



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

CAINAN FREITAS DE JESUS

COMUNIDADE MORAL EM DAVID HUME

Salvador

2010

CAINAN FREITAS DE JESUS

COMUNIDADE MORAL EM DAVID HUME

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em filosofia.

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

Salvador

2010

CAINAN FREITAS DE JESUS

COMUNIDADE MORAL EM DAVID HUME

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em filosofia.

Aprovada em ___/___/_____.

Banca Examinadora

João Carlos Salles Pires da Silva – Orientador _____

(Universidade Federal da Bahia)

André Leclerc _____

(Universidade Federal do Ceará)

Daniel Tourinho Peres _____

(Universidade Federal da Bahia)

A Sarah,
Pelo carinho que me
faz vencer todos os
desafios.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao meu orientador, João Carlos Salles Pires da Silva, a quem devo todas as conquistas obtidas em filosofia. Tão logo nos primeiros semestres da graduação, tive a sorte de encontrar um modelo em dedicação, rigor, paciência e caráter; que buscarei, até onde for possível, seguir. Agradeço também aos membros do Grupo de Estudos e Pesquisa: Empirismo, Fenomenologia e Gramática. Acredito que o Grupo de Estudos detém uma parcela significativa no desenvolvimento da pesquisa. Gostaria, assim, de prestar meus agradecimentos aos amigos: André Nascimento, Benedito Leopoldo Pepe, Carlos Inácio, Cláudia Bacelar, Geovana Monteiro, Leonardo Bernardes, Valério Hillesheim, e Wagner Teles, pelo apoio e pelos significativos apontamentos a este projeto.

Agradeço também ao professor Daniel Tourinho Peres, que sempre incentivou esta pesquisa. Agradeço, e muito, a sua atenção, tanto pela leitura quanto pelas sugestões.

À minha família, pelo apoio constante. Principalmente minha mãe, Maria de Lourdes Pires Freitas, e ao meu pai, José Raimundo Mota de Jesus. Aos meus irmãos, Ariel e Ciro. Aos meus tios: Ana, Cau e Renato. Aos meus primos, Marcos Paulo, Karla, Juliana Freitas e Juliana Rosa. Aos meus amigos e amigas, Daniela Romero, Pablo Alberti, Paulo Almeida, Pedro Itan e Tiago Braga, que sempre me apoiaram, e sempre me apoiarão, em tudo. À família Alegretti Marques Lima, por ter me acolhido com tanto carinho em São Paulo.

Quero ressaltar que a leitura dos professores Daniel Tourinho Peres e Carlota María Ibertis, no exame de qualificação, foi muito importante para esta pesquisa. E agradecer mais uma vez ao Professor Daniel, e também agradecer ao professor André Leclerc, pela gentileza em fazer parte da banca examinadora desta dissertação

Agradeço, finalmente, à CAPES, pelos dois anos de apoio concedido através da bolsa de estudos.

*A criança que pensa em fadas e acredita nas fadas
Age como um deus doente, mas como um deus.
Porque embora afirme que existe o que não existe
Sabe como é que as cousas existem, que é que existem,
Sabe que existir existe e não se explica,
Sabe que não há razão nenhuma para nada existir,
Sabe que ser é estar em algum ponto
Só não sabe que o pensamento não é um ponto qualquer.*

Fernando Pessoa – Alberto Caeiro

RESUMO

Nossa pesquisa tem como objetivo principal compreender, na obra filosófica de David Hume, a tessitura das considerações sobre o espaço mesmo onde os indivíduos comunicam seus afetos em sociedade, e constroem as considerações sobre as regras da conduta social. Tomamos como nosso ponto de partida o esforço do autor em “introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”. Este sub-título, insistentemente presente nos três livros que compõe o *Tratado da Natureza Humana*, parece ser a principal pista para entendermos a pretensão de sua obra. Assim, procuraremos ler as questões sobre o entendimento, as paixões e a moral, como uma teia argumentativa em que cada parte encontra-se intimamente conectada às demais. Ao considerarmos a inteireza de sua obra, a investigação sobre os processos cognitivos do sujeito fornecerá as bases necessárias para a estruturação dos assuntos morais. Contudo, encontramos algumas dificuldades, principalmente quando nos deparamos com a parte dedicada ao entendimento; pois, a crítica radical depositada por Hume aos domínios do conhecimento pareceria cair no profundo abismo do ceticismo. Deste modo, nosso projeto começa por reconhecer como a epistemologia crítica de Hume nos possibilita encontrar um terreno livre para a edificação das considerações que dizem respeito sobre a moral e a sociedade civil. Assim, encontramos as condições necessárias para compreender as dimensões ocupadas pela moral na natureza humana; e como a política torna-se necessária para a sobrevivência desta natureza. A recusa humeana às considerações absolutas está presente também na recusa do autor tanto à teoria contratualista quanto à idéia mesma de que os governos são fundamentados na benevolência divina. É a opinião que fundamenta toda a autoridade dos governantes sobre os governados. Pretendemos, portanto, reconhecer neste espaço, onde a imaginação parece sempre decidir os jogos sociais, um terreno sólido o suficiente para edificar estas considerações morais.

Palavras-chave: David Hume. Epistemologia. Moral. Política.

ABSTRACT

Our research have the principal purpose to understand, in the philosophic work of David Hume, the structure of the considerations about the space where people communicate their emotions in society, and build the considerations about the rules of social conduct. We take as our starting point the author's efforts to "introduce the experimental method of reasoning into moral subjects". This sub-title, insistently present in the three books that composes the *Treatise of Human Nature*, seems to be the main clue for understanding the intention of his work. So, we seek reading these issues on the *Understanding*, the *Passions* and *Morality*, as a web of argument in which each part is closely connected to the others. In considering the entirety of his work, this research on the cognitive processes of the self will provide the necessary basis for the structuring of moral issues. However, we found some difficulties, especially when we're faced with the section devoted to understanding, so, the Hume's radical critique deposited by the knowledge domains appear to fall into the deep abyss of skepticism. Thus, our project begins by recognizing how the Hume's critical epistemology enables us to find a free land for the building of the considerations that concern about the moral and civil society. So, we find the necessary conditions to understand the dimensions occupied by morality in human nature, and how policy is necessary for the survival of this nature. The humean's refusal about absolute considerations is also present in the author's refusal to contractarian theory, and in the very idea that governments are founded on divine's benevolence. It is the opinion that underlies all the authority of rulers over the governed. We intend, therefore, recognize in this space, where imagination seems always to decide the social games, a ground solid enough to build these moral considerations.

Keywords: David Hume. Epistemology. Moral. Political.

SUMÁRIO

Introdução	09
Capítulo um – Da epistemologia às paixões	16
I – A crítica humeana à metafísica	17
II – Ceticismo e experiência	23
III – Atomismo e razão	31
IV – Os alicerces para a teoria moral	36
Capítulo dois – Da epistemologia às considerações morais	44
I – Engrenagens cognitivas e necessidade empírica	45
II – Mecanismos das paixões e simpatia	53
III – Psicologia da ação	60
Capítulo três – Moral e comunidade	70
I – Algumas considerações sobre os vícios e virtudes	71
II – Sociedade e Governo	81
III – Dos governantes e dos governados	89
Conclusão	96
Referências bibliográficas	102

INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa tem como objetivo principal compreender como é possível, na filosofia de David Hume, tecer considerações sobre uma comunidade moral. Ou seja, procuraremos reconhecer o espaço mesmo onde os indivíduos em sociedade comunicam seus afetos e constroem as considerações sobre a os vícios e virtudes. Contudo, encontramos certas dificuldades tão logo nos deparamos com as partes dedicadas às considerações sobre o entendimento. Sabemos que a recepção da obra de Hume poderia, por vezes, nos levar a entender que cada investigação encontraria a sua compreensão de modo distinto das demais partes de sua obra. Contudo, esta análise por demais fragmentada da obra, não é o que pretendemos em nossa pesquisa. Procuraremos, primeiramente, entender como que a sua epistemologia crítica (na medida em que busca limitar os domínios do conhecimento), pode culminar em uma consideração sobre as ações humanas em sociedade. Mais do que isso, tentaremos aqui provar, que sua profunda crítica a estes domínios do conhecimento é a condição necessária para a estruturação de sua filosofia moral. De fato, o caráter por demais fascinante representado pela epistemologia humeana pode, e muito bem, desviar nossas atenções, e as considerações sobre a comunidade moral ficariam, assim, em segundo plano. Procuraremos, por isso mesmo, compreender como as considerações sobre a epistemologia conseguem limpar o terreno e estruturar os pilares de sua análise sobre a moral.

Para isso, tomamos como ponto de partida o sub-título que o autor coloca, insistentemente, nos três livros que compõe o seu *Tratado da Natureza Humana*, a saber: “*uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*”. Esta insistência parece ser uma forte pista de que a pretensão do autor seria mesmo que cada parte do seu *Tratado da Natureza Humana* não fosse lido de forma fragmentada, e sim como uma teia argumentativa em que cada parte está necessariamente conectada às demais. Não queremos aqui dizer que a sua análise sobre o entendimento não poderia ser entendida de forma separada, nem que poderia existir um bom estudo amparado exclusivamente nestas considerações. Pretendemos

reconhecer que sem as outras partes da obra (sobre as paixões e sobre a moral) não compreendemos de forma inteira o espólio humeano.

Assim, começamos nossas investigações seguindo o modelo prescrito por Hume no *Tratado*, ou seja, analisaremos primeiro o entendimento para, a partir daí, compreender as bases mesmas que possibilitam a formulação de sua teoria moral. Desta forma, nosso primeiro capítulo terá como ponto inicial a análise de sua filosofia crítica e como Hume consegue limpar o terreno para que seja mesmo possível “*introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*”. Para isso, devemos investigar, primeiro, as considerações sobre sua crítica à metafísica, mostrando como a noção de substância, e as pretensões absolutas da razão, prescindem de uma fundamentação na experiência, e, por isso estariam fora dos limites do que podemos conhecer sobre o real. Devemos compreender também que qualquer fundamentação ontológica sobre fatos encontra-se fora das possibilidades do pensamento humano. Assim, nos encontramos diante de um esvaziamento ontológico, tanto do sujeito quanto do real, sendo que as nossas únicas garantias que temos sobre as existências dos seus objetos e eventos, estão ancoradas no solo, por demais movediço, do hábito e da repetição constante com que as percepções intermitentes passam e repassam por nossos sentidos.

Após empreender tal análise, procuraremos entender como esta filosofia crítica não poderia adentrar no profundo abismo do ceticismo. Mais do que isto, veremos que a pretensão mesma do autor estaria em negar quaisquer abusos que se fariam dogmáticos; sejam eles céticos, ontológicos ou racionais. É por meio desta análise que temos a possibilidade de compreender que, na tarefa de deixar o terreno livre de qualquer erva daninha que poderia ruir os futuros alicerces da moralidade, não haveria qualquer espaço, na filosofia humeana, para um dogmatismo excessivo da razão. Esta compreensão nos permite entender melhor as pretensões humeanas de sua crítica tanto à noção de substância quanto à noção moderna de razão. As dúvidas céticas surgem em grande parte de certas reivindicações ultrajantes feitas em nome da razão, que nos mostra o quanto esta faculdade, pela sua própria natureza, não poderia dizer nada sobre o mundo da experiência.

Veremos também como Hume consegue se livrar deste ceticismo devastador. Mesmo que sua resposta ao ceticismo quanto aos sentidos pareça ancorar-se em um

estatuto meramente psicológico, ele não poderia deixar de escolher tal resposta, pois, se assim o fosse, seria preciso negar uma experiência, por demais forte, imposta pela natureza. Terminaremos a análise do ceticismo feita por Hume, afirmando que um ceticismo mitigado serve, e muito bem, contra quaisquer pretensões que se façam dogmáticas; sejam representadas pela metafísica ou pela razão. Contudo, este ceticismo mais suave que encontramos na filosofia humeana, não pode ter força o suficiente para atribuir ao autor a rotulação de cético mitigado; isto seria forçar, além de reduzir, e muito as verdadeiras pretensões de seu sistema filosófico.

O terceiro tópico, do nosso primeiro capítulo, trata de um princípio da filosofia humeana, que diz respeito sobre a possibilidade de separar, e compreender como existência distinta, cada percepção que encontramos na experiência. Este princípio atomista (ou princípio da separabilidade), fornece a Hume um arsenal mais forte para a sua crítica aos domínios do conhecimento. Assim, entendemos melhor a crítica humeana à metafísica, causalidade, e à noção moderna de razão. Mais ainda, é por meio deste princípio atomista que a experiência não é apenas a mais forte instância do conhecimento sobre o mundo, mas o único texto que podemos consultar para compreender as relações sobre os fatos.

Terminamos nosso primeiro capítulo, mostrando como após toda esta limpeza de terreno, não haveria qualquer vestígio para nascer alguma raiz que poderia abalar as estruturas de sua teoria sobre a moral. Passamos a compreender como os princípios do hábito e da crença, em conjunto com as paixões, conseguem mover as constituições da natureza humana, possibilitando que o sujeito, anteriormente imerso em seus próprios princípios e faculdades, consegue, por assim dizer, lançar-se ao mundo. Assim, entendemos também como é de profunda importância esta análise crítica do entendimento para estabelecermos os alicerces que possam edificar a teoria sobre a moral.

A filosofia crítica de Hume torna necessária as considerações sobre a natureza humana em sociedade; pois, é apenas com o sujeito lançando-se ao mundo que o entendimento encontra seu desenvolvimento pleno. Procuramos, no nosso primeiro capítulo, mostrar este movimento inevitável: primeiramente, que a crítica devastadora de Hume não impossibilitaria, neste seu sistema, uma fundamentação moral; em segundo lugar, que é somente por meio desta crítica que a experiência pode ser o único

texto a ser consultado para tratarmos de questões sobre fatos. No segundo capítulo, procuraremos compreender que é por meio da sua teoria das paixões que a epistemologia pode deixar aquele estado de investigação de seus próprios processos cognitivos para tecer relações com outros indivíduos em sociedade. Assim, no primeiro capítulo tratamos de estabelecer como o sujeito humeano consegue, por assim dizer, fixar-se ao mundo.

Desta forma, nossa trajetória adentra em sua segunda parte. Em nosso segundo capítulo, procuraremos compreender o funcionamento dos mecanismos cognitivos para a estruturação de um agir segundo certos preceitos estabelecidos. Devemos buscar nossa atenção para uma consideração pré-moral da filosofia humeana; pois ainda não precisaremos sobre as considerações dos vícios e virtudes, e das amarras que fixariam o sujeito a uma complexa comunidade moral. Neste segundo capítulo continuaremos com o nosso olhar voltado para a estrutura cognitiva do sujeito, agora visando os mecanismos de escolha das suas ações.

Logo de início encontramos uma dificuldade. Pois, a estruturação da natureza humana proposta por Hume em sua parte dedicada às paixões, parece adotar princípios muito artificiais, e seria mesmo estranho que ao empreender uma simples ação o sujeito estaria envolto de várias regras, de tom puramente mecânicos, para a sua execução. A mente pareceria estar assentada sobre princípios tão necessários que pareceria mesmo difícil conceder uma distinção própria a cada indivíduo, pois todos parecem estar sujeitos aos mesmos princípios meramente mecânicos. O próprio sub-título do *Tratado*, que tanto insistimos, parece ser um forte ponto deste cientificismo que a filosofia humeana encontra-se imersa. Portanto, buscaremos compreender, em primeira análise, como este tom científico é mesmo necessário para as pretensões de Hume, e como devemos entender o seu método filosófico sem confundir com uma compreensão científica da natureza humana. Trataremos também, neste primeiro tópico, das diferenças entre liberdade e necessidade; e como a doutrina da necessidade defendida pelo autor não é contrária a nenhum preceito seja da moral ou da religião.

Comprendemos, assim, a estruturação das engrenagens cognitivas da natureza humana, sem, com isso, destituir o sujeito que qualquer espaço para a escolha de suas ações. A doutrina da necessidade deve mesmo impossibilitar, na estrutura do sistema humeano, uma noção de liberdade que poderia se dizer de uma ausência completa da

causa. Contudo, esta doutrina da necessidade estaria em pleno acordo com uma certa noção de liberdade, esta agora espontânea, que seria capaz de opor-se a uma violência imposta por uma necessidade que se faça absoluta, que também deve ser negada por Hume. Existe, assim, o espaço para uma escolha espontânea do sujeito.

Após entendermos a complexidade de nossas estruturas cognitivas, e encontrarmos a compatibilidade entre as noções de liberdade e necessidade, procuraremos entender aquele mecanismo que nos possibilita compreender os sentimentos de outros indivíduos. Através do mecanismo da simpatia que nos é possível avançar nossas fronteiras passionais, e compreender os motivos e os sentimentos de outras pessoas. Desta forma, não ficamos apenas imersos em nossas próprias considerações sobre a natureza que nos cerca, compreendemos a existência de outros indivíduos, que podem passar pelo mesmo sentimento com que passamos em uma dada situação. Além disso, por meio deste mecanismo, podemos entender os diversos motivos que levaram um indivíduo a empreender suas ações, nos colocando, assim, no lugar do outro; ou seja, compreendemos toda uma conjuntura que este se encontra, causando-nos um sentimento de censura ou aprovação. Mais ainda, o próprio olhar do outro torna-se um campo forte de aprovação ou reprovação de nossa própria conduta. Por meio da simpatia que nos é possível integrar nossas paixões com a de outros indivíduos que nos cerca, sendo um fundamental móvel de nossas paixões indiretas e, conseqüentemente de nossas ações morais, como também de sua futura correção.

Terminamos nosso segundo capítulo pelas considerações sobre os motivos que causam as nossas ações. Reconhecendo que são as paixões os últimos fundamentos para a motivação humana. A razão, por mais que possa ajudar em um cálculo das nossas possíveis escolhas, mostrando qual o caminho mais rápido para realizar algum fim, deve submeter-se sempre ao caráter passional do sujeito, sendo este a fonte determinante para todos os móveis de nossas ações. Quando existe uma oposição entre a razão e as paixões, esta só ocorre por meio de uma contradição nos termos, pois seus campos de atuação são bem determinados; mesmo assim, no final das contas, são sempre as paixões que decidem. Assim, entendemos que o motivo é a causa de todas as nossas ações, de forma que podemos entender como a doutrina da necessidade proposta por Hume, é bem compatível com a fundamentação de sua teoria moral. Mais ainda, devemos ter sempre em consideração que todo o conjunto do sistema filosófico de

Hume tem seus pontos bem determinados e de extrema necessidade para o desdobramento de suas pretensões.

Adotamos mesmo a cartilha proposta por Hume. Primeiro compreendemos as características e os problemas do entendimento, de modo a tornar nítido como este está bem conectado com a estrutura das paixões. Depois passamos às considerações de como estas duas facetas de nossa natureza é extremamente necessária para a fundamentação de uma teoria moral. Nosso terceiro capítulo terá como objetivo a compreensão de uma comunidade moral segundo David Hume. Passaremos a compreender como que, na filosofia humeana, a construção desta comunidade moral nasce de uma exigência natural, de modo que é a nossa própria natureza que nos impõe uma organização social, mesmo que seja, ela mesma, um artifício elaborado pela humanidade para que as diversidades das paixões humanas possam se integrar.

Deste modo, em nosso terceiro, e último, capítulo analisaremos a necessidade dos artifícios humanos para própria sobrevivência da Natureza Humana. A nossa investigação entra, assim, no modo como as virtudes artificiais e a sociedade surgem como artifícios da nossa própria natureza para vencer os obstáculos, sejam eles externos, que dizem respeito à proteção contra os predadores ou as intempéries do meio, sejam para remediar uma característica própria do sujeito. Assim, procuramos, em primeiro lugar, compreender as convenções humanas para remediar a nossa situação em relação a estes obstáculos que encontramos. Deste modo, encontramos as bases para compreender como a origem da organização política não comporta, na filosofia moral de David Hume, uma estrutura fundada meramente no naturalismo ou no contratualismo. Não há contrato social para Hume, e também não é tão somente por um naturalismo que a estrutura moral é fundada na natureza humana.

Terminamos nosso terceiro capítulo na distinção dos governantes e dos governados. A comunidade moral é o local mesmo onde o sujeito consegue comunicar seus afetos e tecer relações com o mundo; envolto no jogo que abarca as complexas armações da vida em sociedade. Compreendemos, assim, a obra em sua unidade; como esta se revela um verdadeiro tratado de nossa própria natureza. Esta unidade não está garantida apenas nos três livros do *Tratado da Natureza Humana*, mas na compreensão de todo o conjunto de sua obra. Até mesmo sua segunda *Investigação (sobre os*

princípios da moral) encontra-se bastante unida com a primeira (*sobre o entendimento humano*).

CAPÍTULO UM

Da epistemologia às paixões.

O *Tratado da Natureza Humana* nos mostra um movimento bastante curioso, que percorre das questões relacionadas com sua epistemologia até o território das paixões, de modo a parecer mesmo necessário o estudo dessas duas facetas da natureza humana para o entendimento dos assuntos morais. Ao considerar a advertência do autor imposta no livro III, de que “*embora seja um terceiro volume do Tratado da Natureza Humana, ele é de certo modo independente dos outros dois*”, devemos, primeiramente, conceber estes dois primeiros livros (do entendimento e das paixões) como dependentes entre si; e, em segundo lugar – com a finalidade de garantir uma inteireza de sua obra – devemos considerar fundamentais os raciocínios presentes nestes dois primeiros livros para criar as bases necessárias às considerações sobre a moral. A própria leitura do Livro III requer, para sua compreensão, pressupostos já explicitados nos dois livros precedentes. Desta forma, considerar a obra um verdadeiro Tratado sobre a nossa própria natureza, parece supor uma teia de argumentos em que cada parte encontra-se delicadamente conectada às demais, o que não nos deixa livres de alguns embaraços ao longo do seu percurso; pois, se o sujeito apresentado na parte dedicada ao entendimento encontra-se completamente absorto em seus próprios processos cognitivos, sem que, ao menos, possa refugiar-se em um sólido terreno que lhe seja próprio, tal sujeito parece encontrar dificuldades ao tecer relações íntimas com o mundo, este considerado não mais do que um composto de percepções intermitentes que passam e repassam com extrema rapidez aos sentidos. Em contrapartida, o restante da obra nos mostra um universo bastante diferente, onde o mundo nos é apresentado como um composto repleto de complexas e firmes relações causais, e o olhar do outro, inclusive, torna-se extremamente necessário para as considerações acerca dos vícios e virtudes das ações humanas. Deste modo, precisamos, para compreender os aspectos da moral na filosofia humeana, procurar onde, do entendimento às paixões, podemos encontrar o elo que faz com que as considerações sobre este aparente ceticismo arrasador, encontrado na parte dedicada ao entendimento, possa nos revelar uma natureza humana em comunidade.

I – A crítica humeana à metafísica

Sem qualquer mediação, o *Tratado* nos apresenta o seu principal objetivo de “introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”¹, objetivo este presente, insistentemente em epígrafe, nos três livros que o compõe. Esta insistência do autor em apontar primeiramente a sua principal pretensão, não nos pode passar despercebida, pois, encontramos aqui uma importante pista para o melhor caminho a percorrer em vista do melhor entendimento de sua unidade. Tal tarefa não parece destituída de um árduo esforço, pois o sistema filosófico proposto por Hume parece comportar as mais diversas interpretações, podendo ele mesmo ser taxado de um filósofo da crença ou de um cético implacável destruidor de qualquer lei natural. De fato, tão logo em uma primeira leitura encontramos, no próprio *Tratado*, um abandono de qualquer tentativa para investigar os poderes ocultos presentes nas mais simples relações causais, presentes no primeiro livro, conjugado com a necessidade de que estas relações ocorram. Se as questões referentes ao entendimento parecem construir um ceticismo que pareceria banal qualquer reflexão sobre eventos futuros. Ao entrar no território das paixões, e nas questões sobre a moral, tal ceticismo parece mesmo resolvido.

Deste modo, nossa investigação sobre uma comunidade moral segundo David Hume, deve, pois, compatibilizar estas formas distintas de ver obra. Se por um lado temos um aparente ceticismo arrasador, capaz de destruir todas as operações causais e qualquer lei natural, não podemos deixar de considerar, na mesma obra, o esforço, bem sucedido, de estabelecer uma comunidade moral, e que cada parte desta sociedade está intimamente conectada a um todo que a corresponde. Portanto, para compreendermos essa unidade, devemos buscar uma ponte que possa ligar tanto a negativa teoria crítica do conhecimento, quanto a aparente naturalística teoria positiva da crença.

As questões levantadas por sua profunda crítica à metafísica, principalmente no que concerne à recusa de qualquer investigação dos poderes ocultos presentes nos eventos naturais mais corriqueiros, parecem causar certo embaraço até mesmo no próprio autor. De fato, a forte crítica depositada por Hume tanto à noção de substância quanto à noção moderna de razão, é capaz de nos deixar, à primeira vista,

¹ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*, p. 15.

completamente desamparados das amarras que fixariam o sujeito ao mundo. De fato, não possuímos o acesso imediato para encontrar o poder que pode unir uma causa com seu respectivo efeito, tampouco o encontramos em relação à união das qualidades primárias das percepções que obtemos dos objetos externos. O esforço humeano não é a procura por provar a existência, ou não-existência, da força, ou poder, capaz de unir os objetos e eventos da natureza. Se existe uma conexão necessária dos poderes ocultos da natureza, não é pelo nosso entendimento que encontramos o seu acesso.

O mundo da experiência parece ser, de fato, aquilo que mais intimamente temos acesso, mostrando-se, sem qualquer véu aparente, imediatamente ao sujeito que o percebe. Em realidade, esta sensação bastante confortável não passa de uma falsa aparência, desde que a experiência do real só é percebida por meio das impressões que recebemos dos sentidos e de suas correspondentes idéias, todo o acesso que temos ao mundo está presente no sujeito como percepções. Tudo o que recebemos dos sentidos passa por uma mediação da mente, que organiza seus dados de modo a fazer com que consideremos cada percepção que temos do mundo em uma perfeita identidade e simplicidade. Ao tocar um objeto com os olhos fechados e percorrer toda a sua extensão, por exemplo, não é apenas pelo tato que sentimos a noção de sua identidade contínua, mas por um trabalho da mente, que ao percorrermos cada ponto distinto, consegue transformá-lo em um todo contínuo.

Deste modo, por mais que um objeto nos seja imediatamente apresentado aos nossos sentidos, esta sensação de presença, ou contato imediato, não seria mais que uma ilusão, dada pelo rápido fluxo fornecido à mente pelos sentidos, pois todo acesso que temos ao mundo são percepções internas ao sujeito. Aquelas percepções mais vívidas, que até mesmo aparentam este contato direto com o objeto percebido, Hume chama de impressões, e as mais lânguidas são chamadas de idéias. Existe apenas uma diferença de graus, e não de natureza, que existe entre uma relação íntima com um fato presente aos sentidos, e a lembrança de que este fato ocorreu.

É interessante notar, aqui, a ênfase dada ao aspecto interno presente no contato entre o sujeito e o mundo, donde os objetos e eventos presentes na natureza são revelados por meio dos processos cognitivos do sujeito, que a todo momento organiza suas relações com a experiência do mundo. Nas coisas mesmas, anterior aos sentidos, não há qualquer substância capaz de dar unidade sobre seus próprios objetos e eventos;

ou seja, não são nos objetos eles mesmos que encontramos o elo onde reside sua conexão com os eventos do real.

Se o mundo que percebemos nos mostra uma forte unidade em seus dados, que pareceria mesmo ridículo qualquer desconfiança sobre eles,

“essa universal e primária opinião de todos os homens é logo destruída pela mais trivial filosofia, que nos ensina que nada pode estar presente na mente, senão uma imagem ou percepção, e que os sentidos são somente as entradas, através das quais estas imagens são transmitidas, sem ser capaz de produzir qualquer ligação imediata entre a mente e o objeto”².

Ou seja, tal opinião do vulgo parece mesmo ser tão frágil que apenas uma pequena investigação filosófica, com algumas doses de ceticismo, pode lhe causar uma impiedosa devastação. Pois, sabemos que não há nada em qualquer complexo de causas contido até mesmo no mais simples evento, que possa nos mostrar o poder de conexão com seus respectivos efeitos.

É inútil recorrer à natureza para encontrarmos os poderes que ligam uma causa ao seu determinado efeito, pois esta parece esconder os seus mais radicais desígnios de modo completamente inacessível tanto aos sentidos quanto ao entendimento. Não importando o quanto avançamos no campo científico, as causas finais sempre estarão por demais distantes de nossas percepções, bem como os poderes que ligam uma determinada causa com o seu efeito. Tudo o que podemos ter em nossas mentes são percepções, e todo o conhecimento que temos sobre as relações de causalidade devem passar, em alguma medida, pela experiência.

Deste modo, mesmo que Adão, criado já adulto (com suas faculdades cognitivas em pleno desenvolvimento), ao ser lançado ao mundo e procurasse nestas mesmas faculdades a conclusão do movimento de uma causa. Não é possível encontrar qualquer resposta sem o apoio de uma certa repetição da experiência. Pois no próprio evento não há nada que possa nos informar que daquela causa podemos esperar o seu respectivo efeito. O próprio Adão, recorrendo tão somente à razão, não poderia dizer se do choque de uma bola de bilhar com a outra, esta entraria em movimento ou se transformaria em um monstro alado. É apenas por ter percebido, após um número indeterminado de

² IDEM. An Enquiry concerning human understanding, p. 152.

ocorrências, a conjunção regular dos fatos, que podemos ultrapassar o próprio dado percebido e predizer uma certa uniformidade nas relações causais, colocando-se de tal modo na mente, que pareceria mesmo absurdo duvidar sobre tal assunto.

Não podemos, deste modo, encontrar algum substrato capaz de asseverar sobre os dados dos sentidos previamente organizados que seja anterior a estes mesmos dados, devendo estar antes ancorados no sujeito, na media em que é através de seus próprios processos cognitivos que a experiência pode ser organizada. Entretanto, este mesmo sujeito que percebe o mundo não é capaz de encontrar, em suas percepções, algum substrato capaz de lhe garantir uma identidade fixa. Longe de alcançar a fundamentação de suas bases epistemológicas sobre um terreno que lhe seja sólido e consistente, o sujeito humeano paira em relações causais flutuantes, e todas as certezas que dizem respeito ao mundo parecem ter suas forças diluídas em probabilidades, pois nem ele próprio pode, mesmo após uma quantidade exaustiva de experiências passadas, apontar o poder de união presente nas mais simples relações de causais. Sob este solo movediço não parece nos restar nada além da dúvida, e o sujeito que duvida ao buscar fixar seu olhar internamente, encontra um complexo emaranhado de percepções, às quais não conseguiria discernir sobre algum substrato em que ele poderia se fixar para garantir sua plena identidade. Há, assim, uma des-substancialização do mundo compreendido por fatos, e se houvesse alguma relação recíproca entre o mundo real e as nossas percepções que compreendemos deste mundo, isso não seria mais do que um mero acaso.

Então, a noção de uma substância anterior ao próprio modo de percepção do mundo não seria mais do que uma noção à qual não conseguiríamos formar qualquer idéia clara e distinta. Se tivéssemos ao menos uma vaga idéia deste substrato – que seria a fonte de toda existência, ou de tudo o que podemos dizer ou conceber claramente – deveríamos apontar qual seria a sua impressão correspondente. Este é o tom que Hume dá aos seus debatedores. Desde que toda idéia deve ter uma impressão que lhe corresponda, se houvesse realmente alguma idéia de substância, esta deveria também ser precedida de uma impressão correspondente. Mostre a impressão e seu assentimento deverá ser garantido. Portanto, aquela noção de que os objetos que percebemos em nosso mundo não seriam mais do que representações imperfeitas de um mundo perfeito, ou a noção de que a cada objeto de que podemos falar claramente faz referência a uma substância que lhe seja anterior, ou, até mesmo a idéia de deus, deveria ter a

possibilidade de ser mostrado onde encontraríamos tais impressões; caso contrário, estas noções não passariam de meros sofismas e ilusões.

Assim, de um lado nos deparamos com o mundo, percebido pelos sentidos, destituído de qualquer substância capaz de asseverar sobre a uniformidade dos eventos naturais; de outro lado, temos o sujeito cheio de faculdades, princípios e sentidos, mas sem conseguir estabelecer qualquer substrato cognitivo capaz de impor uma ordem às nossas percepções internas. A tessitura de relações parece, agora, encontrar-se completamente desmanchada, principalmente quando adentrarmos nas considerações internas dos objetos que percebemos no território dos fatos, pois estes podem ter suas qualidades separadas uma das outras e, por isso mesmo, podemos compreender tais qualidades como existências distintas. Embora sempre façamos a idéia deste conjunto de impressões que compõe o objeto como unidades simples e coesas, podemos entender cada qualidade primária de um objeto de modo separado de suas outras qualidades. Ou seja: a sua cor, seu aroma, sua densidade, são qualidades que podem ser separadas uma das outras e, por isso mesmo, todas as suas percepções podem existir de modo distinto. O real, assim, parece se esfacelar sob nosso entendimento, não apenas somos destituídos de qualquer análise puramente racional sobre o poder de união necessária entre uma causa com seu efeito, como também não temos ao menos a certeza de que as qualidades primárias de um objeto permanecerão a ele conectadas³.

O sujeito humeano também sofre as conseqüências desta atomização do real, pois não pode, ao menos, demonstrar o poder entre sua vontade e o ato de levantar a mão. Todas as percepções internas do sujeito, suas idéias e suas faculdades, aparecem soltas sem que possamos ter uma base sólida capaz de garantir sua identidade. Ao buscarmos nosso olhar internamente, aquilo que chamamos mente, não é mais do que *“um amontoado ou coleção de percepções, unidas entre si por certas relações que supomos, embora falsamente, serem dotadas de uma perfeita simplicidade e identidade”*⁴. A mente pode ser, então, comparada com uma espécie de teatro, donde nossas percepções atuam em diversas posições e situações, sem, contudo, conseguirmos identificar algum momento de simplicidade, ou uma identidade ao longo do curso, de modo que esta comparação com o teatro deve ser entendida de forma bastante

³ Veremos mais adiante as implicações causadas por essa atomização radical da experiência.

⁴ HUME, David, *A treatise of Human Nature*, p. 137. [Aqui preferimos utilizar a referência diretamente do original, que parece representar melhor o propósito de Hume. Preferimos, assim, traduzir o termo “Heap” por amontoado e não por feixe.]

cuidadosa, pois “não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto”⁵.

Esta relação entre sujeito e mundo parece tornar impossível não só uma aproximação das investigações epistemológicas com as investigações sobre as paixões, como também nos deixa muito mais árdua a compreensão da moral na filosofia humeana sem recorrer a uma cisão destes assuntos com o restante da obra. Desde que a imaginação pode separar todos os dados dos sentidos e conceber cada uma dessas percepções que os acompanham como existências distintas, o mundo e o sujeito parecem ter seus alicerces agora completamente destruídos; e tudo o que temos não são mais que amontoados de percepções percebendo outros amontoados de percepções. Seria também natural desacreditar completamente na possibilidade da composição de um *Tratado da Natureza Humana*. O ceticismo parece, desta forma, encontrar na filosofia humeana um solo bastante fértil, capaz de proliferar suas dúvidas em todos os campos de nossa própria natureza. Em meio a tamanha tormenta, nada seria mais natural do que desacreditar na uniformidade de todos os eventos naturais, ao mundo como existência contínua e distinta do sujeito que o compreende, e de uma substância ontológica capaz de dar a este próprio sujeito algum terreno que ele possa se firmar, ficando completamente à deriva onde nem mesmo estas dúvidas poderiam constituir um ponto de ancoragem através de seu próprio “eu”.

Desta forma, nada nos impediria dizer que é apenas a mente a responsável por organizar um todo desorganizado. Este mundo, que se impõe de forma tão forte aos nossos sentidos, e ao qual nós mesmos nos espantamos com seu pleno movimento e grandeza, pode ser tão somente um capricho de nossa imaginação, que, tão somente para seu conforto, organiza os dados previamente desorganizados. Mesmo que seja uma suposição absurda, não é de nenhum modo ilegítimo dizer que detém o mesmo valor da suposição contrária, a qual prontamente aceitamos, de que o mundo é um composto organizado, e a mente apenas reproduz os dados dos sentidos previamente organizados. Desde que não temos o acesso imediato a estes dados, sem que passe pelo crivo da imaginação, estas duas suposições, consideradas *a priori*, detêm o mesmo valor. É a imaginação que atribui uma carga valorativa diferente não somente entre tais considerações, mas em tudo que nos envolve. Pois,

⁵ IDEM. *Tratado da natureza humana*, p. 285.

“é também evidente que as cores, os sons etc. estão originalmente em pé de igualdade com a dor que surge a partir do aço, e o prazer que procede do fogo; e que a diferença entre eles não é fundada nem na percepção nem na razão, mas na imaginação. (...) Sobre tudo isso, podemos concluir que até onde os sentidos são os juízes, todas as percepções são iguais em sua maneira de existir”⁶.

Ou seja, os dados provenientes dos sentidos, apenas por eles mesmos, não detém nenhum valor.

II – Ceticismo e experiência

Antes de respondermos às questões dessa crítica radical aos domínios do conhecimento, que pareceria destituir o sujeito de qualquer relação com o mundo ao seu redor, entraremos mais ainda nas questões do ceticismo humeano. Permanecemos ainda mais nesta parte negativa da interpretação da obra, procurando compreender o modo como Hume consegue superar este tema. Através do reconhecimento desta superação, que podemos estruturar bases sólidas para edificar a sua teoria sobre a moral. Por prescindir de “*auto-evidências dos primeiros princípios de todo campo de atuação intelectual*”⁷, ou seja, pela recusa de substratos absolutos para explicar o funcionamento do nosso conhecimento, seja ele externo ou interno, que a obra de Hume foi considerada, em algumas de suas diversas recepções, como uma filosofia cética.

Podemos exemplificar melhor estas dúvidas céticas sobre as operações do entendimento, no que concerne tanto à razão quanto aos sentidos. Em primeiro lugar, desde que não há nada nas questões de fato que esteja livre da possibilidade de se pensar a ocorrência do seu contrário⁸, a razão, entendida aqui como faculdade que opera sob

⁶ IDEM. A treatise of Human Nature, p. 128. [Aqui também preferimos o recurso ao original, pois a tradução brasileira “até onde os sentidos podem julgar” pode causar alguns embaraços; pois, os sentidos, na filosofia humeana, não julgam.

⁷ CAPALDI, Nicholas. David Hume – The newtonian philosopher, p. 202.

⁸ Cf. HUME, David. Investigações sobre o entendimento humano, p. 54.

relações necessárias, careceria, por ela mesma, de critérios para dar mais crédito sobre a possibilidade de um evento em relação a outro.

*“Pois, já que nada daquilo que ele concebe claramente pode ser tomado como impossível ou como envolvendo uma contradição, todas as fantasias de sua imaginação estariam em pé de igualdade; e ele não seria capaz de oferecer qualquer razão imparcial para aderir a uma idéia ou sistema e rejeitar outros que são igualmente possíveis”.*⁹

Todos os eventos e possibilidades de existência possuem, para esta faculdade, a mesma carga valorativa, impossibilitando seu discernimento sobre fatos, diluindo todo conhecimento sobre o mundo em probabilidades.

Cada juízo que formamos sobre os objetos e eventos da natureza tem um certo grau de evidência, e mesmo que se procure provar, pela razão, a certeza sobre tais assuntos, esta prova também não poderia deixar de ser uma probabilidade. Por prescindir de qualquer possibilidade de uma demonstração absoluta sobre os eventos do real, qualquer tentativa neste sentido sempre deve incorrer em uma probabilidade mais ou menos forte. Por mais que a experiência, mesmo após exaustivas repetições, nos possibilite sentir (na medida em que não pode ser demonstrado) uma certeza necessária sobre a ocorrência futura de um determinado evento, a razão não é capaz de encontrar qualquer contradição em relação à possibilidade do seu contrário; e, sozinha, não poderá atribuir qualquer valor a estes eventos. A natureza humana “parece ser o legítimo lugar do provável”¹⁰, donde o cético encontraria nela um solo fértil para impor à razão, mesmo que em terreno impróprio, as suas dúvidas. Estas dúvidas céticas surgem por meio de uma corrupção desta faculdade, que extrapola seus próprios limites, fazendo-se autônoma num território que não é compatível com a sua própria natureza e, deste modo, onde não é possível que, por ela mesma, suas dúvidas possam ser respondidas¹¹. Assim, o cético impõe à razão questões que ela mesma não poderá responder, duvidando (ou delirando) se os sentidos podem estar a todo tempo nos enganando.

Entretanto não deixemos nos enganar; devemos sempre ter em mente que a razão não entra em delírio sozinha. Não imaginamos que um transeunte possa ser, sem

⁹ IDEM, Diálogos sobre a religião natural, p. 34.

¹⁰ LEROY, André-Louis. David Hume, p. 198.

¹¹ Embora, não se segue também que outras faculdades ou princípios da natureza humana não possam responder tal desmando. Veremos mais adiante que através do hábito de reconhecer certa uniformidade aos eventos naturais, podemos crer nos dados apresentados aos sentidos, de modo tão forte que pareça mesmo necessário.

qualquer motivo, abruptamente compelido por tais dúvidas. As faculdades da natureza humana parecem ter campos de atuações bastantes precisos na filosofia de Hume, como uma máquina em que cada dispositivo liga determinada engrenagem – algumas delas com pequenas molas e processos mais delicados, e outros mais simples e grosseiros – sem que haja uma competição por suas funções, nem intromissão de uma faculdade no campo de atuação de outra. A razão, assim, não entra de forma incisiva nas questões sobre os fatos, nem a imaginação impõe seus princípios nas relações de idéias. O que Hume nos mostra aqui é exatamente isto, o quanto ao colocar a razão em certas situações, ou melhor, forjar certos modos de atuação em um território que não lhe seria próprio, ela poderia mesmo entrar em delírio; delírio este meramente teórico, e não como alguma possibilidade de ocorrência real.

Desta forma, podemos notar o quanto parece fácil aos céticos ancorarem-se na razão para lançar suas dúvidas aos domínios das questões de fato. Pois há aqui uma diferença de natureza entre o campo em que a razão pode atuar livre de contradições, com o campo mesmo em que ocorrem os eventos do real. Contudo, mesmo aqueles que advogam em favor do ceticismo, devem admitir que estas dúvidas, lançadas em terreno impróprio, servem apenas para mostrar que esta faculdade não teria qualquer autoridade para operar sobre as questões de fato, não podendo ir além disto – principalmente dentro de um sistema filosófico que coloca a razão demonstrativa fora das fronteiras do real. O ceticismo seria, neste sentido, antes um dispositivo utilizado por Hume para burlar seus oponentes e preparar seu leitor de forma mais favorável à sua própria teoria das paixões¹².

Em segundo lugar, temos a dúvida cética sobre um mundo exterior considerado como existência independente dos nossos sentidos. Dúvida esta que não pergunta somente sobre a verdade de nossa crença quanto a este mundo exterior, mas, principalmente, como este tipo de crença surge. Esta crença parece estar amparada mais por um profundo trabalho da mente do que dos dados que recebemos dos sentidos; pois, destes não encontraremos qualquer percepção isolada que nos forneça alguma base para as idéias de existência contínua e distinta dos objetos perceptíveis. O que podemos, nas próprias percepções, encontrar como fundamento para a crença de que após ir buscar um café o sujeito não tem a menor dúvida de que a paisagem que ele estava vendo

¹² Cf. CAPALDI, Nicholas. David Hume – The Newtonian philosopher, p. 200.

continue do mesmo modo como ele a deixou? Ou que, ao sair de casa e deixar uma lareira acesa, ele saiba mesmo que, depois de uma jornada de trabalho, esta estará reduzida às cinzas? O que, portanto, pode nos oferecer a garantia de que o contínuo do mundo não está tão somente em nossas mentes?

A mente parece causar no sujeito a ilusão que suas impressões sensíveis estão mesmo fora dele¹³. As respostas que antes tínhamos sobre certo abuso dos usos razão, não parecem surtir os mesmos efeitos quando começamos a perguntar, ou duvidar, sobre a natureza de nossas percepções e sua crença sobre o mundo, se ele é contínuo quando não aparece aos nossos sentidos e, por isso mesmo, existe sem depender dele. O cético, assim, parece conseguir triunfar sobre o orgulho da filosofia.

De fato, parece mesmo difícil escapar ileso deste ceticismo. Pois, qualquer resposta que daí tiramos sempre vai ser um trabalho subjetivo da mente humana, que tentará encontrar, até mesmo em instâncias metafísicas, algum conforto para aliviar tal incômodo. Os sentidos não nos podem suprir de nada que sirva para responder a tais dúvidas, pois é óbvio que não poderíamos nele encontrar algum fundamento para a idéia de que o mundo continue a ocorrer mesmo quando eles cessem suas operações, nem de que a existência dos objetos é distinta do que os mesmos sentidos nos servem. A razão, ao ser questionada sobre tais dúvidas, não poderia discernir sobre tal questão, desde que suas respostas não apresentam contradições, e portanto, como já vimos, teriam todas o mesmo valor.

Este ceticismo pareceria, então, completamente implacável, e se fosse levado às suas últimas conseqüências pareceria impossibilitar todo e qualquer movimento em sociedade. Se não fosse tão contrário à própria natureza humana, de modo a ser considerado por demais fantasioso para poder ser levado a sério em suas últimas conseqüências, seria mesmo difícil encontrar, aqui, algum fundamento para o discurso filosófico. Tais dúvidas parecem deixar o leitor incomodado, menos por acreditar em tamanho devaneio do espírito e mais por não encontrar em suas respostas qualquer fundamento racional. Por mais que estas dúvidas sejam fortemente demolidoras, o filósofo nunca deixará de crer tanto no regular curso da natureza quanto nas artificiais leis humanas. Deste modo, ninguém, nem mesmo o filósofo, poderia se denominar

¹³ Cf. MOUNCE, H. O., Hume's Naturalism, p. 55.

honestamente como cético, pois sua prática estará a todo momento contradizendo suas afirmações¹⁴.

Em *A letter from a gentleman to his friend in Edinburgh*, vemos Hume tratar com bastante gracejo aqueles que advogam em favor deste ceticismo devastador, considerando tal doutrina como um “‘jeux d’esprit’ sem qualquer influência sobre os princípios estáveis do homem ou a conduta da vida”, pois, continua Hume:

“é evidente que esta tão extravagante dúvida que o ceticismo pareça recomendar, destruindo tudo, realmente não afeta nada, e nunca foi destinado a ser entendida a sério, mas foi concebida como um mero divertimento filosófico, ou uma experimentação de inteligência e astúcia”¹⁵.

Mesmo que pareçam ter seus raciocínios certos, a filosofia cética não consegue dar qualquer carga passional suficiente para que a humanidade possa ceder a seus delírios. Tal ceticismo é por demais contrário à experiência prática na vida ordinária, mesmo aqueles que professem em seu *favor*

*“tão logo deixam a sombra e são colocados, pela presença dos objetos reais que estimulam nossas paixões e sentimentos, em confronto com os princípios mais poderosos de nossa natureza, desvanecem como fumaça e deixam o cético mais empedernido na mesma condição que os demais mortais”*¹⁶.

O cético deve, a todo momento, romper com seu delírio teórico para atender suas exigências práticas na vida comum. Assim, *“se o cético não pode ser derrotado em seu próprio terreno, tampouco se pode trabalhar com sua filosofia, nem viver com ela, nem crer nela”*¹⁷.

Desta forma, a refutação ao ceticismo proposta por Hume de que ninguém pode consistentemente, e honestamente, sustentar o qualitativo cético por muito tempo, pois *“nenhum bem duradouro pode resultar dele enquanto gozar de sua plena força e vigor”*¹⁸ pode receber a objeção de que se trata de uma refutação meramente

¹⁴ Cf. CAPALDI, Nicholas. David Hume – The newtonian philosopher, p. 202.

¹⁵ HUME, David. A Letter from a gentleman to his friend in Edinburgh, p. 20.

¹⁶ IDEM. Investigações sobre o entendimento humano, p. 215.

¹⁷ NOXON, James. La evolución de La filosofía de Hume, p. 26.

¹⁸ HUME, David. Investigações sobre o entendimento humano, p. 216

psicológica. Entretanto, deve ser mesmo assim, pois, desde que “*o sucesso das dúvidas céticas dependem de certas reivindicações ultrajantes feitas em nome da razão*”, a lógica não seria, de modo algum, adequada para responder a tal abuso. A refutação psicológica não deve ser só a única que obtêm certo sucesso, mas também a única que pode ter alguma relevância. Entretanto, Hume bem sabe muito bem que sua objeção ao ceticismo pode incorrer em inconsistência e ser um alvo fácil ao ataque dos céticos; mas ele também sabe que precisa “*escolher entre esse risco e o ridículo que consiste em negar uma existência na qual a natureza nos força a crer*”¹⁹.

Assim, em tudo o que podemos dizer sobre as questões de fato e de existência, “*não é o entendimento, mas a crença; isto é, não é a razão mas o sentimento – na terminologia de Hume, as paixões, inclusive sobre a crença – que está no controle supremo*”²⁰. O mundo e a convivência diária, ou melhor, toda a Natureza, é demasiado forte para que tal ceticismo possa valer-se de alguma autoridade. A imaginação sempre pareceria impor ao sujeito uma organização tal que ele não possa duvidar, a não ser por um processo doloroso da razão. Parece mesmo que há “*um tipo de harmonia pré-estabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas idéias*”²¹. Desde que a imaginação sempre busca uma transição mais fácil e confortável para o entendimento, nada parece dispor de um fluxo mais simples e suave do que a conformação com a realidade ela mesma. Mas tal análise não faz parte do propósito de Hume, apenas podemos notar que mesmo que seja por mero acaso que exista essa harmonia pré-estabelecida, se não fosse assim a natureza humana não sobreviveria.

Contudo, mesmo que Hume nos mostre o quanto absurdo podem ser estas dúvidas céticas, se levadas até as últimas conseqüências, não podemos também passar despercebido o modo como Hume insiste neste tema, principalmente na primeira investigação, onde o autor faz questão de nos informar que as respostas sobre tais dúvidas devem continuar céticas. Sabemos que ao entrar no embate do ceticismo quanto a razão, Hume nos mostra, mesmo por redução ao absurdo, que esta faculdade não tem qualquer autoridade para discernir sobre as questões de fato, pois ao procurar entrar em contato com a natureza mesma do mundo, ela, a razão, delira e não pode produzir qualquer movimento, pois, como já vimos, todas as percepções detêm a mesma carga

¹⁹ LEBRUN, Gérard. Berkeley ou Le sceptique malgré lui. In: A filosofia e sua história, p. 430.

²⁰ SMITH, Norman Kemp. The philosophy of David Hume, p. 447.

²¹ HUME, David. Investigações sobre o entendimento humano, p. 88.

valorativa. Contudo, as dúvidas céticas não param aí, e mostram que até mesmo os sentidos não podem dar conta de suas respostas, tendo que optar por uma refutação psicológica a este ceticismo. Entretanto, o título da seção V da primeira investigação “*solução cética destas dúvidas*”²², nos diz claramente que o ceticismo de alguma maneira continua presente na filosofia humeana.

Este ceticismo, mesmo que seja mais suave, deve continuar presente durante todo o conjunto da obra. Mesmo que possamos livrar o autor do título de um cético radical, destruidor de qualquer lei natural, parece até mesmo tentador atribuir-lhe o rótulo de cético mitigado. Pois, sabemos que

*“excluir todo argumento e raciocínio, qualquer que seja sua espécie, constitui afetação ou loucura. O que todo cético razoável preconiza é apenas rejeitar os argumentos obscuros, remotos e demasiados sutis; aderir ao senso comum e aos simples instintos da natureza; e dar seu assentimento sempre que alguma razão o sensibilize tão fortemente que ele não possa, sem extrema violência, deixar de fazê-lo”*²³.

Esta forma mais branda de ceticismo, ao contrário daquelas dúvidas devastadoras, poderia mesmo ter alguma utilidade para a sociedade humana, constituindo “*um preparativo necessário para o estudo da filosofia*”²⁴. Todos os preconceitos gerados por uma educação apressada podem ser por ela corrigidos, bem como para limitar aquele orgulho filosófico de modo a fazer renunciar toda especulação que ultrapassa as fronteiras da vida e da prática comum. O sábio pode, assim, estar certo das “*proposições apoiadas por uma experiência tão constante e uniforme, que podemos praticamente a ter por certezas*”²⁵. Possuindo agora uma observação mais fina da experiência, de forma mais prudente, capaz de ser submetido a uma pequena dose de espanto, mas nunca de desespero, caso a água deixe de saciar a sede, ou se começasse a nevar no nordeste brasileiro. Esta seria a função do ceticismo mitigado, que deve ser entendido mais como uma educação do olhar filosófico, que pode combater ao ceticismo total, mostrando que não há lugar para uma certeza absoluta no território dos fatos. “*Esta é a verdadeira filosofia*”, nos diz Mounce, “*a verdadeira filosofia difere da falsa por manter as mesmas visões de mundo com o vulgo. Ela difere do vulgo no que*

²² HUME, David, Investigações sobre o entendimento humano, p. 71.

²³ IDEM, Diálogos sobre a religião natural, p. 50 – 51.

²⁴ IDEM. Investigações sobre o entendimento humano, p. 204.

²⁵ LEROY, André-Louis. David Hume, p. 198.

se entende por ficar satisfeito com essas visões”²⁶, ou seja, a filosofia mantém como base a mesma visão de mundo do vulgo, mas não se contenta com as satisfações deste. O ceticismo excessivo é, assim, “*mitigado pela reflexão sobre a necessidade prática de manter tais crenças naturais que são indemonstráveis*”²⁷.

Entretanto, esta forma mais suave de ceticismo – embora presente na obra – não parece, de forma alguma, forte o suficiente para atribuímos ao autor tal rótulo. O uso que vemos deste “ceticismo mitigado” deve ser considerado antes como uma terapia filosófica em combate ao dogmatismo, do que como um rótulo que garantisse alguma inteireza de sua obra. Sabemos que se todos os tópicos apresentados na filosofia humeana lhe garantisse uma rotulação, estaríamos diante de um filósofo mais cheio de atribuições do que ele mesmo desejaria. De fato, em meio aos mais diversos comentários com que a obra foi recebida, não parece mesmo fácil apontar aquelas que conseguem captar seu conjunto por inteiro, pois estamos diante de um filósofo que pode ser lido como um positivista, um cético mesmo que mitigado, um naturalista, etc., e poucas lhe conseguem garantir uma certa identidade, algumas, inclusive, podem fragmentar um *Tratado da Natureza Humana*. Vale aqui prestar bastante atenção ao bom conselho que nos diz ser

“prudente localizar as mais diversas contribuições de Hume, muitas tornadas esparsas por sua diversa recepção, mas significativas tão-somente na unidade de sua obra. O conselho é bom, mas difícil de seguir. É sempre um risco, então, ler um filósofo, sendo quase inevitável contaminá-lo com nosso olhar e um tanto indevida nossa intromissão”²⁸.

²⁶ MOUNCE, H.O. Hume’s naturalism, p.56.

²⁷ NOXON, James. La evolución de la filosofía de Hume, p. 27.

²⁸ SALLES, João Carlos. Naturalismo e filosofia em David Hume, p. 196.

III – Atomismo e Razão

Para Hume, a certeza que formamos sobre as relações causais depende mais da parte sensível da mente do que da parte demonstrativa. É por um trabalho todo um conjunto de paixões, que podemos sentir, na medida em que não pode ser demonstrado, as diferenças entre uma crença e uma ficção. Antes de avançarmos ao estudo dos mecanismos que dizem respeito a este trabalho das paixões, nos possibilitando, assim, entender as bases para a compreensão dos assuntos morais na filosofia de David Hume, lançaremos nosso olhar brevemente sobre o princípio do atomismo, ou da separabilidade. Este princípio da filosofia humeana diz respeito à nossa capacidade de distinguir as qualidades dos objetos, e conceber, sem qualquer contradição, a possibilidade de que estas qualidades possam existir separadas das demais.

Como vimos antes²⁹, cada objeto nos é dado pelos sentidos como um composto único e sólido, com extensão e cores. Todavia, estas qualidades embora presentes de forma bastante coesa no objeto observado, podem ser separadas pela imaginação. Mais ainda: além da sua possibilidade de separação não encontraremos em qualquer lugar da natureza a conexão capaz de ligar cada percepção simples deste objeto. O poder de união entre a forma de uma maçã e seu aroma, por exemplo, está completamente fora do alcance de qualquer compreensão humana. Assim, a imaginação pode separar as qualidades de qualquer objeto apresentado pelos sentidos. Se esta distinção é possível, também é possível pensar que estas qualidades podem existir separadamente. Do mesmo modo como acontece com as questões da causalidade, tentaremos em vão procurar a força que mantém conectada cada percepção simples de um objeto. Ou seja, de uma maçã podemos perceber sua cor, seu sabor, sua forma; embora seja por meio deste conjunto complexo de percepções simples que possamos atribuir uma identidade ao objeto em questão, cada parte deste complexo possui qualidades separáveis entre si, podendo existir, sem qualquer contradição, de modo distinto das demais. A única garantia que temos de que tais percepções não descolem de seu objeto, encontra-se apenas no hábito de ver tais qualidades sempre conjugadas na experiência.

Deste princípio de separabilidade, o arsenal humeano para sua crítica à causalidade ganha uma força ainda maior; mais que isso, é exatamente por podermos

²⁹ Página 6.

separar tudo que é diferente que não há necessidade entre uma causa e seu efeito, pois o primeiro é completamente distinto do segundo. Por isso mesmo que podemos imaginar, sem qualquer contradição, que quando uma bola de bilhar se chocar com outra, esta última se transforme em um monstro alado. É pela possibilidade de separar a causa de seu efeito, e conceber de forma distinta, que não encontramos o poder necessário de união nas relações causais. se há alguma necessidade de que estas relações ocorram, não seria através do produto da percepção isolada de um evento, que encontramos tal força de coesão.

Este princípio da separabilidade, aparentemente pode ser lido de forma irrelevante, é a condição de possibilidade para toda a filosofia crítica de Hume. Se a causa é distinta de seu efeito, podemos muito bem conceber que um objeto exista sem um princípio produtor. Podemos mesmo imaginar um objeto surgindo no céu, como um tijolo, sem nenhuma causa; o que não temos a possibilidade de imaginar é a existência de um triângulo com quatro lados. Toda necessidade demonstrativa deve encontrar-se fora das fronteiras que percebemos por fatos.

“Assim, a experiência é a sucessão, o movimento das idéias separáveis na medida em que são diferentes, e diferentes à medida que são separáveis. (...) Se toda percepção discernível é uma existência separada, ‘nada de necessário aparece para sustentar a existência de uma percepção’³⁰.

Por meio desta possibilidade de separar tudo que pode ser distinto, que o sujeito não é capaz de encontrar em si próprio uma substância capaz de lhe garantir uma unidade. É através desta possível separabilidade do real, que vemos todo o fundamento da crítica humeana à noção de substância, à causalidade e à razão. É por não existir uma necessidade demonstrativa nas questões de fato que não é lícito à razão, enquanto faculdade que opera sob relações necessárias, possa impor suas regras neste domínio. Antes de tudo, o entendimento deve consultar a experiência para poder operar sobre a natureza do mundo. Embora seja um princípio aparentemente fraco, ele parece ter força suficiente para desmoronar, de uma vez por todas, quaisquer pretensões que uma filosofia racionalista possuiria para dizer sobre as questões de fato. Assim, é por não haver necessidade nas operações do entendimento sobre os fatos que a razão não pode ter seu campo de atuação em tal terreno. Desta forma, a crítica humeana à Razão

³⁰ DELEUZE, Gilles. Empirismo e subjetividade, p. 96.

garante seu triunfo contra o racionalismo, sendo que, “ao criticar a noção moderna de ‘razão’, ele estará afastando a exigência mesma que fazia com que, na filosofia cartesiana, a elaboração de uma metafísica fosse ‘natural’ e quase inevitável”³¹.

Poder-se-ia, deste modo, dizer que para compor este arsenal capaz de frustrar todo o orgulho do racionalista, o universo seria completamente fragmentado. Um preço por demais alto a se pagar, pois caso pensássemos que o universo seria picotado em átomos simples, a organização da experiência deveria, em primeira instância, colar os dados dos sentidos, percepção por percepção; cada movimento dado pelo sujeito pareceria sugerir que este árduo trabalho da mente fosse posto em prática. Entretanto, se fosse deste modo, ao andar numa praia, por exemplo, o sujeito estaria a todo momento colando cada percepção recebida pelos sentidos, seja da areia, das diversas tonalidades do céu e do mar, etc.. Se fosse deste modo, o sujeito deveria estar a cada passo organizando percepções soltas no ar, o que seria uma conclusão muito estranha, e até mesmo risível, que poderíamos atribuir a um filósofo como Hume. Não podemos dizer aqui que as percepções separadas de cada objeto estão dispersas na natureza e são unidas no espírito por um profundo trabalho – que seria mesmo bastante árduo – da imaginação.

Sabemos que a imaginação consegue separar as qualidades de um objeto até o limite ao qual não encontremos alguma contradição, ou seja: até o limite em que pode ser imaginado. Posto que “*nada há que esteja fora do alcance do pensamento, exceto aquilo que implica uma absoluta contradição*”³². Podemos separar os dados que recebemos dos sentidos, até onde o pensamento permite; não se segue, contudo, que tais qualidades existam mesmo em separado. É apenas por existir uma mínima possibilidade de que este fato aconteça, que a razão entraria em delírio caso operasse nas questões sobre os fatos e, deste modo, o *a priori*, ou a necessidade demonstrativa, não poderia estar em tais fronteiras. Desde que, como vimos anteriormente, a razão é entendida aqui como uma faculdade que opera nas relações necessárias, se não há contradição alguma em pensar que nos próximos segundos um objeto possa ter suas qualidades descoladas dele próprio, esta faculdade não seria capaz de ver um valor diferente deste pensamento da idéia de que este objeto continue o mesmo. Não é, pois – dentro das fronteiras que dizem respeito às questões sobre fatos – considerado um abuso da linguagem a falta de

³¹ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Crítica humeana da razão. In: Racionalidade e crise, p. 115.

³² HUME, David. Investigações sobre o entendimento humano, p. 35.

uma carta de permissão emitida pela razão. Ou seja, a razão não pode deixar de dar tal permissão sobre qualquer questão de fato, nem seria uma atribuição desta faculdade, pois, para ela, tais questões detêm o mesmo valor. Para fazer sentido, a valoração necessita da diferença. A possibilidade de valoração sobre os fatos deve, deste modo, ser considerada como fruto de um complexo trabalho do costume, da imaginação e de outras pequenas molas sensíveis da Natureza Humana.

Então, esta possibilidade de distinguir e separar as impressões sem que ultrapasse os limites da imaginação, nos permite dizer que não há razão suficiente que possa garantir o funcionamento do mundo que percebemos. Mas, até onde podemos separar sem contradizer?

Entramos aqui numa questão por demais intrigante, que diz respeito sobre o estatuto do simples na filosofia humeana. De fato, ao entrar em sua investigação sobre as paixões, presentes no livro II do *Tratado*, vemos Hume explicitar de forma bastante clara que *“as paixões do orgulho e da humildade são impressões simples e uniformes e, por isso, não importa quantas palavras utilizemos, é impossível fornecer uma definição precisa delas ou, aliás, de qualquer outra paixão. O máximo que podemos almejar é descrevê-las, enumerando as circunstâncias que as acompanham”*³³.

Temos mesmo a capacidade de distinguir cada impressão que compõe um objeto, e destas algumas também podem ser atomizadas, até onde nos for permitido. As impressões simples encontram-se no espaço limítrofe entre o que podemos dizer claramente e o que não pode ser concebido. De um lado temos o reino da imaginação, onde compomos, dividimos, e até mesmo fantasiemos, os dados que recolhemos dos sentidos; para além disso não podemos pensar, é o reino cheio de triângulos quadrados e letras aleatórias, onde nada faz sentido. Entre estes dois espaços temos as impressões simples: algo que sabemos onde está, conseguimos nomear, mas não podemos pensar sozinho. De fato, vemos o simples, vemos a cor, sentimos o aroma, mas não podemos sequer pensar neles separadamente. Não nos é possível pensar o simples sem que estejam acompanhadas de certas circunstâncias, como uma espécie de pano-de-fundo capaz, assim, de ancorar tais sensações no espírito, possibilitando seu entendimento. Quando chegamos neste ponto encontramos uma dificuldade, pois esbarramos nos limites próprios do pensamento.

³³ HUME, David. *Tratado da natureza humana*, p. 311.

“*Não importa quantas palavras utilizemos*” nos diz Hume, estas impressões encontram-se por demais distantes do território que nossas gramáticas podem explicar, escapando a todos os regulamentos e dicionários vários. Mesmo possuindo a noção de cada uma dessas impressões simples, a mente só poderá concebê-las se elas estiverem conectadas com outras impressões. Ao ver um objeto como uma maçã, por exemplo, cada cor pode ser separada de sua forma, pois elas são diferentes de sua forma, e também diferentes entre si. Entretanto, não podemos compreender tais cores sem uma circunscrição, sem que haja, no mínimo, algo para fazer seu anteparo como um pano de fundo. De modo que: o vermelho, o verde, o amarelo, presentes neste objeto, podem ser separados, mas só poderiam ser pensados se colocados, no mínimo em conjunção com outro objeto. “*Assim, quando se nos apresenta um globo de mármore branco, recebemos apenas a impressão de uma cor branca disposta em uma certa forma, não sendo capazes de separar nem distinguir a cor da forma*”³⁴, portanto, embora a forma e a cor pareçam percepções distintas, não podemos pensar uma sem que acompanhe da outra, não podemos pensar a cor sem forma, nem uma forma sem um contorno. Em contrapartida estas qualidades, embora não possam ser compreendidas sozinhas, não são idéias simplesmente soltas, elas encontram-se presentes nos objetos, elas são sentidas. Vemos o átomo simples, pois vemos a sua cor, sua a forma, mas não é possível formar suas idéias em separado; quando as vemos, elas não estão dispostas separadamente, não há, assim, qualquer experiência do átomo simples pairando no ar.

Assim, quando Hume explicita seu princípio da cópia, de que toda idéia simples é precedida por uma impressão simples a ela assemelhada, parece ser de forma meramente didática, posto que, como vimos, não há uma idéia simples vagando sozinha na memória do sujeito. Em realidade as idéias são ativadas pelos nomes que as representam, quando um determinado nome, mesmo que seja um nome simples (por exemplo: vermelho), é suscitado à mente, ela logo apresentará um objeto que represente este nome, podendo ser uma esfera vermelha por exemplo. Mas a impressão simples nunca é passível de ser pensada sozinha. Encontramos aqui um limite no mundo que pode ser expresso com palavras, pois tudo que não envolve contradição pode ser pensado, além destas fronteiras não há qualquer expressão de pensamento e, portanto, não há linguagem.

³⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 49.

Sabemos que as diferenças entre as impressões e as idéias que as correspondem são apenas de graus e nunca de natureza. Então, se não há a possibilidade de representar uma idéia simples, sozinha sem qualquer anteparo para favorecer seu entendimento, suas impressões também não podem estar presentes no sujeito. Não pareceria lícito atribuir ao princípio da diferença como fundamento para aquele nosso velho conhecido princípio da cópia de que toda idéia simples é derivada de uma impressão correspondente; pois, este princípio parece ter um uso didático para Hume, buscando antes dizer que toda impressão que se apresenta aos sentidos, mesmo suas mais diminutas partes, é a origem de sua idéia correspondente. Entretanto, como vimos, é por meio da mera possibilidade de separação das idéias distintas, que não recorreremos mais à metafísica. Não é por um logos inscrito no universo, que garantiremos a possibilidade do conhecimento; mais do que isto, é por meio deste princípio que a razão deve ser abolida das questões sobre os fatos, implodindo assim toda e qualquer condição de possibilidade do conhecimento metafísico dizer algo sobre o mundo. Embora não seja anterior ao princípio empirista, é por meio desta possibilidade de separar aquilo que é diferente, que a experiência deve ser o único texto a ser consultado.

IV – Os alicerces para a teoria moral

Após desmoronar mundo e sujeito, Hume passará a compor um novo solo sobre o qual novas bases deverão ser construídas, sem, com isso, deixar de lado toda esta crítica aos domínios do conhecimento – como se após a tormenta ele tivesse posto fim a tais investigações, deixando-as de lado para empreender seus esforços nos assuntos morais. Ao contrário, considerado como uma terapia filosófica, as dúvidas céticas sobre as operações do entendimento sempre estarão presentes no espólio humeano. Este uso do ceticismo pode ser visto como um dispositivo que será acionado cada vez que for preciso frear algum possível dogmatismo. Da mesma forma, toda a sua crítica epistemológica, presente tanto no *Tratado* quanto nas *Investigações*, também continuará implícita na obra (todos estes pontos devem ser lidos de modo extremamente necessário

ao fundamento de sua teoria sobre as paixões). Assim, ao tirar da razão, enquanto faculdade que opera sob relações necessárias, a autoridade de estabelecer conclusões demonstrativas sobre fatos, encontraremos um terreno limpo, livre de qualquer erva daninha que poderia ruir os futuros alicerces das investigações sobre a moral. A imaginação pode, agora, operar com todas as suas forças sob os dados dos sentidos, compondo as mais diversas situações e fantasiando assuntos futuros.

A imaginação, através dos princípios associativos, opera sob os dados percebidos, procurando sempre a transição que lhe seja mais fácil e confortável; organizando as percepções que compõe os fatos, deixando o espírito em uma situação que ele não possa duvidar, a não ser por um profundo devaneio do entendimento. Ou seja, aquilo que cremos e construímos nas armações do mundo, deve-se a essa tendência que a imaginação possui de escolher transições fáceis. Encontramos este conforto na constância com que recebemos as idéias dos sentidos, possibilitando toda perspectiva de eventos e situações futuros, de forma tão sutil que nem percebemos a força do hábito presente nestas circunstâncias. Assim, através deste capricho, acreditamos naqueles laços causais de que sob relações semelhantes sempre ocorrerá efeitos semelhantes.

O sujeito, ao perceber qualquer evento de sua vida ordinária, por mais simples e corriqueiro que seja, ultrapassará sua própria percepção, de modo a poder prever com uma forte certeza o seu acompanhante habitual. Devemos, contudo, saber que os limites traçados aqui entre as noções de certeza e probabilidade, por exemplo, que outrora a filosofia os tinham como bastantes precisos, carecem de uma tamanha demarcação no empirismo humeano. Não podemos pensar, com isso, que o certo deveria deter o valor demonstrativamente indubitável, e que o incerto é o local mesmo donde residiria a contingência. Se estes limites detinham uma precisão milimétrica, eles não o são tão precisos para o investigador humeano. Ao fazer com que o conhecimento demonstrativo deixe de impor suas regras sobre as questões de fato e de existência, não quer dizer que toda e qualquer necessidade estará excluída destas questões; e que, por isso, não exista uma necessidade no reino empírico. Sabemos que o grosso da humanidade caminha sempre com a certeza de que as leis naturais continuarão coesas, e que até o mais sensato cientista buscará entender, com uma curiosidade ainda maior, caso alguma lei da mecânica deixe de cumprir seu papel, buscando as possíveis causas que ocasionaram tal feita.

Como vimos, é pela sutil possibilidade de distinguir e separar as qualidades simples de um complexo³⁵, que Hume pode nos mostrar a impossibilidade da razão (enquanto faculdade que opera sob relações necessárias) reger sobre os fatos do mundo, e que a experiência é, portanto, o único texto a ser consultado para a compreensão das questões de existência real. É por isso mesmo que não pode haver um corte abrupto entre certezas e probabilidades, crenças e ficções, no campo do empírico. De fato, não temos como adotar uma escala precisa do quanto uma ação virtuosa de certo indivíduo teve mais mérito em relação a outro; ou quantos graus precisos de ódio este indivíduo detém por seu inimigo, tampouco onde encontraríamos os limites existentes entre a prova e a probabilidade. *“Isso é algo muito freqüente em Hume: olhe mais de perto e o limite se dissipará”*³⁶, não deve existir um corte entre o conjunto do que diríamos necessário com o que se denominaria contingente, existe sim um contínuo entre o mais e o menos provável, a qual não teríamos qualquer capacidade de fixar um limite entre eles. Desta forma, por não haver relações necessárias nos domínios que compreendemos por fatos, que qualquer valoração neste terreno deve escapar a uma racionalização. Com isso, Hume consegue subverter os conceitos metafísicos, pois, diferente de criticar – que seria mais *“um trabalho de limitação (limitação dos territórios, limitação das pretensões) (...) subverter, ao contrário, é começar a desconfiar da idéia de limitação – e desconfiar, por isso mesmo, das clivagens demasiado abruptas às quais a metafísica nos acostumou: natural/artificial, necessário/contingente...”*³⁷.

Por isso mesmo que confiamos plenamente no curso regular da natureza. Ao compreender um evento habitual, este sujeito poderá nos informar do seu resultado com bastante precisão, dependendo, é claro, da constância com que tais dados foram recebidos. É desta forma que um velho lavrador, por exemplo, através do conhecimento adquirido do seu contato com o curso regular da natureza, sabe mais o melhor momento de se plantar determinada semente do que um jovem principiante, pois durante toda a sua existência, o sujeito vai alargando seu campo cognitivo. Ao ultrapassar a própria experiência, o espírito humano apresenta um movimento curioso em que a imaginação, através do hábito ou costume, pode garantir sua completa descrição, tornando-se insensível aos sentidos, e que só pode ser compreendido apenas através de uma

³⁵ Esta capacidade de distinção e separação das qualidades simples, como já foi visto, tanto pode valer para um complexo de percepções simples de um único objeto, como deve valer também para um complexo de causas presentes em um evento qualquer.

³⁶ LEBRUN, Gérard. A boutage de Charing-Cross, In: A filosofia e sua história. p. 150.

³⁷ IDEM, Ibidem, p. 150.

operação investigativa do espírito. Quando uma determinada impressão é apresentada aos sentidos a mente forma, logo de imediato, uma idéia que corresponde a sua cópia perfeita, permanecendo mesmo depois que a impressão desapareça. Esta idéia produzirá novas impressões, diferentes das de primeira ordem, que corresponderá a desejos, aversões, esperanças, e que são classificadas como paixões. “Essas impressões de reflexão são novamente copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em idéias – as quais, por sua vez, podem gerar outras impressões e idéias”³⁸.

Dessa forma, o mesmo lavrador, por exemplo, em sua terra árida, ao ver que o céu está arrumado para a chuva, formará imediatamente a idéia da impressão recebida pelo sentido da visão, que, com isso, poderá sentir a esperança de que, ao plantar um feijão em sua terra seca feito pó, ele brotará garantindo o seu sustento. Assim, a primeira impressão de um céu pronto para a chuva leva o sujeito a formar a idéia desta impressão, que buscará de imediato, sem qualquer interrupção, seu acompanhante habitual que seria, neste caso, a idéia de chuva; esta idéia, por sua vez, é capaz de formar uma nova impressão, reflexiva, que comporta uma natureza completamente diferente da impressão de primeira ordem, pois deve ser representada não mais por um dado apresentado pelos sentidos, mas sim por um sentimento causado pela idéia. Outras idéias e impressões também acompanham essa associação, de modo a formar uma complexa teia de relações, muito embora as inferências que daí formamos não possam ser sentidas, este movimento deve ser rápido e imperceptível, que só pode ser notado por meio de uma investigação do espírito humano. Assim estas impressões que nascem da reflexão de uma idéia, são consideradas, no sistema de Hume como paixões, e, por isso mesmo, não podem ser comparadas, em relação aos graus de força e vividez, daquelas que surgem pelos sentidos, suas causas e seus campos de atuação são por demais distintos.

É através dos princípios associativos que podemos passar de uma idéia a outra, com esta facilidade e conforto tão necessários para as operações da imaginação, nos possibilitando, assim, ultrapassar os dados dos sentidos e esperar, através daquelas impressões reflexivas, seus acompanhantes habituais. Deste modo, as relações de causalidade, semelhança e contigüidade, faz com que a transição entre as idéias seja transmitida de forma mais suave para a imaginação, podendo, assim, gerar uma crença.

³⁸ HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 32.

É através deste sentimento da esperança de sua ocorrência regular que podemos sentir, na medida em que não pode ser demonstrado, o poder capaz de unir necessariamente uma causa com seu respectivo efeito. Assim, sabemos, sem conseguir explicar demonstrativamente, que do choque de uma bola bilhar com outra, a segunda entrará em movimento.

Estes princípios reconhecem, assim, certa regularidade nos eventos naturais, trabalhando para que a mente possa reconhecer esta organização dos dados dos sentidos, com maior conforto e rapidez. As associações de idéias possibilitam o fluxo rápido dos dados apreendidos, tão necessário para o estabelecimento da crença. Contudo, para que haja os princípios de semelhança, contigüidade e causalidade, parece ser preciso que já exista uma organização anterior, capaz de notar tais relações. Seria forçoso demais pensar que estes princípios associativos organizariam os dados por eles apreendidos, para que, com isso, possibilite uma crença, *“impondo à imaginação uma constância que ela não tem por si mesma e sem a qual ela jamais seria uma natureza humana”*³⁹. Os princípios de associação de idéias devem antes trabalhar na organização da experiência, na medida em que *“produz ‘união ou coesão’ entre idéias, fazendo-as parecer como se fossem naturalmente associadas por uma força um tanto parecida com a da gravidade ou magnetismo, forças que atraem objetos físicos”*⁴⁰.

Entretanto, é nesta mesma seção das investigações (*da associação de idéias*), que Hume nos apresenta uma passagem por demais curiosa. Nesta seção, ele coloca como pertencentes de uma mesma natureza as composições poéticas e a narrativa da história, e, por isso, *“a unidade da ação encontrada nas biografias e na histórias não difere em espécie da que se encontra na poesia épica, mas apenas em grau”*⁴¹, sendo *“difícil, se não mesmo impossível, determinar verbalmente de maneira exata as fronteiras que separam esses dois gêneros”*⁴². Sabemos que, *“ao invés de critérios de demarcação, será mais fácil, para o leitor, encontrar Hume diluindo sistematicamente algumas fronteiras”*⁴³. Contudo, vale lembrar que a vivacidade dos contornos projetados pela poesia possui uma força maior do que a narrativa da história. Onde, então, seria possível encontrar a diferença entre uma convicção histórica e a ficção de

³⁹ DELEUZE, Gilles. Empirismo e subjetividade, p. 14.

⁴⁰ NORTON, David Fate. Editor's Introduction. In: A treatise of human nature, p. 120.

⁴¹ HUME, David. Investigações sobre o entendimento humano, p. 46.

⁴² IDEM, Ibidem, p. 50.

⁴³ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de., David Hume para além da epistemologia, In: Racionalidade e crise, p. 95.

uma poesia épica, se mesmo nesta última os graus de força que é recebida pela mente são maiores? Não podemos negar que exista uma diferença entre a crença e a ficção, embora não a encontramos em seus graus de evidência. Esta diferença que sentimos parece ser antes fruto da colocação da mente em uma situação determinada, por uma espécie de instinto natural, que pareceria inevitável conferir-lhe créditos⁴⁴.

Precisamos, para entender melhor a questão, escutar, com bastante cuidado, uma passagem bastante peculiar da primeira investigação. É exatamente ali onde Hume nos afirma que a diferença entre crença e ficção repousa em algum tipo de sentimento presente na primeira e que não se encontra na segunda, e surge de uma dada situação *“ao qual a mente é colocada em uma particular conjuntura”*⁴⁵. Desta forma, parece que o surgimento da crença não depende tão somente de uma contagem, da colocação em uma balança da quantidade de probabilidades favoráveis ou contrárias. A depender da conjuntura da situação, um experimento particular pode ocasionar uma crença tão forte quanto aquela causada por milhares de casos que lhes sejam favoráveis.

De fato, podemos buscar inúmeros exemplos em que apenas uma única experiência pode ser traumática o suficiente para deixar a mente em uma tal situação que ela não poderá deixar de asseverar sobre um determinado assunto. Sabemos que *“após ter experimentado a sensação de dor ao tocar a chama de uma vela, uma criança tomará todo o cuidado para não aproximar a mão de qualquer outra vela”*⁴⁶; mesmo que esta criança encontre outra vela acesa no dia seguinte, ou na semana seguinte. Também, caso um homem estivesse preso em uma gaiola de ferro em uma torre muito alta, mesmo que o cabo que sustente essa gaiola for inquebrável, este poderá ser tomado por um súbito medo referente à sua queda, e, conseqüentemente sua morte. Mesmo que nunca a experiência possa ter dito à criança sobre a dor de se tocar uma chama, pareceria mesmo ridículo esperar que se forme uma certeza de que outra chama causará a dor através de um número significativo de casos repetidos; se nunca houve um único exemplo de quebra de um cabo de aço em uma gaiola pendurada a uma altura considerada, não seria estranho que a pessoa aí presente sinta tamanho medo, e a

⁴⁴ Cf. HUME, David. Investigações sobre o entendimento humano, p. 79.

⁴⁵ IDEM, An enquiry concerning human understanding, p. 48. [neste caso vale notar que a tradução feita por Anuar Aiex, presente na Col. Pensadores, mantém a palavra “conjuntura”, que é bastante importante para o entendimento desta questão. Entretanto, preferimos aqui traduzir diretamente do original.

⁴⁶ IDEM. Investigação sobre o entendimento humano, p. 70.

perspectiva de morte seja adquirida de imediato ao espírito. Podemos encontrar tantos outros exemplos que possam ilustrar tal caso.

Assim, a crença não depende tão somente de uma repetição que ocasione o hábito de que uma determinada circunstância semelhante repetirá seu efeito comum. Mais ainda, o que esta repetição faz é colocar a mente em uma dada situação que se faz praticamente impossível duvidar de seu contrário, como o faz uma única experiência por demais traumática, ou uma prova científica, desde que cuidadosamente examinada e preparada. Esta convicção é causada pelo *“resultado necessário da colocação da mente em tais circunstâncias. Trata-se de uma operação da alma que, quando estamos nesta situação, é tão inevitável quanto sentir a paixão do amor ao recebermos benefícios, ou a do ódio quando deparamos com injúrias”*⁴⁷. Ou seja, é dada por uma conjuntura tal que a mente não pode deixar de dar seu assentimento sobre esta determinada situação. Tal conjuntura pode nascer, portanto, tanto de uma repetição que se faça constante, como também de uma situação que seja suficientemente traumática – podendo, é claro, variar entre os indivíduos.

Tanto o entendimento quanto as paixões podem, sozinhos, constituir sistemas importantes para o estudo da Natureza Humana. É através da investigação atenta do entendimento, que podemos compreender como Hume fundamenta as bases sobre a teoria das paixões e, conseqüentemente, sobre a moral. Mas, é através das paixões que esse entendimento encontra sua plena função na natureza humana, possibilitando explicar melhor o movimento da crença. Pois é desta forma que o sujeito começa deixar aquele estado em que ele estava imerso em suas próprias dúvidas e processos cognitivos, para *“tornar sociável uma paixão, tornar sociável um interesse”*⁴⁸, ou seja, para poder lançar-se ao mundo.

Veremos, no capítulo seguinte, como as relações entre a epistemologia e as paixões mostram-se fundamentais para a discussão sobre os assuntos morais. Através de seus estudos encontramos um movimento inevitável que culmina nas considerações sobre a moral. É mesmo por meio da investigação dessas duas facetas da natureza humana que podemos encontrar problemas distintos suscitados por cada uma delas, ou questões que se complementam. Mas, sem uma intervenção das paixões, o

⁴⁷ IDEM. Ibidem, p. 79.

⁴⁸ DELEUZE, Gilles. Empirismo e subjetividade, p. 12.

entendimento teria a árdua, e talvez impossível tarefa de ater-se na organização dos dados dos sentidos, sem que, com isso, fosse capaz de compreender as próprias questões sobre os fatos.

CAPÍTULO DOIS

Da epistemologia às considerações morais.

O estudo da moral em Hume pressupõe em seus alicerces uma estrutura epistemológica, sobre a qual a experiência deve ser o único recurso possível para o entendimento das questões próprias da existência humana. Esta análise cognitiva pareceria formular um ceticismo radical, ao qual toda possibilidade de se dizer sobre perspectivas futuras não encontrariam um ponto de ancoragem que lhe fosse consistente. Contudo, tal este ceticismo deve ser considerado como fruto de uma má leitura da filosofia humeana. Há, de fato, um ceticismo, mais brando, mas que deve ser considerado como um mecanismo para ser acionado sempre que for preciso frear um possível dogmatismo (seja ele metafísico ou racional). Se o sujeito não consegue encontrar uma percepção simples capaz de fundamentar toda a estrutura de sua identidade, é porque é ele um complexo de várias percepções que estão em constante movimento e mudança. Ao longo de sua trajetória suas variações são assimiladas constantemente, aprendendo com o mundo, e, por isso mesmo, não sendo o mesmo a cada segundo que se passa – a todo momento ele estará sempre tecendo novas relações com o universo que o cerca.

As investigações sobre a crença, que podem envolver tanto a associação causal formada pelo hábito, quanto a experiência de um único evento (como também de um exame e preparação de um experimento), permitem a união do sistema humeano. A sua epistemologia é a base para a análise das questões humanas em sociedade. Mais ainda, a parte dedicada ao estudo das paixões é necessária para a compreensão do entendimento; pois, é somente através destas impressões reflexivas que o movimento da crença pode ser explicado. Sem este sentimento não haveria qualquer possibilidade de que as relações causais não sejam, tão somente, uma mera esperança razoável. Assim, o estudo das paixões nos permite compreender melhor as questões sobre o entendimento, mostrando que estas duas partes fundamentais do empirismo humeano se apóiam mutuamente.

I – Engrenagens cognitivas e necessidade empírica

O estudo sobre as paixões nos mostra, tão logo na primeira leitura do segundo livro do *Tratado da Natureza Humana*, uma complexa relação cognitiva, ao qual o sujeito parece passar por um processo repleto de engrenagens e mecanismos que explicariam, por exemplo, os sentimentos de orgulho e humildade. Esta teia de relações é capaz de nos deixar com uma sensação de incômodo perante o tratamento por demais mecânico destas relações do espírito humano, que soariam, e muito, como sendo relações meramente artificiais. De fato, sabemos que as faculdades de nossa natureza desempenham para Hume papéis bem determinados na estrutura cognitiva do sujeito. Todo ataque que o filósofo empreende aos racionalistas não diz que a razão entra em delírio caso passasse a operar sobre as questões de fato, posto que esta faculdade não pode ser, de modo algum, colocada em tais situações. As articulações da mente parecem desempenhar, aqui, papéis bem determinados. Parece haver muitas repartições para explicar até mesmo um simples evento, nos levando à dúvida de que em relações mais complexas o sujeito poderia entrar no profundo abismo da loucura. Desta forma, precisamos analisar o quanto estas operações da mente, de ressonância mecanicista, são necessárias para o desenrolar da filosofia moral de David Hume, e até que ponto a estrutura do sujeito poderia abarcar uma individualização que lhe seja própria.

A tentativa humeana de “introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais” já parece afinar em tom bastante científico sua investigação sobre os trabalhos da mente. Antes de depreciar este método utilizado por Hume para tratar de tais assuntos, este modo científico para descrever os processos mentais deve ser entendido como um importante vestígio para compreendermos o que ele chama de “*new science of human nature*”, que deve ter como base, como já sabemos, o método experimental de raciocínio.⁴⁹ Mesmo reconhecendo que não teremos qualquer acesso àquelas causas ocultas que a natureza tratou de deixar completamente inacessível ao nosso entendimento, a ciência da natureza humana deve possuir um tipo de raciocínio que, não mais *a priori*, é ele mesmo experimental – buscando compreender os mecanismos da mente.

⁴⁹ Cf. BIRO, John. Hume’s new science of the mind. In: *The Cambridge companion to Hume*, p. 33 – 34.

Se as questões sobre os fatos escapam quaisquer demonstrações absolutas, não significa que prescindam de uma resposta satisfatória. É preciso, assim, recolocar o ponto de vista do investigador filosófico, que deve, agora, ancorar-se na cuidadosa observação da vida humana no curso comum do mundo. Toda a filosofia crítica de Hume procura recusar o dogmatismo racionalista e escolástico, deixando o terreno limpo para que o cientista – um anatomista da mente – possa investigar a constituição da mente humana. O próprio exílio imposto às indagações por demais abstrusas dos metafísicos ou dos delírios dos racionalistas podem, inclusive, ser considerado como os primeiros resultados de sua pesquisa.

O modo pelo qual Hume empreende suas investigações – seja sobre o entendimento, as paixões ou sobre a moral – deve ser considerado como uma espécie de método em que a mente é investigada sob diversas situações, épocas e lugares, cuja finalidade é encontrar, até onde for possível, os fundamentos das mais diminutas molas de nossa constituição e caráter. Por isso mesmo que é realmente necessário empreender tal esforço sob a ótica de um cientista. Mas não devemos nos enganar, o filósofo “não pode ser um ingênuo realista sobre os objetos externos, causação, ou sobre o ‘eu’, na mesma trilha que o trabalho científico pode, e, de fato, deve ser”⁵⁰. O olhar do investigador humeano encontra-se sob o ponto de vista que necessita da legitimação filosófica sobre a explicação dos processos cognitivos da mente, que, em uma visão puramente científica não seriam problemáticos. A ciência da natureza humana, aqui proposta, deve ser a chave para todas as outras ciências e, por isso mesmo, seus resultados devem ser esperados com a mesma convicção e segurança das demais. Dito isto, podemos entender melhor nossos mecanismos mentais, e compreender, inclusive, aquele determinismo envolto nas questões sobre a necessidade que começamos a investigar no capítulo anterior.

Por existir uma forte determinação na natureza humana que pode ser possível investigá-la em suas mais diversas situações. A história é um imenso laboratório de análise sobre a constância com que os homens sempre seguiram as mesmas influências sobre os vícios e virtudes. É a partir destes materiais que “*podemos ordenar nossas observações e familiarizar-nos com os móveis normais da ação e do comportamento humano*”⁵¹. Claro que esta constância não pode ser confundida com uma extrema

⁵⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 56-57.

⁵¹ HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano*, p. 123.

igualdade em cada indivíduo, mas que existem certos princípios de organização da experiência que podem ser considerados universais em todas as criaturas humanas. Através destas características universais que as nossas faculdades, princípios e instintos são despertados e colocados em pleno movimento; o que ocorre tanto em relação à compreensão mesma dos objetos externos e das leis naturais quanto à perseguição das virtudes morais. Desta forma, conhecendo todos os móveis do caráter de um indivíduo, que qualquer observador poderia inferir suas ações em determinadas situações, e algum erro em seu raciocínio pode ser desculpado por não ter percebido todas as causas que impulsionaram a execução do ato. As necessidades morais têm a mesma força que as necessidades físicas, colocando-nos com um certo incômodo frente as questões que daí nascem sobre a liberdade e a necessidade.

De fato, se o sujeito encontra-se determinado na execução de suas ações em sociedade, por uma necessidade que não seria nem mais nem menos forte daquela que, por exemplo, diz respeito à lei de gravitação universal; este sujeito não pareceria, de modo algum, livre para escolher suas próprias ações e, desta forma, seria mesmo estranho lhe dar alguma censura ou aprovação. Contudo, vemos Hume afirmar que a doutrina da necessidade “*não é apenas inocente, mas vantajosa para a religião e a moral*”⁵². Devemos, portanto, entender o que faz essa doutrina da necessidade ser de tão profunda importância para os assuntos morais e dogmas religiosos, e qual motivo que faz com que a doutrina da liberdade possa ser considerada tão perniciosa para tais assuntos.

Ao comparar, tanto no *Tratado* quanto nas *Investigações*, o modo como Hume trabalha nesta questão vemos uma sutil diferença no tratamento dirigido à liberdade. Nas *Investigações* encontramos uma proposta mais reconciliadora entre as doutrinas da Liberdade e da Necessidade, pois vemos Hume dizer claramente, nesta obra, que o sujeito encontra-se livre para agir ou não agir de acordo com as determinações de sua própria vontade⁵³. Todavia, no *Tratado* não parece haver qualquer espaço para a reconciliação, a liberdade é taxada explicitamente como acaso, que, na experiência, seria uma contradição; não há espaço aqui para o acaso, pois ele simplesmente não

⁵² HUME, David. *Tratado da natureza humana*, p. 445.

⁵³ Cf. IDEM, *Investigações sobre o entendimento humano*, p. 136.

existe, e a liberdade seria tão somente uma ilusão⁵⁴. Contudo, devemos deixar claro que, em ambas as obras, Hume diz resolver todas as controvérsias transcorridas por estas doutrinas, simplesmente por que elas estavam assentadas por uma má compreensão dos termos. Não que haja uma reivindicação de originalidade por parte do autor, mas que sua *“nova definição da necessidade”* coloca esta controvérsia sobre uma nova luz⁵⁵.

Como vimos antes, toda expectativa humana em trabalhar com os eventos empíricos são fundados, e somente podem ser fundados, na observação da regularidade das coisas mesmas. Sem essa uniformidade, que sempre reconhecemos nas leis naturais, não seria possível qualquer fundamentação científica destas leis; da mesma forma, todas as conclusões sobre as condutas morais só podem ser apreendidas também pela observação constante da experiência passada. Encontramos nas ações humanas a mesma constância e uniformidade dos eventos naturais. Se não fosse assim, seria impossível quaisquer considerações sobre a Natureza Humana. Desta forma, *“as observações gerais amalhadas no curso da experiência dão-nos a chave da Natureza Humana e ensinam-nos a deslindar todas as suas complexidades”*⁵⁶

Ao observar os movimentos da matéria não temos nenhuma dúvida da atuação de uma força necessária e que, *“na comunicação de seu movimento em sua atração e coesão mútuas não há nenhum traço de indiferença ou liberdade”*⁵⁷, podemos também dizer que não há espaço para o acaso (entendida como negação da causa) nos movimentos da matéria. Contudo, encontramos diversas vezes operações físicas que não aparecem de acordo com sua união constante, e seu efeito comum por vezes dá lugar a uma consequência estranha. Ou seja, se da operação de um evento “A” que corriqueiramente sempre precede seu habitual efeito “B”, acontece uma mudança abrupta surgindo um outro efeito diferente “C”, esta frustração em nossa esperança corriqueira ocorre pela nossa incapacidade, enquanto observadores, de compreender naquele exato momento as causas contrárias que atuaram secretamente causando um efeito inesperado. Este erro que pode por vezes ocorrer nos raciocínios causais, deve mais à nossa ignorância em não notar perfeitamente o movimento de causas contrárias.

⁵⁴ Veremos logo mais adiante que estes dois projetos não possuem uma diferença tão marcante quanto pareceria supor.

⁵⁵ Cf. FLEW, Antony. Hume's philosophy of belief.

⁵⁶ HUME, David, Investigações sobre o entendimento humano, p. 124.

⁵⁷ IDEM, Tratado da Natureza humana, p. 436.

Estas mesmas considerações com que inferimos a necessidade nas ações da matéria, também nos deve suprir de elementos fortes o suficiente para investigarmos as ações humanas; inclusive, as contrariedades encontradas nestes experimentos devem ser, do mesmo modo, atribuídas a uma operação secreta de causas contrárias. Podemos exemplificar do seguinte modo: supomos que um certo indivíduo, que sempre teve uma índole calma, começasse a guiar seu veículo de forma desgovernada, podemos inferir inúmeras causas que atuaram contra o que habitualmente não pensaríamos, como um repentino ataque de pânico, ou uma raiva excessiva causada por um golpe da paixão, ou, diversos outros fatores. Desta forma, não devemos esperar, de modo algum, que a necessidade das ações decorrentes das leis naturais sejam mais ou menos fortes do que na observância das ações humanas. O exemplo que Hume insistentemente apresenta de forma idêntica no *Tratado* e nas *Investigações*, é um forte indício do quanto a necessidade aqui é tão certa, tanto nas questões sobre a matéria quanto nos assuntos morais, sendo a Natureza Humana por vezes mais inflexível que uma barra de ferro; pois,

*“um prisioneiro que não tem dinheiro ou influência descobre a impossibilidade de sua fuga, tanto pela obstinação do carcereiro quanto pelos muros e barras que o cercam; e, em todas as suas tentativas de alcançar a liberdade, prefere trabalhar a pedra e o ferro destes à natureza inflexível daquele”*⁵⁸.

Desta forma, pareceria mesmo difícil, senão impossível, encontrar qualquer possibilidade de que tanto nas leis naturais quanto nas leis morais, possa existir algum espaço para a liberdade, salvo o tom conciliador dado por Hume nas *Investigações*. Contudo, este tom não parece soar dissonante com as pretensões do *Tratado*. Em ambas as obras, a possibilidade de uma fundamentação moral não poderia fazer-se possível se não estivessem ancoradas sobre princípios universais da Natureza Humana, e as considerações sobre os objetos externos também não poderiam ser apreendidas por essa mesma natureza se estivessem assentadas tão somente por considerações causais flutuantes. Nas duas obras também existe a preocupação em mostrar nossa dificuldade em aceitar a doutrina da necessidade como fundamento do agir moral. A única diferença entre as duas obras estaria mesmo em uma possível conciliação entre a liberdade e a necessidade, dada por Hume nas *Investigações*, e sua aparente recusa no *Tratado*. Mas

⁵⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 442. Nas *investigações* o mesmo exemplo pode ser lido na p. 131.

parece que esta diferença não encontra um abismo tão grande quanto parecia supor; podendo, inclusive, ser possível encontrar no *Tratado* a possibilidade de haja uma liberdade de escolha nas ações do agente tal como ocorre nas *Investigações*. O que deve ser considerada fundamental em ambas é a correção destas noções.

Por se tratar de um abuso da linguagem, a controvérsia existente entre Liberdade e Necessidade deve cessar ao passar estas noções por uma completa correção dos usos de suas palavras. Deste modo, Hume propõe que filósofos e cientistas não estariam, de fato, em desacordo e, no fundo, sempre concordaram com estes termos, que apenas precisavam ser corrigidos. Em realidade, não encontramos a dificuldade mesma de aceitar a doutrina da necessidade na observação regular da experiência (posto que neste sentido todos devem concordar com tal doutrina), mas em aceitá-la, enquanto agentes de uma determinada ação, que o seu ato foi determinado a seguir de tal modo. Contudo devemos definir os usos das palavras Liberdade e Necessidade, de modo a compreender que, nesta nova definição, nunca houve um desacordo sobre seus usos.

Que há uma determinação causal para o conhecimento dos eventos naturais é algo que deve ser admitido por todos. De modo bastante análogo. ao observarmos as ações humanas, pressupomos existir uma teia de causas para dadas ações. Entretanto, não quer dizer que todos estão determinados a agir de um certo modo sem que haja uma escolha, pois não podemos esquecer das próprias características que fazem com que cada pessoa possua sua própria individualização, seus próprios motivos e vontades diferentes das demais, embora reconhecemos sempre uma semelhança geral. Tais diferenças são, todavia, diminutas frente às características gerais da Natureza Humana. As diferenças físicas não são tão fortes em relação a uma forte semelhança que nos permita atribuir àquele conjunto de idéias gerais todos os seres humanos. Da mesma forma, há uma educação diferente das pequenas molas de nossa estrutura cognitiva, mas sem, no entanto, deixarmos de pensar uma estrutura cognitiva geral, própria de nossa natureza, nos permitindo analisar, de maneira universal, sobre os mecanismos que nos fazem agir em conformidade com as regras morais. As mesmas características que operam no movimento das ações da matéria têm a mesma influência para o observador das ações humanas. Como vimos, atribuímos o mesmo elo causal “*ao julgar as ações*

humanas, devemos proceder com base nas mesmas máximas que quando raciocinamos acerca dos objetos externos”⁵⁹.

A necessidade deve ser entendida aqui pela comunicação habitual, e bem observada, da causa com seu respectivo efeito. Na constância encontrada nas ações humanas em sociedade, sempre vemos os mesmos motivos engendrarem ações semelhantes. Julgando deste modo, podemos considerar que os loucos devem ser considerados aqueles que detém uma maior liberdade, pois suas ações “são menos regulares e constantes que as ações das pessoas lúcidas”⁶⁰. Comumente vemos resultados regulares neste campo, pois censuramos e qualificamos como insanos, aqueles que escapam uma normalidade no agir.

Esta necessidade é mais uma qualidade do ser pensante que possa considerar a ação vista de fora, é um papel atribuído ao espectador, “*dotado de pensamento e intelecto, que possa observar a ação; e consiste principalmente no fato de seus pensamentos estarem determinados a inferir a existência daquela ação a partir de alguns objetos precedentes*”⁶¹. O próprio agente também pode cumprir o papel de observador, e ao realizar suas ações, ele pode nos dizer, *a posteriori*, quais os motivos fizeram com que ele agisse de um certo modo. Se não houvesse essa determinação do agir, e todas as ações fossem indiferentemente livres, não seria possível atribuir qualquer punição moral a um ato hediondo, ou louvar uma ação virtuosa. Do mesmo modo, se toda ação não fosse causada por um caráter e disposição firmemente implantados no agente, e também sem que houvesse qualquer conhecimento de que a ação foi cometida, ele “*continuará tão puro e imaculado após ter cometido o mais terrível dos crimes, como no momento do seu nascimento (...) somente segundo os princípios da necessidade alguém pode adquirir mérito ou demérito por suas ações*”⁶².

Mas, voltemos ainda para o indivíduo que realiza as ações, pois é neste ponto que podemos encontrar uma possível recusa deste conceito de necessidade. Esta recusa ocorre porque atribuímos a ela uma força por demais violenta, que forçaria a realizar tais ações. Contudo, este erro provém, como também vimos, de que a necessidade não está no agente, mas sim no observador. O indivíduo que realiza a ação – aqui tratando

⁵⁹ IDEM. Ibidem, p. 439.

⁶⁰ IDEM. Ibidem, p. 440.

⁶¹ IDEM. Investigações sobre o entendimento humano, p. 135.

⁶² IDEM. Tratado da Natureza Humana, p 447.

como uma ação digna de punição ou louvor – não deve ser forçado a agir deste ou daquele modo, mas pela decisão de uma vontade manifesta. Existe sim uma decisão, embora esta decisão poderia ser inferida, *a posteriori*, por alguém que conhecesse perfeitamente o caráter e os motivos deste indivíduo. Este mesmo também pode nos informar quais motivos o levaram a tal ato, afirmando, ainda mais, que esta ação nunca poderia ser tratada como uma liberdade da indiferença (aquela mesma que pode ser chamada de acaso), mas que teve uma espontaneidade por escolher agir de tal modo. Assim, a necessidade está na mente do observador, e, por isso mesmo, “*na qualidade de observador, encontra-se ele mesmo determinado a inferir a existência da ação por um motivo precedente*”⁶³. Removendo a necessidade, removemos também toda e qualquer causa, seja da matéria ou da mente, e se assim o fosse, não restaria ao sujeito nada, a não ser o profundo abismo do acaso e indiferença.

Entretanto, não parece ser lícito dizer que exista uma reconciliação da liberdade com a necessidade nas *Investigações*, e que o mesmo não ocorre no *Tratado*. Nesta obra, Hume atesta ao fato de poucos conseguirem separar bem o que é chamado de liberdade de espontaneidade e a liberdade de indiferença, “*ou seja, entre aquilo que se opõe à violência e aquilo que significa uma negação da necessidade e das causas*”, notamos então um espaço para que haja uma escolha espontânea à qual seria lícito empregar a palavra Liberdade, sem que seu uso envolvesse alguma contradição; pois, continua Hume: “o primeiro sentido da palavra é o mais comum; e uma vez que é somente essa espécie de liberdade que nos interessa preservar, nossos pensamento têm se voltado sobretudo para ela, confundindo-a quase sempre com a outra”⁶⁴. O problema reside, então, na confusão que fazemos entre estes dois tipos de liberdade: entre uma indiferença, ou acaso, em contraposição com um elo causal atribuído ao motivo e a vontade sob o ponto de vista do observador.

Desta forma, todos poderão admitir a doutrina da necessidade agora esclarecida por Hume, sendo a partir dela que podemos estabelecer os princípios do hábito, da educação moral e, até mesmo, da sociedade política. Entretanto, vale aqui fazer uma boa ressalva, pois não devemos considerar esta doutrina, tão fortemente defendida pelo autor, como um determinismo inflexível. A necessidade entendida aqui é, ela mesma, empírica, e a constância das operações da matéria não pode ser nem mais nem menos

⁶³ SMITH, Norman Kemp. *The philosophy of David Hume*, p. 440.

⁶⁴ IDEM, *Tratado da Natureza Humana*, p. 443 – 444.

forte do que as determinações morais, e a sua inconstância também. Toda a filosofia humeana mostra atentamente que a necessidade nasce no espectador pelo hábito, e não podemos tratá-la aqui mais do que uma alta possibilidade.

II – Mecanismos das paixões e simpatia

Entendemos, então, que todo movimento, seja na matéria ou nas ações que envolvem os indivíduos em sociedade, possui uma causa; podendo, tanto ao observador quanto ao agente da ação, atribuir, *a posteriori*, qual foi o princípio produtor de tal conduta. Entretanto, a causa de uma ação está fortemente ligada ao motivo que determinou tal escolha; o que não significa que voltamos às determinações de uma necessidade inflexível sobre fatos, mas que esta determinação está ligada a uma vontade de agir de uma determinada maneira e a repulsa de agir de forma diferente. Os motivos e as vontades devem ser considerados como fatores determinantes para a escolha. Contudo, devemos voltar um pouco nossas investigações para o estudo dos mecanismos das paixões, procurando compreender como é possível que, após empreender tal exame das estruturas internas dos nossos processos cognitivos, essa epistemologia venha a ser a fundamentação mesma de toda a estrutura moral.

Sabemos que todas as percepções podem ser consideradas impressões ou idéias, as primeiras também admitem uma outra divisão, a saber: impressões de sensação e de reflexão. As impressões de sensação, como o próprio nome já diz, compõem todas as percepções imediatamente recebidas pelos sentidos. As impressões de reflexão, por sua vez, *“procedem de algumas dessas impressões originais, seja imediatamente, seja pela interposição de suas idéias”* e compõe *“as paixões e outras emoções semelhantes”*⁶⁵, um sujeito ao saborear um café, por exemplo, pode partir diretamente da sensação do paladar para uma outra impressão que representa sentimento de prazer e conforto, sem precisar, com isso, formar uma idéia para que a impressão reflexiva venha ao espírito.

⁶⁵ HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 309.

Estas impressões reflexivas podem ser divididas entre calmas e violentas, *“do primeiro tipo são o sentimento de belo e feio nas ações, composições artísticas e objetos externos. Do segundo tipo são as paixões de amor e ódio, pesar e alegria, orgulho e humildade”*⁶⁶. Sabemos, como já foi dito no capítulo anterior, que é através das paixões que toda a epistemologia pode ter suas engrenagens funcionando com plena força de movimento. Destas paixões são aquelas consideradas as mais violentas que podem trazer o sujeito humeano para uma comunicação em sociedade.

É interessante, contudo, notar a utilização do termo “paixão” para designar tanto um medo, quanto aquela operação que, como vimos, nos faz acreditar no curso regular da natureza. Podemos entender que o uso humeano dessa designação, serve para mostrar que tanto no caso da compreensão dos objetos externos (e também na crença dos nossos atos volitivos) quanto nos sentimentos de dor ou prazer, deve ser considerada mais como frutos do trabalho sensitivo da mente. É por via das impressões de reflexão que cremos na existência contínua e distinta do mundo. Pois, é nestas impressões que reside as inclinações do espírito para o reconhecimento da constância dos dados adquiridos pelos sentidos. É também por meio de impressões desta natureza que fundamentamos as ações humanas em sociedade.

Como ocorre nas diferenças entre impressões e idéias, tais impressões reflexivas, sejam elas calmas ou violentas, não possuem uma demarcação precisa de tais graus. Por causa disto, por vezes pode ocorrer um acréscimo nos graus de força e vividez das paixões calmas, ou uma diminuição destes graus nas paixões violentas, podendo, o que é bastante comum, que estas classes de paixões se confundam. Ou seja, a divisão não é exata. Suas diferenças, quando podemos observá-las, são, portanto, de graus e não de natureza. Entretanto, o uso comum do termo “paixão” deve ser atribuído às impressões reflexivas violentas, que também admitem outra divisão, a saber: as paixões diretas e as paixões indiretas.

Das paixões violentas, Hume dedica uma parte considerável ao estudo do orgulho e da humildade, do amor e do ódio. Vale lembrar que as névoas causadas pela melancolia presente na parte final do Livro I, já aparecem resolvidas bem como aquelas deixadas por sua crítica à causalidade. Orgulho e humildade, amor e ódio, são exemplos

⁶⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 310 [veremos mais adiante algumas questões sobre esta passagem nas considerações sobre a distinção entre a moral e a estética].

de paixões indiretas e, por isso, precisam além dos sentimentos de bem e do mal, da dor e do prazer, de outras qualidades para que possam despertar no sujeito tal sentimento. É da natureza mesma das paixões sempre estar em conjunção com outras paixões, e que, às vezes parece difícil separar tais impressões simples, pois, tão logo uma paixão é percebida, que uma impressão semelhante a acompanha.

A mente dificilmente fixa sua atenção apenas a uma paixão quando esta mesma aparece, pois “*a Natureza Humana é demasiadamente inconstante para admitir tal regularidade. A mutabilidade lhe é essencial*”, deste modo, “*nosso humor, quando exaltado pela alegria, entrega-se naturalmente ao amor, à generosidade, à piedade, à coragem, ao orgulho e outros afetos semelhantes*”⁶⁷. Assim, as associações entre as impressões ocorrem exclusivamente por semelhança. Mais ainda, uma impressão semelhante tende a ligar-se com sua correspondente, de modo a dificultar, até mesmo para o anatomista da mente, uma separação precisa de tais afetos. Estas duas espécies de associações (associação de idéias e associação de impressões) se apóiam mutuamente, facilitando assim a transição, e tornando mais forte o sentimento, ou mais crível a idéia, na imaginação.

Orgulho e humildade descrevem positivamente ou negativamente nossa própria estima, e estão intimamente ligados a nós mesmos, pois somos os objetos próprios destas duas paixões – embora o olhar do outro possa ser capaz de aumentar nossa estima, no caso do orgulho, ou rebaixá-la às cinzas, no caso da humildade. Podemos exemplificar da seguinte forma: Ao contemplar uma bela escrivainha, bem colocada no cômodo, o sujeito logo sentirá um certo prazer por sua beleza, utilidade, e também por sua acomodação. Entretanto, se esta mesma escrivainha pertencer ao sujeito que a contempla e, mais ainda, ter sido ele próprio que a projetou e construiu, a idéia desta contemplação que, por suas próprias qualidades já causava um sentimento de prazer, deve, agora, relacionar-se com a idéia mesma de “eu”, e a paixão de alegria é fortalecida pelo orgulho, exatamente por ter sido o próprio sujeito a construir algo tão belo e útil. Tanto as idéias quanto as paixões em questão, vão ganhar uma força ainda maior do que teriam caso apenas contemplassem algo apenas belo e útil mas que não estaria relacionado com o sujeito em questão. Entretanto, caso este trabalho não for bem recebido aos olhos de outras pessoas, este sentimento de orgulho pode ser diminuído

⁶⁷ IDEM. Ibidem, p. 318.

cada vez que, por mais e mais pessoas, julguem não ter sido este um trabalho bem feito. Certo que o indivíduo que constrói algo além de suas capacidades, sempre poderá sentir orgulho pelo labor empreendido. Portanto, esta capacidade de ser afetado tanto pela paixão de orgulho como pela humildade, por quaisquer que sejam as opiniões de outrem, sempre dependerá de suas características internas, ou, em linguagem humeana, das pequenas molas que constituem o nosso caráter.

As paixões de orgulho e humildade, então, procuram sempre no “eu” como seu objeto; estas paixões sempre se referem ao próprio sujeito que realiza uma determinada ação; ou pelo orgulho que este sujeito possui por estar próximo seja de familiares ou de amigos com qualidades estimáveis. As relações de semelhança entre as paixões possibilitam uma união forte entre elas, e ao ser tocado pelo orgulho logo somos direcionados para a alegria e outros afetos semelhantes. Por sua vez, as relações entre idéias nos possibilitam que o olhar do outro, quer por contigüidade ou por causalidade, desempenhe uma forte influência em relação ao nosso orgulho, fazendo com que, inclusive, outras paixões, tais como as de amor e ódio, se conectem de forma mais forte na pessoa que sente estas paixões.

Se as paixões de orgulho e humildade têm no “eu” como objeto dessas paixões no indivíduo, representando um sentimento de dor ou prazer em relação ao modo pelo qual as causas destas paixões fazem referência ao próprio sujeito que as sente, por outro lado, as paixões de amor e ódio procuram no outro o seu objeto. Embora sejam os objetos destas paixões, não podem ser suas causas, como no mesmo caso do orgulho e humildade, se tivessem a mesma causa o sujeito produziria estas paixões no mesmo grau; *“e assim, desde o primeiro instante, elas se destruiriam mutuamente”*⁶⁸. As causas destas paixões não são o mesmo que seus objetos; o objeto de orgulho que uma pessoa possui por sua família é ele próprio, mas as causas sempre são de qualidades complexas de sua família, a riqueza, a sagacidade de seus familiares. Suas causas são, deste modo, extremamente variáveis, sofrendo influências a depender da época e lugar, da criação e da educação. Para algumas pessoas a inteligência e um caráter forte podem, inclusive, ser a causa do orgulho mais do que o porte físico, por exemplo.

Estes dois grupos de paixões admitem uma cooperação mútua. O mesmo indivíduo que sente um forte orgulho por vir de uma excelente família, deve sentir por

⁶⁸ HUME, David. Tratado da natureza humana, p. 364.

cada membro desta família um sentimento de amor; variando conforme for a distância com que cada membro encontra-se mais próximo à ele. Deste modo, este indivíduo sente a paixão de amor por seu irmão, através dos laços sangüíneos e familiares que os conectam e, por causa deste sentimento, ele pode sentir orgulho por suas boas façanhas, ou pelo seu caráter, pela relação íntima com que um está ligado ao outro. Em contrapartida, este mesmo sujeito também sentirá ódio por alguma ação desagradável feita por seu irmão, e o sentimento de humildade será logo tocado, pelo mesmo motivo como que ambos estão ligados pelos mesmos laços familiares.

Sabemos, então, que amor e ódio, orgulho e humildade, bem como todas as demais paixões, são sentimentos internos, simples, e que, por isso mesmo, sempre nos escapa sua demonstração, independente de quantas palavras podemos utilizar. Contudo, outro mecanismo é aqui necessário para que tais paixões garantam seu pleno movimento. Pois, a observação direta das emoções de outras pessoas não passariam de meros fatos, tal como a queda de uma maçã, caso não afetasse o espírito do observador. Os motivos que levaram um determinado indivíduo mover suas ações, bem como sua alegria ao receber louvores, ou sua tristeza por ser injustamente punido, por exemplo, devem tocar o espírito de quem o observa. Assim, formamos a idéia do que aquele indivíduo estaria sentindo naquele momento, podendo, com isso, ocasionar uma impressão de alegria ou tristeza. Deste modo, é preciso que as idéias das afeições do outro sejam convertidas em fortes impressões que as representam⁶⁹, a este mecanismo Hume chama de simpatia, que “*consiste na enfática capacidade de detectar os estados mentais de outras pessoas*”⁷⁰. Assim, se o orgulho atinge seu ápice na aprovação dos outros, já que “*os homens sempre levam em conta os sentimentos alheios quando julgam a si mesmos*”⁷¹, é tão somente por simpatia que eu posso compreender essa aprovação.

Deste modo, compreendemos a situação que cada indivíduo passou, e os sentimentos produzidos por cada situação observada. Esta compreensão dos sentimentos só afeta quem realmente está relacionado conosco. Contudo, esta relação do observador para os sentimentos de uma pessoa ou um grupo de pessoas pode ser entendida de forma por demais extensa. Este sentimento ativado pelo mecanismo da simpatia pode ser dado

⁶⁹ CAPALDI, Nicholas. David Hume – The newtonian philosopher, p. 142.

⁷⁰ BAILLIE, James. Routledge Philosophy guidebook to Hume on morality, p 56.

⁷¹ HUME, David. Tratado da natureza humana, p. 337.

pela observação direta de um evento, ou pela comunicação do ocorrido com um familiar ou um amigo; esta compreensão também pode ser recebida por uma notícia de jornal referente a uma catástrofe ocorrida em um determinado país, e por isso somos impelidos a dar donativos às pessoas afetadas por esta determinada catástrofe. Através deste mecanismo, até mesmo, temos a possibilidade de compreender os sentimentos e emoções transcorridos em uma poesia ou num longínquo discurso histórico. É por saber o modo como este sentimento de aprovação ou desagrado pelas opiniões alheias nos afeta o espírito, que sentimos mais orgulho ou humildade pelos nossos feitos, ou pelos feitos de nossos familiares ou inimigos através das paixões de amor e ódio. Pois, também formamos a idéia da aprovação que outras pessoas fazem de nossas próprias ações.

A simpatia, entretanto, não surge na mente como forma intencional, nem pode ser considerada uma deliberação da imaginação. Ela toma lugar de forma involuntária, sem qualquer reflexão. Quando compadecemos com as injustiças sofridas por qualquer indivíduo em qualquer lugar e situação, por exemplo, sentimos por simpatia de forma não reflexiva, podendo, inclusive, nos embarçar diante da falta de explicação por tais sentimentos. Por isso Hume tem o cuidado de designá-la como um mecanismo, que deve funcionar do mesmo modo que vimos sobre os princípios e faculdades da Natureza Humana. O mecanismo da simpatia possui, desta forma, um campo de atuação bem determinado, que *“se estabelece sem intervenção da vontade, nem de uma consciência expressa pelo acordo de outras; ela se estabelece por vezes mesmo contra nossa vontade e contra nossas disposições próprias”*⁷². É, portanto, um mecanismo com atribuições específicas que é acionado tão somente por uma determinação do espírito. Apesar de ser através dele que se faz possível compreender os sentimentos de outrem, o mecanismo da simpatia é, ele mesmo, insensível.

As representações da simpatia são obras mesmo das relações de idéias e impressões.

“A contigüidade age principalmente sobre a intensidade da ressonância afetiva. A causalidade funciona sob diversas formas, donde a mais freqüente é a familiaridade, e possui antes uma ação de reforço. A semelhança é de longe a mais ativa. Se a semelhança está

⁷² LEROY, André-Louis. David Hume, p. 89.

manifesta, ela funciona como relação de idéias; se ela não está, ela funciona como relação de impressão”⁷³.

Pessoas de uma mesma cidade, ou nação, possuem uma parcela maior de consideração na medida em que estejam mais próximas uma das outras, pois temos a propensão de sermos mais afetados pelas imagens de um acidente se ocorrido em nossa cidade do que em outros cantos de nossa nação. Claro que a imaginação é mais vívida nas circunstâncias particulares de uma situação pessoal, e quanto mais distante for a situação em relação a nós mesmos, a mente vai ser envolvida de forma mais branda.

Reconhecemos o primeiro patamar deste mecanismo na nossa similaridade com outros seres humanos, sendo por meio dos princípios associativos que ela pode ser mais vívida, ou lânguida, a depender do quão forte for a relação entre o sujeito e a situação do outro. Assim, de modo algum a simpatia é um mecanismo imparcial, pois, embora simpatizemos, em determinado grau, com qualquer ser humano (ao qual seja possível considerar como ser humano), este sentimento ultrapassará suas bases quando lidamos com alguém relacionado intimamente à nós, por contigüidade ou causação. Ou seja, este sentimento nos afeta de forma mais forte com um amigo, ou um familiar, do que com aquelas injustiças sofridas por qualquer pessoa em qualquer lugar do mundo. E, até mesmo o quanto mais reconhecemos em um animal doméstico sua similaridade com os seres humanos, ou melhor dizendo, quanto mais humanizamos um animal, mais somos solidários e mais nosso espírito poderá formar uma idéia destes sentimentos humanizados. Podemos, inclusive, ter uma simpatia maior – ou seja: um grau de afetação do espírito pelos sentimentos alheios – por um animal doméstico do que por uma pessoa que cometeu algum tipo de crime hediondo; não é, assim por meio de nossa similaridade física com outros seres humanos que o nosso espírito vai simular os sentimentos alheios aos nossos. A atuação deste mecanismo necessita, portanto, de uma conjuntura de qualidades, indeterminadas e incontáveis, para que tal característica possa se impor. Contudo, esta característica depende da constituição interna de cada um, o que torna impossível precisar quais seriam as qualidades e suas quantidades para estabelecermos o quanto um determinado indivíduo está mais ou menos próximo do sujeito observador.

⁷³ IDEM, *Ibidem*, p. 90.

Não podemos também confundir simpatia com uma paixão, ela é “*o mecanismo pelo qual as percepções (paixões e opiniões) podem ser comunicadas*”, pois, posso por simpatia sentir pena de alguém, mas não quer dizer que ela seja este sentimento. Entretanto, como vimos, é apenas através dela que compreendemos os sentimentos envolvidos tanto pela poesia quanto pela história, detendo um importante papel nas investigações humeanas sobre a natureza humana, principalmente nos assuntos relacionados com a moral, pois, sem esse mecanismo, seria impossível a Hume nos fazer sentir, na medida em que não pode ser demonstrado, as diferenças entre os vícios e as virtudes.

III – Psicologia da ação.

Sabemos que os sentimentos envolvidos na tessitura das investigações humeanas adotam os mesmos princípios tanto no que concerne às nossas crenças mais corriqueiras quanto na fundamentação das regras do agir em sociedade. Assim, a imaginação encontra (ou forma) uma conjuntura de situações que somos sempre levados a crer – como se fosse absolutamente certo – na distinção e continuidade das nossas percepções sobre os fatos. Também somos colocados em situações tais que nossos corações não podem deixar de serem afetados, de uma certa maneira em que somos levados a agir em conformidade com o que for exigido em cada situação. Para que cada indivíduo procure ter sempre em consideração os assuntos voltados para o interesse de sua comunidade moral, ou para seus interesses próprios, as paixões precisam movimentar tanto a aprovação quanto a realização destes atos sociais. Deste modo, a explicação das ações deve sempre mostrar as manifestações das paixões que estão em jogo⁷⁴.

Entretanto, o ímpeto de agir não é fundado tão somente na utilidade que cada ação proporcionará um determinado fim proveitoso ao indivíduo e sociedade. Um indivíduo pode sentir uma inclinação para empreender todo seu esforço em algo que lhe

⁷⁴ Cf. DIETL, Paul J. Hume on the passions, p. 565.

seja completamente inútil, mas que ele, subitamente, desejou realizar. Se uma determinada ação de um indivíduo tem em vista certa utilidade – podendo ser para ele próprio, ou para sua família e sua comunidade, ou, até mesmo, visando a paz mundial – esta ação deve menos à representação de seu caráter utilitário e mais na maneira como esta característica afetou seu espírito. Ou seja, os móveis de toda e qualquer ação humana dependem do quanto um determinado motivo – seja ele útil, hedônico, ou meramente egoísta – causou neste indivíduo uma inclinação para agir de acordo com um dado conjunto de situações. Este ímpeto pode, por vezes, afetar o espírito de tal forma que lhe seja mesmo inevitável agir de acordo com o que exige cada situação. Apenas por meio destas inclinações passionais que é possível surgir no sujeito uma motivação forte o suficiente para que este agir venha a ser tido, até mesmo, como inevitável.

Poder-se-ia pensar que os fundamentos da moral seriam vistos aqui ancorados em princípios meramente egoístas, pois como é o próprio sujeito que deseja as ações, ela é desejada sob um certo prisma que lhe é próprio. De fato, todo o conjunto das paixões indiretas – que também podemos chamar de paixões sociais – parecem adotar um modo de organização destas experiências morais sob o ponto de vista de seus próprios prazeres e aversões. Também é importante notar que, como vimos antes, a imaginação procura sempre uma transição mais fácil e confortável, e todos os movimentos da matéria adquirem uma força maior seja quando a situação transcorre de forma tão agradável que a nossa mente é impelida em acreditar, ou quando uma determinada dúvida pode ser por demais dolorosa para lhe dar qualquer assentimento que, mesmo bem articulada logicamente, não conseguimos lhes atribuir qualquer crédito.

Deste caráter tendencioso da imaginação, podemos dizer que existe um inevitável egoísmo da percepção, pois também “*é sempre um indivíduo particular que pensa e sente*”, e, por isso mesmo, “*cada homem é o centro de sua própria trama de diversos sentimentos sociais*”⁷⁵. Contudo, não podemos deixar de concordar com esta afirmação e, embora vemos que ela pode ser bem compatível com a filosofia humeana, podemos encontrar muitas outras adições a esta análise que combatem veementemente o egoísmo como fundamento das ações humanas. Se ao inspecionar todas as ações

⁷⁵ STEWART, John B., *The moral and political philosophy of David Hume*, p. 68

humanas encontrássemos, como característica comum apenas a satisfação dos nossos próprios interesses, como poderíamos pensar que um líder de uma família deixe de satisfazer seus próprios interesses para satisfazer os de sua esposa e filhos? “A ternura pela sua prole, em todos os seres sensíveis, é usualmente capaz por si só de contrabalançar as mais fortes motivações do amor de si mesmo, e em nada depende dessa afecção”⁷⁶. Deste modo, não podemos dizer, o que seria mesmo muito forçoso, que estas paixões são suscitadas tão somente para evitar um futuro desprazer próprio.

Podemos encontrar vários exemplos em que o fundamento das nossas ações escape a fundamentação ancorada meramente na satisfação de nossos próprios interesses. Algo mais precisa existir, que seja anterior a análise dos bens que satisfariam desejos particulares e individuais. Existe uma armação bastante complexa na trama dos motivos de nossas ações, por vezes inefável, que a resposta de uma moral meramente egoísta – o que pareceria reduzir, e muito, todo o esforço humeano – não pode satisfazer. As ações que visam uma utilidade para a comunidade, ou para a própria pessoa, necessitam, para que sejam realizadas, despertar no sujeito um sentimento forte o suficiente para mover suas inclinações na direção de uma escolha.

O sujeito precisa, então, ser motivado a agir. O motivo deve ser aqui entendido como uma peça chave, sem o qual não haveria este impulso, esta força coercitiva e, portanto, não existiria, no sujeito, qualquer movimento, seja ele físico ou moral. Deste modo, o motivo de nossas ações pode ser do mais banal como atravessar uma rua apenas com a finalidade de se chegar do outro lado, como também pode ser uma luta por uma causa, em que há uma mobilização das paixões comuns aos indivíduos envolvidos. Sabemos muito bem com Hume, que toda a oratória política está fundada nestes princípios da motivação, sendo os antigos que perfeitamente conseguiam tocar de maneira certa o coração humano: “eles lançavam sobre os ouvintes uma carga tal de sublime e de patético que não deixavam que seus ouvintes tivessem a chance de perceber o artifício com que eram enganados”, de modo que, até mesmo um grande conquistador como Júlio César, ao ficar “encantado pelo fascínio da eloquência de Cícero que, de certo modo, viu-se forçado a modificar uma decisão já tomada”⁷⁷. Certo que muitas das nossas ações podem estar fundadas em motivos meramente egoístas, ou em um simples utilitarismo, mas também pode não ser nenhum destes propriamente o

⁷⁶ HUME, David. Uma investigação sobre os princípios da moral, p. 385.

⁷⁷ HUME, David, Ensaio Morais, políticos e literários, p. 216.

caso. É preciso que algo forneça ao sujeito alguma inclinação para seguir uma determinada lei justa, como também para uma manifestação contra o que quer que lhe pareça estar vestido pela injustiça.

Deste modo, não é tão somente porque as ações são boas, e assumem um caráter positivo para a manutenção da sociedade, que são realizadas. Tais ações, portanto, estão ligadas a paixões que tenham algo mais do que um simples utilitarismo, capazes, assim, de colocar em pleno movimento todos os princípios meigos de nossa constituição, “*proporcionando o mais puro e satisfatório dos gozos*”⁷⁸. É preciso que exista um motivo para que, por meio dele, possa engendrar uma ação, mesmo que este motivo possa ir contra um possível prazer. Como vimos, suas causas podem ser por demais complexas e numerosas. Não é possível medir, com um rigor absoluto, a quantidade de situações que motivaram a seguir de um certo modo a sua conduta. Como já devemos notar, de pouca valia deve ter um cálculo de situações para a moral humeana, devido a toda uma complexidade da estrutura do sujeito.

O que devemos ter em vista é que esta teia de situações coloca em movimento até as mais diminutas molas que representam as características meigas de nossa constituição, nos inclinando a adotar uma determinada ação, ou evitar agir de outro modo. Podemos entender, mais uma vez, que não há qualquer espaço para rotular a filosofia humeana como fundada em uma moral meramente egoísta ou utilitarista. Tal rotulação seria enfraquecer, e muito, todo o esforço empreendido por Hume para a sua complexa fundamentação moral. Não estamos, de modo algum, negando que o egoísmo pode ocasionar um forte motivo para as ações humanas, tampouco que uma qualidade útil não seria um ponto bastante forte para as nossas escolhas. A própria regularidade das ações humanas nos mostra o quanto seria absurdo negar tais manifestações. O que negamos aqui é a afirmação, muito forçosa, de que a fundamentação da moral em Hume encontraria seus alicerces tão somente no egoísmo humano.

Podemos aproveitar este caminho que levamos às nossas investigações para procurar compreender outro ponto bastante delicado, e propenso a diversos equívocos, causado pela interpretação das paixões sociais em conjunto com as virtudes morais. De fato, as paixões de orgulho e amor, humildade e ódio possuem, como característica principal e comum em todas estas paixões, a alegria e prazer causado pelo primeiro

⁷⁸ HUME, David. Uma investigação sobre os princípios da moral, p. 332.

grupo, e a tristeza e dor causada pelo segundo. Encontramos os mesmos fundamentos, de prazer e dor, na investigação sobre as virtudes morais, de modo que nosso olhar é capaz de trazer uma alegria imensa ao espírito quando contemplamos uma ação virtuosa, e vemos com bastante tristeza uma ação perniciososa para a vida comum. Deste modo, poder-se-ia admitir que todo o fundamento das ações encontra-se assentado sob o prisma da dor e do prazer, e o único fim buscado pelo agente seria a obtenção do prazer e a fuga da dor. Se considerarmos as coisas sob este ponto de vista, nada seria mais natural do que supor que a conduta humana é voltada aos seus próprios interesses. A escolha das nossas ações estaria tão somente fundadas nos meios para obter mais prazer ou evitar a dor. Se fosse assim, toda a moralidade seria apenas uma consequência deste hedonismo, seja imediato ou futuro. Voltaríamos, deste modo, ao egoísmo que outrora era tão negado na filosofia de David Hume.

Contudo, este equívoco surge da leitura apressada que pode ser corrigida por uma análise do ponto de vista do agente e do espectador. É claro que ao analisar as ações de outrem um espectador não poderia deixar de categorizar como prazerosas, ao seu olhar, uma ação virtuosa. Sentimos, por simpatia, todas as provações impostas pelos deuses a Odisseu, somos levados, junto ao herói, a compreender todo seu sofrimento e aprovamos enormemente suas virtudes que o impelem a voltar para sua Ítaca aos braços de sua mulher e de seu filho. Podemos, até mesmo, aprovar a vingança empreendida aos pretendentes que usurparam o seu reino. Mas, parece ser um salto enorme dizer que de nossa aprovação enquanto espectadores, do prazer em vermos uma ação justa, que o seu agente moveu toda sua empresa em direção de uma satisfação própria. Apreciamos as ações louváveis, por nossa pré-disposição natural em apreciar as ações e as disposições de caráter que contribuem para o bem público; e este modo de percepção das ações morais parecem ser anteriores a qualquer reflexão do entendimento⁷⁹.

Nossa apreciação das virtudes sociais, e das virtudes privadas (que de nada servem para a sociedade) não é de modo algum fixa e estática, pois, como também vimos, o sujeito está sempre em constante aprendizado e mutação. Esta apreciação das virtudes, por parte do espectador, possibilita uma força maior na educação das disposições do espírito quando estes passarem à condição de agentes morais. Contudo, não devemos confundir as disposições de julgar com as disposições de agir. Nosso

⁷⁹Cf. LIMONGI, Maria Isabel. O ponto de vista do espectador em Hutcheson e Hume. In: Justiça, virtude e democracia, p. 218 – 219.

juízo sobre as ações humanas está, em grande medida, assentados no mecanismo da simpatia, sendo através dela que compreendemos um ponto de vista que não é nem deve ser o nosso. Deste modo, *“a medida do juízo não está naquilo que faríamos se estivéssemos na situação do agente, mas no modo como uma outra pessoa sente e sofre as conseqüências da ação ou disposição de caráter submetida à apreciação”*⁸⁰.

Apreciamos as condutas virtuosas, e desprezamos aquelas que atribuímos conter um caráter pernicioso, que valem tanto para a sociedade quanto para virtudes privadas. Atribuímos a estas ações e caráter tais títulos pois afetam de um certo modo os nossos sentimentos humanitários, causando-nos prazer, no caso das virtudes, e dor, no caso dos vícios. Porém, isto não quer dizer que enquanto agentes seguimos esta conduta tendo em vista este prospecto de dor e de prazer. Neste sentido, vemos Hume dizer claramente que:

*“os homens com freqüência agem conscientemente contra seus próprios interesses; por essa razão, a perspectiva do maior bem possível nem sempre os influencia. Os homens muitas vezes se contrapõem a uma paixão violenta ao perseguir seus interesses e objetivos; não é apenas o desprazer presente, portanto, que os determina”*⁸¹.

Assim, a filosofia humeana não é hedonista, como querem alguns⁸², pois desejamos por vezes coisas que não fazem parte deste prospecto. Os próprios atos de benevolência, por exemplo, podem ser tão impulsivos quanto qualquer paixão direta⁸³. As motivações causadas pela vontade de obter o prazer e evitar a dor são também, de fato, muito fortes, e podem ser determinantes para uma escolha em seguir tal fim. Contudo, tais determinações do agir não são as únicas, pois, se assim o fosse, poderíamos pensar que a moral humeana estaria voltando para o egoísmo tão demasiadamente negado.

Os motivos que levaram um indivíduo a agir de uma maneira podem ser considerados por demais numerosos e indeterminados, podendo, até mesmo, escapar uma explicação do próprio agente. De fato, por vezes agimos sem nem saber qual foi o verdadeiro motivo, que apenas são descobertos por uma investigação profunda do

⁸⁰ IDEM. Ibidem, p. 223.

⁸¹ HUME, David. Tratado da natureza humana, p. 454.

⁸² Cf. BAILIE, James. Routledge philosophy guidebook to Hume on morality.

⁸³ Cf. CAPALDI, Nicholas. David Hume – The newtonian philosopher, p. 144.

próprio sujeito. Existe assim uma variabilidade muito grande dos móveis de nossas ações, e apenas podemos dizer que suas causas foram suscitadas por uma inclinação passional do espírito. Desta forma, devemos nos dar por satisfeitos em apontar que a motivação humana é guiada pelas paixões, e qualquer coisa que possa nos causar uma paixão detém um forte potencial de nossas motivações⁸⁴. As paixões também são as causas da vontade, ao agir livremente (de acordo, é claro, com a doutrina da liberdade e necessidade), o sujeito sente-se inclinado a querer agir de tal modo e não de outro.

Contudo, seja qual for o motivo que engendra o ato, a razão não pode opor-se a qualquer deliberação das paixões, devendo antes ser considerada como uma escrava destas. A razão não pode ser o motivo de qualquer ação da vontade, não seria ela capaz de mover as inclinações do sujeito e tampouco se opor às paixões nestas direções. Hume dá suporte a esta conclusão ao contrastar com as paixões, que são existências originais, às idéias, crenças, que tem função representativa. *“Deste que verdade e razão concerne ao acordo entre cada um destes itens e tudo o mais que eles representam, apenas uma representação rival pode ser contrária à elas; mas uma paixão não é uma representação”*⁸⁵, pois se trata de uma existência original. Ambas, razão e paixão, possuem seus campos determinados na filosofia humeana, e, como já dissemos outras vezes, cada engrenagem da constituição do nosso espírito parecem sempre estar em constante movimento, por vezes algum princípio se sobressaia sobre outro, quer pela reflexão ou pelo que se pede em determinada situação.

Por não possuírem o mesmo campo de atuação, não seriam lícitas as suas oposições, ocorrendo apenas se por meio dos cálculos demonstrativos da razão nos seja demonstrado que seguir um determinado meio seja a forma mais adequada para se chegar a um fim almejado, mas o sujeito se vê tentado a agir de outra forma. Apenas quando ocorre uma contradição deste tipo que poderíamos pensar na oposição entre a razão e as paixões; entretanto, mesmo que exista uma oposição nestes termos, devemos lembrar que qualquer ação é motivada pelas paixões. Compreendemos, deste modo, que às vezes a razão e as paixões podem se opor, pois mesmo que um indivíduo não acredite em fantasmas, ele pode sentir um certo medo ao ouvir algumas histórias extraordinárias; mas são as paixões que sempre devem prevalecer como última instância das nossas escolhas. Assim, a razão pode ser utilizada quando calculamos as diversas maneiras de

⁸⁴ CAPALDI, Nicholas. David Hume – The newtonian philosopher, p. 133.

⁸⁵ MACKIE, J.L. Hume’s moral theory, p. 45.

se chegar a um determinado fim (um objeto prazeroso, por exemplo), e qual seria o seu melhor caminho para concluir com êxito este seu desejo, ou para resolver desejos concorrentes; mas são as paixões que, no final das contas, decidem.

A determinação do caráter de uma pessoa e a situação em que ela se encontra, representa, na imaginação, uma conjuntura tal que vai engendrar um motivo para agir ou não em determinada situação. Assim, uma pessoa pode regrar todo seu agir a partir de um cálculo frio, demorando-se bastante tempo nas considerações de todas as alternativas possíveis de uma ação; pode-se, até mesmo dizer que o trabalho da razão não teve nenhum apoio das paixões. Mas este seria mais o resultado de um condicionamento da educação e de uma maior experiência, e *“quando tudo estiver dito e feito, somos animados pelas paixões”*⁸⁶. Por mais frio que seja um cálculo, são as paixões que vão dirigir todas as engrenagens da nossa natureza. O movimento pode ser interrompido, e sua direção pode mudar sempre que os nossos corações preferam ir contra uma análise fria, o contrário não é possível.

Desta forma, os motivos que movem todos os mecanismos da natureza humana para o agir são, como vimos, bastantes diversos e dependem da constituição do caráter de cada pessoa. Um espectador pode comumente encontrar inúmeros motivos, aos quais, para o próprio agente, passariam despercebidos. Estes aspectos, e outros que o espectador também pode não perceber, oferecem à imaginação uma tal conjuntura de situações que ela não encontra outra saída a não ser impelir o sujeito a agir de tal modo – que também pode ser subitamente impelido por uma paixão a agir de um modo completamente distinto. São as paixões, portanto, que fornecem todo o fundamento para as nossas ações; sejam relacionadas ao mais simples caminhar, ou, até mesmo, uma complexa teia de relações que envolvem uma ação, ou várias, em vista a um bem duradouro para a sociedade, ou para toda a humanidade.

Devemos, então, compreender que através do conhecimento adquirido ao longo da experiência, das variedades de convivências e costumes, somos instruídos por meio dos princípios da Natureza Humana, de modo a nos possibilitar regular todas as nossas condutas futuras. Embora o hábito nos ensine a lidar com as regras impostas para vivermos em sociedade, não poderíamos receber a educação, entendida aqui em sentido bastante amplo, sem despertar uma certa idéia, capaz de nos causar a crença na

⁸⁶ IDEM. Ibidem, p 150.

existência de outros indivíduos com sentimentos semelhantes aos nossos. É exatamente por meio do mecanismo de simpatia que podemos simular os sentimentos de outrem; como em um espetáculo de circo onde um equilibrista, andando por uma longa distância sobre uma corda-bamba, consegue transmitir à platéia o seu movimento de equilíbrio. Sem esse mecanismo, qualquer comunicação nos seria impossível e tampouco a possibilidade de uma comunidade moral. Assim, os sentimentos de aprovação são obtidos *“ao assumirmos pontos de vista gerais, adotando uma posição imaginativamente próxima de um indivíduo e todos à sua volta, de modo a sentirmos, por simpatia, os efeitos de sua ação sobre eles”*⁸⁷. Desse modo, as paixões são comunicadas com cada membro da sociedade, e, também por simpatia, compreendemos os vícios e as virtudes que nos são passadas pelas diversas cenas da história.

Assim, por simpatia conseguimos compreender também a aprovação de nossos atos, nos causando uma paixão de orgulho e humildade, pois conseguimos nos colocar sob o ponto de vista do espectador de nossas ações. Não quer dizer que sentimos da mesma forma o que os sentimentos do outro, tanto como espectadores de suas ações quanto quando somos louvados por quem está nos observando. Entretanto, podemos notar aqui que a simpatia parece insuficiente para a execução de determinadas ações morais. Não é só por compreender, e até mesmo simular, os sentimentos internos de cada pessoa, que iremos agir em relação a elas. É por meio deste mecanismo que podemos compreender a situação do outro, nos possibilitando tatear os motivos que o fizeram empreender uma ação observada. Contudo, não é somente por meio deste mecanismo que movemos nossas ações em direção a uma conduta social. Devemos entender o mecanismo de simpatia como uma consideração pré-moral.

É preciso, portanto, entender como é possível à sociedade integrar as paixões dos indivíduos de modo que nossos interesses particulares possam encontrar sua plena realização. De fato, temos uma predisposição natural para a moralidade, contudo a construção do mundo moral é um constructo artificial que possibilita a integração de fins particulares a cada indivíduo; embora os elementos da moralidade sejam dados naturalmente. Na comunidade moral, artificialmente construída, as paixões são comunicadas, de modo a procurar substituir, sempre que possível, qualquer violência pelo puro prazer da conversação. As relações com as convenções das leis buscam

⁸⁷ GUIMARÃES, Livia. Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume, p. 210.

sempre uma utilidade tendo em vista a manutenção da sociedade, e procuram despertar no sujeito o interesse para realizar tais ações por um sentimento de aprovação, capaz de mover suas inclinações até a consolidação do ato. Nesse sentido, veremos no próximo capítulo os aspectos próprios da comunidade moral, procurando entender como as convenções artificiais que regulamentam o agir em comunidade são comunicadas, seguidas e, até mesmo, louvadas.

CAPÍTULO TRÊS

Moral e comunidade

As considerações humeanas sobre o mecanismo da simpatia devem ser entendidas como uma condição para a nossa análise sobre a moral. Contudo, como vimos, este mecanismo não consegue dar conta, somente por ele mesmo, para explicar um grande fluxo de situações que compõe o agir em sociedade. Ao entrarmos no estudo sobre como cada sujeito, cada feixe de percepções, consegue tecer relações com seus semelhantes, vemos uma grande variação de tendências em que cada situação em relação ao outro parece encontrar seu sustento sob uma linha tênue, que não pareceria encontrar força para sustentar uma relação social. Entretanto, se considerarmos a sociedade como um todo, ou, mais ainda toda a história humana, vemos esta tessitura permanecer tão coesa, que pareceria mesmo difícil costurar em sentido contrário.

Vemos o interesse entre cada membro da sociedade em manter o cumprimento de suas promessas por meio de diversos artifícios, com a finalidade de melhor usufruir os benefícios da sociedade. Estes artifícios devem ficar mais numerosos e complexos à medida em que esta dada sociedade cresça; até o ponto em que possamos ver o interesse desta sociedade em erigir um governo, ao qual até as mais longínquas promessas encontram leis firmes que garantam o seu cumprimento. Não cabe aqui perguntar sobre como era a organização humana antes do advento da sociedade, se, anteriormente, tínhamos uma guerra de todos contra todos, ou se esta sociedade surgiu por uma vontade divina. Não é esta a principal preocupação que envolve a filosofia política de David Hume. Ao analisar a origem do governo, a preocupação está direcionada sobre o real sentido do que vemos ser o governo, e como sua estruturação e manutenção surgem de uma necessidade de subsistência da própria natureza humana. A sociedade é um artifício que possibilita o intercâmbio entre as diversas paixões dos seus indivíduos, capaz de suprir uma necessidade imposta pela natureza. Sem este artifício nossa existência não seria possível. É neste caminho que começaremos a trilhar para entendermos os mecanismos que possibilitam a comunicação entre os membros de uma

sociedade, e como uma estrutura tão delicada, ao se entrelaçar em uma sociedade cada vez mais complexa, passa a ser compreendida como uma trama bastante coesa.

I – Algumas considerações sobre os vícios e virtudes

O mecanismo da simpatia é fundamental para a compreensão das ações morais. De certo, é a capacidade de nos colocar sob o ponto de vista do outro que nos permite julgar se suas ações devem receber o justo qualitativo de virtuosa ou viciosa. De outra parte, também não podemos deixar de considerar que as dosagens das paixões de orgulho e humildade acompanham nossas ações, enquanto agentes. Consideramos os sentimentos de dor ou de prazer do observador, ou seja, compreendemos também o lugar daqueles que estão, em determinado momento, julgando nossas ações. Desta forma, a compreensão do ponto de vista do outro não é apenas fundamental para o julgamento de nossas ações; posto que, enquanto agentes a simpatia também exerce um papel importante. Contudo, a simpatia não é suficiente, por ela mesma, para explicar as complexas relações morais em comunidade. Sabemos que sem este mecanismo, nos seria muito difícil explicar a força que o senso de dever se impõe em direção do cumprimento de nossas obrigações (que tanto pode dizer respeito às nossas promessas perante um indivíduo ou a uma sociedade); mas outros caracteres de nossa natureza também entra nesse jogo social. O simples fato de compreender a posição do outro não dá uma gravidade suficiente para nos obrigar a cumprir as promessas sociais, tampouco pode ser suficiente para explicar o prazer e a dor causada pela observação de uma ação.

No capítulo anterior vimos que a motivação é responsável por quebrar a inércia e possibilitar que o indivíduo execute uma determinada ação; agora, lançaremos nosso olhar para um ponto determinante da motivação, que diz respeito à apreciação das virtudes. Ou seja, buscaremos entender o processo pelo qual julgamos as ações, se elas são virtuosas, e admitem alguma utilidade para a sociedade ou apenas para o indivíduo, ou se as ações são viciosas, e assumem um caráter pernicioso para aqueles que as

possuem. Devemos ter em conta, em primeiro plano, que toda virtude é social, pois, as qualidades imediatamente úteis a nós mesmos só admitem qualquer valoração se passar pelo julgamento de outras pessoas; a recíproca é verdadeira, nenhuma qualidade útil a outrem poderia receber um qualitativo de virtuosa se este estivesse em uma ilha deserta. A presença de juízes é necessária para acrescentar qualquer valor de mérito ou demérito nas ações ou no caráter de um indivíduo.

Os vícios e as virtudes podem ser caracterizados como resultantes de uma tendência social, na medida em que é por meio de sua atuação no âmbito da sociedade que lhes atribuímos valores. Contudo, não podemos deixar de considerar que, mesmo considerada uma tendência em cada sociedade, existe um certo padrão, que se estende à toda humanidade, de características virtuosas. Podemos encontrar em qualquer língua, a honra, a caridade, o reconhecimento, e outras virtudes, como características boas que causam um sentimento prazeroso em sua contemplação. Deste modo, as virtudes sociais parecem possuir *“uma beleza e estimabilidade naturais que, de imediato e anteriormente a todo preceito e educação, recomendam-nas ao respeito da humanidade não instruída e angariam sua afeição”*⁸⁸. Entretanto, é no seio da sociedade que estas características podem adotar as mais diversas gradações de estima, e *“qualquer que seja a fonte de onde emana as ações qualificadas de virtuosas, sua finalidade é uma finalidade social; ao menos é sempre a sociedade que a julga”*⁸⁹. Através da estima que nos causa ao ver um ato de caridade ou de justiça, por exemplo, considerando também o benefício que a sociedade retira de tais características ou ações, que lhes dizemos virtuosas.

As distinções que fazemos dos vícios e das virtudes dependem do prazer ou da dor resultante de sua contemplação. Uma ação viciosa, ou um caráter vicioso, causa um profundo desagrado para o observador, enquanto que consideramos uma pessoa virtuosa aquela que pode ser considerada agradável e útil para ela mesma e para os outros. Sempre devemos levar em conta que este julgamento parte de quem o observa. Ou seja, pelo olhar de outra pessoa, ou conjunto de pessoas, com suas particularidades pessoais, que entramos na trama do jogo social. Estes julgamentos morais procuram pontos de vista mais gerais, de forma que, quando contempla cada classe de ações, tal julgamento busque, o quanto for possível, uma maior imparcialidade. Contudo, devemos limitar

⁸⁸ HUME, David. Investigações sobre os princípios da moral, p. 280.

⁸⁹ VLACHOS, George. Essai sur La politique de Hume, p. 30.

bem esta aprovação e repulsa, pois não é por todo e qualquer julgamento de coisas agradáveis ou repulsivas que podemos classificá-las como virtuosas ou viciosas. Se assim o fosse, poderíamos dizer do cheiro do amanhecer no campo como algo virtuoso, e um calor ou frio intenso poderia, deste modo, receber o título de vício. Mas, como não é o caso, esta valoração depende antes de um modo bastante peculiar que recebemos estas impressões.

Este modo de sentir as impressões que afetam os sentidos, embora distinto dos prazeres estéticos, deve ser considerada análogo a estes. Pois, ao contemplar alguma manifestação artística somos levados a sentir um determinado prazer ou repulsa, a depender da intenção do autor, pelo modo como os objetos estão arrumados. Nosso senso estético capta esta arrumação, nos causando um prazer; ao nos agradar desta determinada maneira sentimos que estamos diante de uma bela obra de arte. O prazer que imediatamente recebemos dá o tom de nossas aprovações. De uma forma paralela a este modo de afetação do espírito, aprovamos uma determinada conduta e caráter, “*não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada; ao sentirmos que nos agrada dessa maneira particular, nós de fato sentimos que é virtuoso*”⁹⁰.

Assim, entendemos melhor as diferenças entre o senso moral e o senso estético presente naquela curiosa passagem do *Tratado*. Logo no início da segunda parte (*das paixões*), quando Hume passa a distinguir as paixões calmas das paixões violentas, ele nos diz: “*Do primeiro tipo são o sentimento [sense] do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos externos*”⁹¹. É por possuímos esta maneira distinta de sentir que nos é possível estar diante de uma beleza moral e não confundi-la com uma beleza artística. Desta forma, não causa problema algum no sistema humeano se considerarmos um rude lavrador como detentor de uma firmeza de caráter louvável e, em contrapartida, um cruel assassino com os mais sofisticados requintes estéticos. O modo como o espírito humano recebe tais impressões, nos permite tecer considerações distintas.

A impressão presente não nos deixa outra saída a não ser sentir uma satisfação pela contemplação do caráter e das ações morais, sentimento este diferente daqueles relacionados tanto aos prazeres imediatos dos sentidos quanto à contemplação das

⁹⁰ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*, p. 511.

⁹¹ IDEM, *Ibidem*, p. 310.

diversas manifestações artísticas. Um sentimento tal como a apreciação moral não consegue passar despercebido, “*é um prazer original que nos é impossível confundir com qualquer outro. Todo homem o aprova, pois todas as línguas fazem uso igualmente de dois jogos de termos opostos, uns elogiosos e outros pejorativos*”⁹². Deste modo, basta apenas uma mínima familiaridade com o idioma para nos guiar sobre quais qualidades são agradáveis e quais são desagradáveis.

Assim, por meio desta inclinação do espírito que qualificamos os vícios e as virtudes. Mais ainda, mesmo que o reconhecimento de uma boa ação sempre deve ter em conta a utilidade que esta representa à sociedade, apenas a classificamos como uma ação virtuosa se os motivos que constituem sua causa forem eles mesmos virtuosos. Dizemos que uma ação é virtuosa pelo signo que ela representa da sua própria motivação, e isto é possível através do mecanismo da simpatia; pois, como bem sabemos, não possuímos o acesso imediato aos princípios internos de outrem, compreendemos e consideramos a situação do outro tão somente pelas vias dos signos que as representam. De fato, ao ver uma pessoa sorrir podemos inferir, mesmo com alguma margem de erro, um estado de felicidade; do mesmo modo, ao ver uma ação virtuosa, esta surge como um signo de que a motivação do caráter foi virtuoso. Uma ação accidental não pode, deste modo, ser suficiente para uma tal qualificação. A censura que empreendemos a qualquer indivíduo por cometer algum acidente danoso está relacionado mais a um tipo de alerta para esta pessoa venha a possuir uma maior atenção, e não a uma censura ao caráter vicioso desta determinada ação. Devemos considerar sempre uma possível, ainda que remota, margem de erro ao tratar dos assuntos empíricos, própria da natureza da experiência do real. A própria história nos mostra erros cometidos pelos juízes mais atentos, mas que, de forma alguma, seriam suficientemente fortes para oferecer uma objeção ao presente estudo.

A contemplação dos vícios e virtudes dependem de uma inclinação do espírito, de um senso moral, que é responsável por dotar o sujeito de um olhar, interno, capaz de fazer com que o espírito, ao ser afetado por tais impressões, venha a sentir prazer, no caso das virtudes, e dor, no caso dos vícios, sem confundir com outras formas de sentimento. Esta característica da mente é própria da Natureza Humana, e pode ser confirmada no imenso laboratório da história, em qualquer tipo de comunicação. Ao

⁹² LEROY, André-Louis. David Hume, p. 212.

julgar desta forma, consideramos as ações como signos de um caráter, e o mecanismo da simpatia é ativado para observar internamente as características próprias de outros indivíduos, sejam eles considerados pertos ou distantes de nós. Como já sabemos, o modo pelo qual um determinado indivíduo recebe os aplausos ou censuras do público, referentes às suas ações e seu caráter pessoal, contribui, e muito, para sua educação; contudo, no caso dos vícios, às vezes a censura não é suficiente, sendo preciso alguns artifícios para possibilitar o bem estar social.

Podemos dividir as virtudes, e também os vícios, em dois tipos. Ou bem eles podem surgir da natureza própria do sujeito, da Natureza Humana; ou surgem do engenho humano, sob a finalidade de suprir as deficiências e limites da nossa natureza, de modo a propiciar uma melhor satisfação social. Seguiremos, neste caso, a ordem inversa proposta por Hume no Tratado; voltaremos nosso olhar primeiramente para as virtudes tidas como naturais, para, assim, compreendermos melhor a arte humana na elaboração das virtudes artificiais, de modo a compatibilizar melhor com um outro artifício humano que diz respeito à elaboração da sociedade e do governo, que será objeto do nosso próximo tópico.

As virtudes naturais, como o próprio nome já diz, nascem da própria natureza humana. Em todos os lugares que possamos ir, até mesmo numa viagem à antiguidade promovida pelos livros de história, a piedade, o amor pelos filhos, o reconhecimento, são pintadas com as mais belas tonalidades, e granjeiam os postos mais altos de admiração e louvor. Estas virtudes fazem-se presentes no sujeito, claro que respeitando os diversos graus de atuação entre os indivíduos. Sabemos que a natureza do sujeito não pode ser entendida de forma estática, pois ao longo de sua trajetória o sujeito pode alargar ainda mais os campos de atuação destas virtudes naturais. De fato, uma das características mais marcantes destas virtudes é que elas não precisam de qualquer reflexão anterior, no que diz respeito à utilidade e o bem comum que estas representam para a sociedade, para a sua execução. São características próprias do sujeito que, quando a situação requer o seu uso, a motivação o impele a agir; como um pai que corre em socorro de seu filho, sem qualquer hesitação ou cálculo sobre o perigo decorrente desta ação. A lista das virtudes próprias do sujeito, que podemos chamar de naturais, e podem receber nossa estima pela utilidade imediata que esta representa para a sociedade ou pela qualidade imediatamente útil a quem a possui, sem que represente qualquer benefício para sua comunidade.

Esta classe de virtudes possui, como sua marca característica, uma vibração imediata na motivação humana, elas refletem uma predisposição do espírito que corre sem a mediação do que representariam para a sociedade. São características próprias do indivíduo. Reconhecemos os méritos das características agradáveis de outros, mesmo sem receber qualquer benefícios destas características, e censuramos igualmente certos vícios, como o da prodigalidade, que mesmo com a possibilidade de colher um certo benefício de tal conduta, reconhecemos o quanto pernicioso esta constitui para o espírito daquele que a possui. A falta de benefício ou danos que este conjunto de predisposições do espírito entrega à sociedade, não lhes furta de receber elogios ou censuras. Da mesma forma que acontece com as qualidades que possuem uma relação mais estreita com a sociedade, o espírito ao contemplar tais manifestações de caráter não pode deixar de sentir aquele tipo peculiar de prazer ou dor. Encontramos diversos exemplos de mérito ou demérito do caráter, sem que haja qualquer perspectiva de utilidade ou benefícios futuros, para quem as contempla ou para toda uma sociedade, *“e, no entanto, ele é semelhante ao sentimento que surge de uma percepção da utilidade pública ou privada. Observemos que a mesma simpatia social, ou sentimento de solidariedade pela felicidade ou miséria humanas, está na origem de ambos”*⁹³.

Não precisamos recorrer a um exame rigoroso para entender a causa da nossa admiração das qualidades naturais que possuem uma característica imediatamente útil para a sociedade. Desde que, a valoração destas virtudes depende daqueles que colhem o benefício de tal conduta. O modelo de um indivíduo virtuoso é, para Hume, aquele que consegue compatibilizar tanto a as qualidades imediatamente agradáveis a ele, quanto as qualidades imediatamente agradáveis a outras pessoas, que pode tanto ser útil para a sociedade e representar também um espírito agradável para quem o cerca. O mecanismo da simpatia adota um importante papel nesta esfera, pois tanto nos transmite um sentimento prazeroso pela companhia de pessoas agradáveis, quanto nos transmite a virtude pelo signo que esta representa em relação ao motivo virtuoso.

Entretanto, este mecanismo da simpatia nos mostra uma dificuldade, pois, *“muitas coisas que produz variações nos graus de simpatia não produzem uma variação similar na aprovação moral”*⁹⁴. Como vimos, a simpatia nos comunica os afetos de outrem e nos coloca em um ponto de vista diverso do nosso; entretanto,

⁹³ HUME, David. Investigações sobre os princípios da moral, p. 335 – 336.

⁹⁴ MACKIE, J.L.. Hume's Moral Theory, p. 121.

simpatizamos mais com aqueles que estão próximos dos nossos laços afetivos. Há uma gradação deste sentimento que é maior por nossos filhos do que por nossos primos, maior por nossos amigos mais próximos do que para aqueles que temos apenas conhecimento. Contudo,

“apesar dessas variações de nossa simpatia, damos a mesma aprovação às mesmas qualidades morais, seja na China, seja na Inglaterra. Essas qualidades parecem igualmente virtuosas e inspiram o mesmo apreço em um espectador judicioso. Nossa estima, portanto, não procede da simpatia”⁹⁵.

Quando procuramos o julgamento moral, procuramos adotar o ponto de vista mais geral e imparcial possível. Não entendemos aqui os sentimentos sofridos, mas tentamos compreender os motivos que levaram um personagem seja da história ou na contemplação de uma ação presente, ou, até mesmo, nas obras de ficção, empreender uma determinada ação, de um modo tão imparcial quanto buscássemos esta compreensão dos motivos que algum parente próximo empreendesse determinada conduta. Acontece que este desejo de imparcialidade deve ser entendido caso quem julgue estas ações fosse detentor de uma serenidade de espírito tal que lhe fosse possível reconhecer mesmo as virtudes daquele que considerasse seu inimigo. Parece mesmo difícil, ou impossível, alcançar tal serenidade. As virtudes dos nossos amigos e mestres são pintadas com as cores mais vibrantes, e até mesmo seus defeitos, se é que existem, são sempre pequenos para afetar a sua grandeza de espírito. Afinal, *“ninguém quer reconhecer que seu amigo é preguiçoso, a menos que isso seja necessário para defender seu caráter em pontos mais importantes”⁹⁶*. A simpatia, então, detém um papel fundamental em nossas considerações sobre a moral; entretanto, embora ela seja responsável por simular um ponto de vista que não é o nosso, o seu uso é definido nestes limites; ela não pode ser a única fonte da nossa aprovação e motivação morais.

As virtudes naturais são extremamente necessárias para a comunidade moral. De fato, os primeiros rudimentos da sociedade encontram seus alicerces na constituição familiar. O apetite natural entre os sexos, e as relações afetivas que deles resultam, pelas virtudes naturais que possuem os pais com seus filhos, parecem boas pistas de que “esta

⁹⁵ HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 620.

⁹⁶ IDEM, Ibidem, p. 627.

primeira sociedade é cimentada por numerosos laços afetivos”⁹⁷. Da união entre os sexos, da força simpatética que nasce de sua prole, as sociedades parecem ter sua formação inicial no modelo bem familiar, pelo poder estabelecido dos pais com seus filhos, e os laços com seus parentes próximos. As virtudes naturais conseguem manter uma sociedade deste tipo, em que as relações são meramente afetivas. Contudo, esta classe de virtudes só conseguem manter a sociedade enquanto não existir espaço para as disputas e riquezas. Pois tão logo uma comunidade cresça e mantenha relações com outras comunidades, tão logo as diferenças venham a se chocar com certos vícios igualmente próprios da nossa natureza, estas virtudes não poderiam se fazer suficientes para conter um possível apetite desenfreado entre os homens. Deste modo, a própria natureza pede para que o engenho humano crie soluções para uma possível contenda.

De todas as criaturas, o homem foi aquela que a natureza reservou o mais triste desígnio. “*Perfeito em sua adaptação, o homem sozinho é a situação de desequilíbrio na balança do mundo, uma singular e ‘antinatural conjunção de enfermidade com a necessidade*”⁹⁸. Sem meios dispostos para vencer os seus predadores, sem uma agilidade maior, ou presas para a defesa, a única saída para a Natureza Humana foi a união em comunidade. Ou seja, o homem natural é aquele que cria meios antinaturais para vencer a natureza. A força de uma união com vários outros indivíduos que passam pelas mesmas privações consegue garantir uma força nova, mais ainda, uma força maior que a de todos os seus predadores. Talvez esta alegoria jamais tenha existido, mas ilustra bem a estruturação do alicerce da sociedade, Hume é bem categórico ao afirmar que a sociedade e a natureza humana sempre caminharam juntas. Acontece, que qualquer que seja a origem das sociedades e dos governos, as virtudes naturais não são capazes, por elas mesmas, de manter os laços sociais, o engenho humano é preciso para que os diversos apetites dos homens não entrem em conflito. Assim, nasce a necessidade de se colocar alguns limites. A sociedade que antes era familiar, ultrapassou seus limites e perdeu o controle. A criação de novos limites deve agora, por um acordo entre todos, possibilitar que todos os membros da comunidade possam gozar de seus apetites com maior segurança. Desta forma, “*o trabalho em conjunto representa para o*

⁹⁷ LEROY, André-Louis. David Hume, p. 15.

⁹⁸ CHRISTENSEN, Jerome. Hume’s social composition, p. 49.

grupo humano, e portanto para cada indivíduo, um acréscimo de força; de mais fraco que os outros seres, o homem torna-se o mais forte”⁹⁹

Da união das famílias surge a comunidade, que, mesmo sem ser um governo, garante certa proteção aos seus indivíduos. Acontece que os próprios laços afetivos impõem que estas pessoas não ultrapassem os limites estabelecidos pelas famílias, de modo que exista o respeito pelo que é da posse de cada um. Surge, assim, o respeito pela propriedade privada. Ora, não encontramos em lugar algum na natureza a origem de tal respeito, é, então, por meio uma convenção que reconhecemos a necessidade de que todos os membros da sociedade devem respeitar a propriedade de cada indivíduo como uma obrigação moral. Devemos entender esta convenção humana, responsável também pelas idéias de justiça, direito e obrigação, por “*um senso geral do interesse comum, que todos os membros da sociedade expressam mutuamente, e que os leva a guiar sua conduta segundo certas regras*”¹⁰⁰. Devemos também considerar que os bens exteriores para garantir um conforto a todos os homens não estão dispostos naturalmente em abundância, e podem não satisfazer um apetite desenfreado de alguns destes indivíduos. A parcialidade e o modo passional como os homens dão preferência a seus próximos, além de uma natural dosagem de egoísmo, mostra a necessidade da justiça pra a subsistência da Natureza Humana, de modo a evitar uma competição pelas posses e um estado de disputa interna.

Devemos ter em mente que esta convenção não pode ser fundada pela razão; ela não repousa, “*em efeito, sobre alguma relação eterna e imutável entre idéias*”¹⁰¹, mas surge de uma necessidade própria da natureza humana. Hume ilustra bem esta convenção, com o seguinte exemplo: “*Dois homens que estão a remar um mesmo barco fazem-no por acordo ou convenção, embora nunca tenha prometido nada um ao outro*”¹⁰². Sem a utilidade que a justiça e a propriedade exercem sobre a sociedade, e sua necessidade para a subsistência da natureza humana, elas não passariam de palavras sem sentido. Tanto em um estado de abundância, em que os homens não conseguem exaurir suas fontes, por maiores que sejam seus apetites; ou a carência seja tão grave que poucos conseguem ter o mínimo para a sua sobrevivência, em todos estes casos a

⁹⁹ MONTEIRO, João Paulo. Teoria, Retórica, Ideologia, p. 42.

¹⁰⁰ HUME, David. Tratado da natureza humana, p. 530.

¹⁰¹ LEROY, André-Louis. HUME, p. 227.

¹⁰² HUME, David. Tratado da natureza humana, p. 530. [na *Segunda Investigação*, este exemplo aparece no Apêndice III, p. 393]

idéia de justiça se faz completamente inútil, e não seria mais do que uma palavra vã. A experiência nos mostra que, até mesmo as sociedades consideradas fora-da-lei, como uma sociedade de piratas ou ladrões, possuem um código próprio de justiça para poder colher mais benefícios e evitar uma briga interna.

A justiça, a propriedade, e conseqüentemente o direito e a obrigação, nascem mesmo da necessidade da nossa natureza, por um artifício do engenho humano, que nos garante uma compensação aos limites impostos pela natureza. Entretanto, por ser virtudes artificiais, não podemos confundir com algo arbitrário, ou como algo contra-natura. Encontramos as regras da justiça em toda sociedade humana, estas regras, inclusive, se fazem tão presente ao longo de toda uma larga história da humanidade, de forma tão forte e constante, que podemos mesmo pensar, e confundir, como sendo algo próprio da nossa natureza. O fato de ser Artificial não significa que lhe seja análogo ao inabitual, raro, ou miraculoso. *“A justiça nasce do desenvolvimento espontâneo da natureza humana. Ela é artificial porque resulta da arte desta natureza humana, implementada por seu triunfo próprio, desde que a experiência tem instruído sobre os perigos de seus extrapolações”*¹⁰³.

A estruturação da vida social requer certos sacrifícios em direção dos benefícios de todos. Deste modo, os membros de uma determinada comunidade podem usufruir de uma proteção comum. Para isto é necessário que todos tenham bem implementados os deveres sociais e entendam que os interesses em favor da justiça possam ser seguidos. Reconhecemos o interesse comum mesmo quando a justiça privilegie os interesses de nossos inimigos, ou, até mesmo, quando vemos nossos próprios interesses não serem satisfeitos em detrimento do bem estar social. Hume possui uma outra alegoria que consegue explicar bem as diferenças entre as virtudes naturais e as virtudes artificiais, pois as virtudes naturais, na estruturação da vida social, *“podem ser comparadas a um muro construído por muitas mãos que vai se elevando com cada pedra que sobre ele é empilhada, e cujo crescimento é proporcional à diligência e ao empenho de cada um dos trabalhadores”*. As virtudes artificiais, por sua vez, quando levamos em conta todas estas considerações sobre a justiça e tudo que a ela se relaciona, *“pode ser comparada à construção de uma abóboda, na qual cada pedra individual, deixada a si mesma, só*

¹⁰³ LEROY, André-Louis. HUME, p. 232.

poderia cair ao solo, e a estrutura integral só se sustenta pelo arranjo e apoio mútuos de suas partes correspondentes”¹⁰⁴.

II – Sociedade e governo

Sociedade e governo possuem, na filosofia humeana, limites bem estabelecidos; pois, é através das carências próprias do primeiro que a natureza humana encontra a necessidade de formulação do segundo. Podemos entender este movimento, que começa na estrutura familiar, passa pela sociedade primitiva e encontra sua completude no advento dos governos, como uma longa trajetória em que a natureza humana vai superando as necessidades exigidas por cada situação. Na estrutura familiar, as virtudes naturais conseguiam dar conta, e muito bem, do que exigia a convivência entre seus membros. Entretanto, quando ampliamos nossa visão, e buscamos tecer relações entre outros conjuntos de indivíduos, as virtudes naturais não conseguem, apenas por elas mesmas, dar conta desta demanda extra, que diz respeito à grande variedade de caráter entre as pessoas. Para não haver uma extrapolação de uns sobre as posses dos outros, fez-se necessário uma convenção entre os homens, capaz de impor limites às suas próprias ações, com a finalidade de que todos possam gozar mutuamente dos benefícios da vida social. Não podemos entender esta passagem, da organização familiar para uma sociedade primitiva, como um corte abrupto entre elas, e isto já devemos ter bem claro em Hume, a passagem é gradativa. Na medida em que a estrutura familiar começa a crescer, os indivíduos percebem a necessidade do artifício da justiça. Assim, a sociedade vai, aos poucos, se constituindo.

Quando a sociedade cresce até tornar-se bastante numerosa, a imaginação, por sua própria natureza de simpatizar com aqueles que lhes são mais próximos, não consegue mais dar conta daquelas relações originadas pelo convívio mútuo de cada círculo social. O cumprimento das promessas passa a ser algo bastante remoto, ao

¹⁰⁴ HUME, David. Investigações sobre os princípios da moral, p. 391

mesmo passo em que a nossa percepção das relações simpatéticas tornam-se mais fracas e distantes. Não perdemos o senso moral, mas sim a garantia do cumprimento das promessas feitas por indivíduos distantes do nosso círculo social. Os homens percebem que é preciso instituir subterfúgios, inflexíveis e avessos a qualquer calor afetivo¹⁰⁵, de modo a possibilitar que seja garantido por todos, até mesmo àquelas pessoas que pouco conhecemos, os mesmos direitos e deveres. Ou seja, é por haver uma estrapolação das relações familiares, e de amizades próximas, é preciso a instituição das leis; sua frieza e inflexibilidade devem, tanto para nós e nossos próximos quanto para aqueles que nos são distantes e desconhecidos, garantir o seu cumprimento tendo em vista a organização pública. O mesmo acontece com o governo, quando a sociedade precisa de um corpo político para fazer com que as regras morais estejam sempre presentes na mente de cada indivíduo. Assim, nosso senso moral reconhece a utilidade destas regras, de modo que a sua observância sempre acompanha um peculiar sentimento de prazer.

Sabemos que uma pequena dose de benevolência, mesmo que restrita, em conjunção com as paixões calmas, movimentam as inclinações do espírito, em vista dos benefícios para uma pequena comunidade. Contudo, basta esta comunidade crescer que estes impulsos motivacionais não se fazem mais suficientes. Deste modo,

*“A conformidade com as regras da justiça pode ser bastante vantajosa a longo prazo, mas, a curto prazo, pode ser mais vantajoso a sua violação, e os seres humanos têm a tendência deplorável de preferir vantagens menores e imediatas do que aquelas maiores e remotas”*¹⁰⁶.

A sociedade começa a ganhar um corpo que ela mesma não consegue gerir. Os simples acordos em comunidade não mais impõem que sejam cumpridas; a imaginação não possui mais uma idéia viva para o cumprimento de promessas com aqueles indivíduos que mais distantes, e os prejuízos com o descumprimento das promessas começa também a perder sua vivacidade. Então, é preciso encontrar outro remédio, de modo que a observância das regras da justiça e da equidade estejam sempre presente no sujeito; a solução está na escala de níveis de poder para ser possível o gerenciamento das regras de justiça, direito e propriedade.

¹⁰⁵ Cf. IDEM. Tratado da Natureza Humana, p. 539.

¹⁰⁶ MACKIE, J.L. Hume's moral theory, p. 106 -107.

Como já sabemos, a Natureza Humana não é muito propícia à maleabilidade, vimos, através do exemplo de Hume, que a sua rigidez pode ser superior, até mesmo, que as pedras e as grades de uma prisão. Assim, antídoto não nunca poderia mudar os nossos inflexíveis princípios, “*o máximo que podemos fazer é transformar nossa situação e as circunstâncias que nos envolvem, tornando a observância das leis da justiça nosso interesse mais próximo, e sua violação, nosso interesse mais remoto*”¹⁰⁷. Diante da impossibilidade de mudar o espírito do sujeito, o que se pretende é colocá-lo em uma situação diferente, “*trata-se simplesmente de inventar para ele uma situação tal que o respeito à justiça passe a ser o seu interesse mais próximo*”¹⁰⁸. Entretanto, não podemos entender que a instituição do governo é um reflexo da falta de moralidade do sujeito, o sujeito humeano é sociável, ele possui um senso moral muito forte. Sabemos que é muito bem possível existir sociedade sem governo, mas à medida que esta sociedade cresce, a nossa própria característica de nos simpatizar mais com os nossos próximos não nos deixa imparciais aos cumprimentos das regras da justiça.

Procuramos, assim, um remédio para a nossa natureza, capaz de colocar o sujeito em uma situação tal em que o respeito às regras da justiça estejam sempre presentes no nosso espírito, mesmo beneficiando aqueles que não encontram-se em nosso círculo afetivo em detrimento daqueles que nos são próximos. É impraticável incutir em todos os indivíduos este plano tão complicado, e de tão difícil execução, “*quando cada um busca um pretexto para se livrar do trabalho e dos custos, e gostaria de jogar toda a carga sobre as outras. A sociedade política remedeia facilmente estes dois inconvenientes*”¹⁰⁹. O que se propõe, então, é que o interesse de não só observar as regras de sua própria conduta, mas de compelir que outras pessoas também sigam deste modo, seja uma tarefa delegada por alguns, que, em um dado momento adquiriu o privilégio de liderança. Desta forma, o corpo político vai, aos poucos, se formando, nascendo também a diferença entre os governantes e os governados.

Veremos logo mais adiante, algumas considerações sobre a complexidade dos governos e as relações entre os detentores do poder político e os seus governados. Antes, voltamos um pouco nossa atenção para esta sociedade primitiva.

¹⁰⁷ Cf. HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 576.

¹⁰⁸ MONTEIRO, João Paulo. Teoria, retórica, ideologia, p. 110.

¹⁰⁹ HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 578.

Devemos reconhecer que, para Hume, “*o estado primitivo da humanidade é um estado perfeitamente social, embora seja marcado, no seu começo, pela falta de segurança*”¹¹⁰, posto que este estado surge de uma reflexão comum. O reconhecimento de sua necessidade surge por meio do intercambio entre posições semelhantes. Contudo, a falta de segurança dita aqui por *Vlachos*, não pode ser entendida por uma falta de segurança interna; o problema da segurança não reside em uma contenda entre os membros da sociedade. Esta falta de segurança só pode ser entendida aqui contra as intempéries externas. Ou seja, pela proteção das famílias contra a insegurança dos predadores que encontramos a necessidade de conviver em grupos, para uma maior proteção e colhermos também os benefícios de uma divisão do trabalho, garantindo um maior proveito para todos. Da mesma forma, ao ampliar esta pequena comunidade os benefícios da divisão do trabalho ganham uma força maior, bem como a segurança contra os ataques externos. Assim, podemos afirmar que “*os primeiros rudimentos do governo surgem de disputas entre homens não da mesma sociedade, mas de sociedades diferentes*”¹¹¹. Estas situações peculiares, pelas suas dificuldades implícitas impõem necessidades de criar artifícios melhores para vencê-las. A instituição do governo não ocorre de forma imediata, e, podemos até mesmo dizer que as regras do convívio entre os membros da sociedade, e até mesmo entre os governos, estão em constante atualização.

A preocupação humeana sobre a origem da sociedade está diretamente relacionada com a sua crítica à doutrina do contrato original, tanto no que diz respeito à sua fundamentação por uma guerra de todos contra todos, quanto a um idílio anterior ao nosso modelo atual de sociedade. As noções destes dois estados de natureza certamente nunca foram experimentadas por todos os homens. Se fosse o caso, algo tão marcante, como também a ruptura destas duas ficções, não poderiam passar sem deixar algum relato histórico.

Não é pelo tempo histórico que encontramos qualquer vestígio deste contrato; tampouco nenhuma filosofia poderia sustentar tal concepção como seu fundamento por muito tempo. Acontece que, para David Hume, como já vimos antes, em ambos os casos (seja na barbárie de uma guerra civil, ou em uma situação de completa abundância) a instituição das regras de justiça e propriedade se fazem completamente

¹¹⁰ VLACHOS, George. Essai sur La politique de Hume, p. 38

¹¹¹ HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 579.

inúteis, e, conseqüentemente, qualquer tentativa de instituição do governo. Se há uma quantidade de bens, inesgotável para o apetite humano, não haveria nenhuma necessidade de criar leis para demarcar limites de propriedade entre indivíduos. De outro modo, se não há condições suficientes para garantir o mínimo para a sobrevivência, não haveria também mínimas condições para erigir as regras da justiça, posto que o furto não seria mais do que um modo de preservação da vida. Se houvesse mesmo tal artifício humano que fosse o fundamento de todos os governos, este não poderia, de modo algum, fazer-se no meio de uma guerra; seria preciso esperar este estado de fúria passar, para que todos possam reconhecer os benefícios dos governos.

Como vimos, a convenção humana para o estabelecimento das regras de justiça, não pode ser entendida como um acontecimento bem recortado da história, não foi algo que aconteceu da noite para o dia. Embora seja real, não ocorreu por meio de acordo em assembléia para discutir todos os fundamentos da justiça, propriedade, e sobre os fundamentos do governo. Entendemos esta convenção como um progressivo acordo para vencer as necessidades que nos são impostas; e devemos levar em conta que o modo como as virtudes artificiais e os governos ganham seus fundamentos, é destituído de uma marcação precisa na história. Ou seja, são as próprias características da natureza humana, o modo como esta natureza tece relações com o mundo, em cada situação particular, que estes antídotos artificiais são produzidos para garantir o intercâmbio de relações sociais.

Aqui podemos notar bem que artifício não quer dizer algo que seja completamente distinto da nossa natureza. A justiça é artificial na medida em que é uma criação humana, onde somos colocados em uma situação completamente diferente de nossa natureza inicial; do mais frágil dentre os seres, passamos ao maior predador do planeta¹¹². Notamos, então, que “*desta maneira, as causas que operam para civilizar os homens estão sempre presentes e são sempre as mesmas*”¹¹³, a diferença da aplicação das regras de justiça e dos governos, deve-se que estas dependem de uma série de fatores para seus fundamentos. Estes fatores dizem respeito ao modo como cada sociedade conseguiu vencer as intempéries do meio, as diferenças entre as regiões habitadas, e as relações que os indivíduos tecem em vistas de uma melhor proteção e conforto. Estas forças externas são fortes o suficiente para modificar as pequenas

¹¹² HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 525.

¹¹³ STEWART, John B. The moral and political philosophy of David Hume, 161.

engrenagens da constituição do caráter, através de um forte trabalho do hábito ou costume. Por isso mesmo que *“as leis têm, ou deveriam ter, uma referência constante à constituição dos governos, aos costumes, ao clima, à religião, ao comércio, à situação de cada sociedade”*¹¹⁴.

Este modo de ver a origem dos governos fornece um poder de fogo ainda maior ao arsenal humeano contra a doutrina contratualista. A astúcia de Hume consegue, tão logo nos deparamos com a sua análise das virtudes artificiais, conduzir o nosso espírito a rejeitar a idéia mesma de que um pacto explícito teria forçado a formação da sociedade. A convenção humana para o estabelecimento destas virtudes não se funda no cumprimento de uma promessa, tampouco ela mesma teria o estatuto de uma promessa, o que ocorre é justamente o contrário, as promessas *“dependem das convenções humanas”*¹¹⁵. Esta idéia de uma promessa para o estabelecimento dos governos não possui qualquer sustento na filosofia humeana, posto que a sua estrita observância deve ser considerada *“como um efeito da instituição do governo, em lugar de considerar a obediência ao governo como um efeito da obrigação de se cumprir uma promessa”*¹¹⁶.

Assim, não é por meio da promessa de um contrato original, anterior à sociedade, que respeitamos as leis impostas pelo governo, nem que instituímos este governo. Este próprio contrato pode nem mesmo ter existido, a menos que seja considerado sob os mesmos moldes do que entendemos por convenções humanas, considerado, nestes termos, como um contrato escrito pouco a pouco, em constante mutação no aprimoramento das leis, de modo a suprir cada necessidade imposta pela natureza. De outro modo, nossa sociedade encontra-se por demais distante da idéia de um contrato original, firmado por um homem ou assembléias de homens, pois, tal tipo de contrato não parece ter qualquer utilidade para a nossa análise sobre a sociedade civil. Mesmo se considerássemos esta teoria humeana da convenção como um contrato original, os seus primeiros escritos, por assim dizer, não detém, neles mesmos, a fonte para a autoridade de todo e qualquer governo. Se alguma vez ocorreu desta forma, não seria mais do que algo completamente perdido no tempo.

O recurso ao passado permite a Hume mostrar que a teoria do contrato original não é suficiente para explicar toda a autoridade imposta pelos governos, principalmente

¹¹⁴ HUME, David. Investigações sobre os princípios da moral, p. 258.

¹¹⁵ HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 530.

¹¹⁶ IDEM. Ibidem, p. 583.

aqueles de sua época. A autoridade dos magistrados consegue fazer-se presente sem o recurso imaginativo de um contrato firmado antes da instituição do estado, ao qual deveríamos obedecer. As vantagens dos governos são conhecidas em um momento anterior ao seu próprio advento, pois é algo que está em constante evolução, e cada obstáculo deve buscar um artifício para a sua superação. Devemos, então, entender que esta instituição dos governos “*não implica a passagem de um estado de caos a um estado de perfeição*”¹¹⁷. Entendemos aqui o cumprimento de todas estas etapas como um processo evolutivo, através de um longo caminhar fundado na história da humanidade, como um modo de vencer as dificuldades que lhes são impostas, coincidindo, por isso mesmo, com a própria história da humanidade.

Entretanto, vemos uma diferença no que diz respeito ao modo como Hume empreende suas considerações a esta crítica ao contrato original em suas obras. O Tratado e as Investigações encontram-se bem afinados com esta idéia de progresso, vemos nas Investigações que “*a história, a experiência e a razão nos instruem suficientemente sobre esse progresso natural dos sentimentos humanos*”¹¹⁸. Entretanto, o *Ensaio sobre o contrato original*, parece encontrar uma certa dissonância com eles. De fato, é nesta obra historicamente encontrada entre o Tratado e as Investigações, sendo publicada dez anos após a primeira, que aparentemente encontramos uma certa diferença em relação às outras duas obras. Esta diferença está ligada principalmente no que entendemos pela continuidade histórica entre os governos¹¹⁹, de modo que, nos diz Hume: “*é inútil afirmar que todos os governos são ou deveriam ser fundados no consentimento popular, na medida em que as necessidades humanas permitirem*”¹²⁰, mais ainda “*afirmo que as questões humanas nunca permitirão esse consentimento e raramente algo que se aproxime dele*”; considerando inclusive que a origem de quase todos os governos estejam fundadas na dissolução dos antigos governos, por meio da conquista e da usurpação. Desta forma parece ser completamente colocada de lado uma possível concepção de evolução dos governos transcorrida através da história. A cada conquista, revolução, ou usurpação, onde novas constituições são erigidas, a distância entre estes fundamentos dos governos não parece concordar com uma idéia de progresso; sabendo, mais ainda, que o interesse popular sempre é deixado de lado.

¹¹⁷ MONTEIRO, João Paulo. Teoria, retórica, ideologia, p. 111.

¹¹⁸ HUME, David. Investigações sobre os princípios da moral, p. 253.

¹¹⁹ Cf. VLACHOS, George. Essai sur la politique de Hume, p. 72 – 73.

¹²⁰ HUME, David. Ensaio Morais, Políticos e Literários, p. 671

Parece mesmo muito obscura essa mudança radical da compreensão das origens dos governos. Contudo, precisamos traçar distinções. Tanto no *Tratado* e nas *Investigações* quanto nos *Ensaio*s, o que Hume está atacando é uma doutrina contratualista, embora de modos diferentes. Vimos que no *Tratado*, o ataque humeano está diretamente associado à idéia de um contrato original, anterior ao advento dos seus respectivos governos, e sob o qual estes encontrariam as bases para a legitimação da autoridade política. A própria possibilidade de uma sociedade sem governo, já mostra uma diferente direção do olhar: a sociedade, aqui, compreende os benefícios do governo antes mesmo deste ser instituído. Uma possível suposição sobre uma ocorrência imediata das soluções destas necessidades deve ser entendida de forma didática, para um melhor entendimento, pois Hume está “*apenas supondo que essas reflexões se formam de uma vez só, quando, na verdade, elas nascem pouco a pouco, imperceptivelmente*”¹²¹. O *Tratado* apresenta, como vimos, um certo processo evolutivo na concepção da sociedade civil¹²², que deve ser feita levando em conta toda sua análise sobre a natureza humana. Ou seja, é através das características meigas da nossa natureza, da simpatia que temos mais com nossos familiares do que com nossos amigos, em conjunção com um senso moral que nos é próprio, entendemos que o primeiro patamar da organização política está fundado na unidade familiar, e nas pequenas comunidades.

Em contrapartida, nos *Ensaio*s a direção parece ser outra. No ensaio *sobre o contrato original*, mesmo que seja por um consentimento entre os homens que nasce a sociedade civil, e que este consentimento é dado pouco a pouco através da história, após tantas guerras e mudanças de governos, um consentimento inicial não detém critérios suficientes para impor um dever de obrigação dos súditos para aqueles que os representam politicamente. O que se está negando agora é a legitimação da autoridade imposta aos súditos, através de uma obrigação de cumprimento das promessas, sob o nome de consentimento inicial ou contrato original. Se considerarmos as outras obras presentes nos *Ensaio*s, veremos uma análise muito mais detalhista sobre os estágios de evolução da humanidade, principalmente se notarmos o modo como Hume utiliza o recurso da história para mostrar o progresso das artes humanas, e o modo como este progresso sempre está acompanhado do progresso comercial. O ensaio “*sobre o*

¹²¹ HUME, David. *Tratado da natureza humana*, p. 543.

¹²² Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 539.

contrato original”, já possui de forma bem estabelecida esta linha evolutiva que começa na família e avança até a sociedade civil. O próprio advento dos governos não encontra uma ruptura deste progresso, pois podemos mesmo compará-los em seus graus evolutivos ao longo da história.

A distinção que encontramos entre estas duas obras repousa na diferença que diz respeito à crítica humeana ao contrato. Nossa dificuldade encontra-se na utilização da palavra convenção. Se entendermos este estágio inicial da sociedade humana como detentora de fundamentos que garantissem a autoridade do corpo político pelos seus súditos, haveria sim uma ruptura com esta convenção humana. O que ocorreria também no *Tratado*. Ambas as obras buscam negar tal fundamentação. A preocupação que encontramos no ensaio “*do contrato original*”, não é a origem do artifício dos governos, posto que isto já foi largamente debatido, mas sim que qualquer noção por demais distante na história careceria de critérios para impor aos súditos uma submissão ao corpo do governo; se existe esta submissão, sua autoridade deve ser legitimada de outra forma (como veremos no nosso próximo tópico).

Considerando deste modo, não há uma contradição entre as obras. Uma teoria contratualista careceria, assim, tanto de uma legitimação histórica quanto de critérios psicológicos suficientemente fortes para garantir toda a autoridade política. Em ambas as obras, o contrato original, mesmo se fosse o fundamento das primeiras sociedades, “*não é necessário para explicar porque os homens pensam ser moralmente bom obedecer*”¹²³ os seus governos. Entretanto, a doutrina contratualista serve, e muito, para implantar, na imaginação dos súditos, a fantasia da submissão.

III – Dos governantes e dos governados.

A filosofia humeana é fortemente marcada pela recusa do dogmatismo, seja pela sua representação teológica, racionalista, ou, até mesmo, cética. Encontramos esta

¹²³ STEWART, John B. *The moral and political philosophy of David Hume*, 160.

recusa, inclusive, na fundamentação da autoridade do soberano perante os seus súditos. Contudo, a autoridade existe, ela é uma questão de fato, cada indivíduo presente em uma sociedade sente a força imposta por aqueles que garantem o cumprimento das leis. Desta forma, o fundamento desta autoridade deve estar ancorado em outras bases que não seja um contrato ou uma emanção divina. Não é por uma força superior, sobre-humana, através dos poderes concedidos por Deus, ou por um contrato anterior a esta sociedade, que encontramos o fundamento do poder dado a poucos para governar toda uma nação. A distinção entre o soberano e seus súditos, ou entre os governantes e seus governados, é mantida pelos vínculos que são tecidos na imaginação destes indivíduos em vista de manter o interesse na manutenção da sociedade.

A submissão dos súditos aos seus governantes, encontra, assim, na imaginação dos primeiros algum fundamento para que estes sintam que o seu vínculo de dependência com aqueles que detêm a autoridade do governo é a garantia para a manutenção da sociedade. Os meios que servem para assegurar aos governantes o direito das decisões que envolvem toda uma nação, podem, e muito bem, encontrar suas justificativas fundadas no poder divino, ou no contrato primitivo; mas, de modo algum, estas justificativas constituiriam os primeiros princípios sobre o qual os governos encontram sua legitimação. A distinção que é estabelecida entre os governantes e seus governados repousa na opinião dos indivíduos, em que a imaginação reconhece, por diversos meios, a necessidade da obediência aos seus representantes.

As pequenas variações que encontramos entre os homens não são suficientes para encontrarmos em uns uma força descomunal, sobre-humana, que fosse capaz de fazer com que apenas um indivíduo coloque uma população inteira sob o seu julgo. A força física não deve ser o motivo pelo qual os indivíduos são levados a seguir e obedecer seus governantes. Certo que podemos encontrar vários exemplos na história de tiranos que dominaram como animais os seus súditos pela força militar. Contudo estes próprios representantes das forças armadas, que detém uma enorme parcela da força, também estão sujeitos às vontades do soberano. Ou seja, restaria ainda a explicação de como, enquanto homens, aqueles que constituem a força do soberano se submetem a ele¹²⁴.

¹²⁴ Cf. MONTEIRO, João Paulo. Teoria, Retórica, Ideologia, p. 140.

A natureza dividiu bem as qualidades entre os homens, de modo que a força de um conjunto de indivíduos sempre será naturalmente maior do que a de apenas uma pessoa. Deste modo, *“nada parece mais surpreendente, para aqueles que consideram as questões humanas com um olhar filosófico, do que a facilidade com que muitos são governados por poucos”*¹²⁵, principalmente se considerarmos o modo como as cenas da história nos mostram relatos de soberanos subjugando seus súditos, por uma força que não poderia, a menos como vimos até aqui, ser ela mesma natural¹²⁶. Assim, descartando que o fundamento do poder dos soberanos não está no contrato, nem na emanção de um poder divino, compreendemos, também que não é pela força. É apenas na opinião que encontramos o fundamento para a autoridade de todos os tipos de governo.

É através da opinião que os governantes detêm o poder, de modo que o sujeito imagina, até mesmo, dever uma obediência irrestrita a eles. Este fundamento da autoridade política *“pode ser de dois tipos, a saber, a opinião de interesse e a opinião de direito”*¹²⁷, que dizem respeito ao modo como os processos da imaginação, principalmente a fantasia, possibilitam a criação de vínculos entre os indivíduos e o poder que mantém o governo. Em qualquer sociedade política, encontramos estes dois tipos de opinião: a primeira diz respeito ao interesse dos indivíduos que compõe este governo, e dos frutos que poderão colher pela sua manutenção; o segundo tipo, por sua vez, diz respeito à compreensão do direito que o soberano tem de representar seus súditos, e o quanto a imaginação destes mantém a autoridade do soberano sobre eles.

As opiniões de direito admitem outra divisão: que podem tanto dizer sobre o direito ao poder, quanto o direito à propriedade; configurando, assim, o modo como a fantasia tece as representações da autoridade. Estas opiniões, bem como *“todo espaço desenhado pelas diferentes regras do poder político”*, funcionam de modo bastante análogo ao da justiça, principalmente quando referimos às questões referentes à propriedade privada: *“é um outro reino da fantasia, onde a vida do corpo social é regida exclusivamente por determinantes irracionais”*¹²⁸. Só podemos diferenciar estas

¹²⁵ HUME, David. Ensaios Morais, Políticos e Literários, p. 129.

¹²⁶ Vale lembrar que contrapomos com natural o artifício de instituir o poder da autoridade, e não um poder divino. Natural é, portanto, entendido em contraposição com anti-natural, e não com sobre-natural.

¹²⁷ IDEM, Ibidem, p. 129.

¹²⁸ MONTEIRO, João Paulo. Teoria, Retórica, Ideologia, p. 150.

questões da ficção, tão somente pelo modo como o espírito é colocado frente a este conjunto de situações.

Sabemos que o interesse humano é uma das principais fontes de nossa motivação. É através da opinião que os soberanos conseguem manter aceso o interesse da sociedade pela manutenção do poder público, ou, ao menos, o interesse pela não destituição daqueles que ocupam os postos de poder. A ficção mesma que diz respeito tanto ao contrato primitivo, ou original, quanto a autoridade do soberano por um desígnio divino, podem entrar neste jogo, como um arsenal para incutir na imaginação dos súditos a obediência passiva. Entretanto, este jogo não é, de modo algum, facilmente decidido. Em todos os governos encontramos uma tensão forte entre estas duas classes, ou, nas palavras de Hume: *“Em todos os governos, existe uma perpétua luta intestina, aberta ou secreta entre a AUTORIDADE e a LIBERDADE; e nenhuma das duas partes pode prevalecer de maneira absoluta neste conflito”*¹²⁹.

É neste jogo de forças, na tensão permanente entre os governantes e os governados, que todos os governos encontram-se inseridos. A imaginação exerce um papel fundamental nesta batalha, pois é ela quem decide o jogo. A opinião, que funda toda a autoridade de poucos sobre muitos, necessita que as idéias sejam facilmente recebidas pela imaginação, de modo a dar uma vivacidade maior à compreensão de que a estrutura do governo é capaz de garantir, mesmo falsamente, que os frutos da sociedade possam ser mais bem colhidos, e a sua manutenção é a garantia de tais benefícios. A imaginação conecta a estrutura do poder que governa a sociedade civil, com os indivíduos presentes nesta sociedade. Assim, as opiniões de interesse, de direito ao poder ou de direito à propriedade, conseguem, se bem implantados, garantir a manutenção do governo; até mesmo por várias gerações. Deste poder da imaginação em fantasiar tais relações, que o poder do soberano pode ser assegurado, encontrando sempre sua transição mais fácil e confortável.

A imaginação, através da transição ininterrupta de idéias, possibilita a crença na legitimidade do soberano. Quando o interesse dos súditos pela sua manutenção não é satisfeita, aqueles que detêm o poder do governo buscam outros meios para a sua preservação, podendo ser ocasionada inclusive pelo medo imposto por sua força armada. Entretanto, até mesmo para que a utilização desta força seja imposta; o

¹²⁹ IDEM, Ibidem, p. 139.

governante precisa ganhar a opinião dos homens que estão em posse das armas. A opinião representa, assim, o motivo pelo qual os cidadãos, ou soldados, acolhem o seu governo como a melhor representação de seus interesses, inflando suas paixões de tal forma que são capazes de dar sua vida para a manutenção deste governo. De outro modo, esta opinião pode também representar o motivo pela não-ação, seja pela conformação com a autoridade do soberano sem despertar qualquer interesse pela luta por sua manutenção, seja pela opinião de poder, e pelo medo dos castigos, físicos ou divinos, que uma futura rebelião poderiam ocasionar.

Desta forma, entendemos que a opinião, em todas as suas formas de representação, está ancorada nos domínios das paixões. Não podemos considerar como produtos da razão. A opinião surge pelo canal das impressões reflexivas, posto que não surge imediatamente dos dados dos sentidos, mas de uma compreensão do conjunto de situações em que o sujeito encontra-se envolvido. Com isso, pode parecer que a opinião encontra-se assentada sobre uma estrutura por demais frágil e delicada, onde tensão existente entre os membros da sociedade civil poderia ser abalada pelo mais fraco tremor, sendo capaz de ruir toda a estrutura desta sociedade. Entretanto, devemos notar que esta opinião, se bem enraizada na mente humana, é capaz de adotar uma postura mais inflexível do que a pedra e o ferro, como vimos no exemplo do capítulo anterior. A força da opinião pode ganhar uma raiz tão forte, que os corações dos súditos abraçam seus soberanos como se estivessem protegendo suas próprias vidas. Assim, Ao fundamentar a legitimação da autoridade na opinião dos indivíduos, o arsenal humeano contra a doutrina do contrato original, ou da emanção do poder divino dos soberanos, ganha uma força maior.

A estrutura da sociedade civil compreende uma complexa armação de situações e circunstâncias. Podemos resumir este processo do seguinte modo: reconhecemos que os frutos da divisão do trabalho, e uma paz frente aos diversos predadores, são garantidos pelo advento da sociedade. Em sociedade compreendemos que os benefícios desta união não pode existir sem a obediência ao governo. Mesmo que o interesse pela obediência do soberano não é satisfeita, por vezes há o entendimento de que da sua manutenção dependem a segurança dos indivíduos que dele fazem parte. Assim, ao criar o artifício do governo os homens também criam o artifício da autoridade, “a

OBEDIÊNCIA é um novo dever que deve ser inventado para apoiar aquele da JUSTIÇA, e os laços da equidade devem ser corroborados pelos da submissão”¹³⁰

Entendemos, então, que a sociedade surge das convenções, tendo em vista a garantia para que as promessas sejam cumpridas. O governo, por sua vez, surge para remediar a natureza tendenciosa dos homens, de modo a garantir que as promessas encontre, pelos magistrados, o peso imparcial da justiça. Para haver uma comunhão de interesses na sociedade, para colhermos os benefícios desta convenção, é preciso que a autoridade dos governantes seja mantida, pois “*o governo é inteiramente inútil sem uma estrita obediência*”, e sua “*regra comum exige a submissão; e somente em casos de uma tirania e opressão atroz pode ter lugar a exceção*”¹³¹.

Contudo, não devemos deixar de notar que as revoltas existem, e a resistência à subordinação cruel aos tiranos não deve ser entendida como um vício, mas sim como uma característica virtuosa de uma nação. Quando as vantagens que podemos extrair dos governos são convertidas em desvantagens contra os súditos, é completamente legítimo pegar em armas contra seus tiranos. A leitura atenta da história nos mostra isso, posto que “*nenhuma nação que tenha podido lançar mão de algum remédio continuou sofrendo os cruéis estragos de um tirano, ou foi censurada por ter resistido a eles*”¹³².

Assim, parece mesmo que nos deparamos com o espaço da psicologia política, onde funda-se sobre “*a natureza imaginativa do homem e sobre os mecanismos psico-sociais que moldam o indivíduo*”¹³³. O jogo das regras sociais é desenvolvida através da comunicação coletiva, entendida através das regras gerais. A obrigação da submissão aos governantes, bem como as ações virtuosas que visam o interesse da sociedade, desencadeiam no sujeito um complexo de inclinações, tais como o senso moral, a crença, a opinião. Estas inclinações do espírito encontram na linguagem moral o local mesmo da consideração dos pontos de vista gerais; lugar onde o indivíduo pode concordar com outros, compreendendo os sentimentos de forma comum a todos os homens. Deste modo, “*a virtude e o vício tornam-se então conhecidos, a moral é*

¹³⁰ HUME, David. Ensaio Morais, Políticos e Literários, p. 136.

¹³¹ HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 593.

¹³² IDEM, Ibidem, p. 592.

¹³³ VLACHOS, Georges. Essai sur La politique de Hume, p. 111.

*identificada, formam-se certas idéias gerais acerca das ações e dos comportamentos humanos, passa-se a esperar tais e tais condutas de pessoas em tais e tais situações*¹³⁴.

Por meio do espaço público da conversação, que encontramos “*a verificação recíproca dos pontos de vista*”¹³⁵. Neste espaço de comunicação, das opiniões sobre a autoridade dos soberanos, sobre a virtude e o vício, que o espírito consegue afinar suas inclinações com os preceitos de sua comunidade moral. Assim, “*como cordas afinadas no mesmo tom, em que o movimento de uma se comunica às outras, todos os afetos passam prontamente de uma pessoa a outra*”¹³⁶, de modo que os sentimentos são compreendidos por todas as criaturas humanas.

¹³⁴ HUME, David. Investigações sobre os princípios da moral, p. 354.

¹³⁵ JALLÉ, Éléonore Le. Hume et La régulation morale, p. 46.

¹³⁶ HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 615.

CONCLUSÃO

Na “*tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*”¹³⁷, Hume nos leva ao amplo laboratório da experiência. Juiz na medida em que limita o campo do conhecimento, a experiência nos mostra diversas situações e lugares, onde a Natureza Humana tece suas relações com o real. A constância que percebemos nos eventos naturais impõe à imaginação uma situação tal que, naquele momento, lhe é inevitável conferir créditos à realidade contínua e distinta do mundo dos fatos. A regularidade presente em toda a história da Natureza Humana possibilita ao sujeito compreender a situação em que se encontra, conferindo créditos à atuação constante dos corpos. Esta regularidade coloca a mente frente a uma tal conjuntura que, nesta situação, consegue frear quaisquer dúvidas referentes às operações da matéria, ou do espírito.

Neste laboratório, a história constitui uma importante estrutura. Através de sua leitura atenta, reconhecemos a uniformidade da natureza humana, de tal modo que se nos apresentassem relatos de seres humanos com manifestações de caráter diametralmente oposto ao nosso, rapidamente somos levados a acusá-lo de mentiroso. As cenas da história mostram essa semelhança de caráter nas mais longínquas épocas, “*promovendo-nos os materiais a partir dos quais podemos ordenar nossas investigações e familiarizar-nos com os móveis normais da ação e do comportamento humanos*”¹³⁸. Hume, assim, empreende a sua investigação sobre a Natureza Humana, como um anatomista da mente que deslinda suas complexas armações. Deste modo, a “*nova ciência da Natureza Humana*”, engloba o seu estudo por completo; configurando um sistema em que o entendimento, as paixões e a moral, nos mostra uma grande variedade de manifestações da mente. O labor científico proposto por Hume encontra, na observação geral da experiência, a chave para compreender as próprias complexidades da nossa natureza.

Reconhecemos, assim, que o hábito é o grande guia das ações humanas. É apenas pelo reconhecimento do hábito que a nossa experiência pode ser útil para nós, “e

¹³⁷ HUME, David. Tratado da Natureza Humana, páginas: 16; 307; 490.

¹³⁸ HUME, David. Investigações sobre o entendimento humano, p. 123.

faz-nos esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhantes às que ocorreram no passado”¹³⁹. Encontramos no reconhecimento de ver o contínuo movimento de percepções semelhantes, o enraizamento da crença de que a regularidade dos corpos continuará mesmo após qualquer interrupção do fluxo de percepções. Desta forma, não é por meio de um substrato anterior aos próprios dados dos sentidos que encontraríamos a condição necessária para todo conhecimento possível. Não poderia ser também pela intermediação de uma faculdade que opera sob relações necessárias, que fundamentaria o nosso acesso ao conhecimento das questões de fato e de existência real. Não existe, assim, uma substância no mundo capaz de asseverar sobre a uniformidade dos eventos naturais.

Contudo, o sujeito humeano está muito longe de qualquer terreno movediço, e as relações causais percebidas também não são, de modo algum, flutuantes. A imaginação reconhece a constância das atividades da matéria, e, com ajuda dos princípios associativos, impõe ao sujeito a crença da regularidade das coisas mesmas. É através desta crença, desta inclinação do espírito, que o sujeito tece suas relações junto à trama do mundo. Somente por meio de um doloroso processo imposto pelo ceticismo extremo que esta crença poderia ser abalada. Contudo, as dúvidas céticas não conseguem afetar o sujeito por muito tempo, pois tão logo ele deixe estes estudos e entre em contato com a sua vida ordinária, que as neblinas causadas por estas dúvidas logo se dissiparão. O fluxo de percepções que recebemos, tanto dos sentidos quanto da própria mente, é por demais forte, e sempre se impõe frente a qualquer dosagem cética.

Reconhecemos a constância com que as impressões são recebidas pelos sentidos, e compreendemos também a repetição dos corpos e das condutas humanas. Assim, damos o nosso assentimento às cenas apresentadas pela leitura da história, que passa a ser um grande laboratório sobre a regularidade do comportamento humano. Entendemos, inclusive, a situação dos personagens da história, e também os sentimentos que os envolveram, da mesma maneira que compreendemos os sentimentos envolvidos nas ações do nosso tempo.

Creemos, assim, na regularidade das ações humanas, com a mesma força e vivacidade que encontramos nos movimentos da matéria. O movimento que estabelece a crença na uniformidade dos objetos da natureza possui a mesma forma quando levamos

¹³⁹ IDEM. *Ibidem*, p. 77.

em conta as ações humanas em sociedade. Trata-se da maneira como são concebidos determinados conjuntos de idéias, e no sentimento que estas trazem à mente¹⁴⁰. Ou seja, é pelo modo como a imaginação encontra uma determinada conjuntura que ela é inclinada, dependendo da força recebida, a conferir o seu assentimento. Estas circunstâncias dizem respeito tanto a um simples evento quanto pode também representar uma armação bastante complexa, com várias situações que conferem um peso adicional à inclinação da mente. Esperamos a mesma constância que observamos nas ações da matéria com a mesma força que empreendemos nas ações sociais. Da mesma forma que esperamos a conclusão dos movimentos dos corpos, vemos, por exemplo, que *“o mais pobre artesão, sozinho em sua labuta, espera pelo menos a proteção do magistrado que lhe assegura o gozo dos frutos de seu trabalho”*¹⁴¹. A esperança envolvida nas mais complexas relações sociais possui o mesmo fundamento das mais simples e corriqueiras ações dos corpos naturais.

Assim, a regularidade das ações humanas não deve ser nem mais nem menos forte, do que nos movimentos da natureza. A crença é este sentimento que inclina a mente. A crença é, neste sentido, passional, ela é mais sentida do que demonstrada. A idéia da conjunção constante causa na imaginação este sentimento de esperança razoável sobre o fluxo ininterrupto das percepções do real. Mais ainda, podemos dizer que, até mesmo, nas apreciações das condutas humanas, mesmo aquelas presentes nas mais longínquas cenas da história, dependemos deste modo de afetação do espírito.

As condutas humanas dependem desta esperança de que as relações sociais continuem a caminhar na mesma regularidade que encontramos na vida comum e nas cenas da história. Acontece que, quando apreciamos uma conduta virtuosa, a mente é afetada de forma distinta daquela que diz respeito ao movimento regular dos corpos. A imaginação adota o mesmo modo de inclinação frente ao conjunto de situações que se impõem. Contudo, é a maneira como cada percepção é sentida, que nos permite fazer distinções entre elas. Ou seja, as paixões representam a maneira como o sujeito é motivado, seja para acreditar no regular movimento da natureza, seja por reconhecer, apreciar, uma conduta moral ou uma obra de arte. Reconhecemos, e diferenciamos, estas paixões pelo modo como elas afetam a mente. O senso moral e o senso estético

¹⁴⁰ Cf. IDEM. Ibidem, p. 82.

¹⁴¹ IDEM. Ibidem, p. 129.

conseguem, desta forma, discernir o prazer que acompanha tanto a apreciação da virtude quanto a apreciação artística.

Assim, é através da experiência que o limite do conhecimento sensível é constituído. Como vimos, nosso conhecimento sobre os fatos não poderia ter suas bases ancoradas na razão, tampouco seriam determinadas por uma substância inscrita no mundo. Reconhecemos que as questões sobre os fatos escapam quaisquer fundamentações que se façam absolutas. Para impedir que o discurso de tais fundamentações absolutas encontrem alguma autoridade no mundo da experiência, Hume utiliza do ceticismo, este agora sob uma forma mais branda. De fato, o ceticismo mitigado serve para preparar o estudo da filosofia e frear qualquer tentativa de dogmatismo, seja sob a visão racionalista, metafísica ou, até mesmo, sob o ceticismo total. Mantemos, então, um certo grau de dúvida, necessárias para as investigações filosóficas e científicas; mas não deixamos de reconhecer o ridículo que seria negar a forte existência da natureza que a todo momento nos é imposta.

Esta recusa ao dogmatismo também está presente na fundamentação humeana sobre a origem das sociedades e sobre a autoridade dos governos. Ao entrarmos nas considerações que dizem respeito às tessituras das relações sociais, encontramos uma investigação significativa sobre o fundamento da autoridade dos soberanos e da obediência passiva de seus súditos. Longe de fundamentar esta autoridade, e submissão, sobre um contrato anterior à sociedade, ou no desejo divino, os governos encontram suas bases para a autoridade fundadas na opinião dos indivíduos. As próprias características da Natureza Humana apontam antes para um estágio inicial da sociedade ancoradas na estrutura familiar, onde os homens buscaram no apoio mútuo para suprir as deficiências de sua estrutura frágil. A sociedade possibilita ao homem uma mudança radical na sua situação frente à natureza; do mais fraco e desprotegido entre os seres, o homem passa ao mais forte entre os seres, ao maior predador do planeta.

Esta sociedade ao ganhar corpo, possibilita aos indivíduos uma maior proteção contra as intempéries do meio, mas ela oferece também uma divisão do trabalho mais efetiva, garantindo a todos um maior conforto. À medida que a sociedade cresce, novos artifícios precisam entrar em jogo, até o ponto do advento dos governos. Ou seja, os homens vão sentindo a necessidade de vencer os obstáculos encontrados, e utilizam toda a sua empresa para vencer tais dificuldades. Os governos não foram edificados de forma

rápida; pelo contrário, eles provavelmente surgiram de forma bastante lenta e imperceptível; na medida em que foi preciso ultrapassar certos obstáculos, novas convenções foram instituídas. Para Hume, a mutabilidade é uma característica própria da Natureza Humana, e a adequação para superar obstáculos mantém os governos, até mesmo os atuais, constantemente em progresso.

A explicação sobre a origem dos governos serve para combater a idéia de que a benevolência divina, ou um contrato original, elaborado antes mesmo do advento das sociedades, seriam as bases sobre a qual edificaria a autoridade dos governos. Mesmo se todos os governos fossem fundados na noção de contrato primitivo, após tantas guerras e conquistas, este contrato seria apenas uma noção remota e perdida no tempo. O que funda a autoridade dos governos é a opinião dos indivíduos, que representa o nosso interesse, e as vantagens que colhemos, pela manutenção deste governo. A opinião também pode representar o direito que a imaginação reconhece na posse do soberano, ou o medo que este soberano possui em impor os mais terríveis castigos ao que desobedecerem suas ordens. Contudo, vale lembrar que é a imaginação, neste sentido uma imaginação coletiva, que decide o jogo: ou esta opinião pode ser fraca, e a autoridade do soberano corre perigo; ou a opinião cria raízes próprias, e os súditos defendem o seu governo como se estivessem defendendo as suas próprias vidas.

Deste modo, a imaginação precisa encontrar o espaço mesmo onde possa comunicar seus afetos com outros indivíduos. Neste espaço o sujeito pode tecer suas relações com a trama que envolve todo o jogo social, compreendendo, assim, as questões sobre os vícios e as virtudes; sobre os direitos e deveres; e sobre a complexa armação das opiniões que fundam o poder civil. De fato, os méritos de uma conduta virtuosa, ou de uma boa índole, apenas encontram sentido na aprovação comum. Sabemos muito bem com Hume, que é no olhar do outro que encontramos a valoração das ações virtuosas ou do bom caráter. É na comunidade moral que atribuímos valores e estabelecemos as regras de conduta.

Quando nos deparamos com a análise humeana sobre as virtudes artificiais, sabemos que cada sociedade possui o seu próprio código de condutas; e o que pode ser considerado uma virtude em uma dada comunidade, pode ser também um crime para outra. *“Assim, o intercâmbio de sentimentos na vida e convivência sociais faz-nos estabelecer um certo padrão geral e inalterável com base no qual aprovamos e*

desaprovamos os caracteres e costumes”¹⁴². Mais ainda, é no lugar mesmo da comunidade, onde encontramos a comunicação dos preceitos morais, que o sujeito pode educar e alargar suas virtudes naturais. Compreendemos, assim, toda a tessitura das opiniões dos indivíduos, e as questões envolvem a obediência e autoridade na complexa trama da sociedade civil.

Assim, sabemos bem que é por todo um conjunto de paixões que o sujeito pode fixar-se ao mundo da experiência. No entanto, também reconhecemos que estas características meigas da nossa constituição não passíveis de demonstrações absolutas, tampouco podemos alcançar uma definição precisa delas. Não importa a gramática que escolhemos ou quantas palavras utilizamos, *“o máximo que podemos almejar é descrevê-las, enumerando as circunstâncias que as acompanham”*. Entretanto, devemos ouvir bem Hume quando nos diz que:

*“essa classe de aptidões, portanto, deve ser confiada inteiramente ao testemunho cego mas infalível do gosto e do sentimento, e deve ser considerada como uma parte da ética, deixada assim pela natureza para frustrar o orgulho da filosofia e torná-la consciente de seus estreitos limites e escassas realizações”*¹⁴³.

Sabemos que a obra de David Hume recebeu os mais diversos comentários. Se o subtítulo do Tratado aponta uma preparação dos alicerces para discutirmos a ciência experimental nos assuntos morais, procuramos, então, investigar este propósito humeano. O propósito do autor é muito claro. Entretanto, não podemos, de forma alguma, deixar de notar que as considerações sobre a epistemologia podem, e muito bem, representar, sozinhas, boas investigações filosóficas. Contudo, notamos também que, tão somente por estas investigações, perdemos, e muito, o sentido pretendido pelo autor. Portanto, esperamos ter alcançado, ao máximo, o propósito de entender a obra filosófica de David Hume em sua inteireza.

¹⁴² IDEM. Ibidem, p. 298.

¹⁴³ IDEM, Ibidem, p. 344 – 345.

*“Afinal, a melhor maneira de viajar é sentir.
Sentir tudo de todas as maneiras.
Sentir tudo excessivamente
Porque todas as coisas são, em verdade excessivas
E toda a realidade é um excesso, uma violência,
Uma alucinação extraordinariamente nítida
Que vivemos todos em comum com a fúria das almas,
O centro para onde tendem as estranhas forças centrífugas
Que são as psiques humanas no seu acordo de sentidos.”*

Fernando Pessoa – Álvaro de Campos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de David Hume:

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

A letter from a gentleman to his friend in Edinburgh, edited by Ernest C. Mossner & John V. Price. University Press: Edinburgh, 1967.

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

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

Diálogos sobre a Religião Natural, trad. José Oscar de Almeida Marques, Martins Fontes, 1992.

Ensaio Morais, Políticos e Literários, trad. Luciano Trigo, Topbooks, 2004.

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

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

Obras de comentadores

ALBIERI, Sara. *Caráter e ação moral : a teoria compatibilista de David Hume*. Da internet : <http://www.cfh.ufsc.br/~conte/hume-albieri.pdf>

BAILE, James. *Hume on morality*. Ed. Routledge-USA: 2000

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

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

CAPALDI, Nicholas. *David Hume – The Newtonian philosopher*. G.K. Hall & CO.: Boston: 1975.

_____. *Hume's place in moral philosophy*. Ed. Peter Lang: New York: 1992.

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

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

DIETL, Paul J. *Hume on the passions*. Source: Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 28, Nº 4 (Jun., 1968), pp. 554-556. Published by: International Phenomenological Society. URL: <http://www.jstor.org/stable/2105691>

FLEW, Antony. *David Hume Philosopher of Moral Science*. Basil Blackwell, 1986.

_____. *Hume's Philosophy of Belief*. Ed. Routledge & Kegan Paul: London, 1980.

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

HARRISON, Jonathan. *Hume's moral epistemology*. Oxford Clarendon Press: London: 1976.

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

LEBRUN, Gerard. *Berkeley ou Le sceptique malgré lui*. In: *A filosofia e sua história*. Ed. Cosac Naify: São Paulo: 2006

_____. *A boutage de Charing-Cross*, In: *A filosofia e sua história: In: A filosofia e sua história*. Ed. Cosac Naify: São Paulo: 2006

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

LIMONGI, Maria Isabel. *O ponto de vista do espectador em Hutcheson e Hume*. In: *Justiça virtude e democracia*. Ed. Quarteto: Salvador: 2006.

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

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

MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, Retórica, Ideologia*. Ed. Ática: São Paulo, 1975.

_____. *Hume e a Epistemologia*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Vila da Maia: 1984.

_____. *Novos Estudos Humeanos*. Discurso editorial: São Paulo, 2003.

MOUNCE, H.O. *Hume's Naturalism*. Ed. Routledge: London: 1999

MOURA, C. A. R. *David Hume para além da epistemologia*. In: *Racionalidade e Crise*. Discurso Editorial/Editora UFPR: São Paulo: 2002.

_____. *Crítica Humeana da razão. In: Racionalidade e Crise.* Discurso Editorial/Editora UFPR: São Paulo: 2002.

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

NOXON, James. *La evolución de La filosofía de Hume.* Ed. Alianza Editorial: Madrid: 1987.

SALLES, João Carlos. *Naturalismo e filosofia em David Hume.* *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 17, n. 2, p. 177-197, jul.-dez. 2007.

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

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

STROUD, Barry. *HUME.* Ed. Routledge: London: 1994.

VLACHOS, Georges. *Essai sur La politique de Hume.* Athens: Institut Français; Paris: Domat-Montchrestien. 1955