modo, o que existe de mais geral entre as pessoas: a experiência da história ajusta o que, antes, julgava-se perfeitamente natural – ou, mais apropriadamente, o que nem era digno de nota pela trivialidade com a qual se apresenta – para apresentar os padrões compartilhados entre as pessoas.

Em segundo lugar, outra passagem da introdução do *Tratado*, aqui já transcrita, afirma que todas as ciências mantêm uma relação maior ou menor com a natureza humana, de modo que fundar adequadamente a ciência da natureza humana permitiria revolucionar o curso de todos os demais campos do conhecimento. A interpretação oferecida então foi que, ao identificar os princípios gerais de funcionamento da mente humana, a ciência moral seria capaz de determinar os limites e contribuir para o desenvolvimento das outras ciências. Nesse sentido, já que as ações e motivos das pessoas dependem das regras do entendimento, estabelecidos os princípios da natureza humana, seria possível explicar todas as suas manifestações históricas. Agora, no entanto, a história se apresenta em uma outra posição: ela fornece o material a partir do qual é possível elaborar a ciência da natureza humana. Portanto, antes de haver uma relação de via única, existe propriamente um intercâmbio entre história e natureza humana: os princípios da natureza humana são capazes de explicar o curso dos eventos históricos, mas, para começo de conversa, eles só se desenvolvem no interior da história, porque é também a história que disponibiliza o repertório para determiná-los. E, terceiro, não é possível seguir em frente sem ao menos apontar a relação que há entre história e sentimentos. O tipo de generalidade que

a história oferece é especialmente interessante pois é sempre composta dentro da experiência e que, por isso mesmo, mantém-se bastante vivaz. Por um lado, pois, a história narra as pessoas dentro dos acontecimentos de suas vidas, retratando os sentimentos que as acometem; por outro lado, a narrativa história provoca seus próprios sentimentos no leitor. O estudo da história, portanto, está em um oportuno meio termo entre a insensibilidade dos filósofos abstrusos e os afetos intensos da vida comum: a história permite pensar princípios gerais ao mesmo tempo em que conserva o guia dos sentimentos comuns, sem, no entanto, ser turvada pela violência que eles podem apresentar⁷⁰.

Em resumo, a história oferece um vasto repertório de experimentos que tem ainda a vantagem de mover os afetos em uma boa medida. A observação de suas narrativas permite, além disso, uma série de comparações que oferecem os aspectos mais gerais da humanidade, posicionando o investigador na perspectiva adequada. Portanto, o repertório experimental que a ciência da natureza humana requer encontra na história uma instância privilegiada. A história permite uma série de comparações que conferem generalidade às opiniões do filósofo moral, ajustando aquelas primeiras posições que ele constitui a partir de sua vida comum. Isso, em outras palavras, quer dizer que a história fornece os materiais que irão compor os princípios da natureza humana. Além disso, as impressões que a história representa em suas narrativas e as que provoca nos seus leitores se compatibilizam perfeitamente com o que foi dito a respeito da constituição de uma experiência diversificada na filosofia de David Hume. A história não poderia ser mais providencial para um filósofo que quer trabalhar com os sentimentos conforme eles se mostram no fenômeno moral e que precisa ainda do reconhecimento do leitor nas descrições que os textos oferecem – ela, afinal, descreve as circunstâncias da vida de modo a tocar o leitor com os sentimentos apropriados.

Portanto, aquela cisão entre análise psicológica e observações de outras espécies não se sustenta de forma geral e é notadamente contrastante com o papel que a história assume na ciência da natureza humana. Como se vem insistindo, se a redução da natureza humana a princípios internos compromete o uso da história, isso é uma dificuldade para uma leitura específica da natureza humana e não para o texto de Hume, uma vez que, em Hume, a relação que se estabelece entre natureza humana e experiência – particularmente, história – assume outras feições. A cisão entre experiência e ilustração integra ainda outra fronteira, cuja apresentação parcial muito provavelmente está incomodando algum leitor: trata-se da distinção entre a filosofia do pintor e a filosofia do anatomista. A metáfora do pintor e do anatomista

⁷⁰ Essa característica, decisiva para o valor que a história assume, só será entendida completamente mais tarde – não parece descabido, no entanto, apresentá-la desde já ao leitor, para que ele a mantenha em mente.

apresentavas duas maneiras de se fazer filosofia – uma ocupada do exame das partes diminutas e da descoberta de princípios gerais; outra, das pessoas enquanto movidas para ação. Foi dito então que os dois modos são definitivamente inconciliáveis entre si, apesar de a filosofia dos anatomistas poder oferecer instrumentos para que a filosofia dos pintores se torne mais bem-sucedida em suas empreitadas. O comércio assimétrico apresentado na metáfora distinguiu os momentos em que Hume procederia uma metafísica daqueles em que ele escreveria, em vez disso, tal qual um moralista. Enquanto metafísico, Hume dissecaria os princípios da natureza humana; enquanto moralista, ele os empregaria para retratar o fenômeno moral em cores legítimas, algo que encontrou exemplo na relação entre a *Dissertação sobre as paixões* e a *História natural da religião*, pode-se lembrar.

O incômodo do leitor se dá porque é de conhecimento geral que o intercâmbio entre o pintor e o anatomista adquire, com a seção 1 da *Investigação sobre o entendimento humana*, outras feições. E, se sabe, as *Quatro dissertações* são escritas muitos anos após o do *Tratado*⁷¹: sem dúvidas, faz mais sentido inseri-las na revisão proposta pelas investigações, sobretudo levando em conta que se trata de uma figura que Hume explicitamente revisita. Mas, na verdade, a despeito da familiaridade que se tenha com a seção 1 da primeira *Investigação*, a própria caracterização que a experiência recebeu levanta suspeitas quanto àquela interpretação da filosofia de Hume. Isso porque a experiência que se apresenta nos textos parece mais afim da filosofia do pintor que a do anatomista: ela toma por objeto as pessoas imersas nas atividades e discursos como eles se apresentam no fenômeno moral, isto é, pensa a humanidade movida por interesses, afetos e voltada para a ação, bem como ela se beneficia dos sentimentos que ocasiona no leitor – nisso precisamente residia grande parte do valor da história, como expresso no ensaio *Do estudo da história*. Foi dito ainda que as análises e princípios gerais, associados ao anatomista, dependem de que se retrate com destreza o cenário rico e diversificado que lhes fornece material experimental e confere significação. Em outras palavras, o tipo de experiência e os métodos dessa caracterização da filosofia de Hume, por si só, sugerem outro

⁷¹ A carta a Francis Hutcheson, em que a metáfora do pintor e do anatomista ocorre pela primeira vez, é de 1739; o livro 3 do *Tratado* é publicado, por sua vez, em 1740. Deles, para as *Quatro dissertações*, passaram-se dezessete anos. A primeira versão da *Investigação*, que se denominou *Ensaio filosófico sobre o entendimento humano*, é de 1758, dois anos antes das *Dissertações*. É preciso ressaltar a proximidade nos textos do livro 2 do *Tratado* e na *Dissertação sobre as paixões*: talvez, das três reformulações que Hume apresenta, a *Dissertação* seja a que mais preserva passagens do *Tratado*, ainda que seja consideravelmente mais curta que o livro Das paixões. Contudo, a semelhança das teses e da escrita entre a *Dissertação sobre as paixões* e o livro 2 do *Tratado* não é ser razão para situá-la na primeira formulação da metáfora do pintor e do anatomista – nada indica, pois, que Hume tenha outra vez mudado de ideia quanto a isso. Na verdade, ocorre o contrário: parece que a proposta de conciliar as duas maneiras de trabalhar a natureza humana se fortalece, o que se vê também na escolha de textos para compor as *Quatro dissertações*.

relacionamento entre o pintor e o anatomista, o que se confirma pela revisão que a metáfora recebe na *Investigação sobre o entendimento humano*⁷².

A seção 1 da primeira *Investigação*, chamada *Das diferentes espécies de filosofia*, discute, como se sabe, o estado e viabilidade da filosofia moral apresentando as duas maneiras de fazer filosofia tratadas na metáfora. Os aspectos gerais de ambas permanecem tal qual foram introduzidos na primeira apresentação: o filósofo anatomista representa o ser humano como dotado de razão: ele toma a natureza humana como objeto de especulação, procurando discernir os princípios que regulam o entendimento, excitam as paixões e fundamentam as distinções da moral e do gosto. Por sua vez, a filosofia do pintor pensa o ser humano influenciado pelo gosto e pelo sentimento, nascido para a ação. Seu propósito é regular os sentimentos, fazendo “sentir a diferença entre vício e virtude”. Como dito no início do capítulo, Hume nunca deixa de reconhecer a viabilidade de uma ciência da natureza humana ou, em outras palavras, ele não abandona a possibilidade de tratar a natureza humana à maneira do anatomista. O estudo diligente da experiência pode apresentar ao filósofo moral princípios que expliquem a multiplicidade dos fenômenos humanos, permitindo-o descobrir novas verdades como faz qualquer outro cientista. E, como no *Tratado* e na carta a Hutcheson, ainda que se trate de uma abordagem bastante diferente, a ciência exata do anatomista continua sendo uma ferramenta valiosa para o pintor: “o anatomista põe-nos diante dos olhos os objetos mais horrendos e desagradáveis, mas sua ciência é útil ao pintor para delinear até mesmo uma Vênus ou uma Helena”⁷³ (HUME, 2004, p. 24).

No entanto, a seção 1 da *Investigação*, diferentemente do *Tratado* e da carta de 1739, alonga-se nos inconvenientes da filosofia abstrusa. Nesse sentido, a *Investigação* afirma que, enquanto a filosofia fácil foi bem-sucedida em sua empresa, a filosofia difícil até então só atingira uma reputação momentânea, o que a seção atribui aos “caprichos ou ignorância característicos de sua própria época”⁷⁴ (HUME, 2004, p. 21). Quer dizer, se, por exemplo, quase trinta séculos não bastaram para desgastar a força dos textos da *Ilíada* e da *Odisseia* ou lhes diminuir o prestígio, o mesmo não pode ser dito da física aristotélica, que, possivelmente, mantém mais diferenças do que semelhanças com os procedimentos e axiomas da física

⁷² Trazer a seção 1 da primeira *Investigação* contribui para a chave de leitura apresentada porque, além de detalhar as considerações que já se podem extrair no ensaio, evita a objeção quanto a supressão posterior do Estudo da história juntamente com outros ensaios que também compartilham do mesmo tema (como o Da escrita de ensaios e o Da delicadeza de gosto e da delicadeza de paixão). Nesse sentido, inclusive, é possível imaginar que esse grupo de ensaios foi retirado porque Hume considerou a apresentação da seção 1 como mais bem-acabada, e, portanto, a ser tomada em detrimento das anteriores.

⁷³ “The anatomist presents to the eye the most hideous and disagreeable objects; but his science is useful to the painter in delineating even a Venus or an Helen”. (HUME, 1902, p. 10)

⁷⁴ “from the capriche or ignorance of their own age” (HUME, 1902, p. 7)

contemporânea. As dificuldades da filosofia abstrusa parecem se dever ao tipo de raciocínio que o filósofo profundo empreende. Lidando com questões muito distantes do senso comum e de caráter bastante sutil, a filosofia abstrusa precisa enfrentar longas cadeias argumentativas, que, não bastasse isso, não podem contar com os critérios de julgamento ordinários. Consequentemente, é fácil cometer um erro e um erro fatalmente levará a outro, conduzindo, enfim, o sistema do desafortunado metafísico ao absurdo, pois – diferentemente do caso da filosofia fácil –, a estranheza de uma etapa não é motivo suficiente para sustá-la ou para rejeitar as conclusões do raciocínio em questão.

O anatomista da natureza humana enfrenta ainda outra inconveniência, já mencionada no começo desse capítulo, que diz respeito ao caráter elusivo dos objetos mentais quando submetidos à especulação:

com relação às operações da mente, é notável que, embora sejam as que se apresentam a nós de maneira mais íntima, parecem envolver-se em obscuridade sempre que se tornam objeto de reflexão, e não visualizamos prontamente as linhas e contornos que as demarcam e distinguem⁷⁵ (HUME, 2004, p. 28)

Não é a primeira vez que esse estudo se depara com uma peculiaridade própria do experimento moral. Na introdução do *Tratado*, a premeditação causada pela investigação perturbava os sentimentos de forma a tornar suspeita toda conclusão extraída em tais condições. Agora, a *Investigação sobre o entendimento humano* comenta como a mente se mostra tênue ao escrutínio, o que acaba ecoando a consideração do *Tratado*. Parece que a dificuldade da qual fala o *Tratado* abrange outras circunstâncias, ao passo em que a passagem da *Investigação* parece ter por alvo específico o recurso da introspecção. Ainda assim, ambos se aproximam porque tratam de modificações que a atenção dispensada pelo filósofo provoca no fenômeno moral, tornando-o obscuro ou, no limite, descaracterizando-o. Em uma como na outra, faz-se necessário pensar um meio de representar efetivamente o fenômeno que o metafísico investiga sem comprometê-lo pelos estados de ânimo próprios ao exame filosófico. Daí, de uma segunda forma, os textos se aproximam, pois os dois indicam a necessidade de um modo de apresentar bem a experiência, material que permite a elaboração dos princípios. Já é sabido, no âmbito do *Tratado*, que a observação da vida comum e da história contribuem decisivamente para tanto; a seção 1 da *Investigação* tampouco deixará o caso sem solução – de fato, com ela, o recurso que o *Tratado* recomenda se torna mais relevante e sofisticado.

⁷⁵ “It is remarkable concerning the operations of the mind, that, though most intimately present to us, yet, whenever they become the object of reflexion, they seem involved in obscurity; nor can the eye readily find those lines and boundaries, which discriminate and distinguish them” (HUME, 1902, p. 13)

Felizmente, a *Investigação* destaca outra espécie de filósofo que consegue se sair bem na questão. A filosofia fácil retrata as pessoas nos cenários em que elas efetivamente se mostram, em sociedade, envolvidas com afetos e preocupações; ela descreve “as observações e exemplos mais marcantes da vida cotidiana, situam caracteres opostos em um contraste apropriado”⁷⁶ (HUME, 2004, p. 19), novamente, fazendo “*sentir* a diferença entre o vício e a virtude”⁷⁷ (HUME, 2004, p. 20). O filósofo fácil se mantém próximo dos ‘sentimentos naturais’, para usar a expressão da introdução do *Tratado*: lidando com o senso comum, o filósofo simples sempre pode recorrer ao próprio sentimento, que o alerta de quaisquer erros e o indica retorno para caminhos corretos. Quanto a isso, o ensaio *Do estudo da história* oferece um bom exemplo, que vale o retorno ao texto. Quando está discutindo o benefício da história para fortalecer a virtude, Hume afirma que os historiadores sempre foram os verdadeiros amigos da virtude, representando-a sempre “nas suas cores apropriadas”⁷⁸ (HUME, 1985, p. 567). Maquiavel, prossegue Hume, quando se dedica aos raciocínios gerais, considera assassinatos e perjúrios ferramentas legítimas do poder; por outro lado, quando fala enquanto um historiador,

Em suas narrativas particulares, ele mostra uma indignação tão aguda contra o vício e tão quente na aprovação da virtude em tantas passagens, que eu não posso deixar de aplicar a ele a observação de Horácio de que se você se afasta da natureza, mesmo com tamanha indignidade, ela sempre retornará a você.⁷⁹ (HUME, 1985, p. 567)

Deixando de lado a discutível interpretação que Hume confere a Maquiavel, importa notar que a história, ao narrar eventos concretos que acontecem com pessoas de carne e osso, provoca as reações apropriadas no observador. Por outro lado, a política, por representar as coisas em uma maior distância, deixa o entendimento livre para formular muitos absurdos: sem a constante influência e parâmetro da experiência – que envolve tanto os casos reais quanto os sentimentos associados a narrativa –, a mente não tarda em se envolver na confusão e no erro. A descrição do evento, como sugere a referência a Horácio, conduz às reações naturais, que são tolhidas em um raciocínio muito geral. Portanto, não é exagerado dizer que as considerações da primeira seção da *Investigação sobre o entendimento humano* e a reflexão sobre Maquiavel enfatizam as “propriedades efetivamente epistemológicas” (BALIEIRO, 2013, p. 162) que o sentimento possui. A experiência moral abarca o tipo de reação que os eventos provocam no

⁷⁶ “They select the most striking observations and instances from common life ; place opposite charactem in a proper contrast” (HUME, 1902, p. 5)

⁷⁷ “They make us fed the difference between vice and virtue” (HUME, 1902, p. 6)

⁷⁸ “in its proper colours” (HUME, 1902, p. 6)

⁷⁹ “in his particular narrations, he shows so keen an indignation against vice, and so warm an approbation of virtue, in many passages, that I could not forbear applying to him that remark of Horace, That if you chase away nature, tho’ with ever so great indignity, she will always return upon you. (HUME, 1985, p. 567)

observador: prescindindo do guia que os sentimentos compõem, algo de fundamental se perde no estudo da natureza humana, constatações que precisam de algum modo ser sentidas para se tornarem conhecidas. Por isso, para filosofar conforme a experiência, evitando as quimeras que a mente produz quando deixada por conta própria, é interessante se referir às coisas e eventos do mundo de uma forma tal que se mantenha claro o tipo de sentimento que vem associado a elas. É algo que o filósofo fácil é capaz fazer; o historiador, igualmente.

Portanto, na seção 1 da primeira *Investigação*, assim como a filosofia abstrusa aconselha e confere maior precisão à filosofia fácil, também a filosofia fácil contribui para as especulações da filosofia abstrusa, servindo de antídoto para os problemas cruciais que a última enfrenta. Daí que, a seção se encerra com a proposta, outrora tida como impossível, de unir as duas espécies de filosofia:

Como, porém, o caráter abstrato de tais especulações não constitui, afinal, uma recomendação, mas antes uma desvantagem, e como essa dificuldade talvez possa ser superada pela dedicação e habilidade, e pela exclusão de todo detalhe inessencial, procuramos na investigação que se segue lançar alguma luz sobre assuntos dos quais a incerteza até agora afugentou os sábios e a obscuridade, os ignorantes. Dar-nos-emos por felizes se pudermos unir as fronteiras das diferentes espécies de filosofia, reconciliando a investigação aprofundada com a clareza, e a verdade com a inovação. E por mais felizes ainda se, ao raciocinar dessa maneira descomplicada, formos capazes de minar as fundações de uma filosofia abstrusa que parece ter servido até agora apenas como abrigo para a superstição e como anteparo para o erro e a absurdidade.⁸⁰ (HUME, 2004, p. 31-32)

O intercâmbio entre a filosofia fácil e a filosofia difícil, assim, não é apenas possível, mas desejável, e a primeira *Investigação* passa a inserir o programa filosófico de Hume na tentativa de realizá-lo. A conciliação entre as duas espécies de filosofia estabelece seguramente o papel do sentimento para a constituição da natureza humana e, com ele, a necessidade de representar a experiência de forma ampla e diversificada nos textos, o que, é preciso insistir, encontra nos exemplos da história recurso especialmente interessante. Nesse sentido, a partir da conciliação, consolida-se também uma continuidade entre os momentos descritivos e a especulação da ciência da natureza humana. Quanto a isso, é bom revisitar aquela consideração sobre aquela geografia mental, que apareceu no começo do capítulo. Devido aos efeitos da observação sobre as operações da mente, é uma tarefa fundamental da ciência da natureza

⁸⁰ But as, after all, the abstractedness of these speculations is no recommendation, but rather a disadvantage to them, and as this difficulty may perhaps be surmounted by care and art, and the avoiding of all unnecessary detail, we have, in the following enquiry, attempted to throw some light upon subjects, from which uncertainty has hitherto deterred the wise, and obscurity the ignorant. Happy, if we can unite the boundaries of the different species of philosophy, by reconciling profound enquiry with clearness, and truth with novelty! And still more happy, if, reasoning in this easy manner, we can undermine the foundations of an abstruse philosophy, which seems to have hitherto served only as a shelter to superstition, and a cover to absurdity and error! (HUME, 1902, p. 16)

humana reconhecer, distinguir e classificar os objetos mentais, livrando-os da aparente desordem na qual se encontram (HUME, 2004, p. 28). Argumenta-se então que as distinções óbvias entre os poderes e faculdades da mente – Hume menciona o entendimento, a vontade, a imaginação e as paixões – permitem pensar em outras, mesmo que mais minuciosas, nem por isso menos certas ou reais.

Assim, primeiro, as verdades da ciência da natureza humana dependem de constatações que a observação comum oferece, com tudo o que está envolvido nisso. Ou seja, quando se fala de observação, não se trata de uma observação especulativa ou simplesmente desinteressada, que turvaria os sentimentos, parâmetro para essas distinções. Trata-se de uma observação cuidadosa, mas também afetiva, inserida em um contexto de valores sociais aos quais se responde sentimentalmente: daí que se sugere a importância da participação genuína, que é âmbito no qual as obviedades fundamentais se apresentam apropriadamente. Com isso, sugere-se também uma instância na experiência que não pode se antecipar ou se condicionar pelo escrutínio filosófico, porque precisa estar inserida no repertório dos sentimentos comuns. Em segundo lugar, uma descrição bem elaborada do fenômeno oferece ao filósofo os princípios que ele deseja descobrir, o que põe as práticas de representar, distinguir e catalogar no mesmo plano da atividade de “os móveis e princípios ocultos que impulsionam a mente humana em suas ações”⁸¹ (HUME, 2004, p. 30). Novamente, a analogia com os astrônomos ajuda a entender o caso: aqueles que, ao longo dos séculos, mapearam os céus e avançaram para entender a real magnitude e movimento dos astros compuseram as condições para que um homem de gênio conseguisse, observando os resultados, determinar as leis e forças que os governam. Foi a organização do fenômeno que permitiu, nesse sentido, a elaboração dos princípios gerais; da mesma maneira, é uma descrição acurada do fenômeno moral que conduz o metafísico para as inferências adequadas.

1. 4- Outro resultado para a *História natural da religião*

Por essa perspectiva finalmente se torna possível fazer justiça à *História natural da religião*, que, antes, encontrava-se em algum lugar entre texto malogrado e empreendimento de estatuto menor. Uma vez que as fronteiras entre a filosofia fácil e difícil se dissolvem, também as relações entre a *História natural* e a *Dissertação sobre as paixões* se modificam – agora, parece mais adequado entendê-las em um intercâmbio semelhante ao que se estabelece entre o anatomista e o pintor. Com efeito, tratam-se de duas propostas distintas para a natureza humana,

⁸¹ “the secret springs and principles, by which the human mind is actuated in its operations?” (HUME, 1902, p. 14)

que, no entanto, beneficiam-se mutuamente e formam, no fim das contas, um único plano. Da forma como a especulação da *Dissertação* municia e oferece exatidão aos comentários da *História natural*, a *História natural* também dá à *Dissertação* o material experimental sobre o qual ela especula, que confirma a pertinência dos seus princípios e os reveste com a vivacidade que a experiência é capaz de emprestar. Em suma, o ambiente com atrito da história e da observação cotidiana, se é possível se expressar assim, que a *História natural da religião* monta é decisivo para o tipo de investigação da *Dissertação sobre as paixões*. A partir da continuidade que se estabeleceu entre a descrição e a especulação, a dimensão descritiva da *História natural* enfim se compatibiliza com a proposta da introdução da obra, qual seja, a de determinar os princípios que engendram os sentimentos religiosos. As descrições e narrativas da obra, na medida em que representam o fenômeno moral, elaboram os princípios da natureza humana. Dito de outro modo, conforme o texto enriquece a experiência, ele detalha e constitui os padrões que permitirão pensar a natureza humana, de modo que as partes explicitamente argumentativas ou explicações causais não podem ser apartadas daquelas narrativas ou descritivas. Essas últimas, como visto, compõem a própria fundamentação experimental da ciência da natureza humana – com elas, retratam-se os eventos humanos desimpedidamente, aproximando a especulação da vida e do mundo.

Para encerrar, portanto, o capítulo, após explorar diferentes possibilidades para a natureza humana em Hume, identifiquei uma série de incompatibilidades que existem entre uma perspectiva de natureza humana e uma filosofia que privilegia a história. As incompatibilidades foram importantes porque contribuíram para descartar algumas interpretações para a natureza humana, o que permitiu o estudo avaliar outras maneiras pelas quais a natureza humana e a história podem se associar. A natureza humana, desde o início do capítulo, aparece constantemente associada à experiência, e, agora, pode ser entendida como um resultado de uma experiência rica e diversa, na qual os textos de Hume cuidam por se inserir. Isso, é preciso lembrar, concilia-se bem com aqueles dois sentidos para natureza humana que o começo do capítulo abordou. A natureza humana é posta em dependência do estabelecimento da sociedade, na *Investigação sobre os princípios da moral*, porque este é o ambiente no qual o método de Hume constitui seus princípios. A continuidade entre natureza humana, história e observações da vida comum, que aparece na *Investigação sobre o entendimento humano*, de igual forma, encontra seu lugar – agora se sabe que a história e a vida comum se apresentam com o repertório de experiências que permite o filósofo da natureza humana visualizar os seus princípios gerais. De modo geral, então, o capítulo conclui que, uma vez que a história se apresenta como uma dimensão valorizada na filosofia de David Hume, é preciso elaborar uma natureza humana que

se constitui enquanto um processo que, por sua vez, envolve uma inserção nos sentimentos do mundo. Assim, oferece-se uma natureza humana que deve ser elaborada através dos relatos da história e, mais que isso, que só ganha significação quando pensada dentro da história.

CAPÍTULO 2 – POR UM CONCEITO DE EXPERIÊNCIA HISTÓRICA

2. 1- Relações entre experiência e história

Tomando como ponto de partida a crítica de Fischer e Collingwood, o capítulo anterior explorou as repercussões negativas que o conceito de natureza humana poderia ter para o uso que Hume faz da história em sua filosofia. Enquanto avançava, constatou-se que, sendo confirmada, a relação problemática entre história e natureza humana não deporia simplesmente contra a atitude de Hume quanto à história, mas também denunciaria limitações significativas no uso da experiência por parte do autor. Em contrapartida, ressaltou-se desde as primeiras páginas as diferentes maneiras de entender a natureza humana na obra de Hume; além disso, conforme se dirigia a seu fim, o capítulo 1 identificou uma série de momentos em que os textos de Hume não parecem se acomodar tão bem na interpretação elaborada a partir de Collingwood e Fischer. Começa a ficar claro que a experiência aparece na filosofia humeana de uma maneira bastante complexa, que envolve tanto uma diversidade de instâncias a que se apela a título de confirmação experimental, quanto uma variedade de maneiras de apresentação dos textos filosóficos⁸². Na esteira do estatuto que a experiência recebe, a história parece assumir uma posição privilegiada, na qual não apenas constitui o objeto de investigação de Hume, como também se apresenta como instrumento para desenvolver um método experimental. Ao adotar a interpretação acima, torna-se difícil compreender as estratégias de Hume para garantir que seus raciocínios convêm ao que a experiência mostra; passa a ser difícil, de igual modo, entender o que está exposto no ensaio *Do estudo da história*, na seção 1 da primeira

⁸² O capítulo 1 mostrou que Hume emprega à título de experiência a narrativa de eventos frequentes na vida comum e de casos da história, além de descobertas filosóficas e a fenômenos curiosos observados pelas ciências em geral. Como já dito, a variedade de instâncias a que ele associa o vocabulário *experiência*, *experimento* ou *observação*, bem como a forma muitas vezes indistinta com o qual Hume utiliza esses termos torna difícil responder à questão de quanto (ou se) há sistematicidade nos conceitos envolvidos, isto é, se há em Hume algo que se possa chamar apropriadamente de experimento, distinto de uma experiência mais ampla ou de uma observação cotidiana. Julgou-se quanto o estudo de Jacqueline Taylor (2015) uma resposta pertinente, e a ênfase que Taylor deposita na introspecção e no uso de experimentos mentais permite extrapolar o escopo de seu comentário para pensar as maneiras como o texto de Hume se apresenta para concentrar e articular os diferentes níveis de experiência mencionados acima para inaugurar o universo novo da experiência literária. Em outras palavras, o reconhecimento da introspecção humeana como instância experimental legítima se conjuga com a presença de experimentos mentais, na medida em que o sucesso do experimento mental depende também da capacidade expressiva do texto apelar ao leitor e orientar seu pensamento. Assim, a expressão do texto se torna fundamental para a filosofia experimental de Hume, o que, claro, não se limita aos experimentos mentais, mas se generaliza para a composição daquilo que se denominou universo da experiência literária. Nesse panorama, a história se insere como instância particular da experiência, ou seja, como aquele repositório da observação dos séculos que aparece no ensaio *Do estudo da história*, para permitir comparações e garantir a conformidade dos raciocínios a natureza humana como ela, de fato, mostra-se entre as pessoas de todas as eras. Mas a história se insere também como recurso para a maneira de apresentação e para a tarefa de buscar o leitor para dentro do texto, tarefa essa que possivelmente se converte em necessidade para ciência da natureza humana, o que está sugerido na impossibilidade de conceituar sentimentos originais, por exemplo, como se insistiu no capítulo 1.

Investigação ou o que Hume pretende com a escrita de uma história conjectural, como visto na *História natural da religião*.

Já que a censura pelo emprego do conceito de natureza humana se mostra inadequada, surge a necessidade de elaborar outra leitura, capaz de conciliar o conceito com o modo como a experiência e a história se apresentam em Hume. Nesse sentido, é importante notar que, assim como apontou a crítica, também na perspectiva que o capítulo anterior começa a delinear, história, experiência e natureza humana permanecem profundamente relacionadas⁸³ – de um para outro, a mudança radical está no modo como os três conceitos se relacionam. A argumentação do capítulo 1 fornece indicativos a respeito dos novos termos em que se dariam a relação, sobretudo no item 1.3. O item em questão começou explorando a conjugação entre a *Dissertação das paixões* e a *História natural da religião* para poder tratar de diferentes maneiras de abordar natureza humana e considerar o que suas diferenças teriam a oferecer aos propósitos de Hume. Nele, recusou-se a equivalência entre o estudo da natureza humana e uma psicologia devido à suspeita de que, em Hume, o estudo da mente depende fundamentalmente do reconhecimento daquilo que a cerca, isto é, pela constatação de que, para estudar operações internas, em Hume, é necessário constituir uma mente dentro da experiência. Assim, é a construção do cenário, a partir do que a experiência disponibiliza, que permite à mente e aos princípios de suas operações entrarem em cena: com isso, os impeditivos que uma aceção universal e determinista geraram para o recurso desimpedido à história se dissolvem, e o conceito de natureza humana passa a ser mesmo condicionado pelo conhecimento da história. O desafio que o capítulo 1 coloca, portanto, é o de desenvolver a relação entre experiência, história e natureza humana, de forma que se satisfaçam os diversos modos pelos quais Hume recorre à experiência e de forma que se preserve o estatuto privilegiado da história; ao se conduzir nesses termos, não é insensato esperar que outra perspectiva para a natureza humana se apresente.

Para pensar mais sistematicamente o compromisso em se ater a experiência, pode-se tomar como parâmetro inicial os momentos em que Hume discute suas escolhas metodológicas, quando o recurso à experiência surge enfatizado. É oportuno, assim, retornar outra vez à

⁸³ Assim, a relação entre história, experiência e natureza humana se mostra fundamental também por contraste, isto é, mostra-se fundamental também pelos problemas que um âmbito é capaz de engendrar no outro. Por isso, foi importante elaborar a partir de Collingwood e Fischer as repercussões negativas que a interpretação universal e determinista de natureza humana apresenta em Hume. Se agora, por outro lado, o objetivo é elaborar uma interpretação que acomode bem os três conceitos, deve-se considerar que a dependência e nexos entre eles já se encontra bem estabelecida. Tanto pela série de impeditivos constatada, quanto pelo nexo, cuja existência é provada pelo surgimento dos próprios impeditivos, é possível cogitar que experiência, natureza humana e história se articulem conforme a seguinte fórmula: porque a natureza humana em Hume não pode se determinar universalmente, é necessário a ele recorrer a uma experiência que só pode ser sempre histórica.

introdução do *Tratado da natureza humana*. Após, como visto, defender a necessidade do estudo da natureza humana para conseguir terreno seguro para as ciências, a introdução do *Tratado* acrescenta que a ciência da natureza humana, por sua vez, encontra fundamento sólido exclusivamente na experiência e na observação. A exposição do método experimental se dá então por meio da oposição dele com o método hipotético-dedutivo, cujo abandono é apresentado por Hume como imperativo para o desenvolvimento do conhecimento humano. Segundo pode se extrair da introdução do *Tratado*, as investigações que procedem pelo método hipotético-dedutivo estipulam por hipóteses qualidades e poderes na essência dos objetos que estudam, sejam corpos ou mentes, e, uma vez estipulados atributos originais e últimos, deduzem o que quer que seja sobre o comportamento de seus objetos em diferentes circunstâncias. No entanto, acontece que essências e princípios últimos parecem peremptoriamente velados ao conhecimento humano, de forma que querer revelá-los, nas mentes ou nos corpos, deve ser rejeitado como uma tentativa presunçosa e quimérica.

Contra essas desmedidas, Hume oferece as pretensões mais modestas da filosofia experimental. Diante dos problemas em querer se remeter a essências, o método experimental investiga os objetos por meio de “experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares de suas diferentes circunstâncias e situações”⁸⁴ (HUME, 2009, p. 22-23). O bom filósofo experimental, portanto, encontra satisfação em respeitar as fronteiras do entendimento humano, o que, por si só, já atesta seu conhecimento da natureza humana. Ao abdicar da ambição de propor princípios últimos, o mapeamento dos efeitos que se manifestam em circunstâncias determinadas permite examinar as propriedades dos objetos o que, por sua vez, vai se generalizando tanto quanto autorize a experiência, isto, é, generaliza-se “rastreamento ao máximo nossos experimentos, de maneira a explicar todos os efeitos pelas causas mais simples e em menor número”⁸⁵ (HUME, 2009, p. 23). Nesse sentido, o método experimental observa a maneira pela qual os objetos são afetados, sistematiza tais observações por meio de outros experimentos cuidadosos e produz enfim máximas mais simples e gerais que, no entanto, não se pretendem como princípios últimos ou originários da investigação.

A introdução não é o único trecho de caráter metodológico que explora a oposição entre os dois métodos filosóficos para apresentar a filiação de Hume ao método experimental. Mais sucinto, por exemplo, o *Abstract* sobrepõe o cuidado em se submeter à autoridade da

⁸⁴ “careful and exact experiments, and the observation of those particular effects, which result from its different circumstances and situations” (HUME, 2007, p. 5)

⁸⁵ “by tracing up our experiments to the utmost, and explaining all effects from the simplest and fewest causes” (HUME, 2007, p. 5)

experiência ao desprezo contra aqueles que procedem nos raciocínios morais por hipóteses. Mas dificilmente se encontra passagem que expresse de forma mais contundente o repúdio ao método hipotético-dedutivo aplicado à experiência do que o parágrafo final da primeira *Investigação*. Nela, Hume nos recomenda: ao pôr as mãos em um livro qualquer, perguntem-se – “Contém ele qualquer raciocínio abstrato referente a números e quantidades? [...] Contém qualquer raciocínio experimental referente a questões de fato e de existência?” (HUME, 2004, p. 222). Caso ambas as perguntas recebam respostas negativas, “Às chamas com ele, então, pois não pode conter senão sofismas e ilusão”⁸⁶ (HUME, 2004, p. 222). Os ânimos incendiários de Hume decorrem da célebre distinção entre relações de ideias e questões de fato. Segundo a distinção, apenas as relações de ideia (objeto exclusivo das matemáticas) procedem por demonstração; as questões de fato, por outro lado, demandam outro tipo de investigação e se baseiam em evidências de natureza distinta. Demonstrar em qualquer campo de conhecimento que diga respeito à existência (e que, portanto, pertença às questões de fato) é produzir quimeras e absurdos, criar uma fonte inesgotável de erro e incerteza, em suma, colaborar para uma espécie de filosofia tão obsoleta quanto prejudicial aos avanços do conhecimento humano.

Na seção 1 da segunda *Investigação* se encontra uma passagem menos combativa e, talvez, mais interessante para considerar o raciocínio adequado à ciência da natureza humana. Nela, discute-se o papel crucial da sensibilidade para guiar o filósofo na composição de um catálogo de virtudes, que, por consequência, lega ao raciocínio a tarefa subsidiária de “discernir em cada um dos casos as circunstâncias que são comuns a essas qualidades”⁸⁷ (HUME, 2004, p. 231). Ao saber se posicionar acertadamente nos dados da sensibilidade e, somente a partir daí, distinguir quais circunstâncias particulares concordam com os sentimentos gerais de censura e estima, é possível descobrir os princípios universais da moral. Ele prossegue então para observar que, uma vez que a ética é uma questão factual, apenas é possível elaborar máximas gerais a partir da comparação de casos particulares, o que corresponde a um procedimento derivado da experiência, denominado por isso então de método experimental. Por outro lado, o método dedutivo, que estabelece um princípio geral abstrato para dele derivar uma variedade de inferências e conclusões, embora “em si mesmo mais perfeito”⁸⁸ (HUME, 2004, p. 231), é apropriado somente para os assuntos das ciências abstratas. Assim, às imperfeições da natureza humana, cabe outro método científico, igualmente imperfeito: aplicar-lhes a

⁸⁶ “Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion.” (HUME, 1902, p. 165)

⁸⁷ “to discover the circumstances on both sides, which are common to these qualities” (HUME, 1902, p. 174)

⁸⁸ “may be more perfect in itself” (HUME, 1902, p. 165)

sutileza e engenhosidade das deduções serve apenas de fonte para o erro e a ilusão, insiste Hume, em um eco do comentário da primeira *Investigação*.

Assim, o *Tratado* e as duas investigações compartilham a divisão entre questões factuais e raciocínios abstratos, bem como a defesa em favor de um método específico para as questões de fato, ocasião na qual os três textos ressaltam também os fracassos de tentar estabelecer, via demonstração, o que quer que seja quando se trata de existência. As questões de fato, que abrangem toda investigação de assuntos humanos, devem ser estudadas através de um cuidadoso mapeamento de efeitos na experiência, cuja generalização, sempre devidamente amparada por constantes experimentos, permite o filósofo ascender aos princípios mais gerais que a experiência permite compor. No entanto, em relação às demais passagens, a da segunda *Investigação* parece trazer algumas novidades, senão nas opiniões, ao menos no enfoque que confere a elas⁸⁹. A seção 1 da *Investigação sobre os princípios da moral* destaca a preponderância do sentimento que, estabelecendo as distinções morais, tornam-se o grande guia no estudo da ética⁹⁰, como também a função comparativa da razão dentro desse arranjo. Assim, o método experimental de Hume, conforme o caracteriza a segunda *Investigação*, conduz-se por uma série de comparações e de outros recursos para posicionar adequadamente o investigador (inclusive como condição para efetuar comparações pertinentes)⁹¹ pelo que se elaboram as máximas gerais ou princípios universais, partindo sempre da composição elaborada e oferecida pelo sentimento, isto é, pelas diferentes maneiras com as quais os objetos são

⁸⁹ De fato, pretende-se defender aqui que as opiniões expressas nesse trecho da segunda *Investigação* podem ser extraídas dos raciocínios do *Tratado* e da primeira *Investigação*: pretende-se mostrar que o protagonismo do sentimento e a continuidade entre conteúdo e forma são marcas distintivas da epistemologia humeana, daí que a exposição da segunda *Investigação* se torna uma referência tão interessante para esse momento da pesquisa.

⁹⁰ Uma vez que o vício e a virtude apenas podem ser descobertos em suas distinções a partir dos sentimentos de satisfação ou desconforto que um e outro suscitam quando da contemplação de uma ação, isso impõe à investigação da moral certo método, qual seja, remeter-se ao único fundamento que torna a moralidade possível. O investigador deve manter o olhar para dentro do próprio peito, porque ao se tornar frio de coração, ele deixa de acessar adequadamente seu objeto de estudo. A opinião segundo a qual “a moralidade, portanto, é mais propriamente sentida que julgada” (HUME, 2009, p. 510), implica em procedimentos metodológicos compatíveis com o que se definiu do objeto.

⁹¹ Ainda que a passagem em exame mencione simplesmente “uma comparação de casos particulares” (HUME, 2003, p. 230) como a forma de proceder às máximas e princípios gerais, pareceu importante destacar a existência de outros recursos no desenvolvimento da investigação experimental. Em primeiro lugar, porque a segunda *Investigação* é pródiga em recursos desse tipo para avançar a argumentação a tal ponto que nela se encontram defesas que um leitor distraído pode facilmente confundir com uma sequência de narrativas que se unem pela semelhança de temas, como já se destacou anteriormente. Como essas narrativas em sua grande maioria são retiradas da história, é importante manter em mente a importância que detém para o método experimental. Em segundo lugar, porque a determinação de uma perspectiva adequada para efetuar a comparação é importante em muitos sentidos para a filosofia de David Hume: não apenas devido ao privilégio do expectador nas distinções morais, mas devido também à necessidade de julgar a partir de uma perspectiva epistemológica adequada, o que torna a questão cara à ciência da natureza humana como um todo. A posição intermediária do historiador o aproxima desta perspectiva e torna seu olhar especialmente valioso para a proposta de mapeamento dos princípios da natureza humana.

sentidos na mente. Além disso, a segunda *Investigação* traz a curiosa afirmação segundo a qual um objeto imperfeito como a natureza humana requer um método compatível, inclusive em suas imperfeições⁹². Nesse sentido, o texto estabelece uma continuidade entre o que se pretende examinar e a maneira como se deve proceder ao exame, ou seja, estabelece uma continuidade entre método e objeto na ciência da natureza humana.

Com o protagonismo do sentimento, é razoável suspeitar o quanto os mapeamentos de regularidades na experiência e a elaboração de experimentos para manipular as circunstâncias observadas têm relação com certa postura afetiva do filósofo (e – por que não? – do leitor). Com a continuidade entre modo de investigar e objeto investigado, torna-se razoável suspeitar o quanto a filosofia experimental humeana e, em particular, o estabelecimento de princípios da natureza humana são tributários de uma certa postura que os textos de Hume assumem⁹³. Contudo, já que se fala em desconfianças, é questão prévia a essas pistas da segunda *Investigação* verificar se (ou quanto) sua caracterização não é peculiar ao campo da ética. É preciso determinar o que permite a este estudo atribuir, sem grande hesitação, à ciência da natureza humana de forma geral afirmações que podem muito bem se aplicar particularmente ao método da *Investigação dos princípios da moral*. Enfim, alguma confirmação é requerida para dizer que a segunda *Investigação* não introduz aí novas opiniões, somente lhes conferindo um enfoque especial.

Então, para confirmar que a segunda *Investigação* explicita opiniões que já podem ser apreendidas da primeira *Investigação* e, de fato, da epistemologia humeana tomada em conjunto, devem-se identificar, nas considerações epistemológicas, a função predominante do sentimento nos raciocínios sobre questões de fato e as repercussões disso para o método experimental conforme empregado por Hume. Em segundo lugar, deve-se identificar, de igual modo, nas considerações epistemológicas, de que maneira a natureza humana se conjuga com o método adequado para a ciência que pretende investigá-la. Finalmente, é importante lembrar que não se batem terrenos vizinhos ao léu: ao contrário, nisso se tem em mira os objetos

⁹² Além da continuidade e método, a afirmação sobre as imperfeições da filosofia experimental e seu objeto, no caso, a natureza humana (o que, claro, envolve o aparato cognitivo) apresenta uma questão interessante sobre a possibilidade do erro nos raciocínios morais e a implicação disso para a ciência da natureza humana. Enquanto que o erro nas demonstrações é inconcebível, o erro no âmbito moral não somente é possível como dá a possibilidade de ajustar e aperfeiçoar o raciocínio, o que certamente trará implicações para o método da ciência da natureza humana.

⁹³ É interessante notar que ambas as suspeitas se conjugam: se a disposição e os sentimentos suscitados ao longo do raciocínio se tornam critérios para desenvolver um catálogo de virtudes ou um sistema filosófico de forma geral, então a maneira de apresentação que o texto recebe se torna relevante para a pertinência do raciocínio empreendido. Se a maneira de apresentação se torna relevante para avançar as opiniões em questão, não há como pensar o objeto e método dissociados – afinal, o tratamento que os objetos investigados recebem determina o tipo de disposição que permeia o texto.

principais dessa pesquisa, ou seja, pretende-se desenvolver a relação entre experiência e história na filosofia de David Hume, a partir do que se espera retirar algumas conclusões sobre o conceito de natureza humana. Portanto, o itinerário que se apresenta é o seguinte. Inicialmente, deve-se investigar o que se apresenta por experiência e como se dá o conhecimento das questões atinentes à experiência em Hume; em seguida, discutir como essa experiência se extrai ou depende da história. Cumprida essa primeira etapa, pode-se enfim explorar o tipo de conhecimento específico que corresponde à ciência da natureza humana e discutir em que medida ele, igualmente, é derivado ou dependente das narrativas históricas. Atravessando essas etapas, a pesquisa se orienta pelas questões específicas do protagonismo do sentimento e da continuidade entre forma e conteúdo na epistemologia humeana: auxiliado por uma e outra, é possível contar com conclusões interessantes para um conceito de natureza humana, conformes com os raciocínios desenvolvidos até então.

2. 2- O princípio do costume e o conhecimento dos assuntos morais

Como se sabe, Hume conclui que a partir da causalidade se conhece tudo o que concerne à existência e que é apenas na experiência que se pode determinar as relações de causa e efeito. Desde o princípio, a seção 4 da primeira *Investigação* estabelece que todo raciocínio sobre questões de fato se funda em relações de causa e efeito, de modo que, para investigar a operação pela qual evidências e conclusões no âmbito moral se tornam possíveis, deve-se examinar a maneira pela qual se adquire o conhecimento das relações de casualidade. Nesse sentido, Hume logo define a impossibilidade de argumentos *a priori* arbitrarem o conhecimento da experiência, isto é, de a razão resolver o que quer que seja na causalidade sem consulta a observações passadas.

Em dois objetos quaisquer que se relacionam por causalidade – digamos, a fumaça e o fogo –, apresentados estritamente aos sentidos, nada em um é capaz de remeter ao outro. Repasse quantas vezes julgar necessário: tudo o que os dados dos sentidos, bem como aquilo que a memória conservou dos sentidos, pode oferecer é a constatação da conjunção constante entre os objetos, sem nenhuma sugestão de um poder ou propriedade que conecte uma fogueira ao aparecimento de fumaça, por exemplo. A intuição não se encontra em melhores condições do que a memória ou os sentidos. Enquanto que as relações de semelhança ou de contrariedade imediatamente saltam aos olhos e não exigem segundo exame para serem determinadas, nada na primeira aparição de um objeto o identifica como causa do que quer que seja, muito menos torna sua concepção necessária quando da concepção de seus efeitos. Tanto o fogo sozinho não oferece nenhuma pista sobre a fumaça, quanto nada impede a mente de imaginar fogo sem

fumaça, fumaça sem fogo, ou fogo e fumaça não causados, operações impossíveis se se tratasse de um conhecimento intuitivo. Assim, sem ser abastecida nem pelos dados dos sentidos e da memória nem pelos dados da intuição, a razão não acessa nada suficiente para demonstrar a relação de causalidade – se dependesse das possibilidades da faculdade da razão, dois eventos nunca poderiam ser tidos como causa e efeito, permanecendo sempre como completamente distintos entre si⁹⁴.

Ao tomar o roteiro que o *Tratado* emprega para introduzir a discussão sobre causalidade, entende-se melhor que as questões da experiência, denominadas então de raciocínios prováveis, consistem de relações que não podem se esclarecer exclusivamente pelo conteúdo das ideias. Nas relações de ideias (como, aliás, indica o nome), a razão pode comparar o conteúdo de uma ideia e outra, o que determinará necessariamente o teor da conclusão; sendo assim, é adequado proceder demonstrativamente para conhecê-las. Por outro lado, nos raciocínios prováveis, as relações entre os objetos podem se modificar sem com que mudem as relações entre as ideias; conseqüentemente, elas exigem uma espécie de verificação, exclusivamente feita pela experiência e observação, para que a mente constitua e permaneça inteirada quanto às qualidades e estados dos objetos. Nisso, dentre as três relações concernentes à probabilidade, a causalidade exerce uma função privilegiada: enquanto que a identidade e as relações de tempo e espaço não remetem a nada que não esteja imediatamente presente aos sentidos (correspondendo antes à percepção, portanto), a causalidade produz uma conexão que liga os dados da percepção a existências que, no momento, são inobserváveis – correspondendo, por isso, a raciocínio propriamente. Como os raciocínios prováveis não se resolvem em termos do conteúdo das percepções, então resta a maneira de apresentação para determinar a inferência do que se vê para o que se espera, quer dizer, para determinar todo conhecimento moral. E, sendo a inferência que efetua o salto para as conclusões sempre causal, a causalidade deve modificar algo nas percepções que não se resolve nos dados imediatamente disponíveis aos sentidos. Ou antes: porque a causalidade pode extrapolar os dados imediatos do sentido, ela se torna fundamento possível de todo raciocínio no âmbito da experiência; e, se a causalidade pode ser o fundamento do raciocínio moral justamente por não equivaler estritamente aos dados dos

⁹⁴ Tanto o *Tratado* quanto a primeira *Investigação* oferecem uma série de argumentos que mostram a inabilidade da razão para determinar as relações causais: o contrário de toda verdade demonstrativa é inconcebível, enquanto que o contrário de uma questão de fato é possível ao pensamento; a relação de causalidade não apresenta nenhum termo médio para justificar racionalmente a transição da causa para o efeito; a suposição na uniformidade do curso da natureza, sendo premissa para as inferências prováveis, não pode ela mesma ser provada por inferências prováveis (GARRETT, 2015, p. 177-178). Não interessa reproduzi-las aqui em toda sua extensão, mas é oportuno ressaltar que, ainda que a razão não determine as questões de fato, ela certamente tem sua função dentro a experiência, advertência importante uma vez que ao longo do capítulo, a faculdade racional será progressivamente deflacionada em seu papel na experiência.

sentidos, então o que quer que a torne adequada para o trabalho não deve se situar no âmbito do conteúdo das percepções – em vez disso, deve influenciar as diferentes formas das percepções afetarem a mente⁹⁵.

Assim, por um lado, a experiência afeta a maneira de apresentação dos objetos nos raciocínios prováveis – o que pode ser apreendido da apresentação que lhe dá o *Tratado* –; por outro lado, a inferência causal que conecta um objeto a outro é sugerida e reforçada na experiência, que, no entanto, jamais pode lhe conferir a necessidade característica das relações *a priori* – o que se sabe pelo trecho acima da primeira *Investigação*. Para decifrar os mistérios que espreitam as questões de fato, Hume apresenta o costume ou hábito como o princípio da natureza humana que articula as constatações acima e proclama a imaginação como a faculdade na qual se conhece tudo o que seja concernente à experiência. Pela definição do *Tratado*, costume ou hábito é “tudo aquilo que procede de uma repetição passada sem nenhum novo raciocínio ou conclusão”⁹⁶ (HUME, 2009, p. 133); dessa maneira, prossegue o *Tratado*, “quando estamos acostumados a ver duas impressões em conjunção, o aparecimento de uma nos leva imediatamente a ideia da outra”⁹⁷ (HUME, 2009, p. 133). Por sua vez, a primeira *Investigação* o define como o princípio em que “a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja sendo impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento”⁹⁸ (HUME, 2003, p. 74). De forma geral, então, a experiência nos põe diante de uma série de objetos em uma ordem regular, ou seja, que têm se mostrado sempre acompanhando uns aos outros. Como a mente é suscetível a repetir operações familiares, a conjunção constante observada entre os objetos vai consolidando a relação, de modo que passamos a chamar o evento precedente de

⁹⁵ Desde já, fica claro que as considerações metodológicas, exploradas no item anterior do capítulo, encontram respaldo na teoria do conhecimento de Hume. Foi dito no item anterior que o método-hipotético dedutivo é inadequado para conhecer os assuntos morais, na medida em que os objetos (mentais ou físicos) não parecem permitir qualquer escrutínio sobre suas essências e atributos originários. Como não há essências, atributos, nem nada do gênero no que o investigador possa basear suas pesquisas, ou seja, não há nada demonstrável na determinação das existências, então se faz necessário buscar outro método de investigação, no caso, o da filosofia experimental. Agora, vê-se o conceito de ideia, impressão e a distinção entre conteúdo das percepções e a sensação provocada pela maneira de apresentação se conjuga perfeitamente com as possibilidades e limitações de cada método. A filosofia experimental lida com existências, que nunca se determinam pelo conteúdo das ideias, então ela precisa sempre se remeter ao fenômeno para descobrir as propriedades do objeto de estudo; as matemáticas, por outro lado, ao lidarem com o conteúdo das ideias, não precisam se determinar na experiência, porque o seu objeto já se encontra determinado enquanto conceito do qual ela pode retirar todo tipo de conclusão.

⁹⁶ “we call every thing CUSTOM, which proceeds from a past repetition, without any new reasoning or conclusion” (HUME, 2007, p. 72)

⁹⁷ “When we are accustomed to see two impressions conjoined together, the appearance or idea of the one immediately carries us to the idea of the other” (HUME, 2007, p. 72)

⁹⁸ “the repetition of any particular act or operation produces a propensity to renew the same act or operation, without being impelled by any reasoning or process of the understanding” (HUME, 1902, p. 43)

causa e o seguinte de efeito: dessa forma, as regularidades que a experiência apresenta se fixam para possibilitar raciocínios sobre existência, extrapolando os dados da memória e dos sentidos.

E, porque não pode acrescentar uma nova ideia para justificar a inferência, o costume deve influenciar a maneira de apresentação das percepções na imaginação, o que no caso da causalidade ocorre na forma peculiar que caracteriza a crença⁹⁹. Para explicar a influência do costume, Hume recorrerá a um elemento básico da geografia mental humeana, a saber, o conceito de vivacidade que, introduzido desde a distinção entre a impressão e sua cópia e desde a apresentação dos princípios de associação, agora serve para descrever a crença. Diz o *Tratado*: “uma ideia que recebe o assentimento é sentida de maneira diferente [*feels different*] de uma ideia fictícia, apresentada apenas pela fantasia. É essa maneira diferente de sentir [*this different feeling*] que tento explicar, denominando-a uma força, vividez, solidez, firmeza ou estabilidade superior”¹⁰⁰ (HUME, 2009, p. 126). O *Abstract*, por sua vez, afirma que a crença é uma modificação na maneira de conceber objetos, que torna a sensação da concepção diferente de uma mera fantasia. A maneira diferente como se sente a crença é descrita empregando os termos mais forte, mais viva, vívida, firme ou intensa (HUME, 2009, p. 692). Finalmente, nas palavras da primeira *Investigação*: “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”¹⁰¹ (HUME, 2003, p. 83). Assim, a inclinação da imaginação em repetir operações familiares se traduz em vivacidade, isto é, os efeitos da repetição pelo costume são descritos

⁹⁹ A explicação da preponderância da causalidade na determinação de crença se modifica do contexto do *Tratado* e da primeira *Investigação*. No *Tratado*, a causalidade é mais importante que os outros princípios de associação porque ela é a única relação que remete a um evento ou objeto que não estão presentes diante da memória ou dos sentidos e, portanto, é a única que permite falar em raciocínio moral. No entanto, devido à transmissão de vivacidade, os princípios da semelhança e da contiguidade influenciam analogamente na crença, porque modificam a força e estabilidade das ideias, e, no limite, não parece ser impossível excluir que eles se passem por raciocínio, remetendo a outras ideias de forma estável e vivaz. Na *Investigação*, por outro lado, a operação da vivacidade não aparece com tanta ênfase, e a causalidade parece garantir seu estatuto com maior tranquilidade, porque é dito de antemão que ela funda a crença, e as demais associações apenas fortalecem sua operação: “Podemos observar que, nesses fenômenos, a crença no objeto correlativo é sempre pressuposta, sem o que a relação não poderia ter efeito”. (HUME, 2003, p. 87). Assim, na primeira *Investigação*, a causalidade imprime crença, que pode ser avivada pela contiguidade e pela semelhança, enquanto que, no *Tratado*, os três princípios de associação têm a possibilidade de se confundir com o raciocínio, embora apenas a causalidade possa efetivamente fundá-lo.

¹⁰⁰ “An idea assented to FEELS different from a fictitious idea, that the fancy alone presents to us: And this different feeling I endeavour to explain by calling it a superior force, or vivacity, or solidity, or FIRMNESS, or steadiness” (HUME, 2005, p. 68)

¹⁰¹ “the sentiment of belief is nothing but a conception more intense and steady than what attends the mere fictions of the imagination, and that this manner of conception arises from a customary conjunction of the object with something present to the memory or senses” (HUME, 1902, p. 50)

como um modo de perceber diferente, de forma mais natural, estável, influente, enfim, daquele modo que distingue entre mera concepção e crença¹⁰².

Há pelo menos duas considerações importantes a serem feitas a respeito do conceito de vivacidade e da caracterização da crença. O capítulo anterior se deparou algumas vezes com noções cuja natureza original lhes impedia uma definição, restando apenas ao cientista da natureza humana a tentativa de descrevê-los. Até as descrições, contudo, terminam por apresentar algo de vago ou impreciso que exigia que o leitor participasse do texto para identificar na sua vivência mental o que corresponde à tentativa de descrição do autor. Isso, que foi o caso do orgulho e dos sentimentos naturais, ocorrerá também com a crença. Conforme a primeira *Investigação*, o ato de crer é de um sentimento tão difícil de definir quanto a sensação de frio ou a paixão da cólera para quem nunca tenha os experimentado (HUME, 2003, p. 81): o inevitável ou adequado a se fazer, portanto, é empregar aquela variedade de termos “aparentemente tão pouco filosófica”¹⁰³ (HUME, 2003, p. 82) para expressar o ato mental cuja denominação verdadeira é, no final das contas, crença. O *Tratado*, de igual forma, comenta as dificuldades de explicar a operação que gera a crença e de encontrar palavras adequadas para expressá-la, de modo que lhe resta apelar para o íntimo de quem sente para que se forme uma noção perfeita do que ela seja. Aqui, portanto, palavras são insuficientes, e o sentido do texto só se completa com o recurso à experiência do leitor. Isso, de fato, não deveria surpreender quando se trata da explicação de qualquer impressão (como indica a primeira *Investigação*, que compara crença, frio e cólera), já que desde sua introdução se sabe que impressões dependem inteiramente da experiência em sua primeira aparição: “para dar a uma criança uma ideia do escarlate ou do laranja, do doce ou do amargo, apresento-lhe os objetos, ou, em outras palavras, transmito-lhes essas impressões; mas nunca faria o absurdo de tentar produzir as impressões excitando ideias”¹⁰⁴ (HUME, 2009, p. 29). Se isso não significa que o texto filosófico precisa

¹⁰² Ainda que as noções de vivacidade e de maneira de apresentação sejam empregadas aqui de modo intercambiável, é preciso ressaltar que o conceito de vivacidade não é dos mais claros na filosofia humeana. No *Tratado*, a vivacidade e seu princípio de transmissão têm enorme ênfase, seja no livro 1, seja na doutrina das paixões do livro 2. Mesmo então, contudo, no contexto do *Tratado*, a vivacidade já mostra suas dificuldades, de tal modo que no anexo ao *Tratado*, quando Hume se retrata do que julga ser dois erros menores, observa que um deles corresponde ao engano em afirmar que duas ideias só podem se diferenciar por seus graus de força e vividez: “acredito haver outras diferenças entre as ideias, que não podem ser compreendidas de maneira apropriada nesses termos” (HUME, 2009, p. 657). Os comentadores não ignoram as dificuldades envolvidas no uso de vivacidade, o que leva, por exemplo, Robert Fogelin (2009, p. 19) e Harold Noonan (1999, p. 61) a concluírem que a única maneira satisfatória de interpretá-la é metaforicamente. A primeira *Investigação* parece contornar esses problemas do uso mais técnico da vivacidade enquanto operação de transmissão de força, e adotado a perspectiva mais ampla, que fala em maneira de apresentação, sem empregar os mecanismos de vivacidade em sua forma dura do *Tratado*.

¹⁰³ “which may seem so unphilosophical” (HUME, 1902, p. 49)

¹⁰⁴ “To give a child an idea of scarlet or orange, of sweet or bitter, I present the objects, or in other words, convey to him these impressions; but proceed not so absurdly, as to endeavour to produce the impressions by exciting the ideas.” (HUME, 2007, p. 9)

fazer o leitor propriamente sentir o espectro de impressões sobre as quais discorre – até porque, claro, trata-se de compreender a ideia de sentir frio, orgulho ou de crer em algo –, significa que a capacidade de o texto conduzir o olhar do leitor sobre sua própria experiência se torna relevante, senão crucial: é no âmbito de uma experiência literária que um exercício dessa natureza encontra os recursos apropriados para se desenrolar.

A segunda observação diz respeito àquela questão do protagonismo do sentimento levantada a propósito da segunda *Investigação* no começo deste capítulo. Independente das controvérsias abordadas na nota 98, é certo que o percurso do argumento da causalidade adota, com a crença, a dimensão afetiva como critério para determinar as conclusões em todo âmbito da probabilidade¹⁰⁵. Como dito, pelo costume, as regularidades da experiência elaboram na imaginação todo tipo de opinião sobre o mundo, operação que acontece de acordo com as maneiras de sentir ou com a vivacidade que algumas percepções suscitam e outras não. Na medida em que o sentimento distingue a asserção de outros estados cognitivos, como a dúvida ou a fantasia, por exemplo, ele assume uma função epistemológica decisiva, e os raciocínios passam a se caracterizar a partir da forma como são sentidos na mente. Quanto a isso, seria possível lembrar da reformulação que Hume dá à tradicional distinção entre concepção, juízo e raciocínio, mas parece mais oportuno se remeter a seção *Das causas da crença*, no livro 1 do *Tratado*.

Na seção, Hume estabelece o princípio de transmissão de vivacidade como uma máxima geral da ciência da natureza humana e busca confirmá-lo a partir de experimentos com os princípios de associação – após os exemplos referentes à semelhança e à contiguidade, o autor observa que a melhor prova da transmissão de vivacidade se encontra justamente nos raciocínios causais. No *Tratado*, o princípio da transmissão de vivacidade explica a mudança na concepção de certa ideia após a repetição de uma relação causal que ele integra¹⁰⁶: pela perspectiva da transmissão de vivacidade, pois, o que a conjunção constante e o hábito oferecem é a consolidação de uma relação entre a impressão e a ideia correlata, que permite que a impressão empreste vivacidade à ideia, na qual se passa a acreditar. A consequência que

¹⁰⁵ Como Annette Baier (1991, p. 79) observa, o conceito de determinação na mente também se aplica aos procedimentos demonstrativos, sendo generalizado para abranger as necessidades dedutivas, assim como se aplica às necessidades morais. Nesse sentido “assim como a necessidade que faz com que dois multiplicado por dois seja igual a quatro ou que a soma dos três ângulos de um triângulo seja igual a dois retos encontra-se unicamente no ato do entendimento pelo qual consideramos e comparamos essas ideias, assim também a necessidade ou poder que une causas e efeitos está na determinação da mente a passar daquelas a estes ou reciprocamente” (HUME, 2009, p. 199)

¹⁰⁶ Na primeira *Investigação*, ainda que a transmissão de vivacidade perca ênfase, continua sendo verdadeiro que a causalidade modifica a sensação que as percepções provocam para consolidar a relação entre elas.

interessa nisso é que todo raciocínio causal se reduz as sensações que as percepções causam ao entrarem na mente:

Todo raciocínio provável não é senão uma espécie de sensação. Não é somente na poesia e na música que devemos seguir nosso gosto e sentimento, mas também na filosofia. Quando estou convencido de um princípio qualquer, é apenas uma ideia que me atinge com mais força; quando dou preferência a um conjunto de argumentos sobre outro, não faço mais que decidir, partindo daquilo que sinto [*from my feeling*], sobre a superioridade de sua influência¹⁰⁷ (HUME, 2009, p. 133)

A passagem é categórica e encerra qualquer dúvida sobre se a afirmação da segunda *Investigação* deveria ou não ser generalizada para posições epistemológicas de Hume. Se as especulações na ética devem se guiar pela sensibilidade, que apresenta os objetos de estudo em suas verdadeiras cores e permite assim distingui-los e arranjá-los apropriadamente, esse procedimento é compartilhado em alguma medida para todo conhecimento humano – o filósofo, como o músico ou o poeta, deve aprender a ter as reações afetivas apropriadas diante de seus objetos não só para ser bem-sucedido na elaboração de um catálogo de virtudes, mas de um sistema de princípios de forma geral. Aproveitando o ensejo, vale lembrar das observações que Hume faz no ensaio *Do estudo da história*, comentadas ainda no capítulo anterior. Como dito, a história possui uma posição privilegiada para retratar os sentimentos das pessoas nas mais variadas circunstâncias, em um meio termo entre a frieza do metafísico e as parcialidades da vida comum. A luz que as passagens do *Tratado* e da segunda *Investigação* lançam sobre as afirmações do ensaio mostra a dimensão que as narrativas históricas possuem como recurso para a filosofia de Hume, tanto sendo retratos de situações que pedem reações sentimentais quanto conduzindo o olhar apropriadamente sobre a variedade de sentimentos humanos, naqueles moldes da primeira observação a respeito da vivacidade feita acima.

Em todo caso, haverá momento mais oportuno para discutir em detalhe as conclusões que o esquema do conhecimento moral traz à história. Finalmente, ainda antes de pormenorizar as variadas aplicações do costume, cabe ressaltar que ele é um princípio da natureza humana. Quando, por exemplo, a primeira *Investigação* avança para explorar os fundamentos das conclusões que se retiram da experiência, o texto informa que está em busca de algum princípio da natureza humana que possa explicar a autoridade que todos constatam na experiência e, logo após a definição trazida no parágrafo acima, a *Investigação* observa que o hábito é um princípio da natureza humana universalmente reconhecido e bem conhecido pelos seus efeitos (HUME, 2003, p. 74). Por sua vez, no final da seção *Da razão dos animais* do *Tratado*, Hume afirma

¹⁰⁷ “Thus all probable reasoning is nothing but a species of sensation. It is not solely in poetry and music, we must follow our taste and sentiment, but likewise in philosophy. When I am convinced of any principle, it is only an idea, which strikes more strongly upon me. When I give the preference to one set of arguments above another, I do nothing but decide from my feeling concerning the superiority of their influence” (HUME, 2007, p. 72).

que o hábito “é um dos princípios da natureza, e extrai toda sua força dessa origem”¹⁰⁸ (HUME, 2009, p. 212); ainda no livro 1 do *Tratado*, agora na seção *Da filosofia moderna*, o costume é posto dentre os princípios “permanentes, irresistíveis e universais”¹⁰⁹ (HUME, 2009, p. 258), sem os quais “a natureza humana imediatamente pereceria e desapareceria”¹¹⁰ (HUME, 2009, p. 258).

No contexto das seções *Da razão dos animais*, as operações instintivas do hábito o validam como princípio de raciocínio comum para humanos e animais, o que é bastante vantajoso para os raciocínios de Hume, dada a semelhança nos processos de decisão – todos dependem da experiência e de uma impressão presente, empreendem inferências para adequar os fins aos meios e assim por diante – que convence quanto a um princípio compartilhado. Os animais e todas as pessoas (instruídas ou não) se aperfeiçoam na experiência e conhecem pela observação de tal forma consistente que não poderia se confundir com a orientação oscilante e laboriosa da razão – uma atividade mental tão necessária à sobrevivência deve ser garantida antes “por meio de algum instinto ou tendência mecânica, capaz de mostrar-se infalível em suas operações, de manifestar-se desde o primeiro aparecimento de vida e do pensamento”¹¹¹ (HUME, 2003, p. 89). Por sua vez, a seção *Da filosofia moderna* se inicia opondo os princípios mais estáveis da imaginação, a outros, variáveis, fracos e irregulares. Os últimos, ainda que possam ser chamados também de naturais, são naturais da mesma maneira em que doenças são naturais, e Hume então observa que “podem ser facilmente anulados por um contraste e oposição adequados”¹¹² (HUME, 2009, p. 258) aos guias legítimos da natureza humana¹¹³.

¹⁰⁸ “habit is nothing but one of the principles of nature, and derives all its force from that origin” (HUME, 2007, p. 120).

¹⁰⁹ “permanent, irresistible, and universal” (HUME, 2007, p. 148)

¹¹⁰ “human nature must immediately perish and go to ruin.” (HUME, 2007, p. 148). É curioso notar que semelhante afirmação foi feita quanto aos princípios de justiça, na segunda *Investigação*, conforme, aliás, já mencionado no capítulo 1: parece, por eles, que existe um conjunto de condições em que os princípios da natureza humana podem se manifestar para regular as operações mais fundamentais do raciocínio e da sociedade; diferente é o caso de outros direcionamentos, como a aplicação irregular da imaginação, que, embora naturais, não poderiam sustentar a natureza humana, ainda que sejam possíveis.

¹¹¹ “by some instinct or mechanical tendency, which may be infallible in its operations, may discover itself at the first appearance of life and thought” (HUME, 1902, p. 55). A primeira *Investigação* oferece vários momentos em que o hábito é aproximado de uma reação instintiva, o que – ainda que se admita que algumas passagens podem buscar no instinto simplesmente uma analogia oportuna com o caráter irresistível e automático do costume – deixa algumas das opiniões do capítulo anterior em uma posição um pouco constrangedora. Quanto a isso, contudo, deve-se dizer que a variedade e riqueza das operações do costume dificilmente conseguem ser todas reduzidas a instintos e que, ainda que se reconheça algum caráter instintivo para o hábito, isso não justifica a suposição de causas reais ou de conexões secretas entre objetos, para além daquilo que a própria imaginação inevitavelmente impõe ao fenômeno moral.

¹¹² “may easily be subverted by a due contrast and opposition” (HUME, 2007, p. 148)

¹¹³ Sabe-se que, conforme a parte 4 do livro 1 se desenrola a oposição aos princípios sólidos e consistentes da imaginação se tornar progressivamente mais frágil, de modo que, na altura da conclusão, não resta nenhum princípio que não se subverta a si mesmo nos fundamentos instáveis da imaginação. De toda forma, a caracterização mais estrita de natural se associa a estabilidade e universalidade da operação do princípio, o que, se

O ensaio *Da origem do governo* atribui a manutenção da sociedade à inclinação natural, à necessidade e ao hábito. Há, entre as pessoas, a tendência natural de perseguir interesses parciais em detrimento da manutenção da ordem e da justiça, cuja importância elas reconhecem, mas que, a despeito de seu reconhecimento, apresenta-se como um motivo muito distante e sublime para competir com o apelo de desejos prementes. Assim, a necessidade de haver sociedade constringe as pessoas a formular regras e estabelecer instituições que consigam acrescentar motivações mais imediatas para o respeito das regras de justiça e para as quais os cidadãos devem obediência. No entanto, para direcionar o interesse próprio, a invenção de regras e instituições não é suficiente, na medida em que nada impede que elas igualmente exercem “um comando tão fraco na mente humana, quanto o dever de justiça primitivo e original”¹¹⁴ (HUME, 1985, p. 38). Para que a obediência às regras e instituições que preservam a sociedade saia daquela luz abstrata que caracterizou a estima pela justiça no geral no primeiro momento, é preciso tornar sua observância interesse próprio de alguns, cujo ofício passa a ser o cumprimento da justiça e coerção das outras pessoas em sua execução, e é preciso colocar este arranjo de magistrados à prova na experiência, o que, uma vez que vai sendo feito, fixa o dever de obediência pelo hábito: “o hábito logo consolida o que outros princípios da natureza humana encontraram imperfeitamente; e os homens, uma vez acostumados à obediência, nunca pensam em se desviar desse curso”¹¹⁵ (HUME, 1985, p. 39). Portanto, o hábito aparece no ensaio como um dos princípios cuja operação permite lidar – senão para curar, ao menos para contrabalancear – com aquela “fraqueza incurável da natureza humana”¹¹⁶ (HUME, 1985, p. 38) que ameaça o tecido social.

Nos trechos acima, o costume ou hábito aparece como princípio da natureza humana porque é capaz de explicar os raciocínios sobre a experiência; porque se mostra um fundamento mais estável para as operações da imaginação, que, sem ele, não subsistem (diferentemente de outros fundamentos para o raciocínio, que se revelam frágeis e oscilantes); finalmente, porque tem força para fazer certa convenção social parecer progressivamente mais natural e necessária a quem se submete a ela. Por outro lado, quando apresenta o princípio na primeira *Investigação*, Hume é cauteloso em destacar que o costume não deve ser confundido com uma causa última, sendo antes um princípio tão geral quanto os limites do entendimento permitem formular, nos

não será garantido pelo estatuto do princípio em si, será feito na delimitação das circunstâncias nas quais acontece o exercício filosófico.

¹¹⁴ “lays as feeble a hold of the human mind, as the primitive and natural duty of justice” (HUME, 1985, p. 38)

¹¹⁵ “habit soon consolidates what other principles of human nature had imperfectly founded; and men, once accustomed to obedience, never think of departing from that path” (HUME, 1985, p. 39)

¹¹⁶ “This great weakness is incurable in human nature” (HUME, 1985, p. 38).

moldes do que se viu defendido na introdução do *Tratado*. A nota em que Hume comenta rapidamente a natureza da *vis inertia* e da gravidade talvez colabore para que se compreenda a condição em que o costume se encontra na ciência da natureza humana. Na altura da nota, a primeira *Investigação* já estabeleceu a total ignorância quanto a poderes, forças ou energias pelo quais os objetos interagem, o que lhe dá oportunidade de se remeter às duas propriedades do movimento da matéria. De acordo com Hume, ao se falar em *vis inertia* ou em gravidade, o que se faz é descrever os padrões constatados nas operações dos corpos através de certas leis mais simples e gerais – assim, *vis inertia* e gravidade simplesmente designam os padrões nos movimentos da matéria, sem pretender com isso nomear qualquer poder ativo. Da mesma maneira se daria com o costume, que designa padrões nos efeitos que a mente apresenta diante da experiência: ele é uma uniformidade identificada na maneira de apreensão dos fenômenos que, uma vez identificada e sistematizada, é capaz de explicar como as regularidades na experiência formam relações causais na imaginação¹¹⁷. Assim, o costume é entendido mais apropriadamente como uma propensão que a imaginação apresenta, cuja causa excede as possibilidades do filósofo: ele é condição para que se concebam causas e efeitos e, conseqüentemente, para todo o raciocínio sobre a experiência; de que qualidade original ele se deriva, contudo, é assunto que não cabe a Hume adentrar.

Sem esquecer, portanto, o estatuto que o princípio detém, já é tempo de cumprir algumas promessas e discorrer sobre as aplicações do costume. Waxman (1997, p. 180-183) ensina que, do ponto de vista da introspecção, o costume corresponde à facilidade sentida ao se efetuar a transição entre causa e efeito e à vivacidade que a transição confere às percepções; tomando a perspectiva da experiência das coisas, o costume se apresenta como uma determinação ou uma tendência de associar certos objetos que se conectam pela regularidade em suas aparições. Tanto a facilidade na transição quanto as conjunções mais ou menos estáveis irão se configurar de diferentes modos para abranger as maneiras como as percepções formam a experiência geral. Assim, existem hábitos perfeitos, nos quais a regularidade é completa e a transição acontece de forma imediata e não reflexiva. Existem também a certeza moral e a probabilidade, cuja variação se dá em função do peso que cada cadeia de eventos adquire na mente e em função da capacidade de adequar o juízo às circunstâncias particulares – nisso, o costume se configura mais estritamente como raciocínio, isto é, como o princípio a partir do qual se empregam as

¹¹⁷ Nesse sentido, Plínio Smith (1995, p. 83) entende que, ao identificar no costume o princípio de associação da causalidade, Hume estabelece uma hipótese, isto é, apresenta uma maneira “de se organizarem os fenômenos observáveis” (SMITH, 1995, p. 83) que supera as dificuldades de uma explicação racional e que não se pretende como um princípio causal real.

cadeias de dados para extrair conclusões sobre a experiência. No âmbito do raciocínio o costume é responsável pela adequação de meios a fins, pela generalização de circunstâncias observadas para casos não observados e pela formulação de regras gerais. Existem ainda outros fatores, que, não correspondendo estritamente a causas, modulam a maneira como os eventos serão admitidos na formação de hábitos (e vice-versa, isto é, como o raciocínio causal pode alterar gradativamente a consideração que se tem de tais fatores). Tratam-se da influência das paixões, notadamente do princípio de simpatia, do impacto de uma “causa artificial” como a educação e das interessantes relações entre o costume e o tipo de atenção que as pessoas dispensam ao que lhes cerca.

2. 3-Hábitos perfeitos e a organização do fenômeno moral

Um hábito perfeito resulta de uma conjunção total entre objetos, quando então o princípio age em grau máximo, de modo a ocultar a si próprio. A primeira *Investigação* se depara com essa propriedade do hábito ainda no momento em que está combatendo a possibilidade de a razão resolver o conhecimento das questões de fato. Já que as qualidades, causas e efeitos de objetos muito familiares se apresentam de imediato como necessárias, sem exigir qualquer reflexão, tende-se a pensar que o objeto os apresenta *a priori* à mente, quer dizer, que a contemplação do objeto nele mesmo é capaz de informar quais qualidades ele possui, quais causas o produziram ou que efeitos podem ser esperados dele. Assim, por exemplo, pode parecer intrínseco à fluidez e transparência da água a inferência quanto ao afogamento, da mesma forma que parece inerente à luminosidade e calor do fogo a inferência quanto a queimaduras (HUME, 2004, p. 56). Não é o caso: todo objeto só é conhecido na experiência; e, se a água e o fogo fazem parecer que objetos informam imediatamente suas relações causais, outros objetos, cujas descobertas se retêm na lembrança, certificam a total inabilidade de decidir sobre seus resultados sem o auxílio de observações passadas. Para tanto, Hume recorre à adesão peculiar que duas peças lisas de mármore apresentam ao serem encostadas uma a outra, à atração do magneto e ao caráter explosivo da pólvora, fenômenos que colaboram para o argumento do autor porque os objetos em questão não fazem parte da vida das pessoas como a água ou o fogo e porque eles mostram “mostram pouca analogia com o curso ordinário da natureza”¹¹⁸ (HUME, 2004, p. 56).

Como se pode notar, os exemplos que a primeira *Investigação* emprega são todos retirados da física, o que, no entanto, não deve levar ao engano sobre alguma distinção na natureza de

¹¹⁸ “as bear little analogy to the common course of nature” (HUME, 1902, p. 28)

causas físicas e morais. Se o costume se define a partir de regularidades na observação e de inferências na imaginação, basta que as regularidades sejam totais para que a inferência se dê de modo insensível e imediato, nos termos que caracterizam os hábitos perfeitos¹¹⁹. Para um exemplo de hábito perfeito no âmbito moral, é possível lembrar uma das primeiras ocorrências do princípio do costume no *Tratado da natureza humana*, ainda na seção 7 da parte 1 do livro 1. Assumidamente influenciada pelas reflexões de Berkeley, a seção 7 se incumbem de negar a capacidade de abstração da mente para formar ideias gerais, entendendo-as, em vez disso, como ideias particulares vinculadas a termos que modificam a extensão de indivíduos que referenciam. Após apresentar três séries de argumentos para confirmar que ideias abstratas são individuais em si mesmas, tornando-se gerais apenas pelo que representam, Hume se vê na posição de explicar como ideias particulares conseguem referenciar em termos gerais.

Quanto a isso então, diz-nos Hume: encontramos uma semelhança entre diversos objetos que se apresentam frequentemente a nós, de modo que lhes empregamos o mesmo nome; a frequência e semelhança formam um costume de tal modo que, após adquiri-lo, “a mera menção desse nome desperta a ideia de um desses objetos, fazendo que a imaginação o conceba com todas as circunstâncias e proporções particulares”¹²⁰ (HUME, 2009, p. 44). Ou seja, a semelhança leva ao uso de uma mesma palavra para denominar um conjunto de objetos, e o costume, abastecido pela frequência com a qual se refere a uma ideia empregando a mesma palavra, concebe imediatamente um indivíduo de circunstâncias e proporções específicas, remetendo-se apenas potencialmente ao conjunto de indivíduos sob igual denominação. A conexão entre as ideias e os sons ou caracteres das palavras se constitui como um hábito perfeito, e, de fato, porque é tão bem estabelecido na linguagem, torna-se possível utilizar a mesma ideia particular para representar potencialmente diversos grupos de indivíduos sem grande perigo de erro. Afinal, se porventura a ideia produzida não concordar com o raciocínio em questão, o costume é reanimado pelo termo geral ou abstrato para sugerir de imediato outra ideia que concorde com os usos atuais. Portanto, a explicação que Hume oferece para o uso de abstração na linguagem se dá via costume e depende do caráter automático das transições melhor fixadas na mente: o curso do pensamento, na reflexão ou no diálogo mostra que “Nada

¹¹⁹ A dissolução das fronteiras entre causas naturais e morais devida à autoridade do costume nas questões de fato é crucial na compreensão dos procedimentos da ciência da natureza humana, como também no entendimento do estatuto de necessidade (natural ou moral), ambas questões são caras a essa pesquisa. Conforme se verá adiante no capítulo 2, as discussões sobre necessidade que apareceram no capítulo 1 devem ser entendidas, por um lado, levando em conta a deflação do conceito de necessidade que culminou nos raciocínios sobre conexão necessário e, por outro lado, o caráter científico que a necessidade redefinida oferece para os esforços para mapear os princípios da natureza humana.

¹²⁰ “the hearing of that name revives the idea of one of these objects, and makes the imagination conceive it with all its particular circumstances and proportions” (HUME, 2007, p. 19).

é mais admirável que a rapidez com que a imaginação sugere suas ideias, apresentando-as no instante mesmo em que elas se tornam necessárias ou úteis”¹²¹ (HUME, 2009, p. 47). Porque a repetição de um termo associado a uma ideia determina a conexão imediata entre ambos, a mente pode acompanhar a diversidade de extensões e qualidades com as quais os termos aparecem no discurso – a representação parcial e a pressuposição dos objetos significados torna a comunicação efetiva devido ao enraizamento da linguagem no pensamento, o que acontece através do costume.

Certamente, os exemplos retirados da filosofia natural trazem vantagens para a exposição que Hume pretendeu na primeira *Investigação*. Devido a sua ocorrência invariável, os exemplos da filosofia natural se apresentam como certezas consolidadas na mente de tal modo que a tendência é de compreendê-los como constituintes dos próprios objetos e de confundi-los com a necessidade própria da demonstração. Lembrar, por outro lado, os exemplos de hábitos perfeitos retirados da filosofia moral não serve apenas, como já dito, para prevenir algum engano de distinção na natureza de causas naturais e humanas, mas serve também para que se compreenda melhor o que Hume chama de determinação na transição e, assim, para que se esclareça a operação dos costumes enraizados em grau máximo na imaginação. Conhecer outras pessoas que não sabem ler ou se deparar com línguas e alfabetos diferentes previne que a associação entre as palavras e as ideias seja tomada tal qual o vínculo entre o fogo e o calor. Isso justamente torna os hábitos morais inadequados para a estratégia argumentativa da primeira *Investigação*, que requer uma associação que chegue a se passar por produto da razão. Porém, não se modifica a reação não reflexiva que alguém plenamente alfabetizado tem, por exemplo, diante de uma placa escrita em sua língua materna, ou – para utilizar um exemplo do próprio Hume – a facilidade repentina que uma pessoa sente ao escutar as primeiras palavras de um poema ou discurso que ela conhece de cor, mas do qual não conseguia se lembrar no momento. Reconhecer que a associação entre caracteres, sons e ideias é resultado de convenção não modifica o tipo de transição característica do hábito perfeito. E, tomada em conjunto com os exemplos da filosofia natural, sua origem convencional dá clareza ao próprio sentimento que define o hábito, porque o deixa intocado. É por esse ocultamento do próprio princípio, por essa determinação e estabilidade na transição imediata que se caracterizam o costume operando em maior grau, e seus exemplos podem ser recolhidos indistintamente dos âmbitos moral ou natural.

¹²¹ “Nothing is more admirable, than the readiness, with which the imagination suggests its ideas, and presents them at the very instant, in which they become necessary or useful” (HUME, 2007, p. 21)

O interesse de lembrar os hábitos perfeitos, porém, não é tanto o de esclarecer sobre sua operação em particular, mas sim o de pontuar a maneira como o costume em geral participa para elaborar a própria experiência, sem ser, em vez disso, um princípio que incide apenas posteriormente nos dados da percepção para produzir juízos. O costume, de fato, apresenta-se desde a forma como as percepções são acolhidas e organizadas ou, melhor dizendo, a experiência se apresenta imbuída dos juízos do costume antes de qualquer operação mais específica e deliberada de raciocínio. A tendência dos hábitos perfeitos de passarem despercebidos, combinando-se integralmente com a apresentação das percepções, torna clara a participação do costume na formação da experiência: “a experiência passada, da qual dependem todos os nossos juízos a respeito de causas e efeitos, pode atuar em nossa mente de maneira tão insensível que passa despercebida, podendo mesmo, em certa medida ser-nos desconhecida”¹²² (HUME, 2009, p. 133-134). O exemplo que Hume emprega no contexto da passagem acima é o do viajante que interrompe a viagem ao encontrar um rio no caminho. O cuidado de desviar do curso de um rio é seguramente adquirido pela experiência, mas não se impõe a partir da recordação deliberada de casos que lhe certificam sobre os efeitos da água sobre um corpo animal – a transição para as ideias de afundar ou de se afogar é imediata, apresentando-se em conjunto com a observação do curso d’água. E, de fato, os juízos do costume estão implícitos na visão em um sentido literal: os tratados de óptica modernos concordam que o olho sempre enxerga a mesma quantidade de pontos físicos, de modo que a constatação sobre distâncias e grandezas não se oferece estritamente na imagem, mas é inferida conforme a experiência. Esses juízos da visão, sem dúvida, mais vívidos que os raciocínios correntes, tendem a se confundir com uma sensação, o que, Hume destaca, acontece não somente nessa, mas em outras circunstâncias¹²³ (HUME, 2009, p. 142) – a confusão entre juízo e sensação não é privilégio da visão, estando presente em outros aspectos da experiência. Portanto, a aplicação insensível do costume, bem como sua influência na vivacidade das percepções permitem que ele organize a maneira como os fenômenos do mundo são recebidos de maneira geral, o que de modo algum se limita a alguma formulação mais ativa ou específica de juízos.

Se, por um lado, o costume se faz presente desde a composição da observação e, por outro lado, a operação do costume em graus independe da origem física ou moral das regularidades, mas somente da firmeza e uniformidade das conjunções, então as convenções humanas

¹²² “the past experience, on which all our judgments concerning cause and effect depend, may operate on our mind in such an insensible manner as never to be taken notice of, and may even in some measure be unknown to us” (HUME, 2007, p. 72)

¹²³ “and this inference of the judgment he confounds with sensation, as is common on other occasions” (HUME, 2007, p. 77)

igualmente orientam a observação e participam na organização da experiência. E, na organização do fenômeno e na elaboração de sentido, talvez o caso da linguagem seja um dos mais interessantes a se considerar. Pois, a habilidade de percorrer os campos de ideia relacionados a certo termo e de se adequar ao discurso em questão depende das associações próprias que certa língua consolida gradativamente; assim, é o uso que ensina sobre as palavras: “Para aprender o significado de uma palavra, melhor do que remetê-la a uma ideia é prestar atenção às relações entre ela e outras palavras, no uso consagrado da língua” (PIMENTA, 2017, p. 106).

Quanto a isso, é oportuno conferir algumas observações que Hume faz a respeito de Blacklock, poeta cego com quem Hume se encontrou em algumas ocasiões. Em uma carta de 1754 ao abbé Le Blanc, Hume comenta que, embora Blacklock tenha nascido cego e não possua nenhuma ideia de luz ou cor, seus escritos atestam a grande justeza e propriedade no uso de imagens (HUME, 1932, p. 209). Em outra carta, também de 1754, mas endereçada a Joseph Spence, Hume observa que poetas muito descritivos, como Milton e Thomson, têm grande impacto na sensibilidade de Blacklock, sendo Thomson inclusive um de seus favoritos. Quando Hume pergunta, a propósito de uma história contada em Locke, sobre o tipo de associação que Blacklock faz com os termos que expressam ideias visuais, o poeta responde que ele formou associações intelectuais que o auxiliam quando lê ou escreve sobre cores: assim, a luz do sol remete à presença de um amigo e um tom alegre de verde à uma simpatia amigável (HUME, 1932, p. 201). Hume conclui o relato afirmando que “É certo que sempre pensamos em alguma língua, i. e., na que nos é mais familiar e é bastante frequente empregar palavras no lugar de ideias”¹²⁴ (HUME, 1932, p. 201).

Apesar de lhe faltarem as impressões da visão, Blacklock é bem-sucedido em seu repertório imagético porque tem a sensibilidade para se apropriar das associações que o uso consagra. Assim, embora os significados não independam da existência de referenciais (como atesta a cruzada que Hume empreende contra termos filosóficos vazios), a aquisição de sentido se dá nos usos costumeiros da comunicação e nos conjuntos de ideias que nisso se organizam. Porque o uso constitui sentido em relativa independência de referentes, discursos místicos parecem inteligíveis para quem participa deles (HUME, 1932, p. 201); filósofos se embrenham em querelas sobre palavras, tomando ambiguidades de expressão por problemas filosóficos

¹²⁴ “’Tis certain we always think in some language, viz in that which is most familiar to us; and ‘tis but too frequent to substitute words instead of ideas” (HUME, 1932, p. 201)”. Outra observação interessante se encontra em uma carta a Michael Ramsay, de 1734, na qual Hume observa que o uso contínuo de palavras e frases em uma língua ensina simultaneamente o sentido das palavras e as referências que elas guardam entre si.

(HUME, 2003, p. 120); pessoas são capazes de conciliar epítetos gerais de virtudes com condutas desumanas. Contudo, seria um engano sério pensar que o desenvolvimento do discurso conforme os signos, ou seja, a substituição de ideias por palavras é encarada negativamente na filosofia de Hume. Ao contrário: como já dito, a explicação de Hume para a comunicação depende da capacidade de referenciar parcialmente e pressupor os objetos adequados. A independência relativa entre ideia e termo faz do uso e do costume matrizes dos sentidos gerais e das relações entre os termos: o uso e o costume constroem o mundo e, neles, consagram-se resultados fundamentais, seja em se tratando de retórica, quanto ao ritmo e os melhores arranjos entre as palavras, seja se tratando de moral, quanto ao testemunho que a linguagem dá aos sentimentos gerais. O repertório que o costume fixa coletivamente com o tempo cria expectativas e incute noções daquela maneira insensível sobre a qual se vem insistindo: se você procura da pronúncia mais adequada de uma palavra qualquer, o conselho é o de não perguntar sobre ela diretamente, mas levar uma dama a pronúciá-la enquanto conversa (PIMENTA, 2007, p. 144)¹²⁵; o absurdo de se dizer que na guerra os mais fracos recorrem à conquista se torna patente antes pelo ouvido do que pela pormenorização dos conceitos da expressão. Assim, se a filosofia e a história denunciam discursos absurdos e de toda espécie de charlatanice, ambas não o fazem de fora do repertório que o uso oferece nem das suas valiosas lições. Elas, antes, estão em condições para se posicionar acertadamente para identificar problemas que surgem entre místicos, filósofos ou gente comum, rechaçando-os ou os ajustando, porque se guiam conforme os princípios que aparecem no uso, sem tenderem às confusões e arbitrariedades que a imaginação, se deixada por conta própria, insere tanto na fala quanto no raciocínio.

Assim, na linguagem vão se consolidando as regularidades do uso e fixando as tendências do sentimento que tomam corpo socialmente, o que vai se internalizar para reger o pensamento, como indica a afirmação de Hume na carta a Spence, quando diz que todos pensamos na língua que nos é mais familiar. As associações que o uso fixa ordenam a cadeia de percepções, de forma que “a linguagem é, portanto, um sistema que a imaginação forja para representar com coerência relações de ideias que, de outro modo, seriam muito soltas para formar o que se chama pensamento” (PIMENTA, 2017, p. 117). Ao moldar o pensamento, no limite, as convenções

¹²⁵ A observação que Hume faz aqui sobre o gênero feminino faz boa ressonância em outros textos seus, particularmente no ensaio *Da escrita de ensaios*, em que Hume elege as mulheres como soberanas do mundo da conversação, devido a sensibilidade que elas mostram para a facilidade de pensamento e expressão que apenas na conversa se pode adquirir (HUME, 1985, p. 534) e devida a delicadeza de gosto que apresentam de maneira geral. O protagonismo do sentimento nos raciocínios filosóficos torna essas afirmações especialmente sugestivas, e o próprio ensaio completa dizendo que, como juízas de gosto superiores, o reino da erudição deveria igualmente passar ao seu domínio, não fosse a teimosia dos homens de letras.

que a linguagem produz são condição para enxergar o mundo: as associações que se elaboram coletivamente e regulam o pensamento oferecem a trama na qual o significado das coisas pode aparecer. Daí que se defende que o costume possui o papel fundamental de elaborar a experiência e organizar os fenômenos – como visto, pois, é o costume que dá fundamento ao modo determinante como linguagem pode atuar na mente humana, uma vez que é próprio dele ser capaz de se naturalizar a tal ponto que deixa de ser percebido. Se a linguagem pode reger o pensamento, é porque em Hume o costume opera como uma segunda natureza a ponto de poder elaborar as regras na mente; e, sendo assim, embora a linguagem decerto tenha uma dimensão especial, as convenções no geral se substanciam conforme a mesma operação do costume e, de forma semelhante, solidificam-se na imaginação para formar as bases de apreensão da experiência e de compreensão do mundo.

2. 4- Educação, convenções e simpatia

Ao final da seção *Dos efeitos de outras relações e outros hábitos*, no livro 1 do *Tratado*, Hume afirma que, além daquela forma discutida do costume revigorar uma ideia pela conjunção constante entre objetos, existe outra maneira de o princípio atuar na mente, que dispensa essa “preparação meticulosa e quase artificial”¹²⁶ (HUME, 2009, p. 146). Denominada então de outro tipo de costume, essa outra maneira se dá pela introdução reiterada de uma ideia qualquer na imaginação: a repetição constante torna a apresentação da ideia mais forte, fácil e influente, aspectos pelos quais ela passa a se distinguir de outras ideias, inusitadas e exóticas. E, a partir da influência do costume e da repetição na imaginação, explicam-se a natureza e os efeitos da educação sobre as pessoas. Hume acrescenta então duas outras observações quanto à educação. É dito que “se examinarmos as opiniões que predominam entre os homens, veremos que mais da metade delas se deve à educação, e que os princípios abraçados desse modo implícito superam os resultantes do raciocínio abstrato ou da experiência”¹²⁷ (HUME, 2009, p. 147); o autor afirma também que as opiniões e noções derivadas da educação frequentemente possuem raízes tão profundas que prevalecem sobre a influência do primeiro tipo de costume (ou seja, prevalecem sobre a razão e a experiência), tornando-se muitas vezes quase impossíveis de serem erradicadas (HUME, 2009, p. 146). Assim, o que se tem nessa altura do *Tratado* é que parte expressiva das opiniões das pessoas não é resultado da experiência direta nem da reflexão

¹²⁶ “without any of this curious and almost artificial preparation” (HUME, 2007, p. 80)

¹²⁷ “upon examination we shall find more than one half of those opinions, that prevail among mankind, to be owing to education, and that the principles, which are thus implicitly embrac’d, over-balance those, which are owing either to abstract reasoning or experience” (HUME, 2007, p. 80-81)

sobre a experiência direta – isto é, da observação de objetos em conjunção constante e do raciocínio sobre causas –, mas é antes resultado de uma herança implícita que elas recebem por estarem inseridas num registro social determinado. Além disso, tem-se que a facilidade e força das ideias introduzidas desde a infância é tamanha que pode superar (como frequentemente supera) a influência do raciocínio e da experiência: a educação, assim, produz crença e, no maior efeito que se pode atribuir a ela, pode levar mesmo a falsas comparações, devido a vivacidade com a qual apresenta suas ideias.

O fato de sua influência ser tratada a partir da vivacidade que ela incute em certas opiniões e ideias já mostra que a educação não deve ser entendida como equivalente à instrução, ou seja, à repetição deliberada de uma ideia para gravá-la na memória. Para uma confirmação adicional de tanto, basta avançar algumas páginas para encontrar o seguinte comentário na seção 12 da parte 3. Na probabilidade, a observação de repetições de um mesmo tipo se une para formar um único ato mental, que se opõe ao seu contrário, mais ou menos vívido, cuja repetição na experiência também o leva a apresentar-se como um ato só. Disso, interessa agora notar que o ato voluntário da imaginação não é capaz de apresentar a mesma influência na mente, isto é, a repetição deliberada nem imprime crença nem modifica a transição entre os atos para combiná-los em um – “além do efeito da intencionalidade, cada ato da mente, por ser separado e independente, tem uma influência separada, e não junta sua força à de seus congêneres”¹²⁸ (HUME, 2009, p. 174). Se o costume e a educação produzem crenças que não são derivadas da experiência, destaca Hume, isso acontece porque eles agem em um longo período de tempo, por meio de uma repetição muito frequente e não proposital. Assim, para atribuir a influência profunda e extensiva que se viu Hume atribuir à educação, é necessário entendê-la de modo que seja capaz de mover os sentimentos, porque é isso que a torna capaz de estabelecer uma série de crenças fundamentais. A repetição ou memorização voluntária de opiniões, pela disposição que as envolve, é bastante inerte na influência da vivacidade das ideias as quais se repete reiteradamente, de modo que não pode ser isso ao que Hume se refere quando trata de educação. Se a educação se confundisse com uma instrução mais específica e formal, ela jamais apresentaria força suficiente para ser responsável pela predominância das opiniões gerais nem para contrabalancear os resultados da experiência e do raciocínio.

O princípio de vivacidade dá ainda lastro para perceber que a influência da educação ocorre no âmbito dos sentimentos. Já foi visto que, na medida em que a crença se caracteriza pela vivacidade com que certas ideias se apresentam na imaginação, os raciocínios morais podem

¹²⁸ “Beside the effect of design; each act of the mind, being separate and independent, has a separate influence, and joins not its force with that of its fellows” (HUME, 2007, p. 96)

ser entendidos em termos de sensação¹²⁹. Assim, na medida em que atua no âmbito afetivo, a educação é capaz de inculcar crença e estabelecer opiniões; na medida em que modifica a apresentação das ideias, ela consegue influenciar e determinar o raciocínio moral. A educação, sendo uma espécie de costume, determina a reação afetiva que as pessoas apresentam em relação a noções e opiniões familiares; ou, como é mais adequado dizer, ela propriamente molda a conformação dos afetos, regulando as disposições de sentimento das pessoas em relação ao que lhes cerca porque é condição para a maneira como esses sentimentos se apresentarão. O ensaio *Da delicadeza de gosto e de paixão* talvez seja um dos textos mais interessantes para tratar da questão. Lá, Hume observa que certas pessoas são sujeitas a uma delicadeza de paixão, o que as torna extremamente sensíveis a quaisquer incidentes menores da vida: na delicadeza de paixão, pois, todo evento minimamente propício dá vazão para a uma intensa alegria e todo infortúnio, por mais insignificante que seja, é motivo para um pesar lancinante (HUME, 1985, p. 4). Mas há, além dela, uma delicadeza de outro tipo, chamada a delicadeza de gosto, cujos efeitos parecem de início bastante similares aos da delicadeza de paixão. A delicadeza de gosto, pois, produz uma sensibilidade análoga em minúcia à delicadeza de paixão: assim como a última tornou as pessoas sensíveis à toda intercorrência menor na vida, a delicadeza de gosto as torna capazes de perceber os pormenores da beleza e deformidade de toda espécie, no que se comprazem vivamente de cada qualidade na composição e nos demais objetos da polidez, bem como não toleram a menor de suas negligências e imperfeições. Portanto, “a delicadeza de gosto possui o mesmo efeito que a delicadeza de paixão: ela amplia as esferas tanto de nossa alegria quanto de nossos tormentos e nos torna sensíveis das dores, bem como dos prazeres que escapam ao resto da humanidade”¹³⁰ (HUME, 1985, p. 5)

Contudo, ainda que ambas se assemelhem por tornarem as pessoas mais capazes de perceber e reagir a sutilezas, a delicadeza de paixão é um senhor inconveniente, que submete intensamente as pessoas aos caprichos da vida: não somente prazeres são no geral menos frequentes que dores no curso dos eventos (o que tende a deixar aqueles com delicadeza de paixão no saldo negativo quanto a satisfação que extraem da vida, digamos assim), mas a

¹²⁹ De fato, pode-se dizer que é devido a isso que Hume consegue reconhecer a força radical da educação. Ao deslocar os critérios de raciocínio para o tipo de reação sentimental suscitada, torna-se possível examinar fatores que influenciam nas opiniões das pessoas, mas que não se confundem com as relações de causalidade conforme trazidas pela experiência. Porque todo assunto moral se decide pela maneira de apresentação dos objetos, Hume ganha na capacidade de explicar a operação de causas artificiais e o apelo de máximas contrárias a razão ou contrárias umas às outras em diferentes períodos ou lugares (HUME, 2009, p. 148) – nesse registro, o fato de ser impossível que elas alterem os objetos não se torna relevante, já que, para começo de conversa, o que determina as questões de fato nunca se encontra nos objetos.

¹³⁰ “delicacy of taste has the same effect as delicacy of passion: It enlarges the sphere both of our happiness and misery, and makes us sensible to pains as well as pleasures, which escape the rest of mankind” (HUME, 1985, p. 5).

violência de suas reações os torna imprudentes em suas decisões e precipitados em seus julgamentos de uma maneira geral. O caso da delicadeza de gosto, por outro lado, não poderia ser mais diferente. Os objetos para o qual sua sensibilidade se dirigem então no controle das pessoas, que podem escolher os livros que leem ou a música que querem escutar, de modo que ela colabora para a felicidade das pessoas, sem lhe impor tristezas desnecessárias. Além disso, e mais decisivamente, a exposição apropriada à beleza cultiva a sensibilidade de modo a arrefecer aquela intensidade característica da delicadeza de paixão: direcioná-la a arte e a polidez, portanto, modifica os efeitos da paixão porque favorece o temperamento a paixões mais agradáveis e constantes. Logo, a delicadeza de gosto se apresenta propriamente como um antídoto para a delicadeza de paixão.

O exercício de crítica e a apreciação da arte exigem tanta sensibilidade para o detalhe como discernimento e senso para levar em consideração cada parte do que se examina no papel que representam. Se uma boa avaliação depende que se perceba cada falha e acerto por menores que sejam, ela igualmente depende de uma aplicação regular e tranquila, capaz de considerar todas as perspectivas e circunstâncias envolvidas. Assim, a delicadeza de gosto acaba gradualmente corrigindo a violência própria da delicadeza de paixão de uma maneira geral, o que envolve ou implica na correção dos raciocínios e no acréscimo do conhecimento da natureza humana:

Nosso julgamento será fortalecido por este exercício. Deveremos formar noções mais justas da vida: muitas coisas, que agradam ou afligem outros, parecerão para nós frívolas demais para atrair nossa atenção. E deveremos perder gradualmente aquela sensibilidade e delicadeza de paixão que é tão incômoda¹³¹ (HUME, 1985, p. 6)

Assim, a sensibilidade que caracteriza a delicadeza de paixão é orientada pelo cultivo do gosto, o que se expande desde a avaliação de composições artísticas para abranger um julgamento de caracteres e a formação de noções mais justas da vida. As reações desmedidas que definem a delicadeza de paixão não demoram a se dissipar, pois a delicadeza de gosto tanto infunde uma propensão a toda paixão calma e agradável quanto torna a mente incapaz daquelas outras paixões, rudes e violentas. O exercício e o estudo, com efeito, aprimoram o temperamento como um todo, conferindo-lhe uma elegância no sentimento que é geral, e não restrita a atividade da crítica. Somente porque não são restritos, eles são capazes de modificar e direcionar os sentimentos próprios da delicadeza de paixão para torná-la delicadeza de gosto. Trata-se,

¹³¹ “Our judgment will strengthen by this exercise: We shall form juster notions of life: Many things, which please or afflict others, will appear to us too frivolous to engage our attention: And we shall lose by degrees that sensibility and delicacy of passion, which is so incommodious” (HUME, 1985, p. 6)

portanto, propriamente de uma reforma¹³² na maneira de sentir da pessoa, com a qual ela passa a conferir peso diferente aos eventos que antes desordenavam suas paixões; reforma, nesse sentido, que apresenta repercussões epistemológicas, na medida em que ela se dá sobre o aparato com o qual se julgam, ao ensinar como raciocinar apropriadamente.

Em suma, a educação não apenas incute opiniões, mas, ao formar as maneiras e cultivar a sensibilidade, configura os modos pelas quais as pessoas conhecem¹³³. Isso, claro, inclui a apresentação de noções e crenças, mas dificilmente se restringe a elas, e – o principal – mostra que essa apresentação deve ser entendida de um modo abrangente, que envolva não simplesmente uma instrução deliberada, mas uma aquisição difusa e gradual (como a capacidade de se ajustar às censuras ou encorajamentos sutis que estão sempre espalhados na conversação, por exemplo). É mais apropriado dizer então que as opiniões da educação são introduzidas e estabelecidas em meio e ao longo de uma formação de sensibilidade; por isso, elas conseguem ser tão extensivas e parecer tão naturais. Isso, aliás, conjuga-se perfeitamente com a definição de crença, como é possível lembrar: se a educação incide sobre o aparato afetivo das pessoas, por sua vez, a crença se caracteriza pela forma como certas opiniões são sentidas na imaginação. Com o ensaio *Da delicadeza de gosto e da delicadeza de paixão*, reforça-se a relevância do sentimento para conhecer as questões de fato, porque o texto apresenta os efeitos da educação em termos de elaboração dos afetos que, por sua vez, repercutem na consideração que se tem dos eventos da vida e dos caracteres humanos: as práticas que favorecem as paixões mais estáveis e agradáveis são as mesmas que conferem justeza ao raciocínio. E, enfim, não se pode esquecer que isso está associado àquela disposição do costume que o texto começou a discutir a propósito dos hábitos perfeitos: as diretrizes que a educação confere, nesse sentido, devem se sedimentar gradualmente para, ao fim, serem assumidas como parte da ordem das coisas, compondo-se uniformemente com as percepções na experiência e, em verdade, direcionando o olhar para o que esperar das diferentes condições

¹³² É preciso cautela para não interpretar precipitadamente a noção de reforma invocada aqui. Primeiro, ainda que o texto argumente a maneira como a educação deve ser entendida socialmente, isso não nega que as considerações sobre educação em Hume abordam o indivíduo. Não existe um sentido de educação pública em Hume, de modo que, quando este trabalho fala no sentido social de educação, ele se refere a importância das dimensões da conversação e da sociabilidade para a aquisição de opiniões que ganham sentido em uma esfera coletiva. Além disso, por outro lado, o termo reforma talvez faça parecer que existe algo como um roteiro ou um currículo para a formação de gosto em Hume, o que tampouco é o caso: tanto no ensaio *Da delicadeza de gosto e da delicadeza de paixão* quanto no ensaio *Do padrão do gosto*, o que Hume apresenta são parâmetros ou indicativos para orientar o cultivo da sensibilidade, bem como identificar os bons juízes de gosto.

¹³³ Outra sugestão importante que se apresenta no ensaio se refere à ampliação do cultivo do gosto de avaliador dos objetos das artes e da polidez para um papel mais geral, como juiz dos caracteres humanos. A afobação da delicadeza de paixão não é compatível com a precisão e calma requeridas em um bom exame da arte: para tal, é preciso conhecer as diferentes perspectivas e saber assumi-las, saber comparar as circunstâncias adequadas e, finalmente, possuir um conhecimento não desprezível da natureza humana.

e circunstâncias. Aprender a sentir, com efeito, é saber assumir uma posição a partir da qual os sentimentos adequados serão movidos e saber a perspectiva que crenças, valores e demais construções devem assumir nessa perspectiva.

E, para tanto, é imprescindível participar de significações que só podem ser formuladas socialmente. Ao apresentar o costume como princípio da natureza humana, o item 2. 2 se remeteu ao ensaio *Da origem do governo* para mostrar como a força do hábito consegue dar um direcionamento mais proveitoso ao interesse próprio, porque vai estabelecendo gradualmente o dever de obediência nas pessoas, até certo estágio no qual questionamentos quanto a legitimidade do governo e das instituições parecem perder a possibilidade de serem levantados: “Obediência ou sujeição se tornam tão familiares que a maioria dos homens nunca perguntam sobre sua origem ou causa, não mais do que fazem quanto ao princípio da gravidade, resistência ou à maioria das leis universais da natureza”¹³⁴ (HUME, 1985, p. 470). O fato de o costume fundamentar a transição dos primeiros momentos da instauração de um novo governo até o estágio no qual a autoridade dos governantes se apresenta analogamente às necessidades naturais indica que, ainda que hábitos se internalizem para regular o pensamento de um indivíduo, eles abrangem práticas compartilhadas e estabelecidas em sociedade¹³⁵, que vão se fortalecendo ao longo de gerações.

Nesse sentido, é interessante lembrar uma rápida consideração feita pela seção *Da origem da justiça e da propriedade*, na parte 2 do livro 3 do *Tratado*. Após indicar as vantagens da sociedade diante da condição de precariedade original da humanidade, a seção prossegue para dizer que, além de a sociedade ser vantajosa, as pessoas precisam se encontrar numa posição tal para reconhecer as vantagens, o que sem dúvidas não se dará pela especulação, dado o estado bruto na qual se encontram. Diversamente, as primeiras necessidades que conduzem a um arranjo social devem ser o apetite natural entre os sexos e o vínculo com a prole comum, paixões cuja força estável e universal (instintos originais ou impressões primárias, para lembrar a *História natural da religião*) as tornam apropriadas para explicar o desenvolvimento humano

¹³⁴ “Obedience or subjection becomes so familiar, that most men never make any enquiry about its origin or cause, more than about the principle of gravity, resistance, or the most universal laws of nature” (HUME, 1985, p. 470)

¹³⁵ Zahreddine (2015) faz uma observação interessante a propósito da apropriação de Hume dos termos hábito e costume. Recorrendo a *Cyclopaedia* de Chambers, publicada pela primeira vez em 1728, Zahreddine mostra que, apesar de Hume empregá-los indistintamente, costume se refere a práticas sociais que, a princípio, eram voluntárias, mas que o uso tornou necessárias (no que se destaca sobretudo o uso legal no sistema de leis da Inglaterra), enquanto que hábito normalmente é definido como uma ação do corpo ou da mente adquirida por constante repetição. Hume aproxima, portanto, dois termos que possuem sentidos consideravelmente diferentes, “pois o primeiro se refere a práticas de uma sociedade ou coletividade e pode equivaler a uma *lex non scripta* e o segundo se refere a práticas individuais que não atingem a coletividade e, por isso, não adquirem força de lei” (2015, p. 199), o que esclarece tanto a força do hábito enquanto atuação individual quanto a força de lei que o costume apresenta nos fenômenos humanos.

nesses estágios iniciais. E aqui aparece a passagem que interessa: após a união entre os pais e geração da prole, não demora para “o costume e o hábito, agindo sobre as tenras mentes dos filhos, tornam-nos sensíveis às vantagens que podem extrair da sociedade, além de gradualmente formá-los para essa sociedade, aparando as duras arestas e afetos adversos que impedem sua coalizão”¹³⁶ (HUME, 2009, p. 527). Ora, enquanto que os pais se formaram em um estado de solidão, os filhos nasceram e se criaram em um ambiente distinto: os cuidados que recebem e a interação amistosa que lhes é possibilitada com seus pais e irmãos dão condição para o surgimento de afetos menos grosseiros, a partir do que surge também aquela posição na qual se pode reconhecer as vantagens de uma vida social.

Assim, no início da seção acima do *Tratado*, tem-se que a origem da sociedade acontece a partir do que as mudanças em gerações mais velhas produzem para as gerações mais novas: este novo ambiente, combinado com a plasticidade característica do início da vida, situam as últimas de forma que elas se tornam suscetíveis a outras paixões e, por isso, são capazes de enxergar o mundo por outro viés. O ensaio *Do contrato original* corrobora a afirmação do *Tratado* quanto à forma com que o costume atua para abarcar transformações sociais desta espécie. Ao rejeitar a possibilidade de o consentimento, expresso ou tácito, ser o fundamento da legitimidade dos governos, o ensaio afirma que

Se uma geração de homens saísse de cena toda de uma vez e uma outra a sucedesse, como é o caso com bichos-da-seda e borboletas, a nova raça, se tivessem senso suficiente para decidir seu governo, o que certamente nunca é o caso com homens, poderia voluntariamente e por consenso geral estabelecer sua própria forma de governo, sem nenhuma consideração com as leis ou precedentes que prevaleciam entre seus ancestrais¹³⁷. (HUME, 1985, p. 476)

Não sendo composta de borboletas ou bichos-da-seda, as sociedades humanas se desenvolvem em um fluxo contínuo. Quer dizer, os mais novos se conformam de diferentes maneiras àquilo que os mais velhos construíram: os filhos marcam passo na trilha dos pais na constituição de governo estabelecida, como afirma o ensaio (ou em qualquer outra instituição social, não é difícil concluir), e assumem um ponto de partida distinto daquele de sua ascendência, mas decorrente dela. Por mais radicais e abruptas que sejam as mudanças, elas de algum modo são tributárias do que a geração anterior produziu, dada a extensão atribuída à formação, que, por

¹³⁶ “In a little time, custom and habit operating on the tender minds of the children, makes them sensible of the advantages, which they may reap from society, as well as fashions them by degrees for it, by rubbing off those rough corners and untoward affections, which prevent their coalition”. (HUME, 2007, p. 312)

¹³⁷ “Did one generation of men go off the stage at once, and another succeed, as is the case with silk-worms and butterflies, the new race, if they had sense enough to choose their government, which surely is never the case with men, might voluntarily, and by general consent, establish their own form of civil polity, without any regard to the laws or precedents, which prevailed among their ancestors.” (HUME, 1985, p. 476)

sua vez, é condicionada pelas circunstâncias, valores e conceitos disponíveis anteriormente. A consequência disso é que, enquanto bichos-da-seda particularmente filosóficos poderiam se reunir em assembleia para decidir sobre a constituição de seus governos a partir do zero, nós, por outro lado, já nos encontramos em arranjos mais ou menos acabados. Isso, quer dizer, a rigidez das circunstâncias que encontramos ao nascer e a maleabilidade das nossas mentes a elas, nesse contexto é interpretada sobretudo como uma afirmação sobre os materiais e perspectivas a partir dos quais podemos raciocinar – e, como visto na observação do *Tratado*, esses materiais e perspectivas se traduzem não somente em termos de conceitos disponíveis, mas também na formação de sentimentos que suscitaram a reação apropriada à determinada convenção.

Christopher Berry (1997, p. 31) observa que tanto a crítica às teorias contratualistas quanto a importância que a formação recebe devem ser entendidas a partir da dimensão que a sociabilidade assume em detrimento da razão, bem como a partir da consideração de que o âmbito social extrapola as conclusões possíveis no âmbito individual, aspectos que não são exclusivos de Hume, mas característicos do iluminismo escocês de forma geral. A necessidade de uma teoria propriamente social decorre da rejeição do individualismo como ponto de partida adequado para dar conta de um mundo que, no fim das contas, é social. Enquanto a razão e a ação deliberada passam a ser vistas como causas de influência mais fraca e instável, princípios sociais são considerados motores mais estáveis e gerais para a ação; disso, a conclusão mais geral a ser extraída é a de que “instituições sociais não eram adequadamente entendidas considerando atos deliberados ou intencionais dos indivíduos”¹³⁸ (BERRY, 1997, p. 40). Nem uma sociedade é mais do que a soma particular de cada indivíduo¹³⁹ nem qualquer fenômeno social pode ser compreendido estritamente a partir da faculdade da razão – o indivíduo não oferece as condições suficientes para explicar os eventos do grupo, porque as circunstâncias nas quais ele se insere extrapolam as possibilidades mais específicas da razão e da ação deliberada¹⁴⁰. Se se retorna ao *Da origem do governo*, vê-se que o ensaio afirma que o dever de

¹³⁸ “social institutions were not adequately accounted for by the purposive, or deliberate, acts of individuals” (BERRY, 1997, p. 40)

¹³⁹ No ensaio *Dos caracteres nacionais*, Hume afirma precisamente o oposto, o que poderia gerar alguma confusão se não fosse tão facilmente explicável pelo o contexto diferente da afirmação. Diz o ensaio que “uma nação nada mais é senão o conjunto de seus indivíduos” (HUME, 1985, p. 198) [“a nation is nothing but a collection of individuals”] para extrair daí a conclusão de que as nações são determinadas por causas morais, uma vez que causas morais têm influência sobre indivíduos. Isso não tem relação alguma com dizer que os costumes e maneiras não se explicam tendo em vista estritamente as possibilidades de um indivíduo ou da deliberação racional.

¹⁴⁰ Berry lembra quanto a isso a crítica que muitos escoceses fizeram a ideia dos legisladores lendários, a exemplo de Sólon, Licurgo e Alfredo. Ainda que possam ter havido figuras históricas excepcionais, cuja inteligência e liderança produziram grandes contribuições para seus povos, o caso é que a perspectiva individual não cumpre com o necessário para explicar fenômenos sociais. Assim, por mais capazes que tenham sido esses homens, pode-

obediência é uma invenção “encontrada de forma imperfeita”¹⁴¹ (HUME, 1985, p. 39) nos princípios da natureza humana. Conforme o próprio ensaio mostra, isso significa que, embora a justiça e a obediência civil decorram de princípios da natureza humana “óbvios”, não se pode esperar que as pessoas saibam antecipadamente de um ou outro, nem que consigam antecipar sua operação: “o governo começa de uma maneira mais casual e imperfeita” (HUME, 1985, p. 39)¹⁴². Portanto, é mais razoável imaginar que a instituição do governo se inicia pela aprovação de alguma causa imediata que posteriormente revelará efeitos perniciosos e cujos remédios só se apresentam gradualmente na sofisticação dos instrumentos de autoridade. No que concerne a isso, é crucial manter em mente o que foi visto na passagem do *Tratado*, a saber, que a progressão de circunstâncias e os fortes efeitos do costume modificam o temperamento das pessoas, levando-as a uma disposição tal que se tornem sensíveis para certos benefícios ou prejuízos: é do plano afetivo e social que se originam as chaves para essa espécie de avanço imperfeito das instituições. Os fatores cruciais para explicações sociais se localizam no grupo, eles atravessam a visão de mundo e o modo de vida daqueles que pertencem a ele, de maneiras que frequentemente não se apresentam com clareza ou não são pretendidas pelas pessoas ali inseridas – “uma explicação sociológica/institucional em vez de uma explicação racionalista/individualista é oferecida aqui”¹⁴³ (BERRY, 2003, p. 251).

Retomando, portanto: ao introduzir este tópico, ainda enquanto discutiam-se as considerações sobre linguagem, pretendeu-se mostrar de que maneira o costume abrange o estabelecimento de instituições e valores que, por um lado, não conseguem ser explicadas de um ponto de vista individual e que, por outro lado, condicionam o ponto de vista individual, porque sedimentam os conceitos e critérios pelos quais se interpretam o mundo, a vida, as pessoas e a si mesmo. Nesse sentido, pode-se dizer que esse sistema de valores e convenções formam as complexidades dos assuntos humanos e, com efeito, integram a experiência. Agora, examinando algumas das observações que Hume faz das teorias contratualistas e a interpretação que Christopher Berry expõe a propósito dessas passagens, vê-se que a dimensão que o costume possui na experiência e no pensamento pode ser lida como uma consequência da mitigação das possibilidades da razão ou do indivíduo em solidão, o que acabou se mostrando um fio que percorreu todo o capítulo.

se observar que, por exemplo, eles precisariam partir de um contexto que já se encontra armado, para poderem desenvolver seus raciocínios, e ter as condições de serem reconhecidos pela coletividade em suas reformas.

¹⁴¹ “imperfectly founded” (HUME, 1985, p. 39)

¹⁴² “government commences more casually and more imperfectly” (HUME, 1985, p. 39)

¹⁴³ “A sociological/institutional rather than rationalist/individualist explanation is being offered here” (BERRY, 2003, p. 251)

No início, o célebre argumento da causalidade de Hume excluiu a razão como a faculdade determinante para as relações de causa e efeito, situando-as, em vez disso, na imaginação e compreendendo a vivacidade ou maneira de apresentação como critério de distinção entre crença e ficção – nessa altura, os raciocínios morais foram deslocados para o tipo de sensação que eles provocam, é importante lembrar. Conforme se pormenorizou as aplicações do costume na linguagem, viu-se que a substituição de ideias por palavras é proveitosa em Hume: a linguagem, pois, acumula relações e significados conforme o uso consolida, o que tanto serve como parâmetro na retórica quanto como guia na moralidade, ambos aspectos da comunicação que devem algo a maneira especial como a linguagem se insere nos afetos. Aqui, as maneiras de pensamento já devem algo ao acervo que se elabora apenas socialmente: por um lado, a maneira como eles se impõem aos ouvidos impede os voos anômalos da imaginação; por outro, a lembrança consciente turva os sentimentos ideias para a discriminação da melhor pronúncia ou da expressão mais agradável. Quer dizer, o caráter social da experiência na linguagem se contrasta com instâncias nas quais a deliberação ou a razão individual atrapalham a disposição ideal para o raciocínio. Quando, finalmente, o estudo se deparou com o papel do costume no estabelecimento de instituições sociais, outra vez as possibilidades da razão individual ficam aquém das formações de conceitos, convenções e valores de certa sociedade: eles devem antes ser explicados por princípios e sentimentos que surgem coletivamente e pelos ajustes e desenvolvimentos que não podem ser encarados como produto da deliberação particular.

O percurso do capítulo, portanto, deparou-se com um eu de possibilidades mais modestas, cuja dimensão mais reduzida exige a elaboração de explicações em um registro social. Se as teorias morais se pautam conforme princípios de influência geral situados no âmbito da sociabilidade, e se não é adequado tratar da vida social como um resultado das pessoas se perguntando ativamente o que é melhor para elas, isso também deve ser entendido como uma decorrência de outro modelo de ser humano. O costume, pois, surge como uma ferramenta explicativa adequada uma vez que se reconhece a sociabilidade como o terreno no qual se geram e se estabelecem as convenções humanas, que, por sua vez, tornam-se elementos básicos da experiência. Dito de outro modo, é necessário recorrer ao costume porque as instituições são entendidas como repositórios de valores e noções sociais que só o tempo estabiliza e impõe (BERRY, 2003, p. 247). Aliados a essa perspectiva social da experiência, devem haver princípios da natureza humana que concedem espaço fundamental para a produção de conceitos e valores coletivos, sendo, como se vê, o costume um deles.

Quanto a isso não há como deixar de mencionar, ainda que rapidamente, outro princípio, a saber, o princípio da simpatia, devido à dimensão que ele confere a opiniões e valores produzidos coletivamente, bom como à forma como ele consolida a coesão social¹⁴⁴. A primeira explicação que Hume oferece da simpatia está na seção *Do amor à boa reputação*, na parte 1 do livro 2 do *Tratado*. A seção 11 observa que existe sempre uma grande semelhança entre todas as criaturas humanas, de modo que, no corpo ou na mente, aquilo que se encontra em um encontra algum grau de paralelo com todos os demais. Essa semelhança geral entre os seres humanos, bem como a vivacidade com que os afetos e operações internas se apresentam à própria pessoa, tornam a imagem que se faz das outras pessoas um dos objetos mais vivazes que se pode formar e permitem que se penetre profundamente nos corações alheios. Assim, os signos e expressões das pessoas repercutem imediatamente na consideração que se tem de determinados objetos (a opinião e os sentimentos que se inferem dos gestos e maneiras das pessoas moldam a estima pessoal); de maneira semelhante, se se identificam as causas para despertar alguma uma emoção, o expectador se vê contagiado pela mesma emoção (vinhos, jardins e riqueza em geral são agradáveis à imaginação também porque remetem a concepção muito vívida da pessoa que deles usufrui e das paixões amenas que disso se suscitam); via simpatia, as emoções e paixões são transmitidas e logo as pessoas se acompanham e vão se ajustando ao que os outros lhe apresentam (conversar com alguém muito sorumbático tende a infundir nas pessoas humores sombrios). Em suma, conforme aparecerá no livro 3, a simpatia nos faz como as cordas de um instrumento afinadas no mesmo tom – a vibração de uma imediatamente ressoa nas demais (HUME, 2009, p. 615).

Como já foi dito, interessa saber como a simpatia opera para a transmissão de significados e valores nas sociedades. Referindo-se às causas de orgulho ou humildade, Jacqueline Taylor (2015, p. 39) ensina que o valor que atribuído às coisas é cultivado em um contexto social particular, no qual se adquire, muitas vezes insensivelmente, a competência de

¹⁴⁴ Como se sabe, simpatia é um conceito técnico de importância central e sistemática no *Tratado*: o princípio atua na operação das paixões indiretas; confirma a pertinência da teoria das ideias; e é a “principal fonte das distinções morais” (HUME, 2007, p. 657), tanto para dar fundamento à aprovação das virtudes artificiais quanto para explicar generalização do prazer influência extensiva das virtudes naturais. Está fora do escopo ou das possibilidades deste estudo discorrer sobre cada um destes papéis com a atenção que eles merecem, de modo que, para comentar o papel do princípio na organização social, o texto irá se ater ao modo como a simpatia comunica as inclinações, sentimentos e opiniões das outras pessoas, tornando-as inteligíveis e gerando um repertório cultural compartilhado. Além disso, como se sabe, a estratégia na segunda *Investigação* muda sensivelmente, no que o espaço da simpatia enquanto processo de comunicação é bastante diminuído, de modo que é possível inclusive tomá-la como sinônimo de *fellow-feeling*, o que é impossível no contexto do *Tratado*. Mas, essa é uma disputa extensa e complexa entre os comentadores, com a qual essa pesquisa não poderia lidar de maneira bem-acabada – Nicholas Capald e Salbybigge, por exemplo, consideram que a simpatia enquanto conceito técnico desaparece na segunda *Investigação*, enquanto que John Stewart defende que ela mantém o mesmo estatuto que detinha no *Tratado*.

reconhecê-las e valorá-las. A competência para reconhecer significado e valor é, assim, adquirida ao longo de um processo de aprendizagem e de familiaridade aos significados sociais, aos valores e às normas de uma comunidade: dessa forma, se Adão fosse lançado ao mundo em todo vigor do entendimento, mas sem experiência, ele não saberia do que se orgulhar ou envergonhar mais do que saberia sobre o movimento de bolas de bilhar – é preciso participar da experiência social para compreender e fixar significados como os de gênero, status, poder. E, claro, a simpatia é um facilitador fundamental dessa transmissão sociocultural, no que fica claro que entendimento de simpatia em Hume ultrapassa muito o de resposta instintiva ou fisiológica. Ela, pois, pode suscitar sentimentos que se encontram ausentes nas pessoas observadas (é constrangedor ver alguém em uma situação embaraçosa, mesmo quando se trata de alguém sem senso, que se mostra inteiramente confortável com isso), envolve a avaliação de causas (a antecipação de uma cirurgia iminente provoca desconforto), requer a interpretação da conduta de outros (TAYLOR, 2015, p. 46), e, de maneira determinante, “nós também simpatizamos com opiniões, crenças e julgamentos”¹⁴⁵ (TAYLOR, 2015, p. 59). Nesse sentido, pode-se lembrar que, na seção 11 do *Tratado* mencionada acima, Hume observa que homens de grande discernimento não ficam distantes de crianças na maneira como, por simpatia, “aceitam sem pestanejar qualquer opinião que lhes seja proposta”¹⁴⁶ (HUME, 2009, p. 351), o que não é difícil de relacionar com as considerações sobre educação feitas no início deste tópico. Se naquele momento foi dito que a educação se propõem como o cultivo dos sentimentos, agora o princípio da simpatia enriquece a consideração, porque, com ele, fica claro de que modo as outras pessoas servem de medida para a expressão e percepção do que é apropriado de ser dito ou feito em cada circunstância. Porque são espelhos umas das outras, as pessoas vão imitando as outras e assimilando gradual e insensivelmente as normas e valores que dão os critérios para sua vida pública, privada e sentimental: “enquanto a experiência de nossa vida sentimental é normalmente pessoal e privada, a maneira como fazemos sentido de nossa experiência sentimental e decidimos o que compartilhar e o que guardar para nós mesmos reflete a importância da comunicação via simpatia”¹⁴⁷ (TAYLOR, 2015, p. 70)

¹⁴⁵ “we also sympathize with opinions, beliefs and judgments” (TAYLOR, 2015, p. 59)

¹⁴⁶ “implicitly embrace every opinion propos’d to them” (HUME, 2007, p. 206)

¹⁴⁷ “while our experience of our emotional life is often personal and not shared, how we make sense of our emotional experience, and decide what to share and want to keep to ourselves, reflect the importance of sympathetic communication” (TAYLOR, 2015, p. 70). Sem dúvidas, como a própria Taylor aproveita, a seção Limitações desse sistema é uma das mais interessantes para perceber como a sociedade regula a operação das paixões e produz os códigos para elaborar a vida emocional. Segundo a terceira limitação, o objeto do orgulho não deve ser apenas agradável à pessoa, mas evidente para os demais, porque a opinião das outras pessoas e a possibilidade de ostentar a virtude, beleza ou poder contribui para fixar o sentimento e associá-lo a própria pessoa que detenha o objeto ou a qualidade. A quinta limitação diz respeito à influência das regras gerais sobre o orgulho e a humildade, com base nas quais “formamos uma opinião das diferentes posições sociais dos homens” (HUME,

Mas, para esclarecer o papel da simpatia na construção de conceitos sociais, é necessário lembrar que – além dos poderosos efeitos da simpatia para imprimir opiniões e normas culturais na compreensão das pessoas – que a simpatia não é um princípio que se aplica indiscriminadamente, nem se confunde (mesmo no caso da simpatia expandida) com uma paixão como um amor incondicionado à humanidade. Conforme dito na sua apresentação rápida, o principal motor da simpatia é a semelhança, que facilita a transição da ideia ou sentimento inferidos nos outros para a ideia ou sentimento suscitada na própria pessoa. Dessa forma, as semelhanças mais particulares nas maneiras, caráter, país ou linguagem são tão ou mais relevantes para facilitar a simpatia quanto a semelhança geral que há na humanidade: “um inglês, na Itália, é um *amigo*; na China, é um *européu*; e quem sabe pudéssemos amar um homem simplesmente como homem, caso o encontrássemos na Lua”¹⁴⁸ (HUME, 2009, p. 522). Ora, se a simpatia atua com mais vivacidade para unir as pessoas que possuem características e maneiras comuns e se, além disso, essas pessoas passam a se espelhar mutuamente pelo vínculo da simpatia, é natural que este princípio colabore na produção de um sentido de identidade coletiva e dê coesão a grupos maiores ou menores.

E, nesse sentido, Hume afirma que se deve atribuir ao princípio da simpatia

A grande uniformidade observável no temperamento e no modo de pensar das pessoas de uma mesma nação; é muito mais pravável que essa semelhança resulte da simpatia que de uma influência do solo ou do clima, os quais, mesmo que continuem invariavelmente iguais, são incapazes de manter o caráter de uma nação igual por todo um século.¹⁴⁹ (HUME, 2009, p. 351)

Esse argumento do *Tratado* será desenvolvido no ensaio *Dos caracteres nacionais*, que, assim, consegue expor a questão com bastante clareza. Após um breve comentário sobre preconceitos relacionado com a formação de regras gerais, Hume apresenta então sua tese de que as

2009, p. 327): sem o guia da prática, as paixões podem variar pela influência dos princípios mais insignificantes ou das circunstâncias mais acidentais, sendo difícil, nessa situação, entender que objetos provocam orgulho, humildade e em que graus eles variam. Esse guia fundamental para a regularidade do orgulho e da humildade em cada contexto histórico e social claramente é elaborado pelo costume e pela influência mútua que as pessoas têm umas sobre as outras devido a simpatia. O costume, as regras gerais e a simpatia, com efeito, produzem os códigos para regular e determinar os objetos das paixões, compartilhando-o entre os grupos (inclusive, como argutamente nota Taylor, compreendendo culturas específicas dentro do tecido social hegemônico.

¹⁴⁸ “An Englishman in Italy is a friend: A Europæan in China; and perhaps a man wou’d be belov’d as such, were we to meet him in the moon.” (HUME, 2007, p. 310). Além de sua graça pragmática (que impede a acusação de um otimismo exacerbado por parte de Hume), a passagem mostra que a semelhança que aproxima as pessoas sempre é entendida comparativamente: assim, por exemplo, de alguém que nunca saiu de sua cidade-natal é recorrente não se interessar pelos seus conterrâneos e seus maneirismos; tão logo se muda, contudo, não demora para se apegar às expressões e peculiaridades de sua cidade, que antes não eram notadas, mas agora parecem especialmente admiráveis.

¹⁴⁹ “the great uniformity we may observe in the humours and turn of thinking of those of the same nation; and it is much more probable, that this resemblance arises from sympathy, than from any influence of the soil and climate, which, though they continue invariably the same, are not able to preserve the character of a nation the same for a century together”. (HUME, 2007, p. 206)

diferenças nas nações são melhor explicadas pela influência de causas morais – quer dizer, pela influência de circunstâncias adequadas para atuar como motivos na mente e para produzir um conjunto de costumes e maneiras habituais – do que pela atuação de causas físicas. Assim, para explicar os caracteres de uma nação, deve-se examinar causas como a natureza do governo, a frugalidade ou bonança na condição de vida da população, sua situação da política externa, e preterir o exame do clima, solo e ar e os supostos efeitos que eles possuem sobre a compleição das pessoas.

Tendo-a apresentado, Hume se põe a percorrer diferentes lugares e períodos da história que possam mostrar tanto a inadequação de explicações físicas, quanto a conformidade de explicações morais. O clima e o ar na China variam bastante, dada a extensão de seu território, mas “os chineses possuem a maior uniformidade de caráter imaginável”¹⁵⁰ (HUME, 1985, p. 204), o que pode se atribuir a longevidade de seu império, que espalha e fixa para toda parte as mesmas maneiras. Atenas e Tebas estão a apenas poucos dias de viagem uma da outra, de modo que, se fosse pela influência do clima, seus cidadãos apresentariam as mesmas maneiras e caracteres; em vez disso, acontece que “os atenienses eram tão ilustres por seu engenho, educação e alegria quanto os tebanos eram por seu temperamento apático, rústico e fleumático”¹⁵¹ (HUME, 1985, p. 204). Se se habituou a pensar que o sol inflama a mente das pessoas, conferindo-lhes espírito e vivacidade peculiares, como então conciliar o humor alegre dos franceses e persas com a sobriedade dos espanhóis e turcos, quando eles compartilham do mesmo clima? A coragem costuma ser relacionada com uma dieta carnívora, do que adviria a maior bravura esperada dos ingleses em relação a outros povos de dietas minguidas; contra isso, no entanto, pode-se remeter aos suecos, cuja coragem militar não é inferior à de nação alguma no mundo. Portanto, a estratégia do ensaio é remeter-se a instâncias na experiência que, por um lado, mostrem as maneiras pelas quais causas morais dão conta de diferentes maneiras, caracteres e temperamentos dos povos e, por outro lado, mostrar como as causas físicas não apresentam uma operação regular e, quando o fazem, isso ocorre porque elas se convertem em influencia para algum tipo de causa moral¹⁵².

Mas, além dos exemplos que Hume coleta da experiência para corroborar sua argumentação (e de seus comentários questionáveis, para dizer o mínimo, sobre chineses e

¹⁵⁰ “the Chinese have the greatest uniformity of character imaginable” (HUME, 1985, p. 204)

¹⁵¹ “the Athenians were as remarkable for ingenuity, politeness, and gaiety, as the Thebans for dullness, rusticity, and a phlegmatic temper” (HUME, 1985, p. 204)

¹⁵² Nesse último caso, por exemplo, só se pode dizer que um solo árido produz caracteres rudes se com isso se indica a pobreza e brutalidade no trabalho que a aridez pode impor, de modo que a causa direta é o trabalho e a pobreza, mas não o solo, que, no máximo, pode ser considerado uma causa remota.

árabes), o autor apresenta uma explicação mais ou menos geral o estabelecimento e regularidade das causas morais nas sociedades. Sobre isso, ele afirma que a disposição sociável que reúne as pessoas é a mesma disposição que “nos faz adentrar mais profundamente nos sentimentos alheios, e faz com que paixões e inclinações semelhantes se espalhem tal como se fossem contagiantes através de todo grupo ou união de companheiros”¹⁵³ (HUME, 1985, p. 202). Assim, o princípio de simpatia – sendo óbvio que se trata dele –, que torna impossível que pessoas que conversem frequentemente não adquiram uma semelhança em suas maneiras, virtudes e vícios, produz também a semelhança das maneiras de um corpo político, que une os homens sob elementos comuns como governo, comércio, língua, e que os conduz a um intercâmbio constante. A simpatia explica ainda a forma como certo temperamento pode se espalhar para definir um caráter nacional: ou, no início da sociedade, alguma disposição predominava sobre as outras, de modo a gradativamente influenciar o todo; ou algum grupo ou figura de autoridade firmou-se como um exemplo tão ilustre que naturalmente seu caráter influencia toda sociedade e sua paixão dominante se acende de todos os corações. Em um caso ou em outro, é certo que, “o que quer que forme as maneiras de uma geração, a seguinte deve se embeber em uma tintura mais intensa do mesmo tom; sendo os homens mais suscetíveis a todas as impressões durante a infância e retendo essas impressões enquanto permanecerem na terra”¹⁵⁴ (HUME, 1985, p. 203). Dessa maneira, o ensaio *Dos caracteres nacionais* ilustra como as sociedades vão produzindo as causas que as determinam coletivamente, enquanto cultura, e que fatores contribuem para a identidade e a coesão social de um grupo¹⁵⁵.

Assim reunidas, as considerações sobre educação, sobre o estabelecimento de convenções e, finalmente, sobre o princípio da simpatia deixam antever aspectos comuns no tratamento que Hume dispensa à experiência dos assuntos humanos. Fica claro que não é possível dissociar a experiência do conjunto de sentimentos que nela estão engendrados e que

¹⁵³ ““makes us enter deeply into each other's sentiments, and causes like passions and inclinations to run, as it were, by contagion, through the whole club or knot of companions” (HUME, 1985, p. 202)”

¹⁵⁴ “Whatever it be that forms the manners of one generation, the next must imbibe a deeper tincture of the same dye; men being more susceptible of all impressions during infancy, and retaining these impressions as long as they remain in the world” (HUME, 1985, p. 203).

¹⁵⁵ De outro ângulo, o ensaio mostra como a simpatia é um princípio determinante para a investigação moral, na medida em que ela se torna condição para o cientista da natureza humana entender outras pessoas de registros muito diferentes do contexto em que ele mesmo se formou. Como visto, a simpatia é um princípio de comunicação que opera principalmente conforme a semelhança que se identifica no outro; ainda, as experiências humanas encontram lastro para produzir uma imensa diversidade na constituição entre os povos. Assim, criam-se graus de opacidade na compreensão de pessoas muito distantes: quanto mais não se vê semelhanças ou, antes, quanto mais as diferenças saltam aos olhos, mais alienígenas os outros parecem e mais difícil se torna compartilhar das opiniões e dos sentimentos deles. Reconhecidamente, não é tarefa fácil adentrar no peito alheio. Mas o princípio que produz distanciamento é o mesmo princípio que aproxima: se um primeiro olhar tende a exagerar diferenças e a formular caricaturas precipitadas, o estudo de fenômenos históricos e sociais deve ser capaz de revelar o que há em comum na condição das pessoas e, portanto, corrigir e enriquecer aquela primeira consideração.

determinam as perspectivas na compreensão de mundo. A educação foi apresentada como uma formação do aparato a partir do qual as emoções e paixões serão suscitadas e como um suporte para a composição de crenças fundamentais; pela educação, moldam-se os afetos e se incutem, nesse processo, uma série de opiniões que condiciona a experiência, pelo caráter básico com que essas opiniões se apresentam. Além de ser caracterizada como um tipo de costume, nesse contexto, a simpatia se torna um princípio de comunicação fundamental, na medida em que ela ajusta as condutas e opiniões de forma extensiva, gradual e não deliberada, condizente com o tipo de exercício que caracterizou a educação e contribuiu para a força que Hume atribui a ela. As convenções, ao seu turno, também dependeram do desenvolvimento de afetos ao longo das mudanças geracionais, a partir dos quais as convenções encontram condições para serem elaboradas, e, ao passo em que se estabelecem, propiciam as circunstâncias para a formação de outros afetos. A experiência humana, portanto, é resultado de sentimentos que se elaboram socialmente e cujo cultivo determina as maneiras como as pessoas se expressam, posicionam-se e enxergam o mundo.

Uma vez que a formação dos sentimentos oferece os pontos de partida pelos quais as pessoas irão compreender o mundo, adequar a si mesmas e buscar moldar o que as cerca, fica clara também a relevância epistemológica que os sentimentos possuem enquanto constituintes da experiência. Pode-se notar que isso se compatibiliza muito bem com a maneira pela qual Hume caracterizou o raciocínio e a formação de crenças, a saber, a partir da vivacidade que eles provocam e da maneira de apresentação que eles recebem na imaginação. Assim, se a educação, a simpatia e os costumes se imprimem e influenciam no âmbito dos afetos, isso os situa de modo a poder influenciar o raciocínio e determinar a perspectiva que as pessoas tomarão dos objetos, o que, de fato, faz todo o sentido se se advoga (como se faz aqui) que eles compõem e determinam aquilo que se chama experiência. Nisso, o costume participa tanto para estabilizar as maneiras e os sentimentos, para sedimentar conceitos e crenças fundamentais quanto para criar as condições para a origem das maneiras e sentimentos e para elaboração de opiniões e convenções, novamente, de uma maneira que não se esgota no indivíduo e que se combina uniformemente com as percepções e a experiência no geral. O próprio costume afinal, é um princípio da natureza humana com influência criativa e determinante: é o costume que produz as crenças e regras gerais que conduzirão os sentimentos. E, nunca é demais lembrar, o costume é o grande guia epistemológico em Hume – assim, é via costume que as pessoas navegarão por essas correntes, que definem suas identidades sociais e que elas precisam aprender a reconhecer.

A experiência, portanto, só pode ser entendida imbuída de sentimentos que se consolidam em sociedade, os conceitos e convenções que o costume vai naturalizando, além

disso, passam progressivamente a determiná-la. Nesse sentido, é inevitável concluir que as configurações que a experiência recebe são plásticas ao contexto histórico e às diferentes sociedades. Pois, conforme cada povo ou grupo elabora seus conceitos, fixa seus sentimentos, inventa suas convenções, isso implica em uma experiência distinta. Porque a experiência é atravessada por elementos que só podem ser produzidos socialmente, ela nunca pode deixar de ser histórica, porque é na história que se acontece a criação e desenvolvimento destes elementos. Os resultados da história, portanto, que se consolidam para moldar o pensamento, a expressão e o conhecimento das pessoas, conferem à experiência possibilidade de uma imensa diversidade e, verdadeiramente, elevam-se a condição de formação das pessoas e de sua visão de mundo. Nesse sentido, a história não é apenas os dados que se buscam para entender a natureza humana, a história é, antes, o ambiente no qual a natureza humana encontra condições de se constituir.

2. 5- A história como experiência e os princípios da natureza humana na história

Com isso, fica claro como o costume, em sua riqueza de aplicações, é um princípio fundamental para abranger a variedade e complexidade da experiência que concerne à ciência da natureza humana. A partir do costume, como foi visto, a diversidade do fenômeno humano, inclusive em um âmbito afetivo, ganha relevo epistemológico, porque passa a ser a base a partir da qual opiniões e conceitos básicos são elaborados e podem assumir seus pesos; além disso, o costume explica como a experiência sempre é adquirida a partir de categorias inevitavelmente culturais e históricas, que determinam o significado, valor e sentido do que se conhece. Assim, ao longo deste percurso, o caráter constituinte da história na experiência ficou mais ou menos implícito nas discussões; as contribuições que a história tem a oferecer para os princípios da natureza humana, de igual modo, foram insinuadas difusamente. É tempo de concentrar essas conclusões esparsas quanto à história e de desenvolvê-las, ou seja, de oferecer um levantamento mais acabado desses resultados para enxergar com clareza a forma como a experiência se extrai e depende da história. Antes de qualquer coisa, no entanto, é necessário dedicar algum tempo para avaliar o estatuto que a própria história recebe como experiência, tarefa ainda intocada.

Que a história recebe estatuto de experiência é indisputado e evidente em diversas ocasiões. A primeira *Investigação*, por exemplo, está repleta de passagens em que a história é admitida como uma instância experimental para o conhecimento dos assuntos morais. Assim, na seção 8, os registros de Políbio e Tácito são considerados o material para extrair princípios da natureza humana, da mesma maneira que o exame que Aristóteles e Hipócrates fazem da água e dos demais elementos oferecem os princípios de suas investigações naturais (HUME, 2003, p. 123);

em nota da seção 5, o relato histórico se encontra em pé de igualdade¹⁵⁶ com outros domínios da experiência – a história de Tibério e de Nero, tal como as observações de fraudes na vida privada, ensinam sobre a corrupção da natureza humana e aconselham sobre os riscos de confiar integralmente na humanidade (HUME, 2003, p. 76-77). Quando um ensaio busca provar que uma doutrina é contrária a experiência ou pretende corroborar um argumento pela observação, um recurso bastante comum é remeter o texto a algum caso da história que convirja aos propósitos em questão. Por exemplo, no ensaio *Do interesse*, Hume se contrapõe a doutrina mercantilista de que os graus de interesse crescem proporcionalmente à quantidade de dinheiro em circulação, remetendo-se a casos que contrariem a proporção entre as supostas causas, como a ocasião do domínio espanhol sobre a América ou da conquista do Egito pelos romanos (HUME, 1985, p. 305); bem como a casos que confirmem as regularidades que o próprio Hume oferece como hipótese alternativa àquela mercantilista. Na observação das regularidades e de eventos que as contrariem, fixam-se as causas e as influências acidentais que, conjuntamente, iluminam o fenômeno estudado. Ora, é claro que existem historiadores mais e menos confiáveis, relatos que divergem entre si e inúmeras outras dificuldades que se apresentam àqueles estudiosos que se defrontem com a empreitada de determinar o teor de verdade em uma narrativa específica. Mas não é disso que se trata aqui, quer dizer, para além do trabalho direto com as fontes, a identificação da história em geral como experiência dos assuntos humanos é óbvia e, a valer, indispensável para conhecer apropriadamente a natureza humana, conforme dito na conclusão do capítulo anterior. As nações possuem suas histórias, existem registros que permitem as pessoas se inteirarem delas e, ao se inteirarem, elas se tornam familiarizadas e mais capazes de julgar os assuntos humanos.

A procura não é, portanto, a de verificar se a história se apresenta ou não como experiência (algo certo), mas a de compreender a maneira pela qual ela pode ser entendida como tal. Já que corresponde à experiência, a história deve, de igual modo, ser explicada a partir do princípio do costume e dos seus efeitos na imaginação. Pode-se acrescentar a isso que, já que a história registra o passado, seria absurdo entendê-la como um conhecimento imediatamente

¹⁵⁶ Desde o capítulo 1 está claro que cada âmbito da experiência – pode-se citar o recurso à introspecção, a participação na vida comum e o contato com a experiência literária, na qual se inserem as obras filosóficas e histórias – possui suas particularidades, que se distinguem e se complementam mutuamente. Assim, por exemplo, a história se configura como experiência, mas um leitor voraz de história que não sai de casa para conversar e interagir com outras pessoas jamais será um bom avaliador da natureza humana. No sentido contrário, uma pessoa estritamente envolvida com os negócios da sua vida, que seja ignorante quanto a história de seu país e a de outros povos, dificilmente consegue se livrar das parcialidades e outras particularidades de seus sentimentos para assumir a postura geral na qual se identificam os princípios da natureza humana. De forma alguma se nega isso ao dizer que a história e a experiência ordinária se encontram em pé de igualdade; apenas quer se reforçar a condição que ambas compartilham como instâncias da observação que determinam causas morais e conclusões da observação.

apreensível: é óbvio que ninguém pode ser testemunha ocular da história como um todo, e, portanto, não sendo objeto da percepção, ela seguramente se encontra no domínio do raciocínio causal. Dito de outro modo, a história trata de eventos que nunca mais serão observáveis, e, por isso, toda conclusão retirada a respeito deles necessariamente se transmite por uma relação de causalidade. Partindo para considerações mais específicas, a seção 4 da parte 3 do livro 1 do *Tratado* discrimina as partes do raciocínio causal, quais sejam, a impressão presente, a inferência da causa ao efeito ou do efeito à causa e, finalmente, a crença sobre certo objeto ou evento que não se observa no momento. Hume então, pretendendo uma oposição ao raciocínio hipotético, ilustra os componentes do raciocínio causal com um ponto qualquer da história. Acreditamos que César foi morto no senado nos idos de março, crença fundada no testemunho unânime dos historiadores; desse modo, ao lermos certos caracteres e letras, que contam sobre a morte de César, e conhecendo seu significado, temos a ideia do assassinato invocada na mente, que remete a uma longa cadeia de testemunhos que, por sua vez, encerra-se nas ideias suscitadas na mente dos espectadores do acontecimento em questão. Portanto, tem-se a ideia de que César foi morto nos idos de março; a inferência que remete à ideia corresponde à longa cadeia de testemunhos desde as pessoas que assistiram o assassinato do imperador; e, finalmente, a impressão que funda o raciocínio, distinguindo-o de algum argumento hipotético qualquer, são os caracteres e letras que encontramos nos livros de história.

Em um contexto semelhante – em que Hume assevera a necessidade de uma impressão presente para dar peso de crença ao raciocínio, isto é, para remetê-lo à existência efetiva de alguma coisa –, a primeira *Investigação* novamente oferece a história como exemplo:

A história nos ensina os acontecimentos que tiveram lugar em eras passadas, mas temos então de vasculhar os volumes nos quais essa informação está contida e, a partir daí, conduzir nossas inferências de um depoimento para outro até chegarmos aos espectadores e testemunhas oculares desses acontecimentos distantes¹⁵⁷ (HUME, 2003, p. 78)

Certamente, em ambas as passagens a escolha de Hume para exemplificar seu argumento se deve ao fato de a história possuir cadeias de inferência muito longas que, a despeito disso, encerram-se numa impressão e dizem respeito a crenças, mesmo que estejam muito distantes no passado. Dessa forma, uma crença histórica confere uma boa contraposição com o raciocínio hipotético, além de dar a chance ao autor de identificar os componentes do raciocínio causal, objetivo mais específico da seção do *Tratado*. Independente disso, no entanto, não se pode

¹⁵⁷ “We learn the events of former ages from history; but then we must peruse the volumes, in which this instruction is contained, and thence carry up our inferences from one testimony to another, till we arrive at the eye-witnesses and spectators of these distant events.” (HUME, 1902, p. 46)

deixar de notar que o exemplo da história para ilustrar o raciocínio causal tem algo de bastante curioso.

Para empregar o exemplo clássico, ao julgar que uma bola de sinuca se move após o choque com outra bola, as pessoas tipicamente acompanham todo desenrolar do evento – elas observam uma bola se movendo rapidamente em direção a outra, o choque que acontece entre as duas e o movimento que a segunda bola recebe após o choque. Assim, a expectativa quanto ao movimento ou a suposição de que houve o choque se deve à conjunção de impressões observada frequentemente; na supressão da impressão da causa ou do efeito, a impressão presente se remeterá à ideia de um ou outro, imprimindo-lhe vivacidade. A crença no testemunho histórico, por sua vez, não pode se fundar em uma conjunção constante nesses mesmos termos, uma vez que a impressão correspondente a ideia dos eventos do passado jamais é sujeita à observação e nem tampouco se recebem diretamente as impressões dos elos da cadeia inferencial. É próprio do raciocínio lidar sempre com algum termo que não se mostra no momento: se tudo estivesse diante da vista, pois, não se falaria de raciocínio, mas antes de percepção, como já comentado; no entanto, o raciocínio histórico enfrenta um ‘inobservável’ com algo de peculiar, à medida em que ele já se encerra no passado e pode ser verificado somente indiretamente, via raciocínio¹⁵⁸. Isso parece indicar que a inferência dos signos à morte de César (para manter o mesmo exemplo) depende de outras convicções que atuam como espécies de causas colaterais para sustentar a opinião que se tem quanto a atividade de copistas, historiadores cronistas e demais pessoas envolvidas na transmissão de uma narrativa histórica. Neste caso, portanto, a crença envolvida na inferência não se deriva de uma impressão correlata, que normalmente aparece e, quando não o faz, suscita a ideia em sua existência. Em vez disso, a crença de que César morreu no senado depende de uma série de pressuposições sobre a atividade do historiador que, uma vez assumidas, animam as letras e caracteres com a autoridade de dizer sobre o passado.

Leon Pompa (1990, p. 34) percebe o caráter peculiar da apresentação que Hume dá às crenças em narrativas históricas sob o viés dos componentes da inferência causal, o que, no

¹⁵⁸ Dois problemas relativamente sérios podem surgir da afirmação que, na verdade, é bastante desprezível. (a) sem a operação da imaginação, que une os eventos semelhantes para atribuir-lhes identidade e torná-los uma causa geral, cada evento se isola no passado, sem ser jamais repetido, o que colocaria as regularidades mais banais em pé de igualdade com os eventos históricos. Ora, é claro que se assume aqui o ponto de partida no qual a experiência se apresenta como tal, isto é, no qual as percepções já se encontram animadas pela imaginação e as identidades são assumidas não problemáticas. Desse ponto de partida, é natural dizer que eventos comuns se repetem como, por exemplo, quando alguém diz que, após cozinhar ovos toda manhã, passou a acertar a consistência desejada sem sequer consultar o relógio. (b) pode-se questionar contemporaneamente a ideia de que a história lida com os fatos do passado (a própria teoria de Collingwood é um exemplo de tanto, uma vez que a imaginação do historiador atualiza os documentos e narrativas históricas), mas no contexto do século XVIII (e da afirmação acima) parece relativamente tranquilo dizer que a história se ocupa com narrativas verdadeiras de acontecimentos passados.

entanto, ele interpreta negativamente, como uma limitação imposta pela premissa de que todo o conhecimento na experiência se dá a partir da causalidade. Segundo Pompa (1990, p. 30), o esquema geral que Hume adota para explicar o conhecimento moral o limita a pensar a natureza da crença histórica em termos de uma aquisição de um argumento inferencial válido, cuja veracidade é assumida pela correspondência com alguma impressão, o que não ofereceria os recursos suficientes para tratar da interpretação de evidências e da maneira como diferentes interpretações afetam as crenças sobre determinados eventos históricos. Logo, Hume se veria forçado a uma justificativa para a crença histórica pouco persuasiva do tipo: narrativas históricas são confiáveis porque o objetivo da história é discorrer sobre eventos verídicos, de modo que o fato de os caracteres e letras se encontrarem em um livro de história (e não em um romance, por exemplo) garante a correspondência com impressões passadas.

Ora, como foi dito e como o próprio Pompa reconhece, é claro que Hume não está interessando, na altura das passagens do *Tratado* e da primeira *Investigação*, em tratar dos critérios para interpretação de fontes, mas se remete a crença histórica de uma maneira geral. Não é possível dizer que Hume não possui o aparato que consiga pormenorizar a avaliação do testemunho histórico porque essa discussão de fato se encontra na primeira *Investigação*; parece ser mais adequado entender que naquele momento a história aparece sob uma luz mais geral e próxima da perspectiva comum. Nesse sentido, estabilidade do significado que a história recebe de forma geral depende de convenções quanto ao ato de ler ou de conhecer história que jamais se esgotariam em um nível de experiência individual. Assim, a cadeia de inferência dos signos à morte de César só é entendida como tal porque está conectada a uma trama de outras inferências e opiniões adquiridas de muitas formas diferentes: algumas são resultado de experiências imediatas, outras se herdaram coletivamente, pela educação e convívio, e essas diversas cadeias, observações diretas e opiniões se sustentam mutuamente no tecido social. Nesse sentido, mesmo os contatos mais diretos com provas históricas (digamos, a impressão de certo artefato ou manuscrito) precisa se combinar com um universo de informações e conceitos elaborados socialmente para que sejam interpretados propriamente como um contato com uma prova histórica.

Pompa afirma que, entendendo a crença histórica a partir de inferências particulares, Hume não consegue dar conta da existência de um conjunto de crenças históricas genericamente aceitas, herdadas como parte de crenças comuns e de nossa cultura no geral. O assassinato de César, por exemplo, “aparece nos livros de história mais elementares e em enciclopédias; é aludido por jornalistas políticos, é citado como exemplo de traição ou de lealdade mal orientada

a causas em vez de pessoas, é assunto de peças históricas, romances”¹⁵⁹ (POMPA, 1990, p. 28). Aqui, defende-se o justamente o oposto, a saber, que a inferência que remete a morte de César só pode ser fixada na imaginação com o lastro das convenções e crenças que formam uma identidade cultural. Isso aparece mesmo na seção do *Tratado*, quando se diz que a razão para se acreditar que César morreu no senado nos idos de março é o “testemunho unânime dos historiadores”¹⁶⁰ (HUME, 2009, p. 111): sabe-se que historiadores são unânimes quanto as condições em que César foi morto, e, porque as pessoas confiam em historiadores, entendem que existe uma série de testemunhos que as conduzem até o fato da morte de César, do que elas podem inclusive passar toda uma vida sem procurar se certificar. Então, de fato, as pessoas aprendem a julgar um livro de história diferentemente porque entendem que ele se apresenta como um discurso particular sobre eventos do passado: isso, contudo, jamais se justifica no âmbito da inferência individual, porque depende daquele conjunto de crenças e opiniões que Pompa afirma passarem desconsideradas na explicação de Hume.

Uma passagem no final da seção 7 da parte 3 do livro 1 do *Tratado* parece corroborar a hipótese deste estudo. Nela, Hume observa que quando alguém se senta para ler um livro o tomando como um romance e outra lê o mesmo livro, mas o julgando como uma história verdadeira, embora as ideias sejam as mesmas e se apresentem na mesma ordem, a reação de uma e outra é bastante diferente:

A segunda tem uma concepção mais viva de todos os incidentes; entra mais profundamente nos problemas dos personagens; representa para si mesma suas ações, caráter, amizades e inimizades; chega até a formar uma noção de seus traços ,aparência e modos. Ao passo que a primeira, como não dá crédito ao testemunho do autor, concebe todos esses detalhes de maneira mais fraca e lânguida, e, não fosse pelo estilo e habilidade da composição, não conseguiria extrair da obra quase nenhum prazer¹⁶¹. (HUME, 2009, p. 128)

A consideração das posturas diferentes ao receber uma ficção e um relato histórico tanto só fazem sentido a partir de valores e conceitos particulares de uma cultura que ela vem a reboque de um modelo específico de moralidade e polidez, como rapidamente se nota comparando a passagem em tela com o início do ensaio *Do estudo da história*. Pois, lá se encontrará uma dama que fora enganada quanto a natureza dos livros com os quais se entretinha.

¹⁵⁹ “it occurs as such in the most elementary books of history and in encyclopedias; it is alluded to by political journalists, it is cited as an example of treachery or of misguided loyalty to causes rather than to persons, it is the subject of historical plays, novels” (POMPA, 1990, p. 28)

¹⁶⁰ “the unanimous testimony of historians” (HUME, 2007, p. 58)

¹⁶¹ “The latter has a more lively conception of all the incidents. He enters deeper into the concerns of the persons: represents to himself their actions, and characters, and friendships, and enmities: He even goes so far as to form a notion of their features, and air, and person. While the former, who gives no credit to the testimony of the author, has a more faint and languid conception of all these particulars; and except on account of the style and ingenuity of the composition, can receive little entertainment from it.” (HUME, T, p.68-69)

Hume conta que uma certa vez essa jovem lhe solicitou alguns romances para sua diversão enquanto permanecesse no campo: aproveitando a oportunidade, Hume enviou para ela as *Vidas* de Plutarco, assegurando sua amiga de que “não havia neles uma palavra de verdade do início ao fim”¹⁶² (HUME, 1985, p. 564). A jovem leu o biógrafo vorazmente, até se deparar com as vidas de Alexandre e Júlio César, cujos nomes já ouvira de passagem – compreendendo então se tratarem de histórias reais, devolveu os livros, juntamente com severas reprovações pela peça que Hume lhe pregara. Apesar da clara pilhéria (que não muito depois Hume promete abandonar em favor de um tom mais sério), o caso é que, segundo Hume, as representações falsas que a humanidade recebe nos romances deturpam o juízo feminino, tornando as mulheres mais propensas a intensidade que a justeza da paixão das composições. Em contrapartida, os retratos fiéis contidos nos anais da história se apresentam como remédio para dar um direcionamento mais acertado à sensibilidade e de fazer das mulheres as grandes soberanas do gosto (tal como elas aparecem no ensaio *Da escrita de ensaios*). Daí o interesse de Hume em recomendar historiadores ao público feminino e advogar contra os romances e as más representações que eles fazem da natureza humana.

Existem muitas observações a serem retiradas daqui, tanto considerando a continuidade que aparece entre o exercício de ler histórias e o refinamento do juízo, quanto no que diz respeito ao tratamento que a filosofia de Hume confere às mulheres. Se, pois, por um lado, a recusa da forma novela é problemática, à medida em que o desenvolvimento das novelas está atrelado à emergência de uma literatura propriamente feminina, por outro lado, Hume parece deslocar quaisquer problemas de juízo do gênero feminino para uma formação equivocada, em vez de atribuí-la a qualquer sorte de constituição ou natureza da mulher (BALIEIRO, 2017, p. 49-50). Infelizmente, aqui não é o espaço de trabalhar essas questões verdadeiramente complexas: em vez disso, a anedota do *Do estudo da história* serve para evidenciar que aquelas reações que o *Tratado* descreveu quando da leitura de histórias e de ficções não são necessárias, ou, melhor, são próprias de um registro bastante específico. As damas, afinal, não apenas não estariam tão interessadas nos relatos da história, como se mostravam bastante encantadas pelas novelas. Assim, novelas nos fazem adentrar no coração e formar noções minuciosas das maneiras e caracteres de nossos personagens favoritos; nos comovem com o desenrolar de seus dramas; enfim, possuem todas aquelas características que Hume associou no *Tratado* ao reconhecimento da verdade nas narrativas da história. E, de fato: caso não houvesse apelo algum, os romances jamais poderiam ser tão perniciosos ao juízo nem seriam capazes de formar

¹⁶² “there was not a word of truth in them from beginning to end” (HUME, 1985, p. 564)

as falsas opiniões sobre a natureza humana, conforme o que diz Hume. A história, por sua vez, apresentaria um apelo intrínseco e unânime – ao contrário, é preciso aprender que a história é um discurso fidedigno sobre o passado e aprender também a ter a reação sentimental adequada diante disso¹⁶³.

O próprio estatuto que a história recebe então corrobora o argumento geral de que a experiência em Hume precisa ser entendida a partir da teia de convenções e sentimentos históricos que lhe dão sentido e organizam-na. É preciso cautela, contudo, para a maneira como irá se interpretar essas afirmações sobre a modulação que as convenções dão a experiência, para não tomá-las como filiação a um relativismo que não se vê no autor. Embora valores e demais construções coletivas sejam reconhecidos nas maneiras como eles condicionam e estruturam o conhecimento da experiência e embora esse reconhecimento torne o modelo de ser humano de Hume consideravelmente plástico aos diferentes contextos históricos, isso não significa que não haja critérios para avaliar o que se constrói na experiência ou que o estabelecimento de uma convenção seja o suficiente para torná-la boa ou justificável. Tomando o caso específico da história, ainda que as noções gerais sobre a atividade dos historiadores e sobre os compromissos das obras de história atuem de certo modo autônomo e insensível na imaginação, há muitas e boas razões para embasar o papel social que ela recebe. Quando se discorre sobre a maneira como a história se sustenta no ideário coletivo, isso não deve ser entendido de forma restritiva, como se se tratasse de um ciclo no qual a confiança depositada na instituição se sustentasse exclusivamente na ideia de que essa é uma instituição confiável (a história é confiável porque seu objetivo é discorrer sobre fatos verídicos, de modo que acredito no que leio em um livro de história porque sei do que se trata um livro de história, como entendera Leon Pompa)¹⁶⁴. De outro modo, parece apropriado entender o caso analogamente àqueles conhecimentos sedimentados e transmitidos por expressões linguísticas: quando se recusa de ouvido a afirmação de que ‘na guerra os mais fracos recorrem à conquista e os fortes à negociação’, isso

¹⁶³ É possível abordar a questão a partir do que já foi dito sobre vivacidade e a formação do aparato afetivo que, de diferentes maneiras, aviva percepções. Naturalmente, o que é associado a impressões dispõe de maior peso sobre o entendimento e as paixões, porque a afirmação de tal é tomada por verdadeira. Mas a asserção que se dá a ela é explicada em termos de vivacidade: as impressões, sendo as percepções mais fortes e estáveis, conferem às ideias que a cercam o valor de realidade. Assim, um aparato malformado, que confere violência excessiva a ideias fictícias, pode deturpar o julgamento; senão porque confunde narrativas falsas com verdades históricas (as regras gerais ensinam como entender as emoções que a literatura é capaz de suscitar), porque produz uma sensibilidade desregulada com os eventos da vida e com os caracteres das pessoas como elas realmente são.

¹⁶⁴ É claro que as crenças, sendo operações do sentimento, apresentam uma certa obstinação que as sustenta por si só; sem dúvidas, as regras gerais participam disso, pela força que a imaginação a partir dela imprime a opiniões parcialmente formuladas na experiência. Então, de certa forma, é verdadeiro dizer que as pessoas acreditam em livros de história pela sedimentação que a opinião possui no imaginário, mas, novamente, isso não pode significar que não haja outras razões para crer na veracidade das narrativas históricas, que se apresentem assim que qualquer pessoa dedica lhes impor essa reflexão.

não implica em dizer que não haja outras formas de se certificar sobre sua falsidade, para além da estranheza que a frase desperta. Trata-se, como se vem insistindo, de descrever a maneira como os conhecimentos mais familiares se apresentam na imaginação, o que, por sua vez, indica uma certa disposição para apreender o que a experiência pôs a prova.

Sobre isso, é possível dizer que o valor da história está profundamente atrelado ao seu estatuto de experiência, no que a comparação com os romances é novamente oportuna. Ao menos parte do problema que Hume vê na leitura de romances se deriva do apelo à sensibilidade que esses livros obtêm através de personagens cujas maneiras e caracteres nunca poderiam ter existido. Ao ser capaz de mover a sensibilidade e o fazendo de forma violenta e exagerada, o romance turva a capacidade de julgamento e afasta os leitores da natureza humana tal como ela aparece no mundo. A história, ao contrário, apresenta retratos de pessoas reais reagindo a eventos como eles efetivamente se deram, quer dizer, a história oferece um acúmulo de observações da natureza humana envolvida nas circunstâncias da vida ativa: como todo acúmulo de experiência, isso a torna instrutiva e faz dos leitores de história mais sagazes e precisos em seus julgamentos, porque os familiariza com a natureza humana. Isso se conecta com uma das principais discussões do capítulo anterior, qual seja, a relação entre as regularidades da natureza humana e a história. Foi dito que a história acumula relatos dos assuntos humanos, acúmulo cuja consequência era tornar o julgamento mais agudo uma vez que ela abastece o leitor com lições sobre como são as pessoas de fato. O capítulo anterior mostrou, no entanto, que o sentido oposto também é verdadeiro: quando o relato histórico se mostra incompatível com as observações comuns da humanidade, ele deve ser descreditado como fantasioso. Assim, as regularidades da natureza humana, extraídas de um contexto mais amplo de experiência (que, lógico, envolve, mas não se limita à experiência histórica), servem de orientação normativa para avaliação de testemunhos. Porque essas considerações envolvem probabilidade e critérios para fontes, o local apropriado para desenvolvê-las é o capítulo seguinte; foi oportuno antecipar algo delas, em todo o caso, pela forma como elas mostram que a natureza humana, ao mesmo tempo em que surge como resultado da experiência, apresenta-se como critério para qualificá-la.

Foi oportuno antecipar algo delas, além disso, porque os princípios da natureza humana não servem de critério apenas para os relatos históricos, mas para a experiência como um todo, algo importante de ser discutido dado que o que se busca no momento é elucidar como a experiência se encontra sempre atravessada por convenções sem que isso implique em uma ausência de qualificação para o que nela ocorre. Sem dúvidas o costume é por si só um princípio criativo poderoso, que confere estabilidade a convenções, dá origem e modifica os sentimentos

que uma opinião vai suscitando ao longo do tempo, e colabora para fixar os conceitos e valores basilares para uma sociedade ou para um grupo de pessoas; sobre isso, vem se insistindo no capítulo todo. No entanto, por outra perspectiva, o costume cria as condições para que uma sociedade produza as composições e os arranjos que são mais úteis ou mais agradáveis e, nesse sentido, o uso fixa aquilo que se fundamenta de alguma forma em uma tendência da natureza humana. Por essa perspectiva, há convenções que permanecem e se consolidam porque são derivadas de algum princípio da natureza humana, e elas podem ser distinguidas de outras convenções, mais arbitrárias, por exemplo, que, embora possam ser mais ou menos duradouras, devem ser entendidas como resultado de modas da época ou como soluções diferentes elaboradas pelo juízo para superar uma mesma dificuldade. Ou seja, o tempo estabiliza convenções e compele as pessoas a aderirem a elas devido à operação do costume; mas o tempo é também capaz de revelar as convenções mais adequadas à natureza humana: no último caso, a convenção não se torna estável, geral ou benéfica porque é longeva, mas, porque tem fundamento estável, geral ou benéfico, torna-se longeva.

Duas discussões que já apareceram no capítulo se complementam e auxiliam para iluminar o que se pretende explicar aqui. Primeiro, quando se comentava sobre o costume e uso na linguagem, foi dito que a linguagem acusa sobre sentimentos gerais e fixa-os coletivamente, tornando-se um guia seguro para qualquer moralista nesse ângulo geral. A existência de termos para comunicar aplauso ou censura evidencia a existência de sentimentos correspondentes a essas distinções entre mérito e demérito, por isso, um moralista que pretenda entender a natureza da distinção entre vício e virtude encontra na linguagem auxílio proveitoso. Nesse sentido, a seção 1 da segunda *Investigação* afirma que existem bons argumentos em ambos os lados da disputa sobre se a moral deriva seus fundamentos da razão ou do sentimento. Aqueles que se esforçam para mostrar que as distinções morais dependem dos sentimentos, por exemplo, buscam provar a pertinência de sua posição apontando para a distribuição de elogios e censuras na linguagem, que só existem porque há uma distinção original nos sentimentos a que eles nomeiam:

poderia a razão ou argumentação distribuir esses diversos epítetos a quaisquer objetos e decidir de antemão que isto deve produzir amor, e aquilo, ódio? E que outra razão poderíamos dar a essas afecções senão a estrutura e conformação originais da mente humana, que está naturalmente adaptada a recebê-las?¹⁶⁵ (HUME, 2003, p. 228)

¹⁶⁵ But can reason or argumentation distribute these different epithets to any subjects, and pronounce beforehand, that this must produce love, and that hatred? Or what other reason can we ever assign for these affections, but the original fabric and formation of the human mind, which is naturally adapted to receive them? (HUME, 1985, p. 172)

Embora uma filiação de Hume à doutrina do *moral seense* não possa ser feita sem reservas e essas reservas acarretem alguma cautela na interpretação do que seria essa estrutura original da mente humana¹⁶⁶, é seguro dizer que Hume encampa o argumento, apresentado nessa altura da segunda *Investigação* como representativo dessa doutrina. A linguagem e o que ela consolida no uso, assim, servem como um espelho que enfatiza tendências e conformações pertencentes às pessoas em geral e que põe na devida perspectiva inclinações mais particulares ou menos estáveis. O que surge extensivamente em seu uso é evidência da natureza das pessoas, e, porque se tratam de resultados gerais, eles previnem quanto a desvios no curso dos sentimentos, destacando, pelo contraste, abusos da linguagem, hipóteses que pervertam uma razão natural e livre de preconceitos, e sentimentos específicos de um ponto de vista privado e particular (cujas adjetivações, por exemplo, diferenciam-se dos elogios de escopo mais geral). A linguagem pode ser entendida um repositório de experiência e, como tal, a história que a linguagem conta fala também sobre os princípios universais da natureza humana e sobre os meios mais adequados para conseguir uma expressão mais conforme a eles – a experiência, pois, oferece o plano ideal para eles transpareçam ao investigador e, conseqüentemente, instrui sobre como apelar de forma mais efetiva para eles em um discurso qualquer.

A segunda discussão – que contribui para abordar o relevo no qual o costume pode estabilizar convenções e no qual se torna possível avaliar o que ele estabiliza – trata-se da necessidade de explicar o fenômeno humano de um ponto de partida social. Destacou-se então como as mudanças sociais gradualmente montam o contexto a partir do qual certas disposições afetivas surgem e conduzem o olhar e formam a sensibilidade das pessoas para reconhecer vantagens ou desvantagens nas convenções e arranjos sociais. Foi importante também destacar de que maneira a necessidade de elaborar uma teoria a partir de fatores propriamente sociais é uma implicação de um modelo de indivíduo reconhecidamente insuficiente para explicar o que acontece em grupo de forma completa. O deslocamento das explicações da filosofia moral para a sociabilidade foi usado então como evidência de que os padrões e os critérios de pensamento devem sempre se constituir e se fixar na participação de uma sociedade específica de um período específico da história, do que as pessoas herdaram o repertório para falarem e conhecerem. Assim, a necessidade desses parâmetros e regularidades serem analisados em

¹⁶⁶ Ainda que, sem dúvida alguma, atribua ao sentimento as distinções morais, dificilmente Hume poderia falar em um sentido moral natural, análogo aos demais órgãos dos sentidos, pelo qual se podem conhecer o vício e a virtude, a semelhança do que faria um Francis Hutcheson, por exemplo. Além de em nenhum momento o texto de Hume dar indicativos de que se assume ali algo como uma faculdade moral, interna e determinada, a secularização que Hume reconhecidamente empreende na moral o impede de encontrar, na constatação de um sentido originalmente implantado, as garantias de que ele dirige as pessoas ao bem universal.

sociedade mostra que eles não podem ser produto de uma mente que opera individualmente (eles, antes, determinam os pontos de partida para a mente atuar e apreender).

Além disso, contudo, uma perspectiva mais ampla de sociedade deve ser privilegiada porque nela se encontra o material apropriado para compreender os motores das instituições e mudanças sociais, bem como para avaliar questões relacionadas a legitimidade e a benefícios ou prejuízos. Se um indivíduo depende de conceitos e valores cunhados socialmente e, por isso, torna-se fundamental estudar os assuntos humanos a partir de um âmbito social, um indivíduo também é material demasiadamente escasso para uma teoria moral que se proponha como experimental¹⁶⁷. Nesse sentido, avaliar as instituições por parâmetros sociais significa se posicionar na experiência de um ponto de vista geral que permita identificar quais propensões são mais generalizadas e quais somente se sustentam em contextos mais específicos; visualizar a maneira como o tempo refina e aprimora instituições; e ainda discutir o direcionamento que os princípios da natureza humana recebem em sociedade, avaliando os benefícios ou malefícios de tal arranjo. Um caso simples disso está na seção 3 da segunda *Investigação*, por exemplo. Quando Hume argumenta que o sentimento de justiça – em vez de decorrer de um “um instinto originário”¹⁶⁸ (HUME, 2003, 265) – deve ser derivado da reflexão sobre a necessidade de manutenção social e dos interesses públicos, ele corrobora sua posição indicando as dificuldades de pensar que existem sentimentos correspondentes para toda a diversidade e complexidade das formas de propriedade e de sua transmissão e aquisição que vão sendo inventadas ao longo do tempo: “Poderia a natureza, cujos instintos nos seres humanos são de todo simples, abarcar objetos tão complicados e artificiosos, e criar uma criatura racional sem nada consignar à operação de sua razão?”¹⁶⁹ (HUME, 2003, p. 265). Assim, prossegue o autor:

Todos os pássaros da mesma espécie, em todas as épocas e países, constroem seus ninhos da mesma maneira – nisso vemos a força do instinto. Os homens, em épocas e lugares diferentes, constroem suas casas de maneiras distintas – aqui percebemos a influência da razão e do costume. Uma inferência semelhante poderia ser desenvolvida ao se comparar o instinto de geração e a instituição da propriedade¹⁷⁰. (HUME, 2003, p. 266)

¹⁶⁷ Ou seja, é preciso coletar material a partir do qual as inclinações particulares se distingam de tendências gerais e partir do qual seja possível comparar eventos diferentes para compreender a operação de causas morais, no que um indivíduo dificilmente representaria material suficiente.

¹⁶⁸ “simple original instinct in the human breast” (HUME, 1902, p. 201)

¹⁶⁹ “Does nature, whose instincts in men are all simple, embrace such complicated and artificial objects, and create a rational creature, without trusting any thing to the operation of his reason?” (HUME, 1985, p. 202)

¹⁷⁰ All birds of the same species in every age and country, build their nests alike: In this we see the force of instinct. Men, in different times and places, frame their houses differently: Here we perceive the influence of reason and custom. A like inference may be drawn from comparing the instinct of generation and the institution of property (HUME, 2003, p. 202)

Ora, é desnecessário dizer que o raciocínio acima depende de uma série de comparações que somente a história pode oferecer. É preciso se familiarizar com outros povos e outros momentos históricos para identificar as diferenças nas maneiras e nas convenções e perceber que grau e que tipo de semelhança existem entre elas e, daí, concluir que tal aspecto deve ser atribuído a razão, ao instinto, ao costume ou a outro princípio e operação da natureza humana. Como é, aliás, próprio da experiência em geral, o estudo da história corrige a perspectiva do raciocínio, mostrando, conforme o abastece com outros casos, o que deve ser compreendido como acidental ou como mais fundamental, que causas têm influência mais extensiva e quais são mais limitadas. Ter diante de si o repertório que a história disponibiliza, além disso, permite compreender quais tendências da natureza humana são mais prejudiciais e quais meios são mais ou menos adequados para redirecioná-las. É na história, por exemplo, que se observa toda a destruição e prejuízo que facções podem causar nos estados, “Facções subvertem o governo, tornam leis impotentes, geram as animosidades mais violentas entre pessoas da mesma nação, que deveriam oferecer assistência mútua e proteção umas às outras”¹⁷¹ (HUME, 1985, p. 55), e os casos históricos das insurgências e conflitos entre facções ensinam sobre a forte propensão da humanidade em se dividir em grupos, sobre a tendência de disfarçar interesses privados sob a aparência de razão e sobre como a animosidade pode persistir entre grupos mesmo que o primeiro motivo da rixa tenha a muito sido esquecido.

Além disso, o valor dos registros históricos no que concerne a possibilidade de comparação (que, por sua vez, permite a identificação de regularidades ou de acidentes) mostra-se quando se leva em conta as considerações sobre as particularidades das experiências culturais, sobre o princípio da simpatia como mediador para fazer das outras pessoas poderem ser conhecidas e sobre a tendência do hábito de se esconder a si mesmo. Ora, levando em conta a influência do tempo e lugar para formar os modos como as pessoas conhecem, se expressam e entendem o mundo, é certo que, sem serem apresentadas a outros contextos e circunstâncias, o natural é que se tornem progressivamente mais cegas sobre as particularidades de suas experiências sociais (e possivelmente precipitadas para avaliar quaisquer outras experiências diferentes). Uma postura fácil e natural para admitir o repertório que se formou seja fundamental e que, como vê, confunda-se mesmo com uma inserção na experiência, mas a história não desvirtua essas disposições, antes as enriquece e situa melhor as pessoas no lugar e tempo que elas ocupam no mundo. Assim, conhecer a história permite mapear a forma como os conceitos e valores fundamentais de um grupo se formaram e permite avaliar sua pertinência,

¹⁷¹ “Factions subvert government, render laws impotent, and beget the fiercest animosities among men of the same nation, who ought to give mutual assistance and protection to each other” (HUME, 1985, p. 55)

bem como sua especificidade. Nesse sentido, como na linguagem, as sociedades podem ser entendidas como repositórios de experiência e, como tal, a história que elas contam fala também sobre os princípios universais da natureza humana e sobre os meios mais úteis e condizentes com eles, na medida em que a experiência oferece o plano ideal para eles transpareçam ao investigador.

2. 6- O problema recolocado

O capítulo 2 se empenhou em destrinchar o conceito de experiência em David Hume e entender o espaço que a história ocupa nisso. Para isso, iniciou-se pelos argumentos fundamentais de Hume sobre conhecimento provável, no quais se estabelece que toda questão de fato é conhecida pela experiência e que os raciocínios sobre a experiência se fundamentam nas relações de causalidade que, por sua vez, fundamentam-se nas operações do costume. O costume, portanto, revelou-se como um constituinte da experiência, que desatrelada dele perde o sentido e deixa de ser capaz de informar sobre quaisquer objetos (para além dos dados imediatos do sentido). Assim, antes dos resultados deliberados de raciocínio, viu-se que o costume condiciona o olhar que se dirige sobre o mundo e as pessoas e determina a maneira como as questões de fato se apresentarão na imaginação. Por outro lado, as inferências causais se provaram como determinações no sentimento, e, nesse sentido, a crença foi definida a partir da vivacidade que certos objetos e opiniões suscitam, de modo que os efeitos do costume na constituição da experiência devem acontecer, de igual modo, no âmbito afetivo.

As duas constatações quanto ao costume, que o mostram como constituinte da experiência e como um princípio que opera para modificar sensações, oportunizaram a extensa discussão sobre como valores, conceitos e demais construções culturais participam para moldar a experiência e definir o que nela deve ser subentendido e natural ou inusitado e exótico. Sobretudo a educação e a simpatia confirmaram a necessidade de normas e convenções que se estabelecem em sociedade ditarem o sentido e o significado das coisas, bem como a consideração a se dispensar às pessoas. Por um lado, o ensaio *Da delicadeza de gosto e da delicadeza de paixão* mostrou que a educação incide para formar o aparato afetivo das pessoas e que uma boa formação do gosto implica em um raciocínio mais claro e preciso; por outro lado, as observações sobre o princípio de simpatia pormenorizaram a forma suave pela qual a sociabilidade incute e uniformiza opiniões e evidenciaram quão relevantes são as diferenças nas sociedades para determinar como as pessoas se expressam e conhecem. Associando-as as discussões dos costumes geracionais e do estabelecimento de convenções, pode-se ter uma boa

noção da dimensão que Hume dá aos produtos das sociedades, bem como a necessidade de examiná-los por fatores não individuais, mas sociais.

A trama composta pelo costume, pela educação, pelas convenções e pelo princípio de simpatia deixa para além de qualquer dúvida que a experiência que se tem dos assuntos humanos em Hume é inevitavelmente condicionada pela história. A história, pois, é o lugar privilegiado onde o costume naturaliza as crenças fundamentais e generaliza as opiniões que servirão de parâmetro para a expressão das pessoas; onde as convenções são inventadas e postas a prova em sua utilidade, para perdurarem ou serem deixadas de lado; onde os princípios da educação se consolidam nas diferentes maneiras de formar os sentimentos das pessoas; onde a simpatia pode revelar seus efeitos mais duradouros na criação de caracteres nacionais. Em outras palavras, se a experiência precisa ser conhecida dentro de um registo social para que ganhe sentido e significação, a experiência sempre será conhecida a partir de categorias historicamente constituídas, daí a relevância epistemológica do lugar histórico de cada um, incluído aí o investigador da natureza humana. Tratam-se de crenças, opiniões e do aparato cognitivo, afinal de contas, que estão envolvidos no ocultamento empreendido pelo costume e na formação sentimental, a qual se relacionou sobretudo com a simpatia e a educação (mas que também passa pelas operações do costume); assim, aprende-se a conhecer na história.

Esses elementos e conceitos que vão se desenhando gradualmente na experiência dos povos, contudo, não possuem todos a mesma legitimidade e nem tampouco recebem igualmente a mesma consideração. O desenrolar dos assuntos humanos mostra que existem convenções mais úteis, sentimentos mais gerais e circunstâncias mais ou menos proveitosas para direcionar as paixões. Em outra perspectiva, portanto, aquela constituição da experiência a partir de elementos necessariamente constituídos historicamente atinge um fundo comum, que corresponde aos princípios da natureza humana: as convenções são úteis de acordo com um fim ditado pela natureza, as melhores expressões são resultado de paixões mais suaves e agradáveis, fenômenos sociais são explicados pelos princípios da natureza humana que os fundamentam. E, para estabelecer esses critérios e essas conclusões, novamente, é preciso recorrer a história, que oferece os recursos para revelar que tendências da natureza humana são mais extensivas ou particulares e quais os meios que influenciam sua operação, na medida em que o próprio curso da história enfatiza o que é mais regular e o que é mais acidental e testa os diferentes arranjos sociais que são inventados ao longo do tempo. Nessa perspectiva, a história não apenas forma o ponto de partida particular pelo qual se conhece, mas fornece os materiais para compreender que ponto de partida particular seria esse, quais os outros pontos de partida possíveis, e buscar a natureza comum que pode explicá-los.

Portanto, como resultado desse capítulo, a experiência se apresenta como (a) o âmbito que forma o aparato cognitivo a partir do qual se conhece a natureza humana; (b) os dados sobre os quais irá se raciocinar para determinar os princípios da natureza humana; (c) o ambiente no qual sedimentam-se os arranjos mais adequados ou conformes à natureza humana. Ou seja, a experiência evidencia o que é próprio à natureza humana, oferece material para o investigador identificar seus princípios e forma os instrumentos que conduzirão a investigação. A experiência depende da história porque este aparato que a experiência forma é condicionado pelas circunstâncias históricas e pelo que a história de cada sociedade lhe disponibiliza nesse sentido; a experiência se extrai da história porque a história registra os dados concernentes aos assuntos humanos ao longo do tempo e mostra o processo pelo qual eles se estabelecem, de forma que ela se torna uma instância experimental privilegiada para o cientista da natureza humana.

CAPÍTULO 3 – A CIÊNCIA DA NATUREZA HUMANA E O PAPEL CONSTITUINTE DA HISTÓRIA

3. 1- Como investigações históricas oferecem princípios da natureza humana?

Restaram pendências dentre aqueles objetivos propostos no itinerário do capítulo anterior; além disso, conforme desenvolvia o objetivo no qual concentrou seus esforços – qual seja, explicar o conceito de experiência em David Hume; mostrar de que modo a experiência dependeria da história – o capítulo 2 foi gradativamente se embrenhando por um problema que, na verdade, recoloca o problema principal do trabalho, exposto de modo geral no capítulo 1. Das pendências, resta discutir o conhecimento específico da ciência da natureza humana e as contribuições que a história tem a lhe oferecer; resta, de igual modo, investigar como se dá a continuidade entre forma e conteúdo na filosofia de Hume e que tipo de implicação isso teria para o tema da pesquisa. Ainda, foi dito pouco ou nada sobre a natureza humana e seus princípios de forma mais específica e sistematizada mesmo que eles tenham aparecido com destaque em diversos momentos, enquanto o texto comentava o conceito de experiência no geral e a participação que a história possui nele (considere-se, nisso, que o costume, que serviu como o eixo principal do capítulo passado, é ele próprio um princípio da natureza humana¹⁷²).

Não obstante o silêncio e irresolução em torno desses objetivos, o capítulo 2 não deixou de trazer algumas pistas a respeito deles. A ciência moral, em primeiro lugar, parece receber da história o repertório para identificar e detalhar a operação de um princípio da natureza humana. A experiência dos assuntos humanos informa sobre tendências mais ou menos comuns entre as pessoas – como já foi mencionado, uma situação desagradável de fraude na vida privada ensina a não depositar uma confiança integral na humanidade, da mesma maneira que a história de Tibério ensina sobre a corrupção da natureza humana (HUME, 2003, p. 76). Dado que são instâncias da experiência, a vida comum e a história acumulam o conhecimento de como as pessoas se comportam e de como julgá-las apropriadamente em cada cenário. No entanto, como a história dispõe de um arsenal expressivamente mais amplo e variado, ela dá a possibilidade de um tratamento mais científico para as questões morais, o que a essa altura significa simplesmente que a história oferece material suficiente e distanciamento adequado para a identificação de causas determinadas, como também para o raciocínio sobre os fenômenos

¹⁷² O caso é que, mesmo que se tenha indicado que o costume é um princípio da natureza humana e arrolado alguns momentos que evidenciam as razões pelas quais Hume lhe confere o estatuto, e mesmo que se tenha detalhado ao menos parte das propriedades que o costume apresenta na imaginação, o capítulo 2 não discutiu propriamente o raciocínio que leva Hume a atribuir a alguma tendência ou inclinação o título de princípio da natureza humana, nem o que significa tal atribuição, isto é, o que quer dizer uma natureza humana.

humanos a partir dessas causas. É a história, por exemplo, que prova que esperar que “as artes e ciências tenham sua primeira origem em uma monarquia é esperar uma *contradição* [grifo da autora]”¹⁷³ (HUME, 1985, p. 117)

Em segundo lugar, os princípios da natureza humana seriam como máximas gerais, colhidas na experiência e corrigidas e sistematizadas pelo raciocínio filosófico. As razões para atribuir ao costume o estatuto de princípio da natureza humana, pode-se lembrar, foram: sua aplicação como fundamento para o raciocínio nos assuntos morais; a estabilidade que ele exibe para regular as operações da imaginação; a força geral que o costume possui para modificar a sensação que opiniões e convenções provocam nas pessoas. Entende-se, assim, que a experiência atesta os efeitos que o hábito possui, que são reconhecidos por todos, e o cientista da natureza humana, valendo-se também disso, prossegue para mapear a influência do hábito e então inovar ou corrigir a consideração ordinária que se tem quanto a ele (por exemplo, contrariamente às pessoas e a outros filósofos, que julgam que algumas questões de fato se derivam da razão, Hume pode conferir ao costume o domínio inédito sobre o conhecimento provável, atribuindo-lhe o fundamento para toda e qualquer questão moral). Por outro lado, desde o capítulo 1, vê-se que, enquanto uns princípios são fracos e oscilantes, outros princípios são estáveis e essenciais para a subsistência da natureza humana, o que nem sempre se confunde com uma avaliação quantitativa de sua influência na humanidade¹⁷⁴. A superstição e a justiça se derivam ambas de princípios da natureza humana, mas a superstição é deletéria de inúmeras maneiras, ao passo que as regras de justiça são necessárias para o estabelecimento da sociedade e para a existência mesmo da natureza humana. As substâncias, acidentes e qualidades ocultas da filosofia antiga são produtos de operações da imaginação da mesma maneira que a atribuição de identidade aos objetos também se deriva da imaginação; mas, enquanto o costume se mostra o fundamento estável para o raciocínio, a metafísica antiga se baseia em uma operação caprichosa e instável, que busca solucionar uma anomalia percebida na imaginação para fundamentar uma conclusão que não poderia se derivar de nada mais senão a própria imaginação.

¹⁷³ “the arts and sciences should take their first rise in a monarchy, is to expect a contradiction” (HUME, 1985, p. 117)

¹⁷⁴ Com isso se quer dizer que a apreciação das tendências da natureza humana não se restringe ao mapeamento da extensão de sua influência dentre as pessoas, mas envolve também uma apreciação, digamos assim, qualitativa do princípio e daquilo que ele fomenta. Nada de surpreendente: Hume reconhece a influência negativa de muitas paixões grosseiras e a necessidade de seu cultivo e redirecionamento segundo o arranjo das convenções. No sentido inverso, sentimentos delicados, embora de influência restrita, sem dúvidas, compõem o ideal de sociabilidade e polidez do autor, o que de forma alguma seria justificado se se tratasse estritamente de um mapeamento das tendências mais fortes e gerais da humanidade.

Portanto, dos capítulos anteriores se sabe que a ciência da natureza humana recolhe as observações da experiência moral, comparando, ajustando e corrigindo-as para elevá-las a conclusões gerais ou máximas da natureza humana; nisso, a história oferece o material para indicar a adequação dessas observações a contextos específicos ou a circunstâncias mais gerais. Sabe-se também que os princípios da natureza humana correspondem às regularidades que se identificam nos fenômenos humanos, mas que eles não detêm uma posição idêntica, na medida em que algumas inclinações são mais extensivas e outras mais delicadas e na medida em que outras tendências são mais benéficas e outras mais perniciosas. Disso, importa destacar duas questões, sendo que uma diz respeito ao compromisso descritivo da ciência da natureza humana e a outra concerne às possibilidades de critérios para avaliar os desdobramentos do raciocínio ou de inclinações naturais como bons ou ruins. Os princípios da natureza humana devem ser capazes de explicar os fenômenos, e quanto mais econômicas e gerais forem suas aplicações, mais bem estabelecidos eles serão. Assim, uma vez que o livro 1 do *Tratado* incumbe-se de explicar a formação de crenças como um todo, se o esquema de princípios apresentado não for capaz de abranger uma crença representativa, seja ela razoável ou extravagante, isso se converte em um problema sério para o projeto da obra. Por isso, o valor de examinar os conceitos de substância, formas substanciais, acidentes, qualidades ocultas: os conceitos, pois, “por mais irracionais e caprichosas, possuem uma conexão íntima com os princípios da natureza humana”¹⁷⁵ (HUME, 2009, p. 252) – o fato de o esquema de princípios disposto no livro 1 conseguir explicar o modo como propensões naturais dão ensejo a ficções filosóficas não é evidência desprezível da força da teoria humeana. E o compromisso descritivo da ciência da natureza humana encontra na história uma valiosa aliada: como dito, os registros históricos oferecem material para elaborar conclusões gerais que permitirão explicar os mais diversos fenômenos; a história possibilita que esses princípios explicativos sejam postos à prova quanto à generalidade que possuem, assim como possibilita que eles sejam ajustados, delimitados e corrigidos, conforme a experiência histórica revelar que seja este o caso.

Essa perspectiva descritiva, contudo, não é incompatível com a possibilidade de critérios para avaliar os fenômenos humanos. Assim, por exemplo, a superstição sem dúvidas é engendrada por princípios e disposições perfeitamente naturais – medo, ignorância, melancolia –, mas ninguém diria que Hume é indulgente em suas críticas a ela: a submissão que a superstição incute à autoridade religiosa é abjeta, o papel que ela desempenha nas guerras religiosas do século XVII, expressivo; a superstição é, no limite, uma desordem do espírito, que

¹⁷⁵ “however unreasonable and capricious, have a very intimate connexion with the principles of human nature” (HUME, 2007, p. 145)

tanto compromete o discernimento quanto condena à infelicidade. De forma semelhante, os princípios naturais que explicam a origem dos raciocínios peripatéticos não os tornam mais justificáveis ou menos ininteligíveis: Aristóteles e seus seguidores empregam termos sem significado para sustentar uma ilusão tão ou mais absurda que aquele erro vulgar que eles perceberam na perspectiva comum dos objetos. E se a história parece contribuir na avaliação da superstição, ao menos porque exhibe a sucessão de conflitos e prejuízos nos quais ela tem parte¹⁷⁶, a situação dos critérios para o raciocínio talvez seja mais nebulosa. Sabe-se que a afirmação de Hume quanto à regularidade dos princípios da imaginação não demora, conforme o livro 1 do *Tratado* se dirige para sua conclusão, para se mostrar um problema não apenas para os filósofos antigos, mas também para a filosofia moderna e para as propostas do próprio David Hume. Em suma, a distinção dos princípios permanentes, irresistíveis e universais para os princípios mutáveis, fracos e irregulares não é de longe tão esclarecedora quanto parece ser no contexto da seção *Da filosofia moderna*. Além de o trabalho estar longe de definir claramente o que significa esse caráter irresistível e universal de certos princípios em oposição a outros, tampouco fica claro que contribuição a história poderia oferecer para consolidar uma posição na qual se pode apreciar o valor de um princípio da natureza humana, para além da regularidade que ele apresenta.

Em terceiro lugar, a continuidade entre forma e conteúdo encontra pistas tanto no critério de vivacidade para a definição de crenças quanto nas considerações sobre linguagem, dois aspectos que, na verdade, complementam-se e se explicam mutuamente¹⁷⁷. Como visto, todo raciocínio moral se reduz a determinações que a experiência produz na imaginação, de modo que a distinção entre crença e ficção corresponde à diferença no modo de apresentação de uma ideia, isto é, no tipo de sensação ela provoca na mente. Viu-se também que o cultivo do gosto influencia no discernimento e na justeza dos raciocínios, bem como que o princípio de simpatia contribui para estabelecer maneiras e opiniões entre os grupos, na medida em que, pela

¹⁷⁶ Mesmo aí, contudo, não há tanta clareza dada de partida, porque é preciso compreender de que modo se avalia, por exemplo, a desordem social como ruim ou a estabilização das leis de propriedade como positiva. Quer dizer, ainda que a história apresente momentos de crise ou de prosperidade, a resposta de como se fundamentam os julgamentos quanto a eles permanece legítima e necessária.

¹⁷⁷ Não faz mal lembrar de que modo a relação forma e conteúdo apareceu no trabalho, uma vez que ela foi levantada há algum tempo, na introdução do segundo capítulo, para submergir esquecida conforme discutia-se sobre os aspectos da experiência e o princípio do costume. A primeira seção da segunda *Investigação* afirmou que, embora o método dedutivo seja em si mais perfeito, a imperfeição da natureza humana demanda um método igualmente imperfeito para sua ciência (HUME, 2003, p. 231). Do mesmo modo que o protagonismo do sentimento, a pergunta feita então foi sobre a extensão e profundidade de uma afirmação que Hume faz no contexto de uma obra de ética. Assim, pergunta-se se a continuidade entre método e objeto é própria da segunda *Investigação* ou se deve ser entendida como comum a filosofia de Hume em geral; pergunta-se também o que significa afirmar que as imperfeições da natureza humana demandam um método igualmente imperfeito e, novamente, qual a implicação que isso pode ter para a filosofia de Hume no geral.

simpatia, as pessoas se tornam suscetíveis às expressões e comportamentos que lhes cercam e tendem a se ajustar conforme eles, assumindo uma perspectiva comum, que deve ser entendida também como uma perspectiva para o conhecimento. Tanto a relevância da simpatia quanto a da formação de gosto assumem a dimensão que assumem porque os procedimentos do raciocínio e o conceito de verdade se deslocam, com Hume, para o âmbito afetivo: dado que conhecer e sentir se aproximam, a formação do gosto implica também no desenvolvimento do juízo; porque um e outro se aproximam, a maneira pela qual as pessoas afetam umas às outras implica no olhar que elas terão sobre si mesmas e sobre os demais, bem como nas opiniões que lhes servirão de parâmetro para conhecer e avaliar o mundo.

É de se esperar, de igual forma, que a aproximação entre conhecer e sentir dê expressiva relevância ao valor literário do texto, o que pode ser interpretado de muitas maneiras não excludentes entre si. Um bom conhecedor da natureza humana sabe escrever para tocar o leitor, porque sabe que tipo de recurso utilizar em cada momento para apelar a este ou aquele sentimento (e vice-versa: um mau conhecedor se torna um mau escritor porque não sabe de que maneira ele deve manejar os sentimentos do leitor); um texto que peca na forma peca necessariamente no conteúdo, porque, se sua expressão é deficiente, suas opiniões não suscitam os sentimentos que definem crença e facilmente se enviesam para o absurdo (e vice-versa: uma forma agradável transmite crença e mantém a clareza e precisão em cada movimento argumentativo); finalmente, semelhante ao que foi visto no ensaio *Da delicadeza de gosto e da delicadeza de paixão*, pode-se dizer que os sentimentos que o texto vai suscitando formam o discernimento e os critérios de julgamento, de modo que um bom texto constrói o aparato para conhecer e julgar bem a natureza humana. Em todas essas interpretações, é certo que o modo de apresentação do texto se alça como condição para a justeza do raciocínio e para a conformidade com a natureza humana.

Sobre isso, é interessante se remeter ao exemplo do ensaio *Da eloquência*, porque a inteira extensão do elogio à eloquência antiga e da crítica aos oradores modernos no ensaio somente se revela tendo em vista a redefinição entre raciocínio e sentimento da forma como foi exposta. Hume explicitamente rejeita como razão para o declínio da eloquência o maior senso dos modernos, que desdenhariam de todo artifício retórico em favor da solidez dos argumentos, ou o desenvolvimento e sofisticação dos sistemas legais, em contraste com o pouco número e simplicidade de leis nos estados antigos. Poderia se alegar que falta aos oradores modernos a oportunidade de serem eloquentes porque a rigidez e sutileza dos argumentos, das objeções e das réplicas engessariam qualquer tentativa de apelo à paixão e tolheriam a liberdade de estilo que caracterizaria um bom orador, tornando qualquer tentativa nesse sentido inapropriada; mais

decisivamente, o senso dos modernos tornaria ridículos os esforços para pintar uma causa nas cores mais vivazes e com o emprego da série de artifícios exagerados conforme faziam os antigos – “agora, bane o patético dos discursos públicos, e reduzirá os oradores meramente a eloquência moderna; isto é, a bom senso, transmitido em uma expressão apropriada”¹⁷⁸ (HUME, 1985, p. 104). Contra a primeira razão (isto é, aquela que atribui a mediocridade dos modernos à ritualização dos procedimentos e multiplicidade de precedentes, leis e jurisdições), pode-se apontar a existência das duas câmaras do parlamento, onde as frequentes deliberações sobre os negócios de estado, assim como sobre a liberdade, felicidade e honra da nação tornariam a oratória tão bem-vinda quanto fora em Atenas, quando se tratava dos discursos para a assembleia e não das disputas no Areópago. Contra a segunda razão (aquela segundo a qual o bom-senso dos modernos é avesso aos exageros da oratória antiga), pode-se dizer, dentre outras observações, que ela seria motivo antes para os modernos intensificarem seus empenhos, enquanto que o que se vê é um total abandono da arte da oratória.

Porém, o que mais interessa é que, permeando essas e outras considerações do ensaio está a impossibilidade de desvincular o argumento às cores nas quais ele é apresentado. Assim, a proporção da recusa de Hume às duas razões acima se mostra inteiramente somente quando se atenta à falta de sentido em opor o bom-senso à vivacidade ou a argumentação racional ao apelo retórico: pois, bom-senso e justiça só podem ser compreendidos dentro da capacidade expressiva do texto para mover os sentimentos adequados¹⁷⁹. Portanto, mesmo que algum ajuste possa ser feito nos floreios demasiados de seus discursos, a energia e força da eloquência antiga para mover as paixões e elevar ao sublime é aprovada por Hume, tendo em vista sua contribuição para a virtude e também – por que não? – para a verdade. A eloquência dos antigos pinta o bem público em tons vivos, de modo que contribui para elevar o apreço pela comunidade, demarca as disposições adequadas quanto ao vício e a virtude nos ouvintes (BALIEIRO, 2018, p. 174), bem como trabalha o bom-senso e aprimora o discernimento, porque favorece as distinções pertinentes e consolida na vida política as regras gerais que orientam a operação das paixões e dos sentimentos. E o que se passa por sutileza e argumentação sólida entre os modernos, por outro lado, parece tender tanto a uma obscuridade

¹⁷⁸ “Now, banish the pathetic from public discourses, and you reduce the speakers merely to modern eloquence; that is, to good sense, delivered in proper expression” (HUME, 1985, p. 104)

¹⁷⁹ Logo no começo do trabalho, viu-se o desprezo que a introdução do *Tratado* dirige a eloquência, referindo-se a corneteiros e tamborileiros da filosofia; agora se entende a inteira dimensão da virada que a filosofia de Hume sofre. Como a imaginação se torna a faculdade para avaliar raciocínios filosóficos, forma e conteúdo se tornam indissociáveis, e um texto que não saiba preparar a ordem literária de apresentação de suas razões não é simplesmente um texto negligente com sua retórica, mas é um texto obscuro em suas pretensões e incapaz de mover as crenças com a precisão e facilidade necessárias.

no raciocínio, alheio aos princípios das paixões e dos sentimentos, quanto a um afastamento dos sentimentos que animam as distinções morais¹⁸⁰. Nesse sentido, pode-se ver que a recomendação de Hume para a oratória moderna, no final do ensaio, é mais séria do que se pode pensar em uma leitura mais apressada. Hume afirma que há um defeito material que pode ser corrigido entre os oradores modernos, sem que com isso se comprometa a aparência de argumento e raciocínio ao qual eles se apegam e que limita suas ambições; qual seja, “sua grande afetação por discursos improvisados levaram-nos todos a rejeitar toda a ordem e método, que parece tão indispensável para argumentar e sem os quais dificilmente é possível produzir uma convicção total na mente”¹⁸¹ (HUME, 1985, p. 109). O autor prossegue para dizer que não se trata de recomendar a formalidade de muitas divisões no discurso, mas antes de recomendar a observância de um método agradável ao público, no qual um argumento possa conduzir naturalmente ao outro – o cuidado com uma ordem agradável e natural certamente tornará os discursos mais persuasivos do que a exposição das razões mais fortes em total confusão, conclui Hume. Ora, levando em conta o que se disse sobre a expressão do texto e sua relevância para o raciocínio, sabe-se que a negligência dos oradores não pode ser interpretada simplesmente como um problema na forma de apresentação dos discursos, porque as fronteiras entre forma e conteúdo se dissolveram. Saber reconhecer o público, prepará-los para cada razão e dominar o momento apropriado para introduzi-las na defesa; todas essas virtudes, que aparentemente faltam nos oradores modernos, são indissociáveis da força argumentativa do discurso. Assim, porque uma forma defeituosa se traduz em um defeito na argumentação, não é possível conciliar razões das mais convincentes de um lado e uma expressão em desordem do outro – a crítica que Hume faz aos oradores modernos só pode ser, com efeito, uma condenação mais geral de seus raciocínios.

Deixando de lado o caso do ensaio *Da eloquência*, sobre o qual talvez já se tenha alongado demais para os fins de uma introdução, é possível lembrar ainda que foi dito que a comunicação em Hume depende da capacidade de pressupor referências, no que o uso e o costume vão delimitando os campos de significação de cada termo. Isso, como defendido no capítulo 2, ajuda a estabelecer os conceitos e crenças fundamentais que condicionam o modo como as percepções

¹⁸⁰ Se, pois, a capacidade de condenar um assassino estritamente por argumentos sólidos poderia parecer louvável, basta lembrar que por qualquer ponto de vista o homicídio voluntário não oferece à razão qualquer indicativo da existência real que deva ser censurada; apenas a sentimento de desaprovação que se forma no peito das pessoas dá jus ao nome de vício (HUME, 2009, p. 508), e, a despeito de se tratar no caso de um sentimento natural, sua operação regular pode (e deve) ser favorecida na educação e na formação civil.

¹⁸¹ “Their great affectation of extemporary discourses has made them reject all order and method, which seems so requisite to argument, and without which it is scarcely possible to produce an entire conviction on the mind” (HUME, 1985, p. 109)

se apresentam e organizam a experiência, uma vez que o costume naturaliza associações mais familiares e direciona a atenção das pessoas, enfatizando ou ocultando percepções e juízos e, dessa maneira, modificando a perspectiva que se toma no conhecimento. O uso e o costume, além disso, refinam a expressão que os sentimentos recebem, tornando a linguagem um repositório de experiência sobre os princípios da natureza humana. As construções compartilhadas entre diferentes línguas denunciam, nesse sentido, a existência de sentimentos universais e de regularidade nas associações da imaginação: entre línguas que sabidamente jamais mantiveram contato, verificam-se palavras correspondentes às mesmas ideias complexas, “uma prova cabal de que as idéias simples, compreendidas nas idéias complexas, foram reunidas por algum princípio universal que exerceu igual influência em toda a humanidade”¹⁸² (HUME, 2003, p. 42). Deste ângulo, os campos de significação que o costume e o uso delimitaram se apresentam como um acúmulo de estratégias mais eficientes para apelar a esses sentimentos e regularidades. O tempo, por seus efeitos via costume, gradualmente seleciona e enfatiza os motores da comunicação, isto é, vai consolidando as construções resultantes das influências da natureza humana nas línguas. Nesse sentido, é possível concluir que a boa expressão se confunde com a experiência que interessa ao cientista da natureza humana, na medida em que suas construções evidenciam princípios da natureza humana e na medida em que saber empregá-la bem corresponde a saber participar da experiência, cultivando as disposições apropriadas para conhecer os assuntos humanos e para admitir as verdades que a experiência corrobora reiteradamente.

Há, contudo, uma tensão, que surge especificamente entre as duas últimas observações sobre a linguagem e que, de fato, remete ao problema que foi se delineando ao longo do capítulo 2, como apontou o primeiro parágrafo desse item introdutório. É dito, por um lado, que o costume e o uso produzem as condições e critérios a partir dos quais as pessoas se posicionarão para conhecer as questões de fato, estabelecendo as crenças e os costumes determinantes de cada cultura. Em contrapartida, diz-se que o costume e o uso revelam os princípios da natureza humana, e que, se ambos refinam a maneira de expressá-los – o que sem dúvidas acontece e certamente colabora para o desenvolvimento de sentimentos e paixões mais polidas e agradáveis –, eles (isto é, o uso e o costume), antes de qualquer coisa, operam sobre a influência comum e dado de antemão da natureza humana.

Ora, ainda que seja possível compatibilizar as duas afirmações, nunca é possível fazê-lo inteiramente. Pode-se, com efeito, assumir uma posição intermediária e dizer que, por mais

¹⁸² “a certain proof that the simple ideas, comprehended in the compound ones, were bound together by some universal principle, which had an equal influence on all mankind” (HUME, 1902, p. 23)

econômico que seja, existe um esqueleto prévio e comum, denominado natureza humana, a partir do qual o uso produz os diferentes arranjos e consolida pelo costume – um dos princípios da natureza humana – inclinações e tendências já presentes nesse esqueleto modesto, mas universal. Dessa maneira, seria possível defender que há espaço para a variação conforme o uso, mas que existe também uma espinha dorsal de princípios comuns, que determinam as regularidades que se apresentam em meio à diversidade de costumes e maneiras. A possibilidade de algum meio-termo, no entanto, não desmente a existência de posições antagônicas; ao contrário, confirma, uma vez que só se fala em meios-termos quando se pode falar em alguma espécie de oposição. Assim, parece que quanto mais se enfatiza um dos aspectos da interpretação levantada, fatalmente se atenua o outro aspecto: ou seja, quanto mais detalhada e cheia for a natureza humana, menos margem de manobra haverá para se conferir ao uso força criativa e constituinte; inversamente, quanto mais se atribui possibilidades fundantes ao uso, mais econômicos se tornam os princípios da natureza humana.

Isso, que ressurgiu aqui a partir do caso da linguagem, na verdade representa o que aconteceu nas outras instâncias das quais tratou o capítulo 2. Sobretudo nos itens 2. 3 e 2. 4, a pesquisa discutiu extensamente as diversas formas pelas quais a experiência é necessariamente condicionada por convenções, opiniões e maneiras que terminam por identificar um grupo e sua cultura. O costume, a linguagem, a simpatia formaram eixos nos quais a riqueza do conceito de experiência em Hume pôde se mostrar plenamente: neles, apresentaram-se disposições, conceitos e valores cunhados socialmente, nos quais a experiência moral sempre se determina. A grande conclusão que essas reflexões legam para a pesquisa é a dimensão radical que a história toma a partir delas. A ênfase na sociabilidade e na cultura como constituintes da experiência torna, no fim das contas, toda experiência uma experiência histórica, porque os conceitos e valores sociais que orientam e determinam a experiência devem ser sempre elaborados na história. A investigação histórica, com efeito, permite compreender como se origina e de que maneira se elabora gradativamente o aparato de crenças e convenções fundamentais a partir do qual se enxerga o mundo e as outras pessoas. Além disso, a história oferece a perspectiva de outras narrativas, que falam sobre outras possibilidades para conhecer do mundo e para considerar as outras pessoas, bem como que destacam, pelo contraste, os pontos de partida que o costume torna tanto mais invisíveis quanto mais fortes em uma cultura.

Portanto, o capítulo 2 forneceu repertório tanto para explorar a variedade e riqueza que a história produz na experiência quanto para tratar da necessidade de assumir um tempo determinado como perspectiva para qualquer investigação. Por outro lado, contudo, especialmente o item 2. 5, que descartou uma leitura relativista para Hume, mostrou o papel

dos princípios da natureza humana na tarefa de organizar e avaliar os dados da experiência. Por essa perspectiva, as regularidades identificadas na diversidade do fenômeno humano acusam a existência de princípios, cuja influência é produtora das regularidades, e que subjazem à diversidade histórica e cultural sobre a qual tanto se insistiu. Os padrões e a diversidade da história e da experiência estão em função da força maior ou menor de tendências e inclinações presentes na humanidade, e o seu estudo, isto é o estudo da história e a observação da experiência, vale para revelar o modo de operação desses princípios. O projeto da ciência da natureza humana surge assim para descobrir os fundamentos que explicam os movimentos nos fenômenos humanos, e, nisso, os princípios são as causas uniformes que a história e a observação permitiram identificar e que elucidam o que ocorre nelas. Mas os princípios da natureza humana não possibilitam apenas um projeto de cunho descritivo ou explicativo, eles servem de critérios normativos de avaliação: a natureza humana dá fundamento e universalidade às distinções estéticas e morais; determina os direcionamentos mais ou menos proveitosos para se conferir às paixões; discrimina a lógica para empregar nos raciocínios conforme os princípios naturais do entendimento; e, por último, mas não menos importante, dá parâmetros para avaliar os testemunhos históricos.

A história retorna, com isso, ao seu primeiro momento, conforme fora abordado no capítulo 1, e a incompatibilidade daquelas duas posições expressas no capítulo 2 se converte em uma tensão maior entre o cientista da natureza humana e o historiador. Como o problema exposto no capítulo 1, a história interessaria ao investigador da natureza humana somente à medida em que a extensão do fenômeno que ela registra oferece material amplo e diversificado o suficiente para extrair os princípios da natureza humana que, por sua vez, não estão sujeitos às mudanças históricas e por isso servem de causas regulares o suficiente para merecerem tratamento científico. A generalidade e constância da natureza humana a blinda contra a diversidade de culturas e contra as mudanças históricas e, uma vez que a natureza humana é fundamento para explicar o que acontece nos fenômenos morais, cria-se um invólucro no modelo de homem, sobre o qual, no fim das contas, o historiador pouco teria a dizer; em contrapartida, é justamente esse núcleo duro e constante que interessa à ciência moral, já que ele se qualifica como causa invariável e universal que, portanto, é capaz de explicar as operações fundamentais na variedade dos assuntos morais. E o capítulo 2 avança com essas dificuldades porque se depara com um conceito de experiência em Hume que nunca se dissocia de noções e disposições que só podem ser históricas: sabe-se, desde o primeiro capítulo, que a natureza humana depende inteiramente da experiência para ser conhecida, mas agora vê-se que a experiência em Hume só pode ser histórica. Levando em conta o que se disse até agora, isso

significaria partir de uma posição histórica para estudar historiadores e daí extrair princípios anti-históricos, o que interessa verdadeiramente, mas que só podem ser conhecidos remetendo-os à história (que, então, passaria a ser alguma espécie de resíduo na atividade do cientista da natureza humana). Quer dizer, partindo de uma experiência particular na história, o investigador da natureza humana irá recorrer ao registro dos séculos para retirar de seu próprio período histórico, bem como daqueles muitos períodos sobre os quais ele leu, os princípios comuns, que condicionam os eventos cujos registros ele estudou, e que condicionam, de igual modo, aqueles conceitos e demais construções históricas a partir do qual ele, antes insensivelmente, julgava e conhecia. No instante em que obtiver esses princípios, parece que a investigação se encontrará livre da história e fora da experiência, duas afirmações que sem dúvidas soam muito pouco humeanas (se preconceitos morais servem de algum guia para pesquisas científicas).

Para elucidar afirmações tão estranhas é preciso finalmente enfrentar a questão de o que são os princípios da natureza humana e de como eles são conhecidos, o que sem dúvidas pode trazer clareza, ao mostrar como uma experiência fundamentalmente calcada na história pode oferecê-los. Deve-se discutir, além disso, de que maneira os princípios da natureza humana podem surgir como critérios normativos universais, sobretudo se se tem em mente que a experiência da qual todo conhecimento moral é retirado é sempre particular e culturalmente investida. Isto é, como dizer que Hume não é um relativista se a experiência não parece oferecer um ponto de neutralidade para a normatização? Ou, em outra perspectiva, de onde retirar critérios de julgamento objetivos, se, de antemão, o período histórico e a sociedade do julgador determinam suas possibilidades de conhecimento? Essas questões fatalmente envolverão, como se verá, as demais pendências do capítulo 2, isto é, esclarecer como se dá o raciocínio via costume, responder do que se trata a ciência da natureza humana e discutir qual a implicação da continuidade entre forma e conteúdo para a pesquisa. Ao cabo dessas discussões, certamente o trabalho estará em condições de determinar as contribuições que a história oferece para a filosofia de David Hume e para o projeto de natureza humana com o qual ele se compromete.

3. 2- Raciocínio moral: provas, evidências e regras gerais

Uma vez que o capítulo anterior se dedicou aos modos como elementos históricos constituem a experiência, confundindo juízos uniformemente dentre as percepções, apenas se tratou de raciocínio propriamente dito de forma incidental e, assim, quando passagens mencionaram regras gerais e probabilidade, não foram oferecidas maiores explicações quanto

a elas¹⁸³. A estratégia adotada foi importante então porque se buscava ressaltar a forma insensível pela qual se admite os juízos mais consolidados no costume e porque isso servia para mostrar como a perspectiva de experiência em Hume necessariamente dependente da história, conforme anunciado dentre os objetivos do capítulo. Agora, no entanto, busca-se entender como os princípios da natureza humana são conhecidos e investigados cientificamente, de modo que é preciso se remeter às outras aplicações do princípio do costume, para que se esclareça como se dá o raciocínio sobre questões de fato. Ainda no capítulo 2, quando se apresentaram as aplicações do costume, foi dito que, no que concerne ao raciocínio, o costume procede a adequação de conclusões a circunstâncias mais ou menos particulares, a generalização do observado para o não observado e a formulação de regras gerais, em todos esses âmbitos de raciocínio se envolvem, finalmente, os conceitos de certezas morais e de probabilidade¹⁸⁴. Com isso, será possível tratar de uma série de questões que vem reaparecendo desde o começo do trabalho, nomeadamente, o papel da ciência da natureza humana, algumas das contribuições da história para o seu desenvolvimento e as consequências que os princípios do conhecimento, que a ciência da natureza humana elabora, para o seu próprio estatuto, bem como para os raciocínios sobre história.

¹⁸³ Isso inclusive pode ter dado a falsa sensação de que a redução das possibilidades da faculdade da razão (que, de fato, acontece em Hume) correspondia na verdade a uma anulação completa da faculdade (o que seria um engano). Para lembrar algumas ocasiões nesse sentido, foi dito que a razão é bastante inerte para explicar os costumes que se estabelecem ao longo das gerações e que outros princípios e faculdades, mais gerais e estáveis, impulsionam a mudança de disposições afetivas que suscitam a formulação de outras normas e convenções sociais. Foi mencionado também que uma postura descuidada é oportuna para reconhecer verdades que se estabelecem com muita segurança, porque são corroboradas pela experiência; essa postura impede que a premeditação do raciocínio individual turve o reconhecimento natural dessas opiniões. Finalmente, a experiência apareceu em algumas ocasiões como o registro para estabilizar e fixar os voos anômalos que o entendimento tende a dar se deixado por conta própria. É sempre oportuno se retratar de quaisquer mal-entendidos e, para tanto, é preciso alertar que as denominações racionalidade, razão e raciocínio referenciam dois processos diferentes do entendimento. O primeiro deles é aquele associado propriamente a faculdade racional, que em Hume, possui uma função precipuamente comparativa. A razão compara o conteúdo de ideias e determina as conclusões demonstrativas que podem disso ser extraídas, descobrindo verdades ou falsidades. Essa faculdade *a priori* é bastante instável e delicada, e, assim, quando Hume diz que a natureza jamais faria a sobrevivência depender de uma faculdade tão sutil (2003, p. 89), é a razão a que ele se refere (no caso, em oposição a tendências instintivas do costume); pelo mesmo motivo, torna-se improvável admiti-la como causa para mudanças sociais, por exemplo, pois sua influência é bastante restrita em um contexto mais geral. Mas isso, como pretende-se elucidar, não significa que ela seja completamente inerte: a razão, enquanto comparação de ideias abstratas, pode contribuir para descobrir relações que movem paixões ou determinar os meios mais eficazes para conseguir um objeto de alguma paixão (HUME, 2009, p. 450). O segundo sentido para razão se refere ao raciocínio sobre existências, que, como se sabe, é conduzido na imaginação: aqui, com efeito, trata-se de juízos sobre questões de fato, que determina crenças sobre a experiência pelo sentimento que suscita (e no que a razão demonstrativa se mostrou completamente incapaz). Assim como no primeiro sentido, a descoberta de existências afeta as paixões indiretamente, quando apresenta a elas um objeto adequado para agitá-las, e atua para descobrir os melhores meios para os fins que os sentimentos ditam. Com efeito, pelo estudo da história, a razão pode constatar a ineficácia de uma convenção ou aprimorar a forma como ela atua para remediar algum mal.

¹⁸⁴ Dessa maneira, este item explicará cada um destes processos epistemológicos com a finalidade estrita de municiar a discussão sobre a ciência da natureza humana e seus princípios, que verdadeiramente importa. Para uma abordagem pormenorizada, conferir, por exemplo, Noonan (1999)

Antes de mais nada, é preciso ressaltar que, se é verdade que os raciocínios em matéria de experiência necessariamente procedem por inferências causais fundadas nos efeitos do hábito na imaginação, o inverso também é verdadeiro, isto é, que todo raciocínio moral depende inteiramente dos dados que a experiência oferece. Quanto a isso, claro, não pode haver surpresa alguma: é dito simplesmente que, para Hume, toda questão que concerne a existência precisa ser estudada na experiência, único meio para revelar toda descoberta e para ajustar qualquer conclusão quando se trata de assuntos morais. Para abordá-la de outro contexto, que não aquele do livro 1 do *Tratado* ou da primeira *Investigação*, bem como para evidenciar as implicações diretas nos procedimentos do raciocínio, se retirarão algumas observações relativas à questão do ensaio *Da liberdade civil*, cujas considerações metodológicas encerram o que aqui se pretende destacar.

Apesar do título, as mudanças vistas na política em geral parecem ser o assunto principal do ensaio *Da liberdade civil*, no que a própria liberdade civil aparece como um dos casos, acompanhada da moderação das monarquias modernas comparadas com as tiranias antigas ou do desenvolvimento da doutrina do equilíbrio de poder, por exemplo. As alterações nos governos levam Hume a se remeter, em algumas ocasiões no ensaio, à incerteza de conclusões morais que antes pareciam muito sólidas, ou seja, às implicações que a mudança na prática da política traz para o exercício especulativo dos filósofos políticos. Por exemplo, a constatação de que impérios antigos opulentos, mas despóticos (o ensaio menciona o Egito e a Pérsia), nunca teriam sido propensos ao desenvolvimento das artes, somada à decadência das artes gregas quando a Grécia foi submetida, mesmo que ela tenha se tornado mais rica, somada também à pujança observada na arte grega quando as cidades-estados eram pobres, mas livres; quer dizer, ao tomar o conjunto formado por esses três experimentos, que envolvem liberdade, riqueza e arte, estabelece-se como máxima que “as artes e ciências nunca podem se desenvolver, senão em um governo livre”¹⁸⁵ (HUME, 1985, p.90). Contudo, apesar da certeza sobre a conexão entre liberdade civil e progresso das artes, que levou muitos escritores eminentes a encampá-la, os séculos mais recentes trouxeram consigo os exemplos da França e dos estados italianos, ambos sob absolutismos, mas inegavelmente prósperos nas artes. Os artistas franceses e italianos, com efeito, surgem como novos experimentos que apenas o curso do tempo poderia disponibilizar: eles revelam a necessidade de adequar uma conclusão, que outrora se justificava como raciocínio dos mais acertados, mas que agora a experiência revelou ser imprecisa. Nesse sentido, Hume inicia o ensaio observando que, embora os raciocínios de Maquiavel possuíssem

¹⁸⁵ “the arts and sciences could never flourish, but in a free government” (HUME, 1985, p. 90)

a pertinência de um grande gênio, faltava-lhe material adequado para ajustar a generalidade de suas conclusões: a desordem dos principados italianos, seu laboratório, torna seus raciocínios sobre o governo monárquico deficientes, de forma que “dificilmente há alguma máxima em seu Príncipe que a experiência subsequente não tenha refutado inteiramente”¹⁸⁶ (HUME, 1985, p. 88). Isso não seria privilégio de Maquiavel, contudo: de fato, é provável que os estudos políticos, sendo tão recentes, ainda não tenham produzido verdades gerais que sobreviverão à posteridade. E não só porque seus raciocínios demandam correções, como, aliás, ocorre para as demais ciências, mas porque falta à filosofia política mesmo material sobre o qual raciocinar – assim, “não é inteiramente conhecido qual o grau de refinamento, seja na virtude ou no vício, a que a natureza humana é suscetível, nem o que pode ser esperado da humanidade a partir de uma grande revolução em sua educação, costumes ou princípios”¹⁸⁷ (HUME, 1985, p. 87).

A apresentação do texto mostra que o acúmulo de narrativas da história permite o tipo de comparação que oferece as regularidades que, por sua vez, indicam as causas que atuam para regular os fenômenos. Assim, por exemplo, a pujança econômica que, inicialmente poderia ser um fator considerável para o desenvolvimento das artes e das ciências, é logo descartada porque existem nações pobres de arte refinada e nações ricas sem propensão alguma ao cultivo de obras refinadas. Por sua vez, a correlação entre governos livres e produção artística, que antes parecia necessária e conforme a toda experiência, agora é desmentida por casos de monarquias de arte fecunda, que demandam o abandono total da máxima ou seu reajustamento para circunstâncias mais específicas. A experiência, além disso, atua para aprimorar os princípios de raciocínio; e, finalmente, um raciocínio pertinente não garante acerto algum, caso ele não seja amparado pela devida verificação: sem material suficiente ou possível, não há como assumir a perspectiva correta para identificar regularidades nem para verificar sua magnitude, e, a partir disso, proceder todo conhecimento moral. A afirmação de que as questões de fato se derivam da experiência deve, portanto, ser interpretada de forma contínua e permanente: uma máxima inteiramente bem fundamentada sempre está sujeita a perder sua posição a partir de um registro experimental mais completo e determinante; um raciocínio válido e conforme todo princípio do entendimento ainda pode produzir conclusões inadequadas ou absurdas, porque a experiência é a grande soberana para ditar que propriedades e efeitos os objetos possuem.

¹⁸⁶ “there scarcely is any maxim in his prince, which subsequent experience has not entirely refuted” (HUME, 1985, p. 88)

¹⁸⁷ “it is not fully known, what degree of refinement, either in virtue or vice, human nature is susceptible of; nor what may be expected of mankind from any great revolution in their education, customs, or principles” (HUME, 1985, p. 87)

Outro ângulo dessa relação essencial que o conhecimento guarda com a experiência se apresenta ao perceber como o raciocínio moral sempre procede por inferências causais, cujos dados não podem provir de nada senão a experiência. Em outras palavras, todo julgamento sobre questões de fato se deriva de operações por causalidade, cujas determinações resultam da experiência ou, mais apropriadamente, resultam dos efeitos de certos arranjos de percepções sobre as tendências da imaginação. Em primeiro lugar, pode-se analisar o caso das certezas morais, uma vez que, até agora, as conjunções perfeitas dominaram quase inteiramente os comentários sobre o princípio do costume. Assim, nas certezas morais, os padrões da observação são certos e regulares, e a constatação proveniente da experiência uniforme pode ser invocada como prova do que transferir para o que não está presente, seja em se tratando de eventos futuros, seja de objetos, ainda não observados, mas semelhantes àqueles que se associaram em uma relação causal. Afirma Hume, “todas as vezes em que o passado mostrou-se inteiramente regular e uniforme esperamos o acontecimento com a máxima segurança, e não deixamos lugar para qualquer suposição em contrário”¹⁸⁸ (HUME, 2003, p. 93). A explicação da certeza moral ou da prova, como se vê, envolve as operações particulares do costume que se mencionou: a conjunção constante, a qual a imaginação é suscetível, conforme reforçada na experiência, garante progressivamente acerca da conexão entre dois objetos; a força e estabilidade adquiridas se convertem na determinação, que funda a ideia que se tem de necessidade, e, pelo princípio de transferência da vivacidade, aplicam sem hesitação a constatação observada para os casos não observados.

Se antes conjunções perfeitas foram lembradas para introduzir o poder do hábito de produzir um subsolo cultural tanto mais ignorado quanto mais determinante, agora elas são lembradas por elas próprias, no papel que cumprem quando invocadas no raciocínio. Por exemplo, a atração entre ímãs se mostra invariável na experiência. Isso significa que, em cada ocasião na qual os polos de dois ímãs são aproximados, constatou-se alguma atração entre eles; a imaginação, abastecida dessas repetições uniformes, funde-as em um único ato mental, progressivamente mais certo e estável, a partir do qual todos dizem – ímãs têm o poder de se atraírem. Assim, no caso de um experimento que envolva atração magnética falha, ninguém irá atribuí-lo a um colapso nas propriedades do ímã, mas buscará arrumar outros materiais e instrumentos. Da mesma maneira, quando se vê que o comércio em repúblicas tende a ser sempre mais pujante do que em monarquias, ao procurar investigar os motivos para tanto, nenhum investigador sério vai supor que súditos são desprovidos de avareza, que passaria a ser

¹⁸⁸ “where the past has been entirely regular and uniform, we expect the event with the greatest assurance, and leave no room for any contrary supposition” (HUME, 1902, p. 58)

contada como um privilégio exclusivo de cidadãos. Antes, ele buscará entender qual ou quais elementos inibem que a avareza, comum a todas as pessoas, converta-se no florescimento do comércio em governos monárquicos. A experiência, pois, uniformemente atesta a força e distribuição da paixão, de modo que é imperativo que se remeta a outra causa para se combinar com a avareza e explicar o caso das monarquias, ao invés de simplesmente se desconsiderar a influência da paixão, cuja experiência reiteradamente confirma; assim, é razoável especular que, por exemplo, “o comércio, portanto, em minha opinião, tende a decair em governos absolutistas não porque é menos seguro neles, mas porque é menos honorífico”¹⁸⁹ (HUME, 1985, p. 93). As conclusões morais empregam os dados da experiência para procurar a posição mais adequada para a compreensão de um fenômeno; nisso, a certeza moral se apresenta como uma necessidade que prova ou invalida uma hipótese qualquer, regulando a conduta, bem como a especulação.

As certezas morais dão oportunidade para duas considerações. A primeira, na verdade, pode ser vista como uma reafirmação de algo já estabelecido no capítulo anterior, cuja importância, bem como ligação com a segunda consideração, justificam a retomada. Quando se diz que a experiência oferece as regularidades ou provê as conjunções pelas quais procedem os raciocínios causais, é importante manter em mente que as ideias e impressões, tomadas por si só (isto é, pela perspectiva do conteúdo das percepções), sempre são independentes, não remetendo à existência de nada além delas próprias. É na imaginação que se pode fundi-las para compor a noção de regularidade: sem os efeitos da imaginação, todo caso passado nada acrescenta ao conhecimento porque não pode ser aproveitado para inferir sobre outros casos semelhantes, o que, claro, equivale a negar qualquer sentido e utilidade para a experiência. É preciso cautela ao pensar em regularidades na experiência que justificam inferências na imaginação para não isolar dois momentos (sendo um externo e outro interno) nos juízos morais que não podem existir separadamente: seja a inferência e seja a regularidade, ambas se derivam da maneira de apresentação que as percepções passam a assumir devido às propensões que o costume imprime

A segunda consideração diz respeito, por sua vez, ao conceito de necessidade. Conforme Hume consolida que é impossível descobrir poderes das qualidades conhecidas dos objetos (mentais ou materiais), a ideia de necessidade ou de conexão necessária precisa se originar de outra maneira, já que qualquer suposta impressão da energia que objetos exercem entre si parece de todo vedada ao entendimento humano. Ao examinar a repetição de casos similares, uma vez

¹⁸⁹ “Commerce, therefore, in my opinion, is apt to decay in absolute governments, not because it is there less secure, but because it is less honourable” (HUME, 1985, p. 93)

que se constatou que a ideia de causa provém deles, vê-se que o único efeito da observação pode ser a impressão interna que leva a mente de um objeto a outro:

A única impressão interna com alguma relação com aquilo de que estamos tratando é a propensão produzida pelo costume, a passar de um objeto à ideia daquele que o acompanha usualmente. Essa é, portanto, a essência da necessidade. Em suma, a necessidade é algo que existe na mente, e não nos objetos. E jamais poderemos formar a menor ideia dela se a considerarmos uma qualidade nos corpos.¹⁹⁰ (HUME, 2009, p. 199)

Uma causa necessária, portanto, não corresponde a nada além da determinação da imaginação que produz o poder das causas e sua conexão com os efeitos. As propensões do costume impregnam as percepções para tornar reais as conexões causais e os juízos sobre a realidade, porque o sentimento que a experiência suscita é tão mandatório quanto o surgimento de qualquer outro sentimento quando a mente se encontra em situação propensa para provocá-lo, e isso deve bastar. E os ares de paradoxo (conforme o próprio Hume) em colocar a mente antes dos objetos na causalidade dissipam-se caso se mantenha em mente aquilo apresentado na primeira consideração, isto é, que a imaginação e o costume participam para elaborar a experiência. As regularidades da experiência são produtos das propensões da imaginação que permitem a todos julgar e atuar: desse modo, a necessidade e a determinação da mente condicionam desde o modo de apresentação das causas, conferindo-lhes realidade sem precisar apelar para existências externas ou independentes. Além de baterem de frente com inúmeras passagens que, de diferentes maneiras, afirmam que tais entidades estão muito além de toda capacidade humana, postular objetos metafísicos para regular o fenômeno, por um lado, não acrescenta recursos adicionais para desenvolver a ciência da natureza humana e, por outro lado, efetivamente restringe as possibilidades que Hume confere à experiência e à imaginação¹⁹¹. É

¹⁹⁰ “There is no internal impression, which has any relation to the present business, but that propensity, which custom produces, to pass from an object to the idea of its usual attendant. This therefore is the essence of necessity. Upon the whole, necessity is something, that exists in the mind, not in objects; nor is it possible for us ever to form the most distant idea of it, consider’d as a quality in bodies.” (HUME, 2007, p. 112)

¹⁹¹ Quer dizer, por um lado, um esquema mais modesto, que se além as associações que o fenômeno impõe ou permite fazer não perde em capacidade explicativa, em objetividade ou no detalhamento que fornecerá do objeto estudado. O deslocamento dos conceitos de necessidade e de causa para a aparência das coisas não ameaça o projeto positivo de Hume, porque eles são suficientes para extrair máximas e sistematizar as observações do curso ordinário da vida; e, quando não o fazem, quer dizer, quando se questiona o fundamento da necessidade e da causa para além do que a experiência produz, ora, não serão objetos metafísicos que salvarão o investigador. Por outro lado, ao suspender o ímpeto de fundar a experiência e se contentar com o que a experiência mostra (incluídas aí as tendências e sentimentos que ela suscita no peito), Hume efetivamente ganha na possibilidade de explicar os processos de formação de crença e demais aspectos morais: uma vez que todo objeto se encontra na experiência, sem a salvaguarda de alguma anterioridade, torna-se imperativo discutir todo direcionamento que a natureza humana recebe com os recursos que a experiência fornece, inclusive os recursos que incidem sobre a investigação filosófica. Talvez o melhor exemplo disso seja a discussão da inteligibilidade das outras pessoas pelo princípio de simpatia, que simultaneamente explica diversas interações socioculturais que se formam entre os povos e as próprias limitações do filósofo para falar da humanidade em geral.

importante, portanto, retornar ao estado atual da discussão (as operações do costume no raciocínio moral) com a consciência de que se interpreta a experiência em Hume sempre reunida e avivada pela imaginação e pelo costume e que, tomando-a nesses termos, a correspondência entre vivacidade e crença ou entre necessidade e determinação se apresentam com toda realidade e objetividade que a vida ou a ciência demandam.

O texto, o leitor pode lembrar, tratava das certezas morais e de sua operação segundo o costume. Mas, se conjunções invariáveis acarretam transições perfeitas, é verdade também que apenas mais raramente (nunca dentre pessoas de maturidade e grande conhecimento, nota Hume) se encontram eventos conectados total e ininterruptamente. Encontram-se, ao contrário, causas e efeitos que variam em graus, padrões mais ou menos irregulares entre eventos, desenlaces contrários em circunstâncias semelhantes, insuficiência de experimentos; tudo aquilo em que a relação causal não é perfeitamente aplicada e que se atribui, portanto, ao âmbito da probabilidade. Na probabilidade, a vivacidade que o costume imprime se une nos objetos ou eventos semelhantes, para os quais, “cada nova experiência é como uma nova pincelada, que confere às cores uma vividez adicional, sem multiplicar nem ampliar a figura”¹⁹² (HUME, 2009, p. 168). Como, contudo, o que caracteriza a probabilidade é a oposição entre resultados possíveis, a vivacidade transferida se reparte, dando às possibilidades de conclusão no futuro segundo a proporção daquilo que foi observado no passado. Assim, as partes componentes do raciocínio provável se agrupam de acordo com a semelhança na representação particulares e se opõem às outras representações contrárias e incompatíveis para determinar a mente em direção a imagem de força superior (HUME, 2009, p. 171), infundindo-lhe crença. Assim como fora na certeza moral, a operação da probabilidade depende dos processos de transferência, transmissão de vivacidade e de generalização do costume. Cada evento suscita um avivamento da crença, unindo-se aos eventos semelhantes, tornando-a gradativamente mais firme e segura – os eventos contrários, no entanto, sendo incompatíveis, contrariam a crença completa naquele resultado, unindo-se, de igual modo, pela semelhança do acontecimento. Conforme o número superior de um dos lados, dá-se vantagem a um desfecho futuro, que passa a ser julgado como o mais provável, pela força superior que sua representação acumula na imaginação:

experiências contrárias produzem uma crença imperfeita, seja enfraquecendo o hábito, seja dividindo e em seguida juntando em diferentes partes esse hábito perfeito que nos faz concluir, em geral, que os casos de que não tivemos

¹⁹² “Each new experiment is as a new stroke of the pencil, which bestows an additional vivacity on the colours, without either multiplying or enlarging the figure” (HUME, 2007, p. 92)

experiência devem necessariamente se assemelhar aos casos de que tivemos¹⁹³
(HUME, 2009, p. 168)

Certamente, a probabilidade envolve alguma consideração numérica, na medida em que os graus de evidência correspondem à proporção de uma operação em relação as demais (parece ser o caso do exemplo dos navios, empregado no *Tratado*, e o exemplo dos dados, repetido no *Tratado* e na primeira *Investigação*). No entanto, o que, de longe, mais interessa na operação da probabilidade é a capacidade de a imaginação ir ajustando a posição do juízo de acordo com o que a experiência mostra, refinando progressivamente as conclusões às peculiaridades e semelhanças nos eventos. Para explicar isso, retorna-se aos mesmos exemplos da certeza moral: se é certo que os imãs se atraem, a experiência também revela que existem imãs mais fortes e mais fracos, que a distância influi nos seus efeitos, que os polos de um imã só se atraem quando são opostos, sendo semelhantes, repelem-se. Essas conclusões são resultado da experiência que fornece hábitos para abranger diferentes circunstâncias a serem discriminadas pelo juízo: a afirmação de que imãs se atraem é verdadeira no escopo mais geral em que é proposta; a constatação de que polos semelhantes se repelem discrimina uma circunstância na qual a atração geral que se vê entre os imãs deve ser pensada de outro ângulo. Ao buscar deslindar causas para explicar eventos, a mente acumula os dados que lhe permitem formar regularidades mais ou menos específicas para os diferentes contextos, que permitem identificar outras causas ou outras regularidades. De maneira semelhante, todos enxergam a força que a avareza possui na natureza humana, o que não invalida a consideração de que existem caracteres mais afeitos a suas propriedades e outros que parecem mais indiferentes. Além disso, a certeza de que a avareza é um princípio da natureza humana se conjuga com a discriminação dos modos como ela atua em diferentes âmbitos: assim, enquanto que nas repúblicas a avareza estimula o comércio e o acúmulo de riquezas devido a muitas razões, dentre as quais a honra e o valorização que advém da prosperidade; na monarquia a subordinação a posições sociais e a existência de títulos, essenciais ao seu funcionamento, levam as pessoas a buscar nelas prestígio, que, em outros contextos, as levariam ao comércio (HUME, 1985, p. 93). A avareza é reconhecida pela sua grande influência na natureza humana, assim como a atração dos imãs é identificada como uma propriedade natural: a partir da certeza que um e outro conferem, parte-se para o exame de fenômenos nos quais se vê a concorrência de outras causas e de quaisquer circunstâncias que possam afetar a produção de seus efeitos; constató-las (isto é, a existência

¹⁹³ contrary experiments produce an imperfect belief, either by weakening the habit, or by dividing and afterwards joining in different parts, that perfect habit, which makes us conclude in general, that instances, of which we have no experience, must necessarily resemble those of which we have. (HUME, 2007, p. 92-93)

de demais causas e circunstâncias relevantes) é enriquecer a consideração que se tem sobre a experiência, moral ou natural, e aumentar a precisão do conhecimento moral, sobre magnetismo ou sobre o funcionamento de paixões humanas.

Portanto, a experiência constitui as máximas da mesma maneira que instrui a mente nas maneiras de aplicá-las: nesse sentido, raciocinar significa saber se posicionar nos dados que vão se acumulando para retirar deles as conclusões mais conformes, aplicando-as na medida de sua extensão e evidência. Não há como não se remeter, quanto a isso, ao conceito de regra geral, última das aplicações do costume pendente. As regras gerais são de expressiva importância ao longo de toda teoria humeana, quer se olhe para a doutrina das paixões, para a teoria política ou para o esquema da epistemologia, de modo que dar o acabamento que suas discussões merecem extrapola as pretensões deste trabalho. O que se fará, portanto, é tratar delas suscintamente, destacando o tipo de generalização que elas empreendem, a distinção que existe entre regras gerais admitas ou não como confiáveis ou legítimas e o modo como a experiência pode corrigir sua formulação¹⁹⁴.

Na primeira ocasião em que o *Tratado* se põe a explicar do que se tratariam as regras gerais, elas são apresentadas como um caso de uma probabilidade não-filosófica e, assim, de raciocínio irregular: os preconceitos que levam a dizer que nenhum irlandês pode ter espírito [*wit*] e que francês algum possui consistência [*solidity*] correspondem a regras gerais formadas de modo apressado, que, embora se fundamentem no costume e na experiência, extrapolam seus limites para generalizar alguma conclusão indiscriminadamente. O outro exemplo dado então é o de um homem que, pendurado em uma gaiola de ferro no alto de uma torre, olha o precipício: mesmo que ele conheça a solidez do ferro e a sustentação da gaiola, não pode se impedir de tremer diante das ideias de queda, ferimentos e morte, que retirou da experiência, mas cuja violência levam-nas a ultrapassar para circunstâncias de segurança garantida, que, de outro modo, inibiriam sua influência. Em um caso ou em outro, a imaginação extrapola os resultados possíveis estritamente pelo juízo. Do mesmo modo que a solidez da gaiola seria razão suficiente para o costume concluir que não há perigo de morte ou de dor, os poucos (ou inexistentes) conhecidos irlandeses e franceses não permitiriam ao costume formular qualquer juízo quanto a toda uma nação. Mas é da tendência da imaginação desconsiderar contradições e reuni-las para formar uma ficção: neste caso, a imaginação se opõe para tornar indistintas circunstâncias acidentais ou essenciais para o julgamento e aplica conclusões a contexto que não as suscitariam.

¹⁹⁴ Para um tratamento detalhado das regras gerais na epistemologia de Hume, conferir a tese de Cachel (2010)

E o único meio de ajustá-las é submeter as regras gerais à experiência, da qual elas precipitadamente se originaram, porque uma observação mais cuidadosa e alongada avivará as circunstâncias essenciais em relação àquelas acidentais, corrigindo a anomalia daquele primeiro estágio da regra geral. Portanto, a reflexão sobre a primeira influência das regras gerais permite comparar “operações mais gerais e autênticas do entendimento”¹⁹⁵ (HUME, 2009, p. 183) às operações mais caprichosas e irregulares da imaginação, e, nesse sentido, a segunda influência condena a primeira e prevalece sobre ela. Algumas conversas com franceses ou um tempo viajando com irlandeses revelam a imprecisão do primeiro julgamento e naturalmente corrige-o conforme uma experiência mais justa. Em resumo, as regras gerais surgem como operações ilegítimas do costume e da observação, mas que, conforme abastecidas pela experiência, opõem-se umas às outras para dar origem a parâmetros de raciocínio legítimos, que distinguem as circunstâncias adequadas para cada conclusão moral. Nelas, a razão subverte a si mesma, e toda a filosofia parece correr o risco de se destruir por um princípio da natureza humana, só para ser salva, em seguida, pelo redirecionamento do mesmo princípio: “seguir regras gerais é uma espécie de probabilidade muito pouco filosófica. Entretanto, apenas se as seguirmos podemos corrigir a esta e a todas as outras probabilidades não filosóficas”¹⁹⁶ (HUME, 2009, p. 183): são as regras gerais que são aplicadas pelas pessoas de bom senso e que compõem as máximas da filosofia experimental de Hume, sendo denominadas então de regras de juízo.

Atendo-se aos resultados legítimos, e esquecendo por ora a bastardia que carregam consigo (bem como as razões que existem para discriminar os dois momentos), foi possível, com as regras gerais e com o costume, pormenorizar o aparato para julgar e conhecer conforme os graus de certeza, as inconstâncias e os diferentes escopos que caracterizam a experiência. Para encerrar este tópico, finalmente, devem-se destacar duas implicações da exposição feita que serão relevantes para o tópico seguinte e que, portanto, lhe servirão de ponte. A primeira delas se trata da questão da necessidade nos raciocínios morais. Como se viu, a necessidade passou a ser considerada conforme a determinação de crença produzida: isso significa que afirmar a necessidade de qualquer princípio (digamos, a necessidade do amor à prole) ou mesmo a necessidade de haver causas no geral se deriva da sensação na imaginação, que, com a experiência que possui e as propensões a partir das quais conhece o mundo, vê-se determinada a crer em uma e em outra, sem precisar significar nada mais que isso. Não quer dizer que a máxima causal ou um princípio da natureza humana se tornam menos necessários; trata-se, ao

¹⁹⁵ “the more general and authentic operations of the understanding” (HUME, 2007, p. 101)

¹⁹⁶ “The following of general rules is a very unphilosophical species of probability; and yet ’tis only by following them that we can correct this, and all other unphilosophical probabilities” (HUME, 2007, p. 102)

contrário, de um ajuste aos pressupostos de uma teoria na qual a experiência se elabora pelo costume e de uma limitação das pretensões metafísicas de fundar a ideia de causa ou de necessidade. Sempre que a mente se ver na situação de fazer associações causais perfeitas, bastará para que ela sinta a necessidade da conexão entre os eventos. Além disso, na reformulação humeana da necessidade, como se vê, não há qualquer distinção entre o conceito de necessidade física ou moral. O corolário da sessão da ideia de conexão necessária, como Hume o denomina no *Tratado*, é fundamental para que se compreenda o estatuto científico da ciência da natureza humana. Uma vez que o exercício de mapeamento de regularidades é tão possível para a filosofia moral quanto é para a filosofia natural, não há motivos para distingui-las em suas possibilidades de segurança e de sistematização – a experiência, afinal, ensina tanto sobre assuntos humanos quanto sobre assuntos da natureza e o faz munidas dos mesmos parâmetros e operações.

A segunda questão, por sua vez, diz respeito à dependência que o raciocínio moral possui da experiência, tópico com o qual se iniciou essas discussões. Aquele repertório formado por costumes e regras gerais regula a experiência para indicar qual espécie de conclusão uma pessoa prudente retiraria de determinadas circunstâncias, isto é, instrui sobre as maneiras de avaliar evidências e de se posicionar nos dados da observação. No entanto, nada impede que o procedimento que a razão recomende legitimamente mostre-se inadequado diante de experimentos mais precisos e conclusivos, sobretudo quando se lida com inferências somente prováveis e menos perfeitas – foi esse o caso do *Príncipe*, de acordo com Hume, e pode ser o caso da filosofia política como um todo segundo o ensaio *Da liberdade civil*. Isso, sem dúvida alguma, confirma a dependência contínua e permanente da experiência, porque é apenas a observação que ajusta progressivamente as máximas por todos os ângulos oferecidos pelos casos particulares, discrimina aspectos acidentais ou essenciais para cada regularidade e regula as operações complexas de causas em um evento qualquer. E, se o raciocínio moral sempre depende da experiência que, por sua vez, defendeu-se depender de uma série de disposições sentimentais, é possível suspeitar que as conclusões da vida comum, bem como das ciências, dependam também das disposições que a mente pode assumir, algo que deve ser investigado.

3. 3- A ciência da natureza humana e a história como laboratório

Assim, conforme os resultados do item anterior, a experiência abastece as questões de fato com certezas morais, graus de evidência e raciocínios sobre a influência das circunstâncias para o estabelecimento de regularidades, cada qual baseando-se em operações do costume na imaginação. Ainda, indicou-se que as operações e fundamentos são os mesmos entre a vida

comum e a especulação, seja no âmbito moral ou natural. Isso significa, em outras palavras, que o costume e a experiência fundam os raciocínios morais como um todo, sem trazer, de início, distinções em sua natureza entre especulação filosófica, deliberação ordinária, regularidades morais ou naturais, o que traz uma série de consequências relevantes para o estatuto da ciência da natureza humana.

Quanto a indistinção entre razão e experiência, pode-se verificar a nota na seção 5 da primeira *Investigação* (que, inclusive, já foi mencionada na pesquisa, a propósito da identificação entre história e experiência, no capítulo 2). Um jovem, por mais inexperiente que seja, certamente já formou algumas máximas gerais e corretas sobre os negócios da vida – ele, contudo, ainda não pôde aprimorá-las conforme os diferentes contextos, nem adequá-las aos fatores que influenciam suas consequências. Um velho, por outro lado, mostra segurança para empregar cada observação geral de acordo com as peculiaridades das situações, bem como a agilidade para avaliar as circunstâncias de todos os ângulos e identificar cada fator relevante. Entre os embaraços do jovem e a destreza do velho, a diferença fundamental é o tempo de observação e a destreza que somente a experiência lhe pode conferir:

Embora se admita que a razão pode formar conjeturas muito plausíveis com relação às conseqüências de tal e tal conduta particular em tais e tais circunstâncias particulares, ela ainda é considerada imperfeita quando não conta com o auxílio da experiência, que é a única capaz de dar estabilidade e certeza às máximas derivadas do estudo e da reflexão¹⁹⁷ (HUME, 2003, p. 76)

Dessa forma, o aprimoramento que a experiência fornece se encontra e opera no mesmo patamar das máximas morais, cuja generalidade e segurança tradicionalmente levam a atribuí-las a razão. Assim, uma vez que não há questão de fato que não se derive da experiência, os ajustes que as máximas de qualquer ciência moral sofrem pela prática são possíveis na medida em que uma e outra se derivam do mesmo fundamento e procedem conforme as mesmas operações. Como Hume funda os raciocínios morais no geral pelo costume, há algo de continuidade e indistinção entre uma e outra ou, dito de outro modo, a usual distinção entre experiência e raciocínio perde o sentido de ser.

E, assim como, digamos, um general experiente inspira mais confiança que um general ainda não testado em combate, todos reconhecem que um velho lavrador é mais habilidoso que o jovem principiante (HUME, 2003, p. 125). Em comum entre, de um lado, o general e o lavrador experimentados e, de outro, o general e o lavrador iniciantes é respectivamente a maior

¹⁹⁷ “Though it be allowed, that reason may form very plausible conjectures with regard to the consequences of such a particular conduct in such particular circumstances; it is still supposed imperfect, without the assistance of experience, which is alone able to give stability and certainty to the maxims, derived from study and reflection” (HUME, 1902, p. 44).

ou menor capacidade de lidar com as regularidades da experiência e delas retirar as conclusões mais ou menos apropriadas. Da mesma maneira que o lavrador velho aprendeu sobre as regras uniformes que guiam a operação do sol, das chuvas e do terreno cultivado, o general velho aprendeu como interpretar os embustes e estratégias de seus adversários a partir das uniformidades que descobriu em seu ofício. Se as decisões do lavrador se derivam de regularidades físicas e as do general, de regularidades morais, isso não modifica seus fundamentos nem torna as operações de seus raciocínios diferentes. A avaliação dos graus de evidência e o mapeamento de causas concomitantes funciona nos mesmos termos no âmbito moral ou natural e, tanto é assim, que as evidências morais e naturais frequentemente se misturam homogeneamente para formar uma única cadeia argumentativa, no que se pode evocar a célebre passagem: “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”¹⁹⁸ (HUME, 2003, p. 131).

Portanto, a vida comum e o raciocínio filosófico, bem como a filosofia moral e a filosofia natural procedem conforme os mesmos princípios, identificando regularidades e extraíndo inferências mais ou menos gerais conforme os graus de segurança que a experiência fornece. E, uma vez que os seus fundamentos foram elucidados, é possível revisitar a relação entre princípios da natureza humana e regularidades constituídas na experiência para ajustar em definitivo as contas com qualquer pretensão de anterioridade dos princípios. Pode-se lembrar que, no capítulo 1, foi dito que, por um lado, a experiência oferece padrões, cuja maior constância permite elevá-los a princípios da natureza humana, e que a história, provendo o registro dos assuntos humanos ao longo dos séculos, apresenta-se como o plano apropriado para identificar o que existe de mais regular e comum entre as pessoas de todos os tempos, formando o retrato mais bem-acabado da natureza humana. Por outro lado, as afirmações que dispunham os princípios da natureza humana como asserções mínimas sem as quais se torna impossível julgar qualquer assunto moral e o uso normativo dos princípios para a avaliação de testemunhos históricos levaram a questionar se a natureza humana não impediria uma inteira apreciação da história e se ela não se configuraria como um núcleo anterior e condicionante dos desdobramentos da experiência. Nesse contexto, por fim, tornou-se significativa a acusação de que a ciência da natureza humana se pautava estritamente pela semelhança, tornando as diferenças históricas o que há para ser descartado do objeto do cientista moral.

¹⁹⁸ “A prisoner who has neither money nor interest, discovers the impossibility of his escape, as well when he considers the obstinacy of the gaoler, as the walls and bars with which he is surrounded” (HUME, 1902, p. 90)

Iniciando pelo fim, fica bastante claro, a partir do que se viu sobre a redefinição de necessidade, que o esquema de conhecimento de Hume nem a concepção de história ou ciência do autor não descartam por si as diferenças e irregularidades, sejam elas históricas ou não. Pode-se remeter, nesse sentido, à seção *Da liberdade e da necessidade* da primeira *Investigação*, que ressalta que necessidade nas ações e motivos humanos não se confunde com a afirmação de uma uniformidade total entre as pessoas. Ninguém ajuizadamente esperaria que a uniformidade das ações humanas “chegue a ponto de que todos os homens, nas mesmas circunstâncias, venham sempre a agir precisamente da mesma maneira, sem levar minimamente em consideração a diversidade dos caracteres, das predisposições e das opiniões”¹⁹⁹ (HUME, 2003, p. 125). A identificação entre regularidade e causa, na verdade, torna a observação da diversidade fundamental para a elaboração das máximas e para a correção delas conforme as circunstâncias, naqueles termos em que se expôs o funcionamento da probabilidade. Reconhecer a avareza como um princípio da natureza humana não é incompatível com a consideração a diversidade de caracteres, das opiniões e dos contextos históricos; ao contrário, a avareza, ou qualquer outro aspecto da natureza humana, só podem ser interpretados levando em consideração as diferenças nas quais sua influência pode ser identificada, inclusive tendo em vista os acontecimentos irregulares, que podem parecer desconectados de toda causa conhecida. Como nota Duncan Forbes (1975, p. 114-115), interpretar o trecho da primeira *Investigação* sobre a uniformidade entre franceses e gregos, ingleses e romanos²⁰⁰ como um manifesto essencialmente anti-histórico só pode ser encarado como uma leitura superficial, mesmo levando em conta estritamente a seção em que a passagem se encontra.

De igual modo, afirmações de que todo julgamento e conduta humanos admitem a uniformidade da natureza humana na experiência não podem ser interpretados sem considerar que a conexão necessária da qual as seções *Da liberdade e da necessidade* do *Tratado* e da *Investigação* tratam só pode ser aquela resultante da determinação do costume na imaginação, uma vez que a ideia de necessidade não mostrou conter nada mais além disso. “É a observação

¹⁹⁹ “should be carried to such a length, as that all men, in the same circumstances, will always act precisely in the same manner, without making any allowance for the diversity of characters, prejudices, and opinions.” (HUME, 1902, p. 85)

²⁰⁰ Como o trecho é fundamental para toda discussão entre os comentários acerca das relações entre natureza humana e história em Hume e como ele foi transcrito muito antes, no começo do capítulo 1, é bom repeti-lo aqui: “Quer-se conhecer os sentimentos, inclinações e modo de vida dos gregos e romanos? Estude-se bem o temperamento e as ações dos franceses e ingleses; não se estará muito enganado ao transferir para os primeiros a maior parte das observações feitas sobre os segundos. A humanidade é tão semelhante, em todas as épocas e lugares, que, sob esse aspecto, a história nada tem de novo ou estranho a nos oferecer. Seu principal uso é apenas revelar os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando os homens nas mais variadas circunstâncias e situações, e provendo-nos os materiais a partir dos quais podemos ordenar nossas observações e familiarizar-nos com os móveis normais da ação e do comportamento humanos” (HUME, 2003, p. 123)

da união que produz a inferência; por essa razão, poderíamos considerar que basta provar a existência de uma união constante nas ações da mente para estabelecer a inferência, juntamente com a necessidade dessas ações”²⁰¹ (HUME, 2009, p. 437). Assim, conforme causa passa a ser entendida simplesmente como a associação fomentada na imaginação via costume, a contraposição entre liberdade e necessidade perde o sentido – a necessidade deixa de implicar na perda da liberdade, para simplesmente dizer sobre as regularidades que a observação constitui. As duas seções trazem uma bateria de argumentos que confirmam a existência tanto da uniformidade quanto da possibilidade da inferência, mas que não precisam ser reconstruídos caso se entenda de que maneira eles se inserem naquela concepção de experiência animada pelo costume, sobre a qual tanto se insistiu anteriormente. É o costume, pois, que elabora a experiência, conforme abastecido por seus dados e não pode evitar constituir as uniformidades a partir das quais se julgam e avaliam as causas morais. Observar como as outras pessoas agem e se expressam na vida comum, com efeito, é ser posto para formar regularidades que dizem sobre seus sentimentos e intenções,

com o auxílio desse guia [a experiência], 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. As observações gerais amalhadas no curso da experiência dão-nos a chave da natureza humana e ensinam-nos a deslindar todas as suas complexidades²⁰². (HUME, 2003, p. 124)

Ora, se a regularidade nunca se encontra nos objetos, mas se encontra na mente, que aglutina os eventos que, em si, nada diriam uns dos outros, o que há de se falar sobre anterioridade? Somente nesse sentido que se deve entender a ininteligibilidade de recusar um mínimo para a natureza humana. Porque a natureza humana corresponde às regularidades mais básicas que a imaginação produz, ela se confunde com a orientação irrecusável que a experiência confere ao raciocínio e à conduta, à vida comum ou à filosofia.

Essa perspectiva também permite entender melhor a condição do singular ou da irregularidade, que, juntamente com as diferenças, seria inconciliável com o projeto de natureza humana. Não se trata de abolir a exceção do registro da experiência com Hume, o caso é que, enquanto causas regulares e estáveis, permitem formar conclusões gerais e traçar analogias bem

²⁰¹ “’Tis the observation of the union, which produces the inference; for which reason it might be thought sufficient, if we prove a constant union in the actions of the mind, in order to establish the inference, along with the necessity of these actions.” (HUME, 2007, p. 258)

²⁰² “By means of this guide, we mount up to the knowledge of men's inclinations and motives, from their actions, expressions, and even gestures; and again, descend to the interpretation of their actions from our knowledge of their motives and inclinations. The general observations, treasured up by a course of experience, give us the clue of human nature, and teach us to unravel all its intricacies” (HUME, 1902, p. 85).

estabelecidas, a exceção em si nada diz para além da existência dela mesma. Enquanto a singularidade não conseguir ser incorporada a nenhuma regra, o julgamento não retira nada dela, a não ser a diminuição da segurança em certa causa ou observação geral (que, nesse sentido, pode deixar de ser uma prova para se tornar um grau de evidência); inversamente, se se torna possível incorporá-la em um padrão, ela deixa de ser exceção para ser entendida como uma outra causa que influencia àquele evento analisado. Exceções, assim como diferenças, existem e possuem influência nas conclusões que pessoas e filósofos retiram da observação, ainda que as inferências pelas quais se procedem os raciocínios dependam de regularidades. Além disso, é possível notar que, por mais certa que seja considerada, a necessidade identificada nunca é garantida por meio de uma diferença em seu estatuto. Toda máxima e princípio não pode se originar de outro âmbito senão o da experiência, e, se isso não as torna menos objetivas, submete-as inteiramente à conformidade com os dados da observação que sempre estão habilitados a denunciar uma incompatibilidade da conclusão moral ou algum ajuste em sua extensão. Enfim, o valor e a necessidade de todo princípio dependem da experiência que lhe deu lastro; caso outro ângulo se revele mais apropriado, mostrando regularidades na observação que não podem ser abrangidas pelo princípio, então o princípio deve ser repensado ou corrigido²⁰³.

Finalmente, a reformulação do conceito de necessidade feita na sessão *Da conexão necessária* traz consigo uma implicação metodológica para o peso conferido às ciências morais, que a apresentação do *Tratado* tende a deixar despercebida, mas que a ordem da primeira *Investigação* torna mais clara. Como já dito, o final da sessão do *Tratado* extrai quatro corolários dos raciocínios sobre conexão necessária, sendo o segundo: “o mesmo raciocínio nos fará concluir que existe apenas uma espécie de necessidade, assim como existe apenas uma espécie de causa, e que a distinção comum entre necessidade moral e física não possui fundamento na natureza”²⁰⁴ (HUME, 2009, p. 204-205). No *Tratado*, esse argumento só reaparece na parte 3 do livro 2, justamente onde se encontra a sessão *Da liberdade e da necessidade*, o que facilita que o leitor perca de vista a implicação do corolário para as ciências; assim – para sanar o inconveniente e diante da importância do raciocínio para o projeto humeano como um todo –, a primeira *Investigação* recupera a seção do livro *Das paixões* para

²⁰³ Enquanto a exceção não puder ser incorporada em uma regra suficientemente confirmada pela experiência (e, conseqüentemente, não integrada de forma autônoma pela violência de uma regra geral precipitada), ela denuncia as limitações características do método experimental, bem como anunciam a possibilidade de aprimoramento do sistema, seja pela descoberta de outros princípios, seja pelo ajuste na observação. Quanto a isso, a nota 88 já havia comentado de passagem a diferença do erro nas filosofias experimentais e nas filosofias dedutivas.

²⁰⁴ “there is but one kind of necessity, as there is but one kind of cause, and that the common distinction betwixt moral and physical necessity is without any foundation in nature” (HUME, 2007, p. 115)

colocá-la em imediata sequência com sua sessão *Da conexão necessária* (trata-se da única sessão do livro 2 recuperada nas duas *Investigações*, vale lembrar)²⁰⁵. Se não há nada que caracterize necessidade além da conjunção constante e da inferência na imaginação, então os domínios moral e natural se equiparam em suas pretensões científicas, já que um e outro simplesmente mapeiam a operação das regularidades nos fenômenos estudados conforme os mesmos processos de conhecimento. Consequentemente, a filosofia moral teria sua viabilidade garantida da mesma maneira que as filosofias naturais. A elaboração de princípios em ambas cumpre mapear os princípios que explicam seus objetos, e, assim como a astronomia passou muitos séculos se esforçando para descrever a ordem de movimento e a magnitude dos corpos celestes, “até surgir finalmente um filósofo que, pelos mais afortunados dos raciocínios, parece ter determinado também as leis e forças que governam e dirigem as revoluções dos planetas”²⁰⁶ (HUME, 2003, p. 30), da mesma maneira é possível esperar que as descrições das regularidades e a classificação dos fenômenos mentais possam levar à sistematização de seus princípios mais sólidos e gerais: “É provável que uma dada operação ou princípio da mente dependa de um outro, o qual, por sua vez, possa reduzir-se a um princípio ainda mais geral e universal”²⁰⁷ (HUME, 2003, p. 30).

Antes de passar para a avaliação do testemunho histórico, cabe sintetizar os importantes resultados obtidos sobre a ciência da natureza humana e sobre os seus princípios até aqui, bem como sobre o tipo de contribuição que a história pode oferecer. A experiência sempre é entendida pelas regularidades possibilitadas na imaginação, que, por sua vez, podem ser arranjadas e rearranjadas de acordo com regras mais ou menos eficazes para abranger a diversidade do constatada no fenômeno. Conforme a reflexão aprimora essas regras, discriminando os fatores essenciais e acidentais, e determinando sua generalidade, mais precisos os juízos se tornam para explicar e avaliar a experiência, de modo que o projeto de

²⁰⁵ O *Abstract* já mostra como Hume se atenta ao inconveniente na estrutura do *Tratado*. A síntese do livro 2 que ele apresenta dificilmente pode ser considerada um resumo, na medida em que simplesmente suprime a grande parte das explicações contidas no livro *Das paixões*. Contudo, ela mantém o que Hume tem a dizer sobre o livre-arbítrio, o que indica que ele compõe o “único e simples argumento” que o *Abstract* busca acompanhar. Com efeito, “o fundamento dessa doutrina está naquilo que ele diz sobre causa e efeito” (HUME, 2009, p. 697). Se, prossegue o *Abstract*, a necessidade é determinada apenas pela união constante e pela inferência da mente, a constatação da existência de ambos na esfera moral tornará as necessidades física e moral perfeitamente homogêneas. E, porque, de fato, as constata, afirma “é nisso que se funda nossa crença em testemunhas, o crédito que depositamos na história e, na verdade, todos os tipos de evidência moral, e quase toda a conduta da vida” (HUME, 2009, p. 698). Assim, desde o *Abstract* se sugere, o corolário da discussão da causalidade, a partir do qual se deve tomar as necessidades físicas e morais como indistintas, apresenta um outro cenário para o fundamento das evidências morais.

²⁰⁶ “Till a philosopher, at last, arose, who seems, from the happiest reasoning, to have also determined the laws and forces, by which the revolutions of the planets are governed and directed” (HUME, 1902, p. 14)

²⁰⁷ “It is probable, that one operation and principle of the mind depends on another; which, again, may be resolved into one more general and universal” (HUME, 1902, p. 15)

uma ciência da natureza humana se trata de uma sistematização científica de causas e de princípios munida de plena cidadania. Nisso, sempre é preciso levar em conta a originalidade do conceito de necessidade humano: pela necessidade deflacionada, toda possibilidade de conduta ou raciocínio fundada na experiência parte da ordenação de uniformidades nos motivos e ações das pessoas, o que se converte no reconhecimento de causas tão reais e objetivas quanto se poderia desejar, e que, portanto, podem ser mapeadas e sistematizadas, garantindo à ciência da natureza humana o mesmo estatuto e procedimentos de qualquer outra ciência. Por fim, a necessidade característica dos princípios da natureza humana, tratando-se de uma necessidade moral, é certificada exclusivamente pelos dados da experiência e, desde modo, ela sempre se encontra sujeita a aperfeiçoamentos e correções conforme novos experimentos se tornam possíveis (ao menos de direito, senão de fato). Assim, os procedimentos e conclusões gerais da filosofia moral sempre podem ser aprimorados e – o que muito interessa – forçosamente dependem do que o repertório histórico ofereceu e mesmo das condições do período do investigador²⁰⁸.

Por sua vez, à história é conferido o papel de grande laboratório dos fenômenos humanos: devido ao registro de séculos de eventos e circunstâncias das mais variadas, a história permite a comparação de situações diferentes para discriminar de que maneira as regularidades operam, extraíndo quais fatores a influenciam e que outras circunstâncias são acidentais a elas. Nesse sentido, a história se associa à ciência da natureza humana para lhe conferir os materiais pelos quais a última ajustará seus raciocínios e para abastecer e educar a perspectiva mais adequada a se tomar da experiência. Certamente, um dos textos mais interessantes para verificar esse entrecruzamento da ciência da natureza humana e da história é o *Diálogo* no fim da segunda *Investigação*. No diálogo, Palamedes representa, sob nomes fictícios, as maneiras e virtudes dos antigos e de seus homens ilustres do modo mais incompatível com a avaliação de mérito e com os costumes e maneiras dos modernos, com a finalidade de defender “a incerteza de todos os julgamentos relativos aos caracteres e convencer-vos de que a moda, a voga, os hábitos e a lei foram o principal fundamento de todas as determinações morais”²⁰⁹ (HUME, 2003, p. 425).

²⁰⁸ Desde a introdução do *Tratado*, sabe-se que o cientista da natureza humana possui limitações na reprodutibilidade de seus experimentos, o que, pelo menos até certo ponto, pode ser interpretado em analogia com a dificuldade enfrentada pelos astrônomos, que também não manipulam seus objetos. Nesse sentido, não há laboratório possível para o cientista da natureza humana reconstruir a vida e pôr as pessoas para reagirem como se estivessem envolvidas com suas preocupações e afazeres ordinários. A maneira como a intensão do observador constringe a reação natural dos sentimentos é outra maneira de interpretar a afirmação da introdução, maneira que se afasta da condição dos astrônomos, mas sobre ela se falará adiante.

²⁰⁹ “the uncertainty of all these judgments concerning characters; and to convince you, that fashion, vogue, custom, and law, were the chief foundation of all moral determinations” (HUME, 1902, p. 333).

Em contrapartida, seu interlocutor, que certamente fala pelas opiniões de Hume, responde que a erudição de Palamedes, assim como os artifícios retóricos que ele emprega para agravar algumas circunstâncias e atenuar outras, conseguem tornar qualquer costume odioso ou ridículo, seja de antigos ou de modernos (HUME, 2003, p. 422). Isso não pode significar, prossegue o interlocutor, que não haja padrão de julgamento possível para avaliá-los, significa, antes, que é preciso remeter a observação a um nível mais elevado, no qual se identifiquem os princípios básicos de aprovação e censura de cada nação:

O Reno corre para o norte, o Ródano para o sul; contudo, ambos nascem na mesma montanha e seus percursos opostos são afetados pelo mesmo princípio de gravidade. As diferentes inclinações do solo sobre o qual correm causam toda a diferença em seus cursos²¹⁰ (HUME, 2003, p. 426).

Dessa forma, por exemplo, Palamedes descreve o assassinato de César enfatizando a íntima e duradoura amizade que o unia a Bruto, os favores prestados, a ocasião em que César lhe salvara a vida, bem como a herança considerável que Bruto recebeu dele; observa também que a conspiração tramada por Bruto contou com a participação de outros amigos de César, e destaca a desumanidade e frieza com que o assassinato fora cometido. E, pintando-o deste ângulo, os elogios ao caráter de Bruto por parte dos romanos só podem ser paradoxais: no entanto, ao se colocar na posição adequada, vê-se que Bruto é celebrado por ter recuperado a liberdade pública de um tirano e usurpador, cujo poder o protegia da rebelião privada (HUME, 2003, p. 247) – não é possível deixar de considerar, além disso, que o tiranicídio só passou a ser condenado como bárbaro, além de inútil, pelos modernos, de modo que julgá-lo de acordo com as maneiras modernas é tão despropositado como levar a julgamento um romano pela *common law* inglesa (HUME, 2003, p. 422). Em suma, enquanto Palamedes é capcioso em iluminar o acidental e, com isso, confundir quanto aos motivos do mérito pessoal, um adequado ponto de vista impõe que modernos e antigos celebrem igualmente o bom senso, o conhecimento, a coragem e a temperança:

os princípios a partir dos quais os homens raciocinam em moral são sempre os mesmos, embora muitas vezes extraiam deles conclusões muito diferentes. Mas não é tarefa do moralista mostrar que todos eles raciocinam corretamente sobre esse assunto, mais do que sobre qualquer outro. É suficiente que os princípios originais de censura e reprimenda sejam uniformes e que as conclusões errôneas sejam corrigidas por raciocínios mais justos e uma experiência mais ampla²¹¹ (HUME, 2003, p. 428-429)

²¹⁰ “The Rhine flows north, the Rhone south; yet both spring from the same mountain, and are also actuated, in their opposite directions, by the same principle of gravity. The different inclinations of the ground, on which they run, cause all the difference in their courses” (HUME, 1902, p. 333).

²¹¹ “the principles upon which men reason in morals are always the same; though the conclusions which they draw are often very different. That they all reason aright with regard to this subject, more than with regard to any other, it is not incumbent on any moralist to show. It is sufficient, that the original principles of censure or blame are

Sem dúvidas, uma análise exaustiva do *Diálogo* da segunda *Investigação* dependeria de se discorrer sobre o papel dos sentimentos nas distinções morais e, segundo, de se discutir a influência dos recursos narrativos na educação do olhar para cada reação sentimental adequada a cada caráter ou circunstância; na forma como maneja ambos, encontra-se grande parte da riqueza e brilhantismo do texto (e, como deve ficar claro do que já se comentou, a consideração que Hume possui da história se relaciona também com esses dois aspectos, fundamentais no *Diálogo*). Contudo, por ora, remete-se ao *Diálogo* estritamente como um significativo exemplo da maneira como o raciocínio moral lida com a história para tratar de princípios da natureza humana com o recurso à história. Confirmando a exposição, as diferenças entre os registros morais entre as nações não são desconsideradas, mas servem de material para elaborar e testar a pertinência dos princípios capazes de explicá-los. Hume, portanto, remete-se à utilidade das convenções e à forma como as maneiras e os costumes se direcionam conforme este ou aquele princípio com a finalidade de explicar o modo pelo qual esta ou aquela moral específicas foram engendradas – “a visão de Hume sobre a variedade da humanidade dificilmente pode ser descrita como ingênua e superficial porque ela é fundamentada na constatação de que as formas de pensar e sentir dos homens são em grande medida moldada por aquelas formas de sentir e pensar do grupo ao qual eles pertencem”²¹² (FORBES, 1975, p. 108). Inclusive, admite-se a dimensão da irregularidade pelo menos em um momento do texto, qual seja, quando se reconhece o papel do acaso na formação de hábitos nacionais, que torna frequentemente difícil explicar os caracteres nacionais por regras gerais²¹³. Em resumo, o investigador da natureza humana busca se posicionar na história para extrair dela princípios capazes de explicá-la em sua diversidade; conforme é gradualmente abastecido por suas narrativas, a experiência instrui o investigador quanto ao ponto de vista capaz de organizar os dados dos fenômenos de modo mais eficaz e condizente com a observação. A sistematização dos princípios, além disso, estabelece-se gradual e limitadamente, como é característico, afinal, das investigações

uniform, and that erroneous conclusions can be corrected by sounder reasoning and a larger experience” (HUME, 1902, p. 336)

²¹² “Hume’s view of the variety of mankind can hardly be described as naive and superficial, because it is grounded on the realization that men’s ways of thinking and feeling are to a great extent moulded by those of the group to which they belong” (FORBES, 1975, p. 108)

²¹³ Quanto a isso, no diálogo, tem-se que: “Quem poderia imaginar, por exemplo, que os romanos, que viviam livremente com suas mulheres, tivessem um tão grande desinteresse pela música e considerassem a dança aviltante; ao passo que os gregos, que quase nunca viam uma mulher a não ser em suas próprias casas, passassem todo o tempo a tocar flauta, cantar e dançar? (HUME, 2003, p. 434). O ensaio *Dos caracteres nacionais*, por sua vez, observa que, na infância de uma sociedade, um temperamento pode ser mais abundante que outro, por qualquer razão que seja, e, assim, acabar prevalecendo para formar o caráter nação – a causa para essas proporções diferentes que se formam muitas vezes podem ser desconhecidas.

experimentais: diferentemente dos procedimentos dedutivos, pois, a filosofia experimental vai produzindo os princípios de seu estudo, de acordo com a capacidade de eles abrangerem bem o objeto em exame. Com isso, confessa-se livremente as ocasiões nas quais fenômenos históricos parecem inexplicáveis do ponto de vista adotado, o que possibilita também um senso de aprimoramento na ciência da natureza humana.

Deste item, resta, por fim, discutir o papel dos princípios da natureza humana na avaliação de testemunhos históricos, o que, nos capítulos anteriores, serviu de evidência para afirmar que a ciência da natureza humana se configurava como um impeditivo para a apreciação plena da história. Como dito, uma vez que a natureza humana se encontra no centro dos critérios para julgar testemunhos, se poderia alegar que Hume situa os princípios da natureza humana como pressupostos para justificar ou não a crença em narrativas históricas, de modo que o tratamento que Hume confere à história dependeria de um conceito que é externo a prática do historiador²¹⁴. Antes de mais nada, é preciso notar que, embora a seção *Dos milagres* na primeira *Investigação* se dedique a examinar o crédito que se confere aos relatos milagrosos, uma vez que a crença em milagres procede do testemunho de homens santos, os critérios que Hume oferece para tanto se aplicam para a avaliação do testemunho em geral, inclusive aí o testemunho histórico, claro. Em segundo lugar, cabe notar também que o testemunho, por se tratar de uma questão de fato, só poderia ser avaliado pelas mesmas operações de raciocínio pormenorizadas anteriormente; o mesmo se dá com a história de maneira geral, quer dizer, os argumentos e a crença histórica devem se fundar em regularidades, inferências motivadas pelo costume, graus de evidência e provas.

Nesse sentido, a seção se inicia com uma sumarização do funcionamento da probabilidade na experiência. As questões de fato, como já se sabe, oferecem graus variados de incerteza, que um observador judicioso sabe identificar a partir da disparidade de resultados que identifica: enquanto alguns acontecimentos se apresentam invariavelmente uniformes e,

²¹⁴ Na carta a Hugh Blair, de 1761, Hume responde algumas objeções levantadas por George Campbell na sua *Dissertação sobre milagres* de modo bastante econômico (afinal, completa Hume (1932, p. 349), breves sugestões bastam para um autor de tamanho discernimento). Na segunda resposta, Hume afirma que ‘nenhum homem pode ter nenhuma experiência senão a dele mesmo. A experiência dos demais se torna dele apenas através do crédito que ele dá aos testemunhos, que procede da sua própria experiência da natureza humana’ (HUME, 1932, p. 349). Se isso contraria aquilo que o capítulo anterior foi elaborando, pode-se dizer, por um lado, que a quantidade de evidências nos textos de Hume, bem como as implicações de suas opiniões filosóficas devem prevalecer sobre a afirmação em uma carta. Por outro lado, contudo, e talvez mais decisivamente, pode-se dizer que a hipótese do capítulo 2 não se contradiz pela afirmação que Hume faz na carta a Hugh Blair: o fato, pois, de a experiência se constituir socialmente não é incompatível com a observação de que acessamos essa experiência enquanto indivíduos, com experiências particulares. Finalmente, é possível pensar na afirmação sobre a experiência individual no contexto de cálculo de probabilidades, no que alguém verifica os graus de evidência conforme as regularidades que sua observação pessoal permitiu formar.

portanto, configuram-se como certezas morais, outros acontecimentos se mostram variáveis e irregulares – “um homem sábio, portanto, dosa sua crença em proporção à evidência”²¹⁵ (HUME, 2003, p. 155). Ele, assim, toma experiências infalíveis como provas cabais e, nos demais casos, pesa a oposição entre experimentos e observações para verificar os graus de evidência disponíveis e formar um juízo conforme. No caso particular do depoimento das pessoas, “nossa confiança em qualquer argumento desse tipo não deriva de outro princípio que não nossa observação da veracidade do testemunho humano e da conformidade habitual entre os relatos de testemunhas e os fatos”²¹⁶ (HUME, 2003, p. 156), ou seja, a autoridade do testemunho, como em tudo mais relativo à experiência, funda-se na conjunção constante, que varia desde a prova definitiva até a mais tênue evidência moral. A seção passa, assim, a discutir as espécies de evidência que a observação forma quanto aos testemunhos humanos e a avaliar, na contrariedade entre as evidências, qual peso se deve atribuir a cada circunstância. Robert Fogelin (2003, p. 6) classifica os métodos de avaliação das evidências em *testes diretos*, que abordam a qualidade dos relatos, bem como a autoridade de quem os oferece – oposição de relatos contrários, caráter e número de testemunhas, interesse e modo como as testemunhas prestam o depoimento (HUME, 2003, p. 157) –, e em *testes reversos*, que abordam a probabilidade do evento narrado. Os dois métodos irão convergir ou se contrapor, de modo a aumentar a confiança ou abalá-la, e a estrutura argumentativa da seção 10 se deriva da dinâmica de conflito e oposição entre provas e evidências concernentes aos testemunhos (FOGELIN, 2003, p. 9): assim, tanto mais banal for o evento descrito, menor é a exigência com as evidências diretas; por outro lado, quanto mais extraordinário ele seja, mais fortes e seguras das garantias do testemunho devem se apresentar para que justifiquem a crença.

A correspondência de Hume traz um bom exemplo para ilustrar a aplicação dos parâmetros para considerar a legitimidade de um relato, no caso, relativo à disputa sobre a autenticidade dos poemas de Ossian, na qual se envolveu seu amigo, Hugh Blair. James Macpherson, uma figura controversa, publicou o ciclo de poemas de Ossian, conferindo sua autoria ao suposto bardo Ossian, da descendência do lendário Fingal, e afirmando que os poemas eram uma tradução do gaélico, recolhidos da tradição oral dos *highlanders*, bem como de um manuscrito recém descoberto, aparentemente na posse dos Clanronald. De início, a obra foi recebida com entusiasmo, tanto pela qualidade dos poemas e quanto pela contribuição que

²¹⁵ “A wise man, therefore, proportions his belief to the evidence” (HUME, 1902, p. 110).

²¹⁶ “our assurance in any argument of this kind is derived from no other principle than our observation of the veracity of human testimony, and of the usual conformity of facts to the reports of witnesses” (HUME, 1902, p. 111)

eles trariam para enobrecer a cultura escocesa. Contudo, logo o público letrado começa a desconfiar da autenticidade do poema, particularmente por conta da descrição de maneiras, incompatível com o período atribuído a ele; devido às singulares circunstâncias da preservação perfeita de um texto tão longo pela oralidade popular²¹⁷; bem como tendo em vista o comportamento reprovável de Macpherson quando questionado quanto aos poemas (HUME, 1932, p. 398-399).

Em 1763, Hugh Blair se posiciona no que já se tornara uma disputa pública, publicando a *Dissertação crítica sobre os poemas de Ossian* – na dissertação, Blair defende a veracidade da obra, valendo-se principalmente de provas internas em seu favor. Hume, então, escreve para o ministro, comentando que, no estado de incredulidade geral, qualquer evidência interna deixa de ser suficiente para persuadir as pessoas da autenticidade dos poemas, de modo que ele aconselha que Blair encerre a questão para além de qualquer dúvida, o que, nessa altura, só poderia ser feito recolhendo evidências externas de que os poemas são genuínos. Para tanto, os testemunhos devem ser de dois tipos, prossegue Hume. Primeiro, para certificar a existência do manuscrito, Blair deve “fazer com que esse fato seja confirmado por mais de uma pessoa de crédito, conseguir que essas pessoas sejam familiarizadas com o Gaélico; conseguir que elas comparem o original e a tradução; e deixar elas atestarem a fidelidade da última”²¹⁸ (HUME, 1932, p. 399). Em segundo lugar, Blair deve buscar evidências detalhadas de que os poemas são, de fato, recitados pelos *highlanders*, evidências cuja natureza definitiva as tornem capazes de se contrapor, inclusive, aos protestos dos irlandeses, que reivindicam os poemas para sua tradição (HUME, 1932, p. 400)

O relato que Hume faz do estado de dúvida entre o público, bem como as sugestões que faz a Blair ilustram perfeitamente como os processos de avaliação dos graus de evidência e de que maneira a força das provas são empregadas para minorar, aumentar ou estabelecer a veracidade de algum testemunho. Inicialmente, a surpresa diante da descoberta e a satisfação com o acréscimo de conhecimento sobre a cultura escocesa, que, à propósito, se dignificaria com um trabalho de qualidade, levam as pessoas a celebrar os poemas de Ossian. Gradativamente, contudo, contrapõem-se a isso uma série de evidências internas contra a

²¹⁷ Claudia Schmidt conta que Hume escrevera um ensaio se posicionando quanto a veracidade dos poemas que, contudo, deixa de publicar provavelmente em respeito a Blair. Nele, Hume oferece uma série de argumentos contra os poemas, entre questionamentos sobre o método de Macpherson e incompatibilidades com as maneiras conhecidas dos celtas antigos: “Em resumo, Hume sustenta, baseado em seu estudo de história antiga e poesia, que as evidências internas do poema não dão crédito a sua autenticidade, e, baseado em seus estudos gerais sobre paixões e motivos humanos, que eles são melhor explicados como uma fraude moderna” (SCHMIDT, 2003, p. 392)

²¹⁸ “get that fact ascertained by more than one person of credit, let these persons be acquainted with the gaelic; let them compare the original and the translation; and let them testify the fidelity of the latter” (HUME, 1932, p. 399)

autenticidade do texto, assim como a reputação de seu suposto descobridor, cujo orgulho absurdo e capricho faz com que as pessoas rejeitem cada vez mais a obra como uma farsa. O fato de alguém sério e respeitado como Hugh Blair se posicionar em favor dos poemas, certamente é motivo para balançar a descrença geral, mas não o suficiente, devido ao grau de dúvida que já se estabelecera (e que, certamente, reforça a si mesma na opinião geral das pessoas); da mesma maneira os argumentos de Blair não têm força o suficiente para encerrar a questão, não por serem negligentes, mas pelo grau de incredulidade que precisam não apenas contrabalancear, mas efetivamente superar. Nessas circunstâncias, conclui Hume, nada menos que um conjunto coeso de provas cabais poderia comandar a atenção do público (HUME, 1932, p. 400).

A argumentação interna sobre a legitimidade dos poemas, a coleção de testemunhos variados e pormenorizados, a certificação de pessoas de autoridade reconhecida; todas essas instâncias adquirem o reconhecimento que têm da observação e da experiência, que instrui quanto ao valor maior ou menor que podem acumular. As controvérsias e disputas argumentativas sobre que consideração se deve atribuir a cada aspecto do texto provam que conclusões internas são irregulares e que elas podem ser derrubadas quando outra obra ou autor, mais decisivamente, lança luz de um ângulo antes não cogitado. O acúmulo de testemunhos confiáveis e independentes, por sua vez, será mais forte que qualquer evidência interna que possa ser levantada, porque se mostra muito mais seguro e estável ao longo do tempo. Não há motivos para entender o recurso aos princípios da natureza humana desvinculado desse esquema geral de certezas morais e de graus de evidência. Com efeito, quando se examina “qualquer instância do testemunho humano considerando se ele surge de uma qualidade da natureza humana que tende a produzir testemunhos verdadeiros ou falsos, e considerando qualquer evidência independente para a ocorrência do evento”²¹⁹ (SCHMIDT, 2003, p. 381), o que se faz nada mais é do que recorrer às conjunções mais estáveis da experiência para julgar uma questão de fato. Portanto, assim como nada senão a experiência mostra que caracteres como Macpherson em circunstâncias em que podem angariar reputação não são dignos de muita confiança, porque não hesitarão muito para recorrer à desonestidade, tampouco ocorre diferentemente com o caso dos dois princípios com relação mais direta com a avaliação de testemunhos – a credulidade e a tendência das pessoas à verdade.

²¹⁹ “any instance of human testimony by considering whether it arises from a quality of human nature that tends to produce either true or false testimony, and by considering any independent evidence for the occurrence of the event” (SCHMIDT, 2003, p. 381)

Ainda no *Tratado*, Hume observa que “não há fraqueza mais universal e manifesta na natureza humana que aquilo que comumente chamamos de CREDULIDADE, ou seja, uma fé demasiadamente fácil no testemunho alheio”²²⁰ (HUME, 2009, p. 143). Devido à simpatia e à semelhança que as palavras têm com as ideias que elas evocam na mente, as histórias que as pessoas contam possuem um apelo que rapidamente entretém e infunde crença nos ouvintes (é possível lembrar que a novidade é normalmente bastante agradável e, por isso, as paixões da surpresa e do assombro (HUME, 2003, p. 163) contribuem também para tornar as pessoas propensas a relatos fantásticos). Já a primeira *Investigação* observa que caso a memória não fosse de modo algum confiável, as pessoas não se inclinariam comumente à verdade e nem fossem sensíveis à vergonha de serem vistas mentindo, então não haveria motivos para depositar confiança alguma no testemunho humano. Porém, como essas qualidades são “reveladas pela experiência como inerentes à natureza humana”²²¹ (HUME, 2003, p. 156), as pessoas confiam no relato das outras. Como dito, a experiência abastece e informa das qualidades das pessoas, assim como mostra de que maneiras elas interagem em determinadas situações para formar os parâmetros do julgamento de testemunhos: um mentiroso que já é famoso por sua falsidade e baixeza não engana ninguém, mas alguém eloquente e de reputação facilmente pode passar alguma mentira; pareceres que se derivam exclusivamente das regularidades que a observação compõe e das inferências que delas são produzidas.

Por fim, como observa Spencer Wertz (2000, p. 39), não apenas esses parâmetros de avaliação não são estáticos, como também eles são promovidos e ajustados pela experiência histórica: uma vez que a história se constitui como uma questão de fato, ela sem dúvidas é avaliada conforme os critérios de testemunhos, como um caso particular das operações de probabilidade, mas ela também, sendo experiência, informa a respeito das qualidades que contribuem ou prejudicam a confiança em determinado relato. Da mesma maneira que a história abastece os demais princípios da natureza humana, ela o aprimora o julgamento sobre que confiança depositar em cada circunstância e em cada relato. As narrativas históricas, com efeito, participam e influenciam nos dois métodos de avaliação de testemunhos, classificação na qual se acompanha Robert Fogelin, como já indicado. Ela influencia na avaliação direta na medida em que pormenoriza a consideração que se deve ter das qualidades relevantes para a evidência de um testemunho e ensina sobre o que esperar justificadamente de cada caráter em determinadas situações. E os registros históricos, claro, determinam o grau de probabilidade na

²²⁰ “No weakness of human nature is more universal and conspicuous than what we commonly call CREDULITY, or a too easy faith in the testimony of others” (HUME, 2007, p. 78)

²²¹ “discovered by experience to be qualities, inherent in human nature” (HUME, 1902, p. 112)

avaliação reversa, pois é deles que se extraem evidências colaterais ou independentes da ocorrência de eventos, bem como do grau de compatibilidade que eles possuem com outros eventos narrados. O fundamental de notar nisso tudo, no entanto, é que os princípios da natureza humana não são anteriores a avaliação dos testemunhos históricos, mas que os testemunhos históricos estão submetidos à probabilidade e à verossimilhança como qualquer outro âmbito do conhecimento moral – isso significa que eles tanto são avaliados conforme os graus de evidência sobre os quais a experiência instrui quanto significa que eles abastecem o juízo quanto aos graus de evidência de certo evento. Nisso, os princípios da natureza humana surgem simplesmente como resultados regulares na observação que, com efeito, tornam algumas afirmações mais prováveis do que outras.

3. 4- A história na constituição do fenômeno moral

O item anterior esgota o que se pretendeu comentar sobre o estatuto da ciência da natureza humana e sobre a forma como a história lhe serve de laboratório, submetendo à observação o desenrolar dos fenômenos humanos ao longo dos séculos. O historiador tem o papel de enriquecer o material experimental disponível para o cientista da natureza humana, que, por sua vez, busca abranger de forma suficiente, em seu esquema explicativo, toda variedade que a história oferece a partir de um conjunto de princípios tão geral e completo quanto a experiência lhe permita elaborar. O historiador, com efeito, abastece e educa o olhar do filósofo, que, a partir disso, consegue metodizar e sistematizar as conclusões morais suscitadas por suas narrativas. Além disso, espera-se que, postas em seu devido contexto, ao menos parte das aparentes incompatibilidades do capítulo 1 tenham sido solucionadas até aqui. Grande parte delas, como visto, resultaram de mal-entendidos quanto ao esquema de conhecimento humeano. Uma vez compreendido o conceito de necessidade e a maneira como a observação elabora a causalidade na imaginação, entende-se que os princípios da natureza humana não são mais anteriores à atividade do historiador do que seriam a qualquer outra instância da experiência, e se vê que, se eles conferem inteligibilidade à história, isso é devido à maneira como todo fenômeno precisa ser organizado na imaginação para adquirir sentido e ser entendido propriamente como experiência.

Contudo, não é essa a única forma de se interpretar a afirmação de que a natureza humana, conforme aparece nos textos de Hume, depende da história. Em verdade, as observações anteriores devem ser lidas à luz das discussões sobre o conceito de experiência, bem como à relação entre experiência e disposição, desenvolvidos no capítulo 2 e mencionados rapidamente no final do item 3. 2. Segundo o sentido que os dois itens anteriores avançaram (3. 3 e 3. 2), os

princípios da natureza humana dependem dos registros históricos porque qualquer máxima moral extrai sua certeza e necessidade inteiramente dos dados que a experiência deixa disponível. Isso, por um lado, implica no reconhecimento das limitações de investigadores de períodos mais antigos, que não puderam observar desimpedidamente as conclusões de certas cadeias de eventos, e impõe ao investigador contemporâneo a sensibilidade para assumir uma perspectiva condizente com o tempo estudado. Isso, porém, por outro lado, porém, aponta para as limitações a que toda e qualquer investigação é submetida, pois nada impede que o contemporâneo seja ultrapassado ou corrigido, como aconteceu com os esforços que lhe são anteriores – ao contrário: quando se trata de ciência, a probabilidade é de que, cedo ou tarde, toda invenção e sistema científico caduquem. O texto já se deparou com um exemplo que ilustra o senso requerido para adentrar nas maneiras e costumes de outros povos, quando o *Diálogo* do fim da segunda *Investigação* comenta que o tiranicídio de Bruto deve ser entendido a partir das convenções e dos valores romanos. E, quanto à especulação, parece que a limitação que sistemas filosóficos apresentam os deixa em uma situação análoga ao do príncipe indiano, fábula recorrente dentre os filósofos modernos, a que Hume se refere na parte 1 da seção 10 da primeira *Investigação*²²².

É de se notar, contudo, que, mesmo no caso do tiranicídio, as limitações referidas acima são mais estritamente aplicadas ao raciocínio e à utilidade. Ainda que andar por aí assassinando governantes opressivos seja avesso às virtudes e maneiras modernas, o principal ponto que leva a segunda *Investigação* a condenar o tiranicídio diz respeito a sua utilidade, o que, aliás, fica claro pela altura do texto no qual a passagem se insere, isto é, quando a seção 2 aborda a relevância do útil para o mérito e a aprovação no geral. Os antigos enalteciam o assassinato de usurpadores porque julgavam que, com isso, além de se livrarem de monstros que ameaçavam

²²² O príncipe indiano recebe a visita de um viajante europeu, que o encanta com a história de muitas maravilhas; no entanto, em meio a suas histórias, o viajante conta ao príncipe que, no país de onde veio, é bastante comum que a água se torne semelhante à pedra nas estações de frio. Diante disso, o príncipe indiano se ofende imensamente – o viajante só pode tê-lo tomado por estúpido para pensar que ele seria enganado por um absurdo tão extravagante. Apesar de todos saberem que viajante não falta com a verdade, é de se admitir também que “raciocinava corretamente o príncipe indiano que se recusou a acreditar nos primeiros relatos acerca dos efeitos do congelamento” (HUME, 2003, p. 158). As condições de congelamento da água estão distantes de todo acontecimento que ele próprio observou, de modo que a formação de gelo é um experimento inédito de consequências incertas: assim, inicialmente, o príncipe indiano não teria evidências para acreditar que a água congela no frio, mas nem tampouco para dizer que ela não congela, como ele o fez. Contudo, uma vez que o fenômeno do congelamento não acontece progressivamente, não há indício algum do fenômeno antes que a água atinja o ponto de 0°C e passe de súbito a perfeita solidez. Dessa forma, a analogia pela qual o príncipe conclui que a água jamais se torna gelo, embora contrária a experiência mais completa, é perfeitamente justificada do ponto de partida de sua observação: o congelamento não se compatibiliza bem com a uniformidade de sua experiência, sendo, portanto, de tal natureza que “um indiano racional não poderia esperá-lo” (HUME, 2003, p. 159). Portanto, com os dados que possui, não apenas o erro do príncipe é justificável, como um acerto seria acidental e, possivelmente, indício de um raciocínio enviesado, talvez, digamos, por uma credulidade imprudente com relatos de viajante.

o valor da liberdade, amedrontavam quem quer que os sucedessem, que, assim, passariam a cuidar com maior zelo de seus deveres com o povo. Contudo, na verdade, “a história e a experiência desde então nos convenceram de que essa prática aumenta a suspeita e a crueldade dos príncipes”²²³ (HUME, 2003, p. 239), de modo que um Bruto e um Timoleão recebem a indulgência de quem reconhece as predisposições de sua época, mas dificilmente poderiam ser tidos como modelos para imitação. Sendo relativa à utilidade, a opinião quanto ao tiranicídio recebe o tratamento de um erro de cálculo e, como tal, não é propriamente condenável, ou, de modo mais preciso, nesse aspecto, é inerte aos sentimentos de moralidade e, portanto, pode ser tratada com indulgência. O emprego do tiranicídio corresponde a um engano acerca de quais meios empregar para garantir determinado fim, engano que, além disso, é escusável dado estado da política da época.

E, se é assim com o caso do tiranicídio, o que dirá dos erros filosóficos nas doutrinas políticas; sobre isso, é conveniente lembrar uma observação feita pelo ensaio *Do padrão do gosto* à propósito de uma diferença em particular entre sistemas especulativos e a produção artística. Diz o ensaio que, apesar de comumente se entender que a razão tem parâmetros claros, ao passo que o sentimento não possui critérios possíveis, o que se nota na prática do mundo é que sistemas abstrusos e teorias de filosofia abstrata prevalecem durante um tempo somente para serem completamente abandonados em seguida. Ainda, ser informado que uma pessoa explicava o movimento dos corpos sublunares a partir da física aristotélica, enquanto que outro alguém já não distinguia um mundo sublunar de um mundo supralunar, explicando o movimento dos corpos conforme a física newtoniana, não fala nada sobre essas pessoas, para além de, talvez, servir como indicativo mais ou menos vago de onde e quando essas pessoas viveram. Portanto, não só as opiniões especulativas se modificam em fluxo contínuo, como também preferir um sistema filosófico ou manter determinada opinião abstrata qualquer não costuma influenciar em nada a estima de quem o prefira ou o mantenha, bem como normalmente não prejudica a apreciação de uma obra: “quaisquer erros especulativos que possam se encontrar nos escritos políticos de qualquer era ou nação, eles não diminuem em nada o valor dessas composições”²²⁴ (HUME, 1985, p. 247).

O caso não poderia ser mais diferente dentre as obras de gosto. Segundo a crença comum, o gosto parecia imune a qualquer tentativa de se estabelecer qualquer padrão, mas, de fato, na

²²³ “history and experience having since convinced us, that this practice encreases the jealousy and cruelty of prince” (HUME, 1902, p. 180)

²²⁴ “whatever speculative errors may be found in the polite writings of any age or country, they detract but little from the value of those compositions” (HUME, 1985, p. 247)

prática do mundo, as artes se mostram bastante imperturbáveis em seus cânones (ou, ao menos, jamais sofreram uma revolução remotamente semelhante àquelas que se veem nas ciências) – as expressões justas de beleza recebem o aplauso do público, tão logo sejam reconhecidas, e não diminuem em sua admiração ao longo das eras. Além disso, diz Hume, parece impossível não condenar alguém que, digamos, prefira Ogilby a Milton ou Bunyan a Addison; e, mais decisivamente, uma composição que falha em representar os sentimentos de aprovação ou censura conforme maneiras e costumes apropriados incorre em sério defeito, que compromete severamente todo deleite que se possa dela retirar – “onde um homem se encontre confiante da retidão daquele critério moral pelo qual ele julga ele se torna com justiça zeloso dele, e não irá perverter os sentimentos de seu peito por um instante sequer em complacência a qualquer escritor que seja”²²⁵ (HUME, 1985, p. 247). Conforme a primeira consideração, portanto, pode-se supor que a tolerância exibida com o tipo de engano exemplificado por Maquiavel, Bruto e Timoleão se deve ao fato de serem eles enganos resultantes do juízo, nos quais basta uma certa virada no pensamento ou na imaginação, e se compreende e se participa desimpedidamente de suas opiniões (HUME, 1985, p. 246). Se se tratassem de negligências no estilo ou de distorções nos sentimentos de moralidade, por outro lado, do que se viu no *Do padrão do gosto*, não parece que Hume consideraria minimamente adequado assumir uma postura semelhante.

Assim, a subordinação das inferências morais aos dados da experiência possíveis no momento histórico da investigação explica – ao menos parcialmente – a condição de permanente revolução nas ciências, bem como o tratamento mais ou menos indiferente quanto aos erros de juízo. A imaginação tem facilidade de se adequar ao material que a história então fornecia e constata a necessidade de concluir conforme as limitações que ela impõe à perspectiva (novamente, como se deu no caso do príncipe indiano, no qual se reconhece o acerto no erro, se é possível se expressar dessa maneira). Além disso, como os raciocínios morais se submetem ao que o momento histórico lhes permitiu pôr sob observação, erros são admitidos, e a derrocada de sistemas científicos é, no limite, esperada. Esse sentido de dependência não consegue, contudo, explicar satisfatoriamente a recusa peremptória a outras estéticas e moralidades, conforme visto com o auxílio do ensaio *Do padrão do gosto*. Nesse caso, não é fácil para a imaginação abandonar as opiniões e valores morais para admitir uma perspectiva da obra conforme o sistema moral e os critérios estéticos distorcidos de um povo qualquer; mas, além de se tratar de um movimento incômodo e não natural, trata-se de uma postura não

²²⁵ “where a man is confident of the rectitude of that moral standard, by which he judges, he is justly jealous of it, and will not pervert the sentiments of his heart for a moment, in complaisance to any writer whatsoever” (HUME, 1985, p. 247)

recomendada – os erros de juízo devem ser tratados com indiferença, mas os erros de sentimento não podem ser admitidos para não turvar as distinções que o coração apropriadamente traçou.

De que maneira as distinções do gosto e da moral se distinguem dos erros especulativos ou aos raciocínios mal fundamentados? Do que, afinal, se originaria o critério para avaliar as distinções de beleza e deformidade, para além das maneiras e costumes de cada povo? Para esclarecer as questões, é preciso levar em conta que a experiência e o raciocínio dependem da história também em um outro sentido: os raciocínios morais dependem da história não somente para se abastecerem de dados apropriados, mas porque as próprias condições de elaboração do raciocínio só podem ser compreendidas quando inseridas nas particularidades do contexto histórico de que partem. Assim, no primeiro sentido, os registros históricos se apresentam como um ambiente para a qual o investigador se dirige a fim de coletar experimentos e de aperfeiçoar sua observação; mas, no segundo sentido, a história se apresenta como o fenômeno do qual o investigador parte para compor sua experiência e constituir o seu olhar. E, se um sentido (mais restrito) dá conta das considerações de Hume sobre os erros de raciocínio, é somente reconhecendo a pertinência do outro (mais radical, de acordo com o qual a experiência depende da história por ser nela constituída) que se torna possível compreender inteiramente o valor dos princípios do gosto e da moral.

Assim, como o capítulo anterior se esforçou para mostrar, a experiência nunca se configura como uma topografia não acidentada ou como uma superfície uniforme: aquelas regularidades e constatações do juízo sobre as quais tanto se discorreu nos itens 3. 2 e 3. 3 precisam se depositar em uma trama de significações que são produzidas historicamente e que, portanto, estão demarcadas conforme as particularidades de um registro histórico bem determinado. Quando se diz que a imaginação elabora a experiência ao dar condições de se falar em causas ou evidências, a partir das quais se conhecem todas as questões de fato, isso acontece porque, na imaginação, é possível alterar a maneira de apresentação das percepções, fazendo com que alguma impressão ou ideia não fale apenas por si, mas remeta a outras que não estejam presentes, no que se denomina propriamente de raciocínio. A modificação na apresentação das percepções ou a variação nos graus de vivacidade que as percepções possuem na experiência, contudo, dificilmente diz respeito única e exclusivamente aos procedimentos do juízo: a vivacidade e as sensações, de acordo com as quais as percepções se aglutinam, organizam o fenômeno, enfatizando, por exemplo, o que é exótico, naturalizando aquilo que é mais familiar ou ocultando os juízos mais básicos para a comparação entre objetos, a descoberta de relações causais e para a interpretação do mundo de forma geral. É nesse sentido em que a apresentação

das percepções pode ser dita anterior ao juízo, conforme ela constitui os pontos de partida possíveis para a deliberação racional e outros processos de decisão.

O relevo no qual a experiência se apresenta nunca é neutro ou esvaziado. Ao contrário, ele corresponde exatamente à orientação que a experiência recebe de acordo com convenções, que vão se erigindo ao longo do tempo, de acordo com conceitos, que vão se estabelecendo no repertório linguístico das pessoas, e de acordo com regras gerais, que oferecem parâmetros para a compreensão das outras pessoas, para a expressão afetiva e para o conhecimento moral. Talvez o exemplo mais emblemático do capítulo 2 para tanto tenha sido a comparação entre os livros de história e as novelas, no que a afirmação de que a história se compromete com a verdade, ao passo em que a novela se trata de uma ficção, não pôde ser dissociada do um registro de formação sentimental específica a partir do qual os textos são lidos. Mas não falta ao capítulo 3 seus próprios exemplos. As opiniões sobre reputação de Hugh Blair e de Macpherson, bem como as implicações na disputa quanto à verdade dos poemas de Ossian, para serem elaboradas, precisam contar com o conjunto de valores e noções que distinguem uma declaração feita naquilo que se identifica como esfera pública, em contraste com a relevância e as intenções atribuídas a um comentário feito na esfera privada. Quando se diz que a paixão da avareza é regulada também conforme as maneiras da deferência e da honra, que, nas repúblicas favorecem o florescimento do comércio, enquanto que, nas monarquias, direcionam a indústria das pessoas para a aquisição de títulos, é bastante evidente que estão pressupostos registros muito determinados de economia e sociedade, nos quais faz sentido falar de títulos de nobreza, de comércio e acúmulo de propriedades ou de distinção por posição social, por exemplo. Há, portanto, um repertório de conceitos e convenções, historicamente constituído, que se apresenta fácil e quase que insensivelmente às pessoas nele inseridas e que baliza as operações na imaginação, não apenas no que concerne às paixões e à moral, mas também aos mecanismos do conhecimento e de determinação da verdade.

Além de nunca ser neutra ou esvaziada dos códigos que a tornam inteligível, a experiência é fundamentalmente constituída e engendrada pela modificação e cultivo dos sentimentos; ou, mais para ser mais preciso, é no âmbito afetivo que a orientação da experiência se efetiva e se sedimenta. Quanto a isso, o capítulo 2 se dedicou em mostrar que, uma vez que a crença moral deve ser compreendida em termos de sensações suscitadas, elementos como o princípio de simpatia e as influências da educação, porque operam nos afetos, participam decisivamente das perspectivas epistemológicas que alguém é formado para assumir. Por sua vez, o cultivo do gosto surge aqui como o lugar a partir do qual as pessoas constituem seu discernimento, seu repertório sentimental e aprendem as expressões apropriadas para se conferir ao que lhes

cercam – formar o gosto, nesse sentido, é aprender a experimentar o mundo adequadamente, conforme normas e critérios que se transmitem em um modelo de sociabilidade. Como a imaginação e o costume regem as questões de fato pelo tipo de sensação que suscitam (no que se define, como se deve lembrar, as regularidades e as inferências do raciocínio), toda questão do conhecimento é redefinida a partir de parâmetros de sentimento, inclusive na apreciação de obras filosóficas. Em resumo, então, a história, que determina os significados fundamentais em um registro de sociabilidade, incorpora-se afetivamente como condição para o conhecimento, que, com efeito, sempre se elabora de um ponto de partida muito concreto e específico.

A linha argumentativa do ensaio *Do padrão do gosto* pode servir para esclarecer a proposta acima, de modo que se deve retomá-la. Como é estratégia frequente nos ensaios, Hume inicia o *Do padrão do gosto* mediando duas perspectivas aparentemente incompatíveis (JONES, 1982, p. 107). Há uma aliança inusitada entre a filosofia dos cétricos e a crença do senso comum para afirmar que, uma vez que se deriva do sentimento, não existe critério possível para as expressões do belo, o que, além do mais, se confirmaria pela imensa variedade nas obras e nas preferências artísticas conforme mudam as maneiras e os costumes dos povos. Contrariamente à opinião que o vulgo e os cétricos se unem para sustentar, porém, um exame mais cuidadoso revela aquela condição de regularidade nos sentimentos (sobre a qual se comentava a propósito da diferença entre as artes e as ciências), segundo a qual as mesmas qualidades nas composições vêm sendo louvadas ao longo dos séculos, assim como as mesmas imperfeições vêm sendo objeto das condenações mais duradouras. Desse modo, “parece que, em meio a toda variedade e capricho do gosto, há certos princípios gerais de aprovação ou censura, que um olhar cuidadoso pode traçar a influência em todas as operações da mente”²²⁶ (HUME, 1985, p. 233). Como o próprio ensaio cuida de destacar, ao ter por objeto a experiência, a crítica não difere das demais ciências morais em seu procedimento de formulação de suas verdades. Sem susto ou novidade aqui, portanto: o investigador moral deve se posicionar de modo a identificar as regularidades nos sentimentos gerais de prazer e desagrado, a partir do que se torna possível elaborar máximas ou princípios capazes de explicar as tendências gerais do gosto. Tão logo se percebe que os sentimentos da humanidade concordam no aplauso ou na censura a determinadas composições, é possível raciocinar para traçar as regularidades que determinam os princípios do mérito artístico.

²²⁶ “It appears then, that, amidst all the variety and caprice of taste, there are certain general principles of approbation or blame, whose influence a careful eye may trace in all operations of the mind” (HUME, 1985, p. 233)

Tampouco surpreende o aviso do ensaio para não se esperar disso uma conformação invariável entre as regras de composição e os sentimentos da humanidade. Nesse sentido, quando se discutia o conceito de necessidade, foi observado que algum grau de irregularidade é normalmente esperado em qualquer questão de fato (um médico jamais esperaria que seus remédios apresentem sempre efeitos idênticos em todos os corpos, assim como um moralista não pode esperar que todos os caracteres reajam igualmente em uma mesma situação). Ainda mais determinante é a afirmação do interlocutor de Palamedes no *Diálogo* da segunda *Investigação*, conforme a qual a tarefa da ética é distinguir os princípios uniformes que engendram a moralidade e mostrar de que maneira eles operam em uma experiência mais ampla; não cabe à ética, por sua vez, negar as diferentes conclusões que as pessoas conseguem estabelecer conforme os princípios que sua especulação distinguiu. Da mesma forma, acontece com o filósofo que se debruça sobre os fundamentos da beleza nas artes: ele deve procurar determinar os princípios uniformes pelos quais se avaliam as obras como menos ou mais apropriadas, bem como delimitar as circunstâncias nas quais os princípios do gosto operam com justeza e naturalidade. E por mais obscura e delicada que seja a conexão entre a beleza e as propriedades dos objetos, os pressupostos da atividade científica em Hume o deixam bastante confortável para simplesmente mapear a influência da admiração e da rejeição duradouras em contraste com os caprichos nas maneiras e nos preconceitos de cada época, sem que com isso se deturpe o estatuto das observações da crítica ou a objetividade das distinções de beleza e deformidade. Para tanto, a delimitação de circunstâncias se apresenta como uma tarefa essencial, na medida em que é em âmbito determinado que os sentimentos e os juízos associados ao belo se mostram inteiramente e em suas verdadeiras cores, quando permitem então falar de um padrão para o gosto.

Uma parte significativa do ensaio, portanto, procura explicar que circunstâncias seriam essas e discutir no que elas colaboram para a apreciação mais bem-acabada de uma obra de arte. Foge aos propósitos da pesquisa detalhar cada uma delas, de modo que basta anotar que se tratam de (a) delicadeza de gosto, uma velha conhecida, que confere sensibilidade aos detalhes mais refinados; (b) a prática, que aprimora o discernimento e corrige o estado de confusão e obscuridade que geralmente caracteriza o primeiro exame; (c) as comparações das diferentes espécies e graus de excelência, que fixam apropriadamente o mérito de uma performance; (d) a depuração de todo preconceito e de toda regra para o exercício da crítica formada apressadamente; (e) o cultivo do bom senso para saber se posicionar na maneira como a obra é concebida e nas maneiras, opiniões e interesses do público ao qual ela fora direcionada. Assim,

como dito, esses parâmetros delineiam o juiz de gosto exemplar e permitem, a partir da elaboração de sua figura, o estabelecimento de critérios de mérito e demérito universais:

Apenas um senso sólido, unido a delicadeza de sentimento, aprimorado pela prática, aperfeiçoado pelas comparações e livre de qualquer preconceito, pode Autorizar aos críticos esse valioso caráter; e o conjunto de seus vereditos, onde quer que eles sejam encontrados, é o verdadeiro padrão do gosto e da beleza.²²⁷
(HUME, 1985, p. 241)

Quando Palamedes se diverte ao confundir os epítetos de mérito e demérito, com o que faz dos antigos alienígenas diante das maneiras e costumes modernos, o que ele produz é uma ficção dos assuntos humanos – quase como uma paródia que, deslocando os sentimentos de seus lugares habituais pela boa condução narrativa e pela excelência de sua retórica, torna irreconhecíveis atributos cuja aprovação ou censura são, de outro modo, unânimes. Seu interlocutor admira a erudição com que o exercício é empreendido, mas não pode concordar com seu desfecho, porque sabe que o modo como Palamedes prepara os sentimentos e apresenta sua narrativa é falacioso: ele próprio, então, irá montar outro cenário, a partir do qual a experiência reassume seu sentido apropriado, e o que é útil ou agradável volta a ser reconhecido em seu caráter meritório, assim como o que é inútil e odioso assume outra vez seus devidos postos na reprovação. Ao contrário de Palamedes, o que ele oferece é uma lente pela qual se pode encarar os assuntos humanos de uma perspectiva geral, que mobiliza as reações afetivas de modo a constituir as distinções que fundam a moral. Pode-se encarar de maneira semelhante a cuidadosa preparação que o ensaio *Do padrão do gosto* elabora para posicionar as distinções de gosto. Para examinar uma performance de acordo com suas verdadeiras cores, é necessário amadurecer e temperar a delicadeza de gosto na prática, apresentando-a aos grandes modelos de arte, contrastados com obras medíocres e irregulares; é preciso aprender a comparar cada peça em sua excelência ou imperfeição, assim como se deve aprender o que é comparável conforme as significações que permeiam a experiência e fixam um conceito como o de arte. Claro, também o raciocínio apresenta sua participação, para regular os sentimentos que fundam as distinções no gosto (JONES, 1982, p. 123) e para colaborar com a postura e atenção que o juiz de gosto precisa assumir ao interpretar uma expressão artística, levando em conta a finalidade, o público a que se dirige e a coesão da performance.

A preparação para os sentimentos da beleza e deformidade entrarem em cena no ensaio colabora com a argumentação de várias maneiras. Colabora porque o *Do padrão do gosto*

²²⁷ “Strong sense, united to delicate sentiment, improved by practice, perfected by comparison, and cleared of all prejudice, can alone entitle critics to this valuable character; and the joint verdict of such, wherever they are to be found, is the true standard of taste and beauty”.(HUME, 1985, p. 241)

mostra a experiência em sua riqueza e particularidade: o recurso à observação no ensaio é bastante concreto, pelo qual o texto se povoa de críticos e artistas, peças e livros. A experiência do ensaio não é, pois, uma experiência qualquer, nem uma experiência genérica (ainda que ela enseje um ponto de vista geral), muito menos é formal. Trata-se da experiência que caracteriza um modo de vida e uma visão de mundo de um período histórico bastante específico, pautada pelos conceitos e significações que lhe são próprias. Por um lado, não poderia ser diferente – por mais que seja possível expandir os sentimentos e receber outras perspectivas, a experiência nunca deixa de ser traduzida conforme os grupos particulares. No fim das contas, não sendo a experiência de alguém concreto, qual experiência seria essa? E se descolar de sua experiência, em vez de ampliá-la, é como produzir experimentos no vácuo ou exilar-se no reino das fadas. Por outro lado, é apenas porque se configura como uma experiência concreta que ela pode ser uma experiência afetiva: como se sabe, ideias abstratas e gerais engajam parcamente os sentimentos, tornando-se com isso pálidas e obscuras; as outras pessoas e as coisas do mundo, ao seu turno, exigem e impõem reações afetivas determinadas. Quer dizer, Hume apresenta alguém que é instruído quanto às grandes obras da literatura, que circula entre outras pessoas que conversam e oferecem suas próprias contribuições artísticas – no que presencia pessoas de grande talento, percebe outros, embusteiros, que afetam um gosto que não possuem, aprende as formas de se expressar e assim sucessivamente. Enfim, o autor recolhe do mundo o que configura uma introdução completa e apropriada à crítica e – uma vez que ela se estabeleça com o engajamento de opiniões, afetos e outras pessoas – a verdade das distinções de gosto se torna irrecusável, porque os sentimentos se encontrarão então na situação de revelar toda sua influência obstinada. Se a tarefa é bem-feita, torna-se impossível ao seu expectador não reconhecer a existência das distinções de gosto, assim como seria, por exemplo, não se comover com uma tragédia excelente. Assim, as reflexões sobre o *Do padrão do gosto* confirmam a necessidade geral de se reconhecer um ponto de partida historicamente determinado para que a experiência possa se constituir: as regularidades que foram traçadas a respeito da censura e aprovação geral no gosto demandam a compreensão de que o que a experiência não permite recusar se impõe afetivamente, o que, claro, inclui, além da determinação da imaginação a que se denomina crença, a regulação das paixões e dos sentimentos de beleza.

Preparar a experiência é formular o olhar pelo qual os sentimentos irão constituir os objetos e determinar o padrão do gosto; nesse sentido, montar o contexto que cerca as distinções estéticas é, de certo modo, uma tarefa criativa de reflexão sobre o seu próprio tempo, o que não a torna menos objetiva ou real, na medida em que nunca se deixamos de ser mulheres e homens históricos. Pois, assim como a experiência regula os sentimentos, os sentimentos produzem e

dão sentido à experiência: as questões de fato sempre são compostas na maneira de apresentação com a qual se impõem sobre a mente, mas os sentimentos demandam que haja questões de fato compatíveis para excitá-los. Dessa forma, ao discriminar práticas e os exercícios que contribuem para a apreciação de arte, o ensaio define indiretamente o que caracteriza a expressão artística e de que maneira se deve interpretá-la. E, nesse ponto de vista, faz sentido delimitar as fronteiras entre os resultados inofensivos das maneiras e costumes de um país ou de um período – cuja recusa corresponde uma falta dogmática do crítico – e o que é fundamentalmente inaceitável na diversidade das composições artísticas. ele é incapaz de se impor “a devida violência a sua imaginação, e esquecer de si durante um tempo”²²⁸ (HUME, 1985, p. 240), e, com isso, compromete a perspectiva ampla e geral em que a beleza e deformidade de uma obra influenciariam seu sentimento. O bom crítico, por outro lado, consegue reconhecer as fronteiras entre sua posição particular e àquilo que compõe o ponto de vista possível para ele, isto é, o que corresponde ao fundamental em sua experiência e que, portanto, torna-se irrecusável. Ao não esquecer que a experiência é inevitavelmente uma experiência afetiva, é possível entender que as opiniões da imaginação, as diferenças na moda e nos costumes se configuram como sentimentos menos determinados ou fundamentais, dos quais, portanto, a imaginação consegue se afastar ou fantasiar a partir de outro ângulo com mais facilidade. Os sentimentos que pautam o convívio, a moralidade e o gosto, em contrapartida, estão mais decididamente entranhados na observação, de modo que recusá-los equivale em alguma medida a recusar a própria experiência que se tem do mundo, e, a essa altura, todos nós sabemos das implicações disso para Hume.

Fazer filosofia experimental sobre a natureza humana é observar de forma cuidadosa a vida sem perturbar a operação dos princípios naturais que dão sentido a sua experiência, bem como é se inserir na observação para que o mundo das pessoas, suas ocupações, maneiras de se expressar e de sentir, instrua o olhar e fixe a imaginação. A experiência da qual se fala, portanto, está sempre cheia e é sempre elaborada de um ponto de partida muito concreto. Com isso, pode-se notar que a pergunta sobre os critérios para normatizar conforme os princípios da natureza humana possui algo de enviesado: se se perguntou então como não ser relativista, quando a experiência é inevitavelmente parcial e culturalmente investida; ora, é justamente porque a experiência é concreta e parcial que não se pode assumir a postura neutra do relativismo. Homens frios de coração e de gosto obtuso, que trancam a vida fora de suas celas, conseguem negar toda a distinção moral e estética, mas um filósofo genuinamente humeano, que sai para

²²⁸ “a proper violence on his imagination, and had forgotten himself for a moment” (HUME, 1985, p. 240)

conversar e se comove com as outras pessoas, não pode se impedir de reconhecer a força de um Milton ou de repudiar as misérias que a sedições e guerras produzem no mundo. Assim, para abranger os princípios da natureza humana em toda sua variedade, é preciso admitir a experiência concreta do investigador reconhecidamente histórico que, em meio a toda sua filosofia, jamais deixa de ser homem (HUME, 2003, p 23).

3. 5- Filosofia enquanto matéria de sentimento; o costume e a história

Embora o trabalho tenha conferido cada vez mais importância aos sentimentos na formação da experiência e indicado reiteradamente a maneira como os raciocínios dependem da maneira de apresentação dos objetos, ainda não se discutiram com o cuidado devido as implicações disso para os textos filosóficos. Assim, foi dito que toda questão de fato se estabelece na imaginação pela sensação diferente que ela provoca e, por isso, que outros aspectos além da conjunção constante – a educação, a simpatia, o gosto – assumiam a dimensão de constituintes da experiência que, além de afetiva, tornava-se bastante concreta e historicamente determinada. Mas ainda não se estabeleceu a ponte disso, por exemplo, para aquela mudança no projeto filosófico de Hume do qual tratou o final do capítulo 1, a saber, a união do filósofo pintor com o filósofo anatomista, pela qual Hume espera determinar novas verdades, como é próprio da filosofia abstrusa, empregando a maneira descomplicada de expressão que é própria da filosofia fácil. Tampouco, discutiram-se as consequências que o deslocamento do conhecimento para a esfera afetiva teria para as contribuições da história, ainda que se tenha destacado em algumas ocasiões a maneira privilegiada como uma narrativa história move os sentimentos, inclusive para estabelecer melhor das distinções entre vício e virtude. Em suma, já se sabe que o conhecimento moral se efetiva na imaginação de acordo com as modificações no sentimento que a experiência enseja, mas ainda não se avaliou com mais cuidado a forma como isso enfatiza a expressão e forma de um texto, seja ele um relato retirado da história ou um texto que pretende discutir as faculdades de conhecimento, como são os que se debruçam sobre a natureza humana.

Por outro lado, o trabalho utilizou extensivamente o princípio do costume para pensar a experiência e os demais princípios da natureza humana, evadindo-se, no entanto, de pensar o próprio estatuto do costume como princípio da natureza humana. Entre os princípios da natureza humana, o costume tem um papel muito especial, uma vez que é pela sua operação que se conhece tudo o que concerne ao fenômeno moral, incluídos aí, claro, a natureza humana. O caráter especial do costume, como princípio epistemológico que fundamenta as possibilidades da investigação, faz com que as conclusões quanto a ele tenham grande relevância para as opiniões sobre o exercício filosófico como todo, de modo que elas implicam indiretamente no

estatuto de todos os demais princípios da natureza humana. Em outras palavras, como afirma Hume, é preciso examinar a maneira pela qual se torna possível conhecer os objetos para então tratar de conhecê-los (HUME, 2009, p. 21). Já que tudo o que se conhece na experiência, é conhecido via costume, os princípios da natureza humana também só podem ser conhecidos devido a operação do costume; as conclusões sobre o estabelecimento e as possibilidades do costume, portanto, determinam o caráter do conhecimento moral, incluído nisso o da natureza humana. Não à toa ambas as questões foram deixadas, juntas, para o fim do trabalho: conforme se defenderá, a centralidade do costume e da imaginação nos processos cognitivos tornam o cuidado com a expressão e ordem do texto essenciais para a atividade filosófica, uma vez que os sentimentos e disposições envolvidos no texto passam a determinar a verdade; nisso se encontra a continuidade entre forma e conteúdo, que tanto se anuncia, e isso torna o recurso retórico a história, no limite, condição para produzir boa filosofia.

Trate-se, em primeiro lugar, do costume. Frédéric Brahami (2009, p. 365) observa que o projeto de Hume conjuga a tarefa de examinar os estatutos do conhecimento, a partir do estudo da natureza humana e de suas possibilidades, com a proposta científica de compreender e investigar os princípios da natureza humana. Assim, diferentemente de Descartes, por exemplo, segundo Brahami (2009, p. 365), Hume não distinguiria um momento anterior para discutir os princípios que possibilitam o conhecimento para só então partir para o momento mais propriamente científico de procurar fazer descobertas e determinar os princípios de um objeto dado. Uma vez que Hume procura evitar qualquer apelo a metafísica e à essência de objetos mentais, ele vê imposto a ele o fenômeno como limite no qual ele deverá pensar as condições para o conhecimento. Dito de outro modo, Hume se vê obrigado a ir elaborando o seu modelo de homem conforme ele pensa os pressupostos que determinam sua própria atividade, o que Brahami interpreta como a conjugação entre as tarefas da crítica e da ciência em Hume. Não é preciso ir tão longe, mas a intuição do comentador auxilia a pensar nas implicações de determinar o hábito como o princípio epistemológico que condiciona o conhecimento das questões de fato ao mesmo tempo em que se empreende uma investigação sobre uma questão de fato. Quer dizer, quando Hume alcança o momento na primeira *Investigação* ou no *Tratado* em que avança a argumentação quanto a causalidade, ele já se encontra em um registro experimental que, portanto, é pautado por essas opiniões epistemológicas que só poderão se introduzidas adiante.

E, na medida em que se incube de discutir os princípios do conhecimento humano, o *Ensaio sobre o entendimento humano* contribui para iluminar ao menos parte do que Brahami identificou e do que se busca comentar aqui. No capítulo no livro 4, Locke comenta que, se se

dependesse da verdade para dirigir a ação, a vida seria impossibilitada porque os assuntos da vida não se apresentam como conhecimento certo e demonstrativo. Felizmente, todos podem contar com as ideias intermediárias entre a certeza e a dúvida ou ignorância total, contentando-se com a verossimilhança e probabilidade (LOCKE, 2014, p. 906), o que traz consigo a outra felicidade que é ver a filosofia libertada do modo de proceder por silogismos. O silogismo só serve para fazer a conexão de provas, o que, ademais, muitas pessoas fazem com clareza sem jamais terem tido contato com as formas silogísticas. Nesse sentido, alguém que carrega consigo sua sombrinha após perceber que o céu está carregado de nuvens, jamais toma essa decisão demonstrando passo a passo, desde a certeza de que haverá chuva até a necessidade de levar a sombrinha; ao contrário: a inferência se apresenta naturalmente na mente, pela constatação automática de probabilidades e pelos conselhos da prudência (LOCKE, 2014, p. 934). Disso, interessa notar que ao longo de sua obra, Locke vai apresentando as faculdades do entendimento que resultarão em um conhecimento que não se pauta por procedimentos silogísticos, como conclui no capítulo XVII do livro 4: a razão que Locke atribui ao seu modelo de homem não é uma razão silogística, “Deus não foi tão pouco providente para os homens de modo a fazê-los criaturas de duas pernas, e deixar a Aristóteles a tarefa de fazê-los racionais” (LOCKE, 2014, p. 933). E, ao fazê-lo, quer dizer, ao concluir que a razão naturalmente é livre de aristotelismos, o *Ensaio do entendimento humano*, desde o começo – muito antes de quaisquer observações sobre a razão –, jamais se preocupa em elaborar seus raciocínios pelo emprego de silogismos. Em suma, ao se discutirem as condições para o conhecimento, determinam-se também os métodos para estabelecer verdades, que precisam se conciliar com a ideia que se fez de conhecimento.

Isso que pode ser visto em Locke, acontece também em Hume, já que ambos compartilham um projeto de inaugurar um modelo de natureza humana. Com Hume, no entanto, existem algumas peculiaridades muito interessantes a serem levadas em conta. Como bem destaca Brahami, Hume, evitando estipular previamente princípios e se atendo a aparência das coisas, vai consolidando as condições de sua investigação conforme colhe resultados positivos, isto é, os princípios que determinam as possibilidades de conhecimento são testados, verificados e ajustados conforme a investigação é mais ou menos bem-sucedida, porque só se pode tratar das condições do conhecimento conforme efetivamente se vai conhecendo as coisas, sem que haja uma divisão possível entre dois registros. É da operação do costume, como visto, avançar conclusões conforme a experiência possibilita que regularidades sejam mapeadas e determinem a crença na imaginação: nesse sentido, o costume impõe metodologicamente para Hume a necessidade de se remeter à experiência para consolidar gradativamente a influência dos

princípios da natureza humana no texto. Além disso, como também se viu, o costume demanda certa postura diante da experiência, para regular as operações da imaginação e assegurar a estabilidade das crenças produzidas. A respeito disso, pode-se remeter ao encerramento da seção 1, na parte 4 do livro 1 do *Tratado*, que extrai da opinião de que raciocínio e crença não são senão uma sensação ou uma maneira peculiar de conceber (HUME, 2009, p. 217) a consequência quanto a importância da postura da mente para as possibilidades de crença.

Hume então apresentara o argumento segundo o qual toda a certeza provável, dependendo da consideração (igualmente provável) sobre o bom funcionamento do juízo, tende a diminuir até a dúvida total. Para explicar como o argumento poderia ser pertinente, mas totalmente ineficaz, Hume afirma que a eficácia de um argumento depende da postura que ele imprime na mente, e o esforço de fazer incidir as dúvidas sobre o entendimento indefinidamente é custoso e desconfortável demais para ser possível: a postura da mente é desconfortável e os princípios que exerceriam efeitos naturais passam a apresentar um comportamento anômalo e irregular (HUME, 2009, p. 218). Pode-se entender, aliás, o percurso do livro 4 como uma confirmação por si só do que Hume comentou na seção 1. Como Annette Baier (2010, p. 21) observa, a conclusão do livro 1 do *Tratado*, nesse sentido, configura-se como uma virada na proposta de ciência da natureza humana de Hume, na medida em que, com a conclusão, fica constatada a dependência de uma experiência no sentido mais amplo e rico para a formação de crenças gerais regulares na imaginação. Sem o suporte da sociabilidade e da observação do mundo, as convicções mais básicas e naturais começam a produzir absurdos e se contradizer umas às outras, porque lhes falta a mediação dos sentimentos apropriados e a solidez da experiência genuína. De outro ângulo, a postura descuidada resgata o filósofo do desespero melancólico e o posiciona outra vez daquele modo que permite que os sentimentos presumem como certos aspectos da realidade que, caso sejam defrontados pela razão, produzirão infundáveis inconsistências: Hume então prossegue com a ciência da natureza humana, direcionando-a, no entanto, para o único ambiente no qual elas podem trazer segurança e convicção (HUME, 2009, p. 303), quer dizer, para aquele mundo cheio de objetos, eventos e povoado por outras pessoas, seus sentimentos e suas expressões, como tanto já se insistiu.

Finalmente, é próprio do funcionamento do costume estabelecer as conclusões gradualmente conforme elas vão sendo confirmadas pela experiência, ou seja, o costume produz padrões na observação que precisam se manter com regularidade para formar crenças e máximas gerais. Assim, os princípios da natureza humana, sendo estabelecidos pelo costume, precisam mostrar sua influência e apelo ao longo do texto ou serem sua primeira apresentação preparada de modo a determinar os sentimentos de crença (no que, claro, não se rejeitam

adicionais confirmações, que lhe confeririam progressiva segurança). Portanto, ao definir o costume como o grande guia nos assuntos morais e definir as sensações na imaginação como critério de conhecimento, Hume determina que sua investigação parte do zero, sem a salvaguarda de princípios anteriores, precisa ser empreendida inserida na experiência em um sentido amplo para fixar as crenças básicas e permitir aos sentimentos a facilidade a partir da qual o raciocínio opera com estabilidade, e precisa determinar progressivamente os sentimentos para que se constituam os princípios e máximas gerais. Se se faz incidir essas constatações do costume sobre ele próprio, além disso, vê-se que ele não pode fundamentar a si mesmo ou produzir as circunstâncias nas quais ele elabora as verdades prováveis. Em vez disso, o costume deve se socorrer outra vez da experiência, que, agora, deve ser entendida propriamente como uma experiência literária e que se torna o ambiente propício para preparar as circunstâncias nas quais o costume e os demais princípios da natureza humana assumem sentido.

Assim, a expressão literária se torna fundamental, tanto para avançar quanto para tornar segundas as considerações filosóficas de Hume, donde perde o sentido distinguir dois projetos de filosofia fácil e difícil – a facilidade da primeira, pois, serve de condição para o exercício da última. A forma do texto envolve o leitor mostrando, pela própria influência que tem nele, a excelência da filosofia que desenvolve; é, nela, além disso, que prepara os sentimentos para reagir com facilidade a certos eventos e objetos, fixando as regras que o conteúdo da argumentação defende. A maneira de apresentação do texto, em suma, se traz a experiência do mundo para dentro do desenvolvimento da filosofia, o que é condição para ela, na medida que sem se fixar pela observação e se conduzir pelos sentimentos fundamentais a que ela dá ensejo, não é possível se falar mesmo em natureza humana. Quando se apresentou o ensaio *Da eloquência*, viu-se que a força do argumento não pode ser dissociada da ordem na qual suas razões são apresentadas: ora, aquelas considerações retóricas valem, na verdade, para todo o raciocínio moral, sendo, claro, a expressão do texto o ambiente para constituir as perspectivas adequadas, como se viu no *Diálogo* da segunda *Investigação*. O apelo retórico da história e a regulação que ela confere aos sentimentos, nesse contexto, tornam-se instrumentos, senão imprescindíveis, muito valiosos para avançar pelo método e pela expressão textual, opiniões de cunho epistemológico: a história não apenas dá lastro ao raciocínio filosófico, impedindo os voos anômalos da imaginação ao submetê-la a eventos concretos, como persuade da propriedade das opiniões filosóficas, trazendo o leitor para dentro delas e para o cenário adequando, no qual as distinções e classificações da natureza humana se tornam óbvias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho buscou esclarecer de que maneira a história e a natureza humana se relacionam em Hume, pergunta principal que, por sua vez, requereu que se desenvolvessem os conceitos de experiência e de ciência da natureza humana. O capítulo 1 mostrou a possível incompatibilidade entre natureza humana e história, sendo a natureza humana compreendida como um substrato universal e a história uma atividade condicionada às descobertas do metafísico. Ainda no capítulo 1, no entanto, alguns problemas surgiram para sustentar a crítica, particularmente no que diz respeito ao uso amplo que Hume faz de experiência, bem como à mudança no projeto filosófico, pela qual se dissolvem as fronteiras entre a filosofia abstrusa e a filosofia fácil.

O capítulo 2 aproveitou a deixa do capítulo anterior para explorar o conceito de experiência, uma vez que, no capítulo 1, parecia que era no âmbito da experiência que a história mostrava suas grandes contribuições e uma vez que o sentido de experiência, além disso, parecia impor dificuldades para o conceito de natureza humana naquela primeira interpretação. Assim, o capítulo 2 se deparou com uma experiência social e afetivamente informada nos textos de David Hume, a qual jamais se desvincilhava de conceitos, convenções e significados que somente poderiam se oferecer historicamente. Com os resultados do capítulo 2, ficou estabelecido que o compromisso de sempre se fiar à experiência, afirmado por Hume em tantas ocasiões, deve ser entendido em sua historicidade, já que a experiência não pode deixar de ser concreta e determinada para cumprir os papéis que cumpre na filosofia de Hume, e, sendo concreta e determinada, é também histórica. O capítulo 2, por outro lado, não conseguiu resolver a maneira como se parte de uma posição determinada historicamente para assumir um ponto de vista geral e mesmo normativo que alguns princípios da natureza humana parecem trazer.

Para resolver as pendências do capítulo 2, o capítulo 3 se perguntou como se conheciam os princípios da natureza humana. Assim, investigando as considerações de Hume sobre raciocínio moral, pode-se esclarecer sobre o estatuto e operação da ciência da natureza humana, bem como da relação, agora positiva, que a história estabelece com ela, provendo o material para a generalização de princípios e máximas, sem com que lhe fossem negadas suas singularidades e diferenças. Por outro lado, viu-se que somente a experiência concreta e limitada de um investigador pode explicar a afirmação de universalidade e normatividade de certos princípios, na medida em que a experiência se torna irrecusável ou, sendo recusada, condena o investigador ao absurdo. Dessa forma, é justamente por se tratar de uma experiência concreta e parcial que se pode falar em normatização, porque é a experiência determinada que

se torna capaz de mover os sentimentos que impõem certas opiniões ao investigador. Com essa outra reflexão do capítulo 3, confirma-se o papel da história como fenômeno a partir do qual se constitui a natureza humana, porquanto condiciona o olhar e as demais possibilidades de conhecimento do investigador. O capítulo 3, por fim, indicou a importância de se entender o exercício filosófico a partir de sua forma literária, outra implicação da soberania que Hume confere à imaginação para determinar as questões de fato. Como as questões filosóficas precisam de meio adequado para serem levantadas e respondidas com precisão, o cuidado com a forma do texto se torna indispensável, tal como a experiência se tornara. Nisso, a história assume seu último relevo, como instrumento retórico para compor a experiência literária e, com isso, permitir a constituição da natureza humana.

Viu-se que havia três sentidos possíveis para natureza humana, no capítulo 1, quais sejam, (a) constatações muito gerais, como a paixão do ressentimento; (b) elementos necessários para formar um cerne de entendimento, como produzir generalizações; finalmente, (c) noções mais particulares, como os princípios do gosto. Conforme o trabalho avançou, viu-se que as constatações muito gerais correspondem a regularidades que a observação compõe com o auxílio dos registros históricos. Os elementos para formar um cerne de entendimento, por sua vez, foram identificados com o sentido que a imaginação oferece a experiência e, portanto, dependentes do fenômeno histórico para se mostrarem em sua regularidade. Por fim, as noções mais particulares mostraram que são exatamente isso, quer dizer, particulares, e adquirem o estatuto de princípios da natureza humana porque são irrecusáveis da perspectiva que historicamente se impõe, o que não se confundiu com qualquer relativismo na medida em que não existe nada como um lado de fora do ponto de vista historicamente constituído.

No início do trabalho, a interpretação que se tinha de filosofia experimental era estritamente procedimental, quer dizer, a filosofia experimental era entendida como um método de recorrer a experiência para descobrir e confirmar opiniões filosóficas. Ao final, vê-se que fazer filosofia conforme a experiência envolve muito mais que o acúmulo de dados e sistematização dos resultados. A experiência é condição para a natureza humana porque é preciso que exista um mundo ao redor para que se reaja a ele e porque, para além do que cerca as pessoas e do que assim se impõe a seus olhares, nada há para ser conhecido. Nisso, a história deixa de se apresentar como um acúmulo de registros para se tornar o fenômeno no qual pode-se falar de natureza humana, de conhecimento e de filosofia. Com efeito, a grande conclusão que esse trabalho ofereceu é a de que, com Hume, se se quer ser filósofo, é preciso também ter ao menos um pouco de historiador.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALIEIRO, MARCOS. **Essa mistura terrena grosseira: filosofia e vida comum em David Hume**. Tese - Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas, Universidade de São Paulo, 2010.

_____. **Notas sobre a retórica em David Hume**. IN: Anais do V seminário Viva Vox. Aracaju: infographics, 2018.

_____. Sociabilidade, sentimento e formação: sobre as mulheres em Hume e em Jane Austen. **Revista Enunciação**, vol. 2, n. 2, p. 48-56, 2017.

BAIER, ANNETTE. **A progress of sentiments: reflections on Hume's *Treatise***. Massachusetts: Harvard university press, 1991.

_____. **The cautious jealous virtue: Hume on justice**. Harvard: Harvard university press, 2010.

BEATTIE, JAMES. **An essay on the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and scepticism**. Londres: Edward and Dilly, 1778

BERRY, CHRISTOPHER. **Sociality and socialization**. IN: The Cambridge companion to Scottish enlightenment. Cambridge: Cambridge university press, 2003.

_____. **Social theory of the scottish enlightenment**. Edimburgo: Edinburgh university press, 1997.

BONGIE, LAURENCE. **David Hume: prophet of the counter-revolution**. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.

BRAHAMI, FRÉDÉRIC. **Criticism and science in Hume**. IN: Skepticism in the modern age: build on the work of Richard Popkin. Leiden: Brill, 2009.

CABRERA, BADÍA. **Hume's reflection on religion**. Dordrecht: Kluwer academic publishers, 2001.

COLLINGWOOD, GEORGE. **The idea of history**. 2ª ed. Oxford: Oxford university press, 1994.

EVNINE, SIMON. Hume, conjectural history and the uniformity of human nature. **Journal of the history of philosophy**, vol. 31, n. 4, p. 589-606, 1993.

FISCHER, HACKETT. **Historians' fallacies**: toward a logic of historical thought. Nova York: Harper Perennial, 1970

FOGELIN, ROBERT. **A defense of Hume on miracles**. Princeton: Princeton university press, 2003.

_____. **Hume's skeptical crisis**: a textual study. Oxford: Oxford university press, 2009.

FORBES, DUNCAN. **Hume's philosophical politics**. Cambridge: Cambridge university press, 1975.

GARRETT, AARON. **Anthropology**: the 'original' of human nature. IN: The Cambridge companion to Scottish enlightenment. Cambridge: Cambridge university press, 2003.

GARRETT, DON. **Hume**. Nova York: Routledge, 2015.

GUIMARÃES, LÍVIA. Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume. **Dois pontos**, vol. 4, n. 2, p. 203-219, 2007.

HARRIS, JAMES. **Hume**: an intellectual biography. Nova York: Cambridge university press, 2015.

HUME, DAVID. **A treatise of human nature**. Volume 1. Oxford: Clarendon press, 2007.

_____. **Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals**. Selby-Bigge (ed.). 2. ed. Oxford: Clarendon press, 1902.

_____. **Essays moral, political, literary**. Eugene Miller (ed.). Indianapolis: Liberty fund, 1985.

_____. **História natural da religião**. Tradução: Jaimir Conte. São Paulo: editora UNESP, 2005.

_____. **Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução: José Oscar Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

_____. **The letters of David Hume**, 2 vols. J. Y. T. Grieg (ed.). Oxford: Oxford university press, 1932.

_____. **The natural history of religion**. Londres: A. e H. Bradlaugh Bonner, 1889.

_____. **Tratado da natureza humana**. 2. ed. Tradução: Déborah Danowski. São Paulo: editora UNESP, 2009.

_____. Um ensaio histórico sobre a cavalaria e a honra dos modernos. Tradução: Marcos Balieiro. **Prometeus**, ano 10, n. 23, p. 151-163, 2017.

JONES, PETER. **Hume's sentiments: their ciceronian and french contexto**. Edimburgo: Edimburgh university press, 1982;

KEMP SMITH, NORMAN. The naturalism of Hume (I.). **Mind**, vol. XIV, n. 54, p. 149-173, 1905.

LOCKE, JOHN. **Ensaio sobre o entendimento humano**, vol. 2. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2014.

MONTEIRO, JOÃO. Associação e crença causal em David Hume. IN: MONTEIRO, JOÃO. **Novos estudos humanos**. São Paulo: Discurso editorial, 2003.

NELSON, JOHN. The Authorship of the Abstract revisited. **Hume Studies**, vol. XVII, n. 1, p. 83-86, 1991.

NOONAN, HAROLD. **Routledge philosophy guidebook to Hume on knowledge**. Londres: Routledge, 1999.

NOXON, JAMES. **Hume's philosophical development: a study of his methods**. Oxford: The clareton press, 1973.

PHILLIPS, SALBER; SMITH, DALE. **Canonization and Critique: Hume's Reputation as a Historian**. IN: JONES, PETER (ed.). **The reception of David Hume in Europe**. Londres: Continuum, 2005.

PIMENTA, PAULO. Hume: da teoria dos signos à gramática geral. **Prometeus**, ano 10, n. 23, p. 101-120, 2017.

POMPA, LEON. **Human nature and historical knowledge**: Hume, Hegel and Vico. Cambridge: Cambridge university press, 1990.

POPKIN, RICHARD. **The high road to pyrrhonism**. San Diego: Austin Hill press, 1980.

RUSSELL, BERTRAND. **The history of western philosophy**. Nova York: Simon and Schuster, 1945.

SABINE, GEORGE. Hume's contribution to the historical method. **The philosophical review**, vol. 15, n. 1, p. 17-38, 1906.

SCHIMIDT, CLAUDIA. **David Hume**: reason in history. Pensilvânia: The Pennsylvania state university press, 2003.

STEWART, DUGALD. **Account of the life and writings of Adam Smith**. IN: The works of Adam Smith, vol. 5. London: T.Cadell and W.Davies, 1811.

TAYLOR, JACQUELINE. **Reflecting subjects**: passion, sympathy, and society in Hume's philosophy. Oxford: Oxford university press, 2015.

WAXMAN, WAYNE. **Hume's theory of consciousness**. Cambridge: Cambridge university press, 1994.

WERTZ, SPENCER. **Between Hume's philosophy and history**: historical theory and practice. Lanham: University press of America, 2010.

_____. Collingwood's understanding of Hume. **Hume Studies**, vol. XX, n. 2, p. 261-287, 1994.

ZAHREDDINE, STEPHANIE. Costume e hábito no livro I do *Tratado* de Hume: um estudo filosófico-conceitual. **Ítaca**, n. 28, p. 197-219, 2015.