



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
HUMANAS
MESTRADO EM FILOSOFIA

Afetividade e Reflexão no *Tratado* de Hume

Pedro Jonas de Almeida

Salvador
2007



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM FILOSOFIA**

Afetividade e Reflexão no *Tratado* de Hume

Pedro Jonas de Almeida

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de mestre em filosofia – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

**Salvador
2007**

A447 Almeida, Pedro Jonas de
Afetividade e reflexão no tratado de Hume / Pedro Jonas de Almeida. –
Salvador, 2007.
125 f.

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade
de Filosofia e Ciências Humanas, 2007.

1. Filosofia inglesa. 2. Teoria do conhecimento. 3. Reflexão – (filosofia).
I. Hume, David, 1711,1776 II. Silva, Carlos Salles Pires da. III. Universidade
Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

CDD – 192

Agradeço a João Carlos Salles Pires da Silva, meu orientador, exemplo de precisão e seriedade no trato com os problemas filosóficos. Agradeço também a minha família pelo apoio sempre terno a meus projetos. Aos meus amigos Roberto, Ana Cláudia, Clériston, Suzana, Tiago e Morena, pelos momentos de alegria e distração.

“[...] o vertiginoso mundo de Funes. Este, não o esqueçamos, era quase incapaz de idéias gerais, platônicas. Não lhe custava compreender somente que o símbolo geral *cão* abrangesse tantos indivíduos díspares de diversos tamanhos e diversa forma; aborrecia-o que o cão das três e catorze (visto de perfil) tivesse o mesmo nome que o cão das três e quatro (visto de frente)”. Funes, o memorioso. In: *Ficções*. Jorge Luis Borges.

Resumo

Ao deslocar a necessidade causal das coisas para o espírito, Hume dá uma nova definição de necessidade. Enquanto a tradição filosófica a definia como um liame objetivo e interno entre a causa e o efeito, Hume a define como um sentimento imediato de determinação *na* mente que nos leva a passar de uma idéia àquela que lhe é habitualmente associada. Este sentimento será transferido como uma força, como uma vivacidade que irá carregar a segunda idéia. Esta idéia assim avivada será chamada de *crença* no *Tratado da Natureza Humana*. A crença é uma maneira de conceber uma idéia, uma maneira mais vívida de concebê-la. Além disso, para que uma idéia ganhe vivacidade é preciso que haja uma relação de semelhança entre os casos observados ou associados na imaginação. Ora, em virtude da determinação imediata no espírito, a crença se dá mesmo quando não há uma semelhança completa entre os casos. Hume acrescenta, então, uma outra operação para regular esse mecanismo automático: a reflexão. Essa operação irá nos remeter à teoria das regras gerais, indispensável para uma compreensão adequada do projeto de Hume. No sistema moral do livro 3 será esta a operação responsável pela estabilização do juízo moral. A afetividade e a reflexão constituem, assim, a unidade do *Tratado*. Esses dois componentes da natureza humana se articulam ainda em uma teoria das paixões que, como diz Hume, é a pesquisa principal de sua filosofia desde o livro 1. A fantasia, por sua vez, irá aparecer no *Tratado* seja enquanto fator de desestabilização da crença, exigindo uma operação reflexiva ou corretiva do entendimento, seja enquanto fator criador de regras artificiais úteis à sociedade. Por isso, suas funções não possuem o mesmo valor e sentido. No livro 1, ela ameaça de dentro a ciência, as inferências legítimas. Nos livros 2 e 3, ela possui uma positividade, subordinada apenas à utilidade de suas regras para a estabilidade social. Essa utilidade depende também de uma reflexão sobre as tendências dessas regras artificiais de promover a ordem e a estabilidade sociais. Hume se apresenta como o Newton das ciências morais. Seu empreendimento é científico nesse novo sentido de ciência experimental. Sua física do homem descreve este último como um animal governado por princípios gerais de associação de idéias e de paixões, assim como por instintos.

Palavras-Chave: Afetividade – Reflexão – Regras Gerais – Circunstância.

Abstract

When Hume displaces causal necessity from the objects to the mind he is giving a new definition of necessity. Whereas the philosophical tradition defined it as an internal and objective link between cause and effect, Hume defines it as an immediate feeling of determination *in* the mind that carries us from an idea to its habitual concomitant. This feeling will be transferred as a force, a vividness that will charge the concomitant idea. This vivid idea will be named *belief* in the *Treatise of Human Nature*. Belief is a manner of conceiving an idea, a more vivid manner of conceiving it. Besides, in order to gain vividness an idea must be related in such a way as to show a resemblance between the observed cases or the associated ideas in the imagination. Now, because of the immediate feeling of determination in the mind, belief occurs even when the resemblance between the cases is not complete. Therefore, Hume adds another operation to regulate this automatic mechanism: reflection. This operation will lead us to the theory of general rules, which is the touchstone of Hume's project. In the moral system of book 3, this will be the operation responsible for the stabilization of the moral judgment. Thus, feeling and reflection are what hold together the *Treatise*. These two components of human nature articulate themselves in yet a theory of the passions that, according to Hume himself, is the major research of his philosophy since book 1. Fancy, by its turn, will show itself in the *Treatise* in the following two ways: either as a destabilization factor for belief, which will require a reflexive or corrective operation of the understanding, or as creator factor of artificial rules useful to society. Therefore, its functions do not possess the same value and sense. In book 1, it threatens science from within, the just inferences. In books 2 and 3, it has a positive role, submitted only by the usefulness of its rules for social stability. This utility also depends on a reflection on the tendencies of these artificial rules to promote social order and stability. Hume introduces himself as the Newton of the moral sciences. His enterprise is scientific in this new sense of experimental science. His physics of man describes humans as animals ruled by general principles of association of ideas and passions, as well as instincts.

Keywords: Feeling – Reflection – General Rules – Circumstance

Sumário

Introdução.....	1
Capítulo 1. Sentimento de determinação e Reflexão.....	9
1.1. Sentimento de determinação.....	10
1.2. Regras para se julgar sobre causas e efeitos.....	24
Capítulo 2. Paixão e Imaginação.....	34
2.1. Associação e imaginação.....	34
2.2. Afetividade e imaginação.....	40
2.3. Princípio da simpatia.....	52
Capítulo 3. Paixão e Avaliação.....	57
3.1. Razão – paixão calma – paixão violenta.....	58
3.2. A avaliação moral.....	68
Capítulo 4. Paixão e Justiça.....	81
4.1. O remédio.....	83
4.2. O valor moral da justiça.....	94
Conclusão.....	105
Referências bibliográficas.....	109

Abreviaturas:

Carta – Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo, tradução de Plínio Junqueira Smith.

DP – Disertación sobre las pasiones, tradução de Luis Tasset Carmona.

DRN – Diálogos sobre a religião natural, tradução de José Oscar de Almeida Marques.

EMPL – Ensaio morais, políticos e literários, tradução de Luciano Trigo.

EP – Ensaio políticos, tradução de Pedro Pimenta.

HNR – História natural da religião, tradução de Jaimir Conte.

IEH e IPM – Investigação sobre o entendimento humano e Investigação sobre os princípios da moral, ambas as traduções de José Oscar de Almeida Marques.

Tr – Tratado da natureza humana, tradução de Déborah Danowski.

Todas as abreviaturas serão seguidas da(s) página(s) correspondente(s). Qualquer desvio dessa norma será explicitado. Para mais detalhes, ver referências bibliográficas. Optamos por traduzir os textos dos comentadores citados como apoio de nossa argumentação, para tornar mais fluente a leitura de nossa dissertação.

Introdução

Eu, um filósofo, homem de letras, de modo algum homem de corte, do espírito mais independente, que ofendeu todas as seitas e todos os partidos¹.

Hume apresenta seu projeto filosófico como uma tentativa de introduzir o método experimental em questões morais, isto é, nas questões relativas ao homem. Pretende com isso pôr fim às disputas intermináveis que ameaçam o sucesso da filosofia, conjugando uma suspeita sobre a capacidade da razão humana de atingir causas últimas e o método experimental. A rejeição de causas finais é um dos resultados da aplicação desse método². Através do princípio enunciado logo no início do livro I do *Tratado*, que diz que uma idéia deriva de uma impressão prévia e desta se distingue pelo menor grau de força e vivacidade, Hume procura esvaziar a filosofia das noções abstrusas que a metafísica clássica fabricara. O método experimental aplicado a questões morais limita as especulações filosóficas à experiência, à aparência das coisas. “E qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica”³. Uma das conseqüências da adoção desse método é o deslocamento da necessidade causal da realidade objetiva para a subjetiva. Que elemento subjetivo é esse que nos determina a inferir do dado algo que não está dado? Que nos faz ultrapassar o dado? Hume diz: é um sentimento de determinação, um *feeling*. Com a descoberta desse sentimento, um tema o ocupa durante toda a parte 3 do livro 1 do *Tratado*: o tema da inferência e da crença.

Uma das conseqüências dessa nova definição de necessidade é a atribuição de um primado às impressões de reflexão. Por exemplo, ainda sobre a análise humeana

¹ *New Letters of David Hume*. Ed. R. Klibansky and E. C. Mossner, Oxford, 1954. Pg. 504. In: Forbes, Duncan. *Hume's Philosophical Politics*. Pg. 125.

² Cf. Forbes, Duncan. *Ibid.* Pg. 63. “[...] a eliminação de causas finais, e daqueles desígnios superiores aos quais a filosofia natural era subserviente”. Duncan Forbes observa também que Hume “não dispõe os poderes e faculdades e paixões em uma pirâmide: ele [Hume] está realmente fazendo com a mente humana algo semelhante ao que a revolução científica do século precedente fizera com o universo, e este é o aspecto positivo da sua bastante exagerada, porque supostamente mecânica, idéia de mente” (Pg. 64).

³ Tr, 23. A filosofia moral, ou ciência da natureza humana, deverá reunir seus “experimentos mediante a observação cuidadosa da vida, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres” (Tr, 24). Embora Hume se sirva da introspecção quando realiza alguns ‘experimentos’ no livro 2, o material principal que irá lhe servir de apoio virá da história, da análise do testemunho, ou seja, das relações sociais políticas e econômicas.

acerca da necessidade causal, iremos observar que nela se usa um princípio de transferência de vivacidade que irá atravessar todo o *Tratado*. Esse princípio está presente, por exemplo, no exame da crença e das paixões. A partir dele poderemos ver o problema do *eu* sendo reformulado após a conclusão do livro 1. Hume irá mostrar que a parte passional da natureza humana nos retira do solipsismo, que, naquela mesma conclusão, ameaçava nosso filósofo. Graças às paixões e ao espelhamento das mentes humanas nas relações sociais – princípio da simpatia, é que a natureza humana poderá ganhar estabilidade e consistência. Será no plano passional e social que o *eu* ganhará estabilidade. O *Tratado da Natureza Humana* apresenta um sistema com bases inteiramente novas. A ligação entre as partes desse sistema adquire mais força à medida que vai avançando⁴.

Por isso, o título que nos pareceu mais adequado foi: afetividade e reflexão no *Tratado* de Hume. A dimensão afetiva da natureza humana tende a ser privilegiada por Hume, visto que a categoria de necessidade e a avaliação moral pertencem mais à parte sensitiva do que cogitativa de nossa natureza. Mas, essa é a origem *imediate* tanto da necessidade quanto do sentimento de aprovação ou reprovação. Vamos mostrar que sem a dimensão racional, reflexiva e corretiva, a crença se torna credulidade e a avaliação moral se torna impossível em virtude daqueles aspectos irrelevantes que influenciam sua operação. A reflexão é incluída em uma teoria das regras gerais e é um elemento indispensável da filosofia de Hume.

Os princípios de associação e os princípios da paixão possuem um vínculo que também pretendemos analisar. Esse vínculo se dá entre a imaginação e as paixões. Como a imaginação, regulada pelos princípios associativos de semelhança, contigüidade e causalidade, auxilia as paixões em sua intencionalidade? Como, pela dupla relação de impressões e idéias, as paixões são acionadas visando seu objeto? A principal consequência desse vínculo é a variação da intensidade das paixões em função da variação da vivacidade das idéias. É a parcialidade das paixões, a frivolidade e o capricho. Segundo Hume, a paixão do orgulho retém a imaginação tornando mais difícil a passagem do *eu* para aquilo que lhe é distante. Preferimos aquilo que nos é contíguo, somos parciais. Sem remediar essa parcialidade, a sociedade, o juízo moral e o juízo estético não seriam possíveis.

⁴ Tr, 495.

Mais uma vez, pode-se dizer que as impressões de reflexão são o objeto principal de pesquisa de Hume desde o início do *Tratado*. Mesmo se tiverem que passar pelo crivo da reflexão. Logo na seção 2 da parte 1 do Livro 1, Hume diz que irá “inverter o método” mais natural – que seria considerar as impressões de sensação em primeiro lugar já que surgem primeiro na ordem de aparição das percepções na mente, e irá tratar das idéias porque delas “surgem em sua maior parte” as “impressões de reflexão – a saber, as paixões, os desejos e as emoções, que *sobretudo merecem nossa atenção*”.⁵ Quando tratar da motivação humana, Hume irá considerar a razão como uma paixão calma. A atividade racional não produz desequilíbrio ou distúrbio na mente, por isso foi tratada como parte distinta ou até mesmo superior pela tradição filosófica de orientação racionalista. Esta reduziu as paixões àquelas paixões que Hume chama de violentas, cujos efeitos são sentidos enquanto instabilidade e cegueira. Aqui, nossa questão será entender como as paixões podem ser corrigidas em sua parcialidade para que o juízo moral, o juízo estético e a sociedade sejam possíveis. O juízo moral consiste na aprovação ou reprovação de um caráter a partir de um sentimento *peculiar* de prazer ou dor. Esse juízo só se torna possível quando nos instalamos em um ponto de vista estável e geral, desconsiderando nossos interesses particulares. A reflexão é que irá corrigir aquela parcialidade, diminuindo a intensidade das paixões violentas, acalmando-as. Também as convenções sociais, a educação e os artifícios dos políticos irão refinar as paixões. Por ‘convenção’ iremos entender “uma prática que nasce gradualmente e se desenvolve através da percepção de um interesse comum na preservação da prática”⁶. A análise das convenções, especialmente da justiça, irá ocupar nossa atenção porque as dimensões afetivas e reflexivas da natureza humana são indispensáveis para o estabelecimento e a sustentação dessa prática.

Além do juízo moral, o juízo estético também envolve um elemento afetivo, a saber, o sentimento da beleza e da deformidade, mais um elemento reflexivo ou corretivo. E em ambos a afetividade entra em cena como elemento primeiro. Como separar aquilo que há de relevante do que é supérfluo tanto na avaliação moral quanto estética?

No livro 2, o princípio da simpatia coloca o *eu* em um jogo de espelhamento em que as paixões se comunicam. Os princípios associativos auxiliam a comunicação de

⁵ Tr, 32. Grifo nosso. Cf. Michaud, Yves. *Hume et la fin de la philosophie*. Pg. 122. “Tal é o modelo da economia do espírito: a vivacidade de uma sensação se redobra e se enlanguesce em idéia produzindo efeitos passionais”

⁶ Cf. Ardall, Pall. *Passion and Value in Hume’s Treatise*. Intr. Pg. 28.

afetos, em especial o de causalidade e o de semelhança, pela semelhança entre os homens, membros de uma mesma espécie, pelas relações de parentesco e pela conjunção constante entre signos faciais e lingüísticos com as paixões que irão ser transferidas. Pela simpatia podemos participar das paixões de nossos semelhantes. Porém, a simpatia vem reforçar a parcialidade do homem, já que é com aqueles que nos são próximos que simpatizamos com mais facilidade. A simpatia é limitada e, sem estendê-la, a contradição entre os homens torna-se inevitável. Como estender a simpatia? Esse será o problema da avaliação moral e da sociedade, que Hume irá desenvolver principalmente no livro 3 do *Tratado*.

Vamos nos concentrar na primeira obra de Hume. Os três livros que a compõem são relançados sob a forma de uma *Investigação sobre o Entendimento humano*, uma *Dissertação sobre as Paixões* e uma *Investigação sobre os Princípios da Moral*. Como diz Hume, todas essas obras, são aperfeiçoadas quanto à maneira, mas não quanto à matéria. Elas não mostram nenhuma evolução digna de consideração. Por exemplo, é sabido que a simpatia, na sua versão posterior, é considerada como sentimento de humanidade sem que Hume sinta necessidade de explicar sua extensão⁷. No *Tratado*, ao contrário, nosso filósofo se dedica à descrição dessa extensão para que o juízo moral seja possível. É a maneira de apresentar a simpatia que muda. Sua função continua sendo a de nos fazer sair de nós mesmos para que possamos considerar o interesse de estranhos e, assim, ajustar nossas práticas para que possamos satisfazer nossa afeição em sociedade.

O *Tratado da Natureza Humana* contém os mais variados temas. O leitor deve respeitar as próprias declarações do autor quando avisa que os três livros reunidos possuem uma unidade. Como o modelo de Hume não é a geometria, mas a física, essa unidade não é fechada. A noção de circunstância não pára de irromper no *Tratado*, matizando as regras gerais e os princípios. Se uma idéia é cópia de uma impressão e, portanto, segunda, nada impede de matizar essa regra. É assim com o tom ausente de azul⁸. Em outra passagem, Hume diz que as idéias gerais “não passam de idéias particulares que vinculamos a um certo termo, termo esse que lhes dá um significado mais extenso e que, quando a ocasião o exige, faz que evoquem outros indivíduos

⁷ IPM, 382n: “Teremos frequentemente oportunidade de tratar, no curso desta investigação, do primeiro sentimento, a saber, o de uma benevolência, ou humanidade, ou estimas gerais; e vou assumi-lo como real a partir da experiência comum, sem nenhuma outra prova”.

⁸ Cf. Tr, 30.

semelhantes a elas”, e justifica essa tese dizendo que “tudo na natureza é individual”. Entretanto, eis que surge uma circunstância para romper a rigidez dessa regra geral.

[...] acredito que todo aquele que examinar o que acontece com sua mente ao raciocinar irá concordar comigo que nós não vinculamos idéias distintas e completas a todos os termos que utilizamos, e que, ao falarmos em *governo*, *igreja*, *negociação*, *conquista*, raramente explicitamos em nossa mente todas as idéias simples que compõem essas idéias complexas⁹.

Diante dessas circunstâncias diremos que as teses do *Tratado* se contradizem? É preciso evitar esse contra-senso. É melhor sustentar que o *Tratado* é composto por teses que se regulam reflexivamente, como faz Annette Baier. Caso a tentação de acusar nosso filósofo de contradição resista, faremos nossa a seguinte máxima metodológica de Walter Brand.

Se quisermos aprender qualquer coisa com Hume, devemos fazer uma leitura adequada de sua obra, mesmo diante de afirmações contraditórias. Se, por exemplo, ele apela para uma impressão de eu (*self*), mas também argumenta que é incapaz de encontrar tal impressão, devemos procurar por explicações alternativas que ele pudesse ter adotado consistentemente. Ora, esse parece ser o método apropriado para tratar de um grande filósofo. Supomos que afirmações contraditórias são apenas contradições aparentes e que qualificações e aperfeiçoamentos posteriores estão por vir. Sem adotar essa postura, seria melhor deixar o *Tratado* de lado, exceto talvez como um assunto de interesse histórico¹⁰.

Há, certamente, dificuldades de interpretação mais sérias que não envolvem apenas a simpatia ou antipatia do comentador. Tomemos um exemplo interessante. Trata-se de algo que “Hume sem dúvida reconheceu como um problema para sua psicologia”. Hume pretende que a teoria da crença seja a marca de sua originalidade. Nunca haviam pensado nela antes de mim, ele diz. Entretanto, nunca deixou de receber críticas. O que se diz? Hume descreve a crença como um fenômeno psicológico, como o “resultado automático da operação de uma espécie de máquina de computação da experiência” e, por esse motivo, “não deixa espaço algum para fazer *distinções avaliativas* entre as crenças razoáveis adotadas pelos sábios e instruídos, e as

⁹ Tr, 41-47. Essa contradição aparente se resolve quando Hume enuncia, no livro 3, a idéia de que a linguagem é uma convenção, como a moeda, a promessa, o comércio e a justiça. Cf., por exemplo, Tr, 531: “De maneira semelhante, as diversas línguas se estabelecem gradualmente pelas convenções humanas, sem nenhuma promessa. E assim também o ouro e a prata se tornam as medidas correntes da troca, sendo considerados um pagamento suficiente por coisas que têm um valor até cem vezes maior”.

¹⁰ Cf. Brand, Walter. *Hume's Theory of Moral Judgment*. Pg. 3.

superstições e credulidades com as quais outros enganam a si mesmos”¹¹. Como Hume pode, então, formular regras para *judgar* sobre causas e efeitos?

Esse problema irá reaparecer em nosso texto. Será a teoria das regras gerais que irá explicar que há um efeito *imediato* da crença que pode ser corrigido reflexivamente e que, ao mesmo tempo, o critério de distinção das idéias em termos de vivacidade não é o único critério. Hume irá usar também a distinção entre influenciar e determinar. Entre a estabilidade das idéias corrigidas por reflexão e a flutuação das ficções da poesia e dos terrores religiosos. E como a crença é uma maneira de sentir uma idéia, isto é, como o critério é afetivo, Hume não pode ir além disso. Digamos ainda que enquanto a fantasia se “serve dos princípios de associação para dobrar esses próprios princípios e lhes conferir uma extensão ilegítima” é sempre possível corrigir essa extensão reflexivamente. Porém, as dificuldades se multiplicam. Quando a fantasia se imiscui nas operações mais firmes do entendimento, nos fazendo crer que há um mundo externo, determinando regras de propriedade e do direito político, nesse caso não há correção possível e, como veremos, não deve haver. A fantasia só é perniciosa para o exercício do entendimento no livro 1. O princípio de inércia da imaginação, isto é, a propensão de preencher as lacunas da observação, de projetar relações fictícias e sentimentos nos objetos, de reunir qualidades em uma substância de inerência, é que se torna natureza humana¹². A natureza humana possui uma tendência “não apenas de generalizar, mas de estender generalizações o mais longe possível e de supor que há ordem no mundo mesmo quando aparentemente evidências contrárias ameaçam esta ordem”¹³. Dito de outro modo, a “ilusão é singularmente mais grave quando ela mesma faz parte da natureza humana, isto é, quando o exercício ou a crença ilegítima é incorrigível, inseparável das crenças legítimas, indispensáveis para sua organização”.¹⁴

Quisemos escrever um primeiro capítulo sobre a conexão necessária enquanto um sentimento de determinação na mente que nos leva a transferir *imediatamente* o passado para o futuro e a esperar que o curso da natureza continue uniformemente o

¹¹ Cf. Flew, Antony. *Hume's Philosophy of Belief*. PP. 211-12. Grifo nosso.

¹² Cf. Tr, 231/241/269: “Ao examinar o fundamento da matemática, observei que a imaginação, quando envolvida em uma cadeia de pensamentos, tende a dar continuidade a ela, mesmo na falta de seu objeto; e, como uma galera posta em movimento pelos remos, segue seu curso sem qualquer novo impulso. / Quando a exata semelhança de nossas percepções nos faz atribuir a elas uma identidade, podemos eliminar a aparente descontinuidade, fantasiando um ser contínuo, capaz de preencher esses intervalos e preservar uma identidade perfeita e integral em nossas percepções. / [...] quando determinados objetos estão unidos por uma relação qualquer, temos uma forte propensão a acrescentar a eles uma nova relação, a fim de completar a união”.

¹³ Cf. Brand, Walter. *Hume's Theory of Moral Judgment*. Pg. 33.

¹⁴ Cf. Deleuze, Gilles. *Hume*. Pg. 231.

mesmo. Essa transferência imediata é, em seguida, submetida a uma reflexão cuja função principal é separar as circunstâncias essenciais das supérfluas na relação de causa e efeito. Iremos examinar de perto a seção 15, da parte 3, do livro 1, intitulada ‘regras para se julgar sobre causas e efeitos’, para detalhar a função da reflexão na estabilização do juízo causal.

No segundo capítulo, vamos examinar a questão do nexo entre paixão e imaginação. Já teremos mostrado que a preocupação primordial de Hume é com as impressões de reflexão. O que irá aparecer é uma situação de parcialidade. A natureza humana, em virtude daquele nexo, é tendenciosa. O efeito *imediato* das paixões é o capricho, a contradição e a violência. Poderemos, após essa tarefa, tornar a questão do terceiro capítulo mais clara, ao mesmo tempo em que, para a moralidade e para a sociedade, mais urgente.

No terceiro capítulo, é a avaliação moral que nos ocupa. Hume segue o mesmo procedimento da teoria do entendimento, começando por uma suspeita sobre a capacidade da razão dedutiva em fundar, nesse caso, a moralidade, e concluindo por uma afirmação da afetividade. Isto é, após negar à razão dedutiva clássica os direitos de um conhecimento sobre as questões de fato e existência e deslocar o problema do conhecimento para o território da crença, Hume, no domínio moral, retira da mesma racionalidade os direitos sobre o território moral e os confere à afetividade. No entanto, esse é o primeiro movimento, o mais barulhento. Hume também tem seus segredos. Em geral, o comentador pára na passagem que enuncia a escravidão da razão à paixão e descarta a função que um novo modelo de racionalidade irá desempenhar na atividade humana: a razão como paixão calma. A paixão calma é também gerada por uma reflexão que exerce uma função corretiva, diminuindo a violência das paixões ao suprimir as circunstâncias que são causa dessa mesma violência. O caminho está aberto para a operação das regras gerais corretivas, formuladas no livro 1, sobre a afetividade humana.

No quarto e último capítulo vamos examinar a função das convenções, das instituições políticas ou dos artificios inventados pelo homem, espécie inventiva, para satisfazer suas paixões na sociedade. Vamos nos limitar ao caso da justiça. Poderemos, a partir daí, retomar a questão das regras gerais que ocupava a teoria da crença e da moral. A teoria das convenções ou do artifício do livro 3 “revela tanto as vantagens da sociedade quanto a necessidade de certos tipos de regras para a subsistência da

sociedade, formando a conclusão prática de que essas regras deveriam ser observadas até onde suas conseqüências forem satisfeitas”¹⁵.

¹⁵ Cf. Whelan, Frederick. *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Pg. 331. “Sua defesa geral do artifício e sua prescrição de se privilegiar as virtudes artificiais em detrimento dos sentimentos naturais são conseqüências de sua preferência explícita pela ordem estabelecida pelas regras enquanto um elemento essencial da felicidade social”. (334).

Capítulo 1: sentimento de determinação e reflexão.

Os temas do entendimento e das paixões compõem por si sós uma seqüência completa de raciocínios; e minha intenção era tirar vantagem dessa divisão natural, a fim de testar o gosto do público¹⁶.

O deslocamento da investigação filosófica das coisas mesmas para a natureza humana é o que se convencionou chamar de revolução copernicana no interior da filosofia. Após mais ou menos vinte e três séculos, a metafísica não conseguiu estabelecer em bases seguras seu saber sobre a natureza do absoluto, daquilo que está fora das determinações do espaço e do tempo. Para quem olha de fora é fácil notar, “pelo barulho e vozerio que ouve, que nem tudo vai bem aqui dentro”¹⁷. As disputas intermináveis entre os sábios suscitam a desconfiança de que os procedimentos e os objetos das suas investigações precisam passar por uma mudança. É assim que David Hume pretende engrossar o batalhão daqueles que, a partir do século XVIII, irão “abandonar o método moroso e entediante” seguido até agora e “marchar diretamente para a capital ou centro dessas ciências, para a própria natureza humana”¹⁸. Antes de tratar da matemática, filosofia natural e da religião natural, para citar apenas algumas das ciências que dependem daquela mais fundamental, é preciso determinar “plenamente a extensão e a força do entendimento humano” começando por “explicar a natureza das idéias que empregamos, bem como [as] operações que realizamos em nossos raciocínios”¹⁹. Pelo menos, é preciso fazer uma tentativa²⁰ e, seguindo o exemplo do sucesso da física newtoniana, limitar nossas especulações às questões de fato e existência. Ou seja, à experiência.

¹⁶ Tr, Advertência, 17.

¹⁷ Tr, 19.

¹⁸ Tr, 21.

¹⁹ Tr, 21. Essa é a “única finalidade da lógica”. Há uma nota no Tr, 125, que reduz todos os atos do entendimento (concepção, juízo e raciocínio) à concepção, isto é, à “simples consideração de uma ou mais idéias”. Para a noção de lógica transitiva em Hume cf. Malherbe, Michel. *La Philosophie Empiriste de David Hume*, Pg. 215: “Nesse sentido todo o primeiro livro do *Tratado* constitui uma lógica. [...] o conhecimento é a passagem de uma idéia a uma outra, sem unidade categorial nem forma lógica do juízo ou do raciocínio”. Uma inferência, naquela mesma nota, é descrita como “uma verdadeira espécie de raciocínio”, mas que parte de “apenas uma idéia”. Isto é, “sem empregar mais de duas idéias, e sem recorrer a uma terceira que sirva de termo médio entre elas”, nossa razão se exerce e infere “imediatamente uma causa de seu efeito”. A noção de princípio associativo depende da compreensão dessa lógica transitiva. Veremos mais a esse respeito.

²⁰ O subtítulo do *Tratado* é: *uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*.

Queremos examinar o tema que na primeira *Investigação* aparece como dúvidas céticas sobre as operações do entendimento e de solução cética dessas dúvidas. Vamos privilegiar a parte 3 do livro 1 do *Tratado* sem deixar de lado as seções correspondentes da primeira *Investigação*. Veremos que a idéia de conexão necessária é gerada por uma impressão de reflexão que Hume chama de sentimento de determinação. A teoria da crença depende dessa impressão. A partir daí poderemos examinar a teoria das regras gerais que irão dar conta do papel da reflexão na correção e estabilização desse sentimento que nos faz inferir *imediatamente* um evento ausente, passado ou futuro, de um presente.

1.1. Sentimento de determinação.

A necessidade, portanto, é o efeito dessa observação, e é somente uma impressão interna da mente, uma determinação a levar nossos pensamentos de um objeto a outro²¹.

Ao tratar das idéias complexas de relações, Hume primeiro as divide entre as que são filosóficas e as que são naturais. Essas últimas remetem à “qualidade pela qual duas idéias são conectadas na imaginação, uma delas introduzindo a outra”, sem que nossa vontade intervenha. As relações naturais são os princípios associativos, isto é, um análogo no mundo mental da lei da gravitação universal. As relações filosóficas são relações que deliberadamente estabelecemos entre idéias ou objetos. Isto é, “ainda que a união de duas idéias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos considerar apropriado compará-las”²². Essas relações se explicam pela liberdade da imaginação de compor e decompor idéias. Vamos aos nomes para, em seguida, multiplicar a divisão. Entre as filosóficas: identidade, relações de espaço e tempo, relação de causa e efeito, semelhança, graus de qualidade, contrariedade e, finalmente, proporção de quantidade e número. Entre as naturais: semelhança, contigüidade no tempo e no espaço, relação de causa e efeito. As relações de semelhança, de contigüidade e de causa e efeito também podem ser filosóficas. Para prolongar a divisão, Hume diz que há as relações que “dependem inteiramente das idéias comparadas e as que podem se transformar sem que

²¹ Tr, 199.

²² Tr, 37. Os princípios associativos devem ser reduzidos “a qualidades *originais* da natureza humana, as quais não tenho pretensão de explicar” (Tr, 37).

haja nenhuma transformação nas idéias”²³. Isto é, o fundamental dessa última especificação é que, para algumas relações, a maneira ou ordem de aparição das idéias ou objetos é importante, enquanto para outras não. A diferença entre os dois tipos de relação é “a diferença entre relações que são *independentes* da maneira ou ordem pela qual as percepções são apresentadas ou consideradas, e relações que *dependem* dessa maneira”²⁴. Por exemplo, consideremos duas idéias invariáveis ou constantes A e B. A simultaneidade da apresentação ou a anterioridade de uma sobre a outra não faz diferença para as relações de semelhança, proporção de quantidade ou número, graus de qualidade, ou contrariedade “estabelecidas, ou não, entre essas idéias”²⁵. Por outro lado, consideremos a relação de causa e efeito. Se por vários anos A aparecer sempre antes de B e, recentemente, tivermos percebido que B apareceu antes de A, não diremos mais que A é causa de B. É o mesmo com a contigüidade e a identidade. Por exemplo, se X e Y aparecerem juntos simultaneamente uma semana atrás e nesta semana não, diremos no primeiro caso que eram contíguos, mas nesta semana não. Sobre a identidade: se observarmos Y ininterruptamente, diremos que Y é idêntico a si mesmo. Se nossa observação for interrompida, a identidade não se mantém. No lugar da relação de identidade teremos a relação de semelhança entre Y, Y'', Y''', ou seja, entre itens distintos de uma mesma classe ou nome. Em resumo, para as relações de identidade, tempo e espaço, e causa e efeito, “se as coisas aparecem para a mente simultaneamente, ou uma antes da outra, ou ininterruptamente, faz uma enorme diferença”²⁶.

A divisão ainda se prolonga sob outro ponto de vista. Há aquelas que são objeto de conhecimento e certeza e as que não são. Entre as primeiras há quatro: semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporção de quantidade ou número. “Três dessas quatro relações podem ser descobertas à primeira vista, e pertencem mais propriamente

²³ Tr, 97. Das que dependem das idéias comparadas Hume fornece o seguinte exemplo: “É partindo da idéia de um triângulo que descobrimos a relação de igualdade que existe entre seus três ângulos e dois retos”. (Ibid.).

²⁴ Norton, David F. *Editor's Introduction*. Pg. 25. Seguimos aqui a introdução de David Norton à sua edição do *Tratado*.

²⁵ Norton, David F. *Ibid.* Pg. 25. Mais: “Contanto que as idéias comparadas permaneçam inalteradas, essas quatro relações permanecem constantes. Essas relações não são afetadas por nenhuma variação no tempo ou ordem através do qual são apresentados seus termos em relação”.

²⁶ Norton, David F. *Ibid.* Pg. 25. A relação de identidade será retomada na parte 4 do livro 1, seções 2 e 6. Hume ainda fala de relação de igualdade na seção 4 da parte 2 do livro 1: “[...] como a igualdade é uma relação, ela não é, estritamente falando, uma propriedade contida nas figuras mesmas, surgindo somente pela comparação que a mente faz entre elas”.

ao domínio da intuição que ao da demonstração”²⁷. São elas: a semelhança, a contrariedade, os graus de qualidade e as proporções de quantidade e número. Esta última, diz Hume, depende de uma intuição somente em alguns casos, quando a diferença entre as quantidades é muito grande e evidente. As proporções de quantidade ou de número são, sobretudo, objetos de demonstração. Para Hume isso quer dizer que a álgebra e a aritmética são “as únicas ciências em que podemos elevar uma série de raciocínios a qualquer nível de complexidade, e ainda assim preservar uma perfeita exatidão e certeza”²⁸. A principal marca de uma demonstração é a impossibilidade da contradição entre os termos comparados. É da ausência de contradição entre seus termos que uma demonstração retira sua força ou certeza.

As demonstrações não são como as probabilidades, em que podem ocorrer dificuldades, e um argumento pode contrabalançar outro, diminuindo sua autoridade. Se for correta, uma demonstração não admite a oposição de nenhuma dificuldade; se não o for, não passa de um mero sofisma e, conseqüentemente, jamais pode conter uma dificuldade. Uma demonstração ou é irresistível, ou não tem força alguma. Portanto, falar em objeções e respostas, em contraposição de argumentos numa questão como essa, é o mesmo que confessar que a razão humana é um simples jogo de palavras, ou que a pessoa que assim se exprime não está à altura desses assuntos²⁹.

²⁷ Tr, 98. O termo intuição é alternado por “logo salta aos olhos, ou antes, à mente, e quase nunca requer um novo exame” (Tr, 98), “decisão tomada à primeira vista, sem necessitar de nenhuma investigação ou raciocínio” (Ibid), “percebendo de um só olhar”, “apreendemos imediatamente” (Tr, 99).

²⁸ Tr, 99. A primeira *Investigação* inclui a geometria que o *Tratado* rejeita como ciência capaz de atingir esse nível de certeza. Por exemplo: “Proposições desse tipo podem ser descobertas pela simples operações do pensamento, independentemente do que possa existir em qualquer parte do universo. Mesmo que jamais houvesse existido um círculo ou triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre sua certeza e evidência”. (IEH, 53).

²⁹ Tr, 57-8. Sobre a necessidade na matemática segundo Hume, há a dificuldade de saber se decorre de uma relação interna entre os termos ou não. Essa dificuldade remete à interpretação dada por Kant nos *Prolegômenos*. Cf. Laporte, Jean. *Le scepticisme de Hume (I e II)*. Pg. 113. Segundo Jean Laporte, Kant teria dito que Hume só vê juízos analíticos na matemática. Para sustentar o contrário esse autor cita Tr, 199: “Assim como a necessidade que faz que dois multiplicado por dois seja igual a quatro ou que a soma dos três ângulos de um triângulo seja igual a dois retos encontra-se unicamente no ato do entendimento pelo qual consideramos e comparamos essas idéias, assim também a necessidade ou poder que une as causas e efeitos está na determinação da mente a passar daquelas a estes ou reciprocamente”. Isso quer dizer que, em última análise, as relações filosóficas se reduzem às naturais. Cf. também Deleuze, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. Pg. 68: “Do mesmo modo, a definição das relações de idéias, ‘aquelas que dependem inteiramente das idéias que comparamos entre si’, não significa que a associação seja aqui, mais do que em outra parte, uma qualidade das próprias idéias, nem que a matemática seja um sistema de juízos analíticos. As relações, sejam de idéias ou de objetos, são sempre exteriores aos seus termos”. Deleuze cita a mesma passagem que Laporte. Há também outra passagem no Tr, 77. Antony Flew cita essa passagem e diz que o exemplo de Hume é igual ao que Kant dá nos *Prolegômenos* para dizer que na matemática os juízos são sintéticos. Cf. Flew, Antony. *Hume’s Philosophy of Belief: a study of his first inquiry*. Pg. 64-66. “[...] é de se duvidar se é realmente correto atribuir à Hume a visão de que a matemática não contém nenhum elemento sintético”.

Quanto às que não “constituem o fundamento da ciência”, mas da probabilidade, há a identidade, situações no tempo e no espaço, e causalidade. E é sobre esta última que devemos agora nos concentrar. Começamos com a teoria das relações do *Tratado* para chegar à relação de causa e efeito. Ela é a principal fonte de dificuldades e paradoxos, e a que mais contribuiu para tornar a filosofia de Hume objeto de curiosidade. Ela não é “uma mera admissão passiva das impressões pelos órgãos da sensação” como a identidade e a contigüidade. Essa mera admissão passiva das impressões deve ser chamada “antes de percepção que de raciocínio”.

Todos os tipos de raciocínio consistem apenas em uma *comparação* e uma descoberta das relações, constantes ou inconstantes, entre dois ou mais objetos. Essa comparação pode ser feita quando ambos os objetos estão presentes aos sentidos, ou quando nenhum dos dois está presente, ou ainda quando apenas um está. Quando ambos os objetos estão presentes aos sentidos, juntamente com a relação, chamamos a *isso* antes de percepção que de raciocínio – pois neste caso não há propriamente falando, um exercício do pensamento, e tampouco uma ação, mas uma mera admissão passiva das impressões pelos órgãos da sensação³⁰.

A relação de causa e efeito é, pelo contrário, um raciocínio. O cerne de todo o problema é que “o poder pelo qual um objeto produz outro jamais pode ser *descoberto* apenas por meio de suas idéias” e que, por isso, nenhum “raciocínio ou reflexão abstratos”³¹ pode nos fazer intuir e muito menos demonstrar que tal objeto A é causa de tal objeto B. Além disso, a relação de causa e efeito é um raciocínio, e o único, que nos “remete para além de nossos sentidos, e que nos informa acerca de existências e objetos que não vemos ou tocamos”³².

Uma vez que ela foi incluída entre as relações que dependem da maneira ou ordem de aparição dos termos, ela não é “nunca mais do que provável”³³. Lembremos que a causalidade se inclui tanto entre as relações filosóficas quanto entre as naturais. Quando comparamos com alguma liberdade, artificialmente, duas idéias ou objetos, fazemos da causalidade uma relação do primeiro tipo. Nesse caso nada é dito sobre os fatos ou as conexões entre os acontecimentos. Podemos sempre comparar idéias

³⁰ Tr, 101-2.

³¹ Tr, 98-103. Grifo nosso.

³² Tr, 102-3. Cf. Laporte, Jean. *Le scepticisme de Hume (I e II)*, Pg. 81: “Mas a relação causal tem esse privilégio de só colocar sobre um termo apenas, ou antes de provocar, a partir de seu primeiro termo, o pensamento e a afirmação do segundo”.

³³ Norton, David F. *Op. Cit.* Pg. 26. Mais: “[...] embora possamos estar completamente convencidos de que essas relações [identidade, contigüidade e causalidade] permanecerão constantes, não podemos ter certeza daquela constância. Por essa razão, nossa convicção sobre essas relações nunca atingem o nível do conhecimento; elas permanecem, no melhor dos casos, *probabilidades*”.

hipoteticamente, segundo a relação de causa e efeito. É enquanto relação filosófica, ou relação de idéias, que Hume considera a relação de causa e efeito quando diz que *a priori* “qualquer coisa pode produzir qualquer coisa. Criação, aniquilação, movimento, razão, volição – todas essas coisas podem surgir umas das outras ou de qualquer outro objeto que possamos imaginar”³⁴. Que possamos imaginar hipoteticamente. Por isso, é apenas enquanto relação natural que conexões causais são remetidas à experiência. Hume pode dizer, então, que “é evidente que só podemos conhecer as relações de *causa* e *efeito* pela experiência, e não por algum raciocínio ou reflexão abstratos”³⁵.

A parte 3 do livro 1 contém a exposição da pesquisa ou caça da idéia de conexão necessária. Essa relação é o componente mais importante da causalidade. Ela é acrescentada à relação de contigüidade e sucessão. Essas duas sem a primeira são insuficientes, já que “um objeto pode ser contíguo e anterior a outro, sem ser considerado sua causa”³⁶. Para adequar a exposição de Hume a nosso propósito, decidimos seguir os passos a seguir.

Ao consultar a experiência, onde se dá a relação causal, não encontramos nada senão a união constante entre um evento sucedido por outro, entre uma causa e um efeito. Como é possível que toda a tradição filosófica até Hume tenha pretendido encontrar naquela relação uma idéia adicional, isto é, a idéia de poder, energia ou força³⁷ supostamente inscrita na natureza da causa? A primeira coisa a compreender é que, *a priori*, a experiência é o campo das percepções particulares exteriores umas às outras; dispersas, distintas e desligadas. “Todos os acontecimentos parecem inteiramente soltos e separados. Um acontecimento segue outro, mas jamais nos é dado observar qualquer liame entre eles”³⁸. É apenas quando consultamos esse conjunto de percepções, colocados na sucessão mais ou menos freqüente, que podemos responder a questão da existência do suposto poder causal. Mais precisamente, Hume desenvolve assim sua argumentação: dado uma idéia no espírito, deve haver uma impressão correspondente da qual ela é cópia. A impressão permite conferir clareza à idéia. E quanto à idéia de poder causal? De que impressão ela deriva? O que encontramos aí, na experiência, já está estabelecido: percepções distintas, separáveis e discerníveis. Por

³⁴ Tr, 206.

³⁵ Tr, 98.

³⁶ Tr, 105.

³⁷ Esses termos são traduções de *power*, *efficacy*, *energy* e *force*. *Necessidade* é tradução de *necessity* e *conexão* de *connexion*. Cf. a seção 14, da parte 3, do livro 1, intitulada ‘da idéia de conexão necessária’.

³⁸ IEH, 112. “O mais atento exame e escrutínio não permitem à mente encontrar e efeito na suposta causa, pois o efeito é totalmente diferente da causa e não pode, conseqüentemente, *revelar-se nela*” (IEH, 58). Grifo nosso. Se isso nos fosse permitido poderíamos intuir e demonstrar o efeito.

exemplo, na experiência do fogo queimando a madeira o que nos é dado são, por um lado, as percepções de uma certa cor, uma impressão de calor, um certo odor (o fogo), e, por outro, uma outra cor, uma rugosidade, uma dureza, um certo peso (a madeira). Se as ponho no tempo, na sucessão, esse complexo unificado de percepções ‘fogo’ será seguido pelo outro complexo ‘madeira’³⁹. Em outras palavras, a experiência nos dá termos e relações – estas permanecem sempre exteriores aos termos dispersos, de modo que por uma simples inspeção dos fenômenos conjugados jamais poderemos deduzir um do outro. A experiência é sem razão. “Os objetos não possuem entre si nenhuma conexão que se possa descobrir”⁴⁰.

Quando analiso, diz Hume, a relação causal não encontro nada além da constante conjunção da causa com seu efeito dada pela aparência sensível dos objetos ou eventos conjugados. Não há nenhuma idéia adicional nessa relação. Isto é, entre as qualidades sensíveis que nos são dadas, a de poder não está entre elas. E se toda idéia deriva de uma impressão correspondente, como estabelece Hume, a idéia de poder, energia ou força supostamente contida na idéia de causa deve ser rejeitada, já que não deriva de uma impressão de sensação. Se tudo que nos é dado é a união mais ou menos freqüente entre percepções distintas, nossas pesquisas, daqui em diante, devem se dirigir para o grau dessa freqüência, ou seja, para as linhas de probabilidade que atravessam e constituem o campo da experiência. E se a parte 3 do livro 1 do *Tratado* é dedicado quase inteiramente aos raciocínios de probabilidade é porque seu autor abandona as categorias de essência e de substância da metafísica clássica em favor do delineamento das constâncias e das probabilidades. As percepções são o que parecem e parecem o que são. O poder causal não é uma percepção porque não está exposto, revelado pela aparência das coisas. Sobre a probabilidade, Hume diz:

O célebre *Monsieur Leibniz* observou que os sistemas comuns de lógica têm o defeito de ser muito prolixos quando explicam as operações do entendimento na formação das demonstrações, mas demasiadamente concisos quando tratam das probabilidades e daqueles outros critérios da evidência de que a vida e a ação dependem completamente, e que nos guiam mesmo em nossas especulações mais filosóficas. [...] O autor do *Tratado da*

³⁹ Cf. Malherbe, Michel. *Qu’est-ce que la causalité ? Hume et Kant*. Pg. 26. Temos que reter, a partir daqui, pelo menos dois sentidos distintos de *experiência*: a experiência enquanto aquilo que nos é dado pelos sentidos e a experiência enquanto ligação das percepções na imaginação sob a ação de princípios (hábito). Esse último sentido será ainda ampliado para incluir a dimensão social da imaginação e do entendimento: o papel do testemunho, da educação, das paixões e da simpatia na constituição de uma natureza humana. É o que veremos nos próximos capítulos.

⁴⁰ Tr, 133. E ainda: Tr, 281. “Não temos nenhuma idéia de um ser dotado de qualquer poder [...]”.

natureza humana parece ter se dado conta dessa deficiência por parte desses filósofos, e esforçou-se ao máximo para superá-la.⁴¹

É o mesmo procedimento com a idéia de necessidade. De fato, a idéia de poder e de necessidade são aparentadas, já que só podemos dizer que tal evento é necessariamente causa de outro quando pressupomos que está embutido no primeiro um poder de produzir o segundo. Esse poder é o que explicaria tal relação⁴². Hume, assim, ao eliminar a noção de poder, elimina por tabela a de necessidade. Mas não é isso exatamente. Aqui começa a ser anunciado o deslocamento da filosofia das coisas mesmas para a subjetividade humana. Em uma carta importante Hume diz que nunca afirmou “proposição tão absurda quanto a que diz que *qualquer coisa pode originar-se sem uma causa*” e que só sustentou que “nossa certeza da falsidade daquela proposição não derivava nem da intuição nem da demonstração, mas de outra fonte”⁴³. Essa fonte sabemos qual é: a experiência. Como então manter a idéia de necessidade ou de conexão necessária após essa crítica?

Vejamos de mais perto o domínio próprio da razão. Quando apelamos para uma relação entre idéias tal como são estabelecidas pela álgebra ou aritmética, o que encontramos? Nesse domínio operamos demonstrativamente e intuitivamente. Como dissemos, a palavra *intuição* tem o sentido de visão imediata de uma entidade. Por exemplo, quando diante do signo algébrico ‘1’ vemos a idéia que ele designa imediatamente. Em operações desse gênero, o contrário de uma relação verdadeira é sempre contraditória e, por isso, inconcebível, impossível. A operação ‘três vezes cinco’ é necessariamente igual a ‘metade de trinta’. Entretanto, na relação causal, que é o fundamento de nossos raciocínios sobre questões de fato e existência, o contrário é *a priori* não só concebível mas também possível. *A priori* podemos conceber qualquer coisa derivando de qualquer coisa. Apenas pelas operações realizadas pela razão na matemática não determinamos a certeza de proposições do tipo “*tudo que começa a existir deve ter uma causa para sua existência*” porque

[...] como todas as idéias são separáveis entre si, e como as idéias de causa e efeito são evidentemente distintas, é fácil conceber que um objeto seja não-existente neste momento e existente no momento seguinte, sem juntar a ele a

⁴¹ Tr, Sinopse, 684/5.

⁴² IEH, 104-5: “[...] deve-se admitir que, quando conhecemos um poder, conhecemos a exata circunstância na causa que a capacita a produzir o efeito, pois esse poder e essa circunstância são supostamente sinônimos”. Notemos que Hume fala de “*poder, força, energia ou conexão necessária*” (IEH, 97).

⁴³ In: Kemp Smith, Norman. *Op. Cit.* Pg. 413. Esta carta foi endereçada a Stewart.

idéia distinta de uma causa ou princípio produtivo. Portanto, a separação da idéia de uma causa da idéia de um começo de existência é claramente possível para a imaginação. Uma vez, portanto, que não implica contradição ou absurdo, a separação real desses objetos é possível, e por isso não pode ser refutada por nenhum raciocínio baseado nas meras idéias. E, sem isso, é impossível *demonstrar* a necessidade de uma causa⁴⁴.

A certeza vem de outra fonte... Hume elabora uma “nova definição de necessidade”⁴⁵. Já dissemos: o que nos é dado na experiência é a constante conjunção entre causas e efeitos. Essa conjunção pressupõe a atividade do princípio associativo de causalidade que liga os fenômenos na imaginação. Em outros termos, aqui dois princípios concorrem: de um lado a experiência, do outro o hábito. Agora adicionemos que a conjunção se dá entre causas semelhantes e efeitos semelhantes. Temos uma repetição de casos do tipo AB, AB, AB, A... Não há diferença alguma entre o primeiro caso e o milésimo considerados por si mesmos, isto é, enquanto nos limitarmos àquilo que aparece, que nos é dado objetivamente. Ou seja, enquanto olharmos apenas para a experiência. A diferença surge no espírito que contempla esses casos. É pelo hábito de contemplar, de observar a repetição, que uma impressão de reflexão, um sentimento surge no espírito. Mais precisamente, esse sentimento é um sentimento de determinação no espírito a passar de uma idéia para outra habitualmente associada com ela. As pessoas, diz Hume, “adquirem, por um longo hábito, uma disposição mental que, tão logo se apresente a causa, fá-las esperar com segurança o efeito que habitualmente a acompanha, e mal supõem como possível que qualquer outro acontecimento pudesse dela resultar”⁴⁶. Esse sentimento é uma impressão de reflexão, embora Hume não o inclua explicitamente no livro 2, dedicado ao exame das paixões. Lá e em outros contextos será o termo *crença* o mais utilizado. Essa impressão, mais uma vez, dá origem à idéia de necessidade. Hume não diz outra coisa no *Tratado*:

Embora os diversos casos semelhantes que originam a idéia de poder não se influenciem mutuamente e jamais possam produzir uma nova qualidade no *objeto* que pudesse ser o modelo dessa idéia, a *observação* dessa semelhança produz uma nova impressão *na mente*; e é essa impressão que é seu modelo

⁴⁴ Tr, 108. Grifo nosso. Aqui a relação de causalidade é filosófica. Como as percepções ou eventos são independentes, podemos conceber qualquer evento sucedendo qualquer outro evento. Por hipótese ou logicamente, tudo que for concebível é possível, salvo relações do tipo 3=8. Como observa David F. Norton, “que possamos conceber tais mudanças nas relações [identidade, contigüidade, e causa e efeito], sem ao mesmo tempo ter que supor que tenha havido mudanças nas idéias ou objetos relacionados, mostra que a relação em questão não é intuitiva ou demonstrativa” (Norton, David F. *Op. Cit.*, Pg. 34).

⁴⁵ Tr, 698.

⁴⁶ IEH, 106-7. Mais adiante: “Essa conexão, portanto, que nós *sentimos* na mente, essa transição habitual da imaginação que passa de um objeto para seu acompanhante usual, é o sentimento ou impressão a partir da qual formamos a idéia de poder ou conexão necessária”. (IEH, 113-4).

real. Após termos observado a semelhança em um número suficiente de casos, sentimos imediatamente uma determinação na mente a passar de um objeto àquele que usualmente o acompanha, e a concebê-lo mais intensamente em função dessa relação. Tal determinação é o único efeito da semelhança e, portanto, deve ser o mesmo que o poder ou eficácia, cuja idéia é derivada da semelhança. Os diversos casos de conjunções semelhantes nos conduzem à noção de poder e necessidade. Esses casos são, em si mesmos, totalmente distintos uns dos outros, e não têm nenhuma união, a não ser na mente que os observa e que reúne suas idéias⁴⁷.

Essa idéia deriva, assim, de uma impressão de reflexão que surge do hábito – os casos se fundem na imaginação produzindo uma expectativa ou uma *crença* de que, dada uma causa semelhante que no passado apareceu constantemente unida a um efeito semelhante, esse efeito irá se seguir àquela causa quando esta reaparecer. É importante observar que uma pessoa “passa a inferir *imediatamente* a existência de um objeto a partir do aparecimento do outro”⁴⁸. Essa observação permite a Hume incluir esse sentimento de determinação entre os “instintos naturais que nenhum raciocínio ou processo do pensamento ou entendimento é capaz de produzir ou de evitar”⁴⁹. Tanto no *Tratado* quanto na primeira *Investigação* podemos encontrar passagens como essa:

Assim como a natureza ensinou-nos o uso de nossos membros sem nos dar o conhecimento de nossos músculos e nervos que os comandam, do mesmo modo ela implantou em nós um instinto que leva adiante o pensamento em um curso correspondente ao que ela estabeleceu para os objetos externos, embora ignoremos os poderes e as forças dos quais esse curso e sucessão regulares de objetos totalmente depende⁵⁰.

Essa inferência imediata, automática, será feita mesmo diante de uma semelhança incompleta entre as idéias ou objetos. Para remediar esse inconveniente, desastroso para a filosofia moral que se debruça sobre a experiência, Hume terá que admitir “algum processo intelectual e alguma reflexão sobre o que se observou, para identificar as circunstâncias que o cercam e rastrear suas conseqüências”⁵¹. Sobre esse ponto vamos retornar na próxima seção.

Hume pode começar a pensar uma natureza humana quando traça dessa maneira uma verdadeira economia do espírito, uma dinâmica que funciona segundo um princípio de transferência de vivacidade, um circuito afetivo que confere uma ordem à coleção de

⁴⁷ Tr, 198-9. Notemos que *creer* é conceber um objeto mais intensamente ‘em função dessa relação’.

⁴⁸ IEH, 74. Grifo nosso.

⁴⁹ IEH, 79.

⁵⁰ IEH, 89-90.

⁵¹ IEH, 76n.

percepções que define o espírito⁵². Toda essa teoria visa o tratamento das ações humanas em sociedade, a experiência política e social das ações públicas, à mostra, já que é pelo sentimento de determinação que ultrapassamos o dado agindo com suficiente confiança no curso da natureza. É pela relação de causa e efeito e pela crença, que trazemos à existência aquilo que não está presente, aquela idéia carregada pela vivacidade transferida da impressão a partir da conjunção ou repetição constante. Antecipamos e agimos. Eis o que mais importa para nosso propósito na análise humeana da causalidade. Hume aponta para um princípio da mesma ordem do que aquele que aparece na física newtoniana (2ª lei do movimento), ou seja, o da transferência de uma quantidade de movimento (*momentum*) que se mantém constante quando um corpo move outro corpo. Nosso filósofo irá se inspirar nessa lei para explicar tanto a crença, no sistema do entendimento, quanto a simpatia, no sistema moral. Nesse sentido, podemos dizer que Hume inaugura uma física do homem. “Os temas do entendimento e das paixões compõem por si sós uma seqüência completa de raciocínios”⁵³.

É preciso acrescentar a essa análise da causalidade o tema da liberdade e da necessidade, que aparece, em posições distintas do texto, tanto no *Tratado* quanto na primeira *Investigação*. As conclusões dessa análise irão estabelecer as condições da investigação do objeto de estudo da física do homem, ou seja, o próprio homem. Elas irão mostrar em que medida podemos falar de uma constância da natureza humana, sem a qual nenhuma ciência do homem pode se estabelecer e se desenvolver.

As análises de Hume referentes à idéia de conexão necessária partem das operações entre os corpos e, em seguida, se dirigem às operações no espírito. O que é importante é que “existe apenas uma espécie de *necessidade*, assim como existe uma espécie de causa, e que a distinção comum entre *necessidade moral* e *física* não possui

⁵² Cf. Whelan, Frederick. *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Pg. 54: “Lembremos da observação inicial de Hume de que são ‘as impressões de reflexão – a saber, as paixões, os desejos e as emoções, que sobretudo merecem nossa atenção’ (Tr, 32). Esta afirmação parecia (corretamente) indicar o interesse principal de Hume em questões morais e portanto nas paixões, que ele examina amplamente no Livro 2; mas ela recebe destaque adicional quando é revelado que uma idéia cognitiva como a de causalidade se funda também em uma impressão interna, que a ‘determinação’ do espírito de realizar um certo tipo de transição com força suficiente para transportar a crença com ela é igualmente um ‘feeling’ ou ‘sentiment’[...]”.

⁵³ Tr, 17. Hume diz que este “princípio de transição” (Tr, 175) é “uma máxima geral da ciência da natureza humana” cujo enunciado diz que “quando uma impressão se torna presente a nós, ela não apenas conduz a mente às idéias com que está relacionada, mas também comunica-lhes parte de sua força e vividez”. (Tr, 128). Sobre a transferência de *momentum*, cf. Capaldi, N. *David Hume the newtonian philosopher*. Pg. 90: “Na parte 3, Hume também apresenta seu terceiro grande princípio explicativo do Tratado, o princípio de transferência de vivacidade. Este é, evidentemente, o análogo da noção de transferência de momentum de Newton”.

fundamento na natureza”⁵⁴. As seções do *Tratado* e da primeira *Investigação* intituladas ‘Liberdade e Necessidade’ tem uma importância especial, visto que tratam como homogêneos aqueles dois domínios e, dessa forma, tornam possível uma ciência da natureza humana. A ‘nova definição de necessidade’ identificou necessidade, conjunção constante e um *feeling* no espectador. Ora, a experiência nos mostra tal conjunção tanto nas operações entre os corpos quanto nas do espírito. Estas últimas, na união entre motivos e ações. De onde vem então, pergunta Hume, a distinção tradicional entre um domínio da necessidade material inelutável e um domínio humano do livre arbítrio? Nos dois podemos discernir a mesma constância. Mais ainda, em ambos os domínios essa constância é passível de um mesmo grau de irregularidade, sendo possível, assim, submetê-los ao mesmo tratamento. Podemos extrair princípios gerais que irão dar conta tanto do universo material quanto do espiritual e, ao mesmo tempo, corrigí-los por uma reflexão quando aquela irregularidade assim o exigir. É o que as regras para *julgar* sobre causas e efeitos irão determinar.

Ao considerarmos as demonstrações matemáticas mais acima, dissemos que era lá apenas que podíamos atingir uma certeza. É lá que atingimos um conhecimento. Não é assim na experiência, onde podemos, no máximo, atingir uma certeza *moral*, ou seja, uma certeza suficiente para suprimir nossas dúvidas. É o que Hume chama de *prova*.

Em primeiro lugar, podemos observar que não há probabilidade tão grande que não admita uma possibilidade contrária; caso contrário, deixaria de ser uma probabilidade, tornando-se uma certeza.” / “Locke divide todos os argumentos em demonstrativos e prováveis. Segundo essa concepção, deveríamos dizer que é apenas provável que todos os homens devam morrer, ou que o sol se levantará amanhã. Mas, para melhor adequar nossa linguagem ao uso ordinário, deveríamos dividir os argumentos em *demonstrações, provas e probabilidades*, entendendo por provas aqueles argumentos a partir da experiência que não deixam margem a dúvida ou oposição⁵⁵.

As ações humanas possuem a mesma regularidade que as operações da matéria e podem ser tratadas a partir dos mesmos raciocínios. As mesmas considerações já aplicadas à noção de poder supostamente presente na noção de causa é retomada aqui. Quando nos voltamos para o comportamento humano tudo que podemos detectar é a conjunção constante entre motivos e ações. “Em suma, as ações da mente são, sob esse aspecto, iguais às da matéria. Tudo que percebemos é sua conjunção constante, e nosso

⁵⁴ Tr, 204.

⁵⁵ Tr, 168/ IEH, 91.

raciocínio jamais pode ir além disso”⁵⁶. Porém, imaginamos que somos dotados de um poder que emanaria dessa impressão de que estamos intimamente conscientes, que Hume chama de vontade, e que engendraria uma ação no corpo ou no espírito. Movo meus membros, poderia não movê-los. Da mesma maneira, evoco uma lembrança, poderia não evocá-la. Essa primeira ilusão de um poder presente em um ato voluntário está ligada com uma outra que nos faz crer que, em nosso íntimo, uma interrupção da necessidade se produz. Nossos atos seriam assim marcados por uma sensação ou experiência de indiferença ou desprendimento, como se nossa vontade não estivesse submetida a nenhuma inclinação passional. É o que Hume chama de liberdade de indiferença. Dissolvamos essa segunda ilusão, distinguindo paixões calmas e violentas, e veremos que nos homens a constância dos atos não é menor do que nos outros pontos da natureza.

Quer consideremos os homens segundo suas diferenças de sexo, idade, governo, condição ou método de educação, podemos discernir a mesma uniformidade e regularidade na operação dos princípios naturais. Causas semelhantes sempre produzem efeitos semelhantes, do mesmo modo que na ação mútua dos elementos e poderes da natureza [...] Existe um curso geral da natureza nas ações humanas, assim como nas operações do sol e do clima⁵⁷.

Essa é a condição para se estabelecer uma ciência da natureza humana. É preciso que nela, nem mais nem menos que no universo material, encontremos uma uniformidade suficiente para que possamos construir princípios explicativos gerais que darão conta dos comportamentos humanos. Caso contrário, o que seria da história, da política, da economia? O homem é um ser incapaz de viver fora das relações sociais, sempre exposto ao contágio dos afetos através da simpatia e movido por paixões. Em qualquer espaço e qualquer tempo, o historiador filósofo pode discernir princípios universais da natureza humana que nos permitam desconfiar de um viajante que nos narre o modo de vida de um povo cujas paixões nos são inteiramente desconhecidas pela experiência. Ao mesmo tempo, há a particularidade ou concretude das

⁵⁶ Tr, 671. Cf. Lebrun, Gerard. *La Boutade de Charing Cross*. Pg. 66. Cf. também: Kemp Smith, Norman. *The philosophy of David Hume*. Pg. 369: “Em nenhum caso de conexão causal algo é observável além da *contigüidade* de causa e efeito, e da *sucessão* do efeito em relação à causa. Isto se mantém igualmente se a causação ocorrer no domínio físico, no psicofísico, ou no psíquico. A análise da ação causal de uma bola de bilhar sobre outra não desvela nem mais nem menos do que pode ser descoberto em qualquer outro tipo de caso”.

⁵⁷ Tr, 437/8: “Pois será o ajuste de duas placas de mármore mais certo que a cópula de dois jovens selvagens de sexo oposto? Será que essa cópula gera filhos mais uniformemente que gera um cuidado, por parte dos pais, com sua segurança e preservação?”.

circunstâncias, já que “esses princípios, apesar de universais, sendo fundados em princípios universais da natureza humana, são ao mesmo tempo socialmente plásticos”⁵⁸. Por isso, o amor ateniense não deve ser identificado com o amor parisiense. Os mesmos objetos não excitam as mesmas paixões em épocas ou lugares diferentes. É a circunstância que faz a diferença, que promove a variação ou irregularidade. O que não muda são os princípios da paixão e os princípios associativos que concorrerem para disparar determinada paixão no espírito. A noção de circunstância não para de irromper no *Tratado*. Por circunstância deve-se entender o seguinte.

A circunstância (conceito fundamental em Hume) significa ao mesmo tempo a anterioridade lógica do fato sobre a lei e sua regularidade sob a lei, de modo que ela modifica um raciocínio, marca seu limite, mas ao mesmo tempo convida à uma causalidade mais variada e mais diversa. Nesta ponderação empírica, o historiador pode evitar o dogmatismo do fato e o dogmatismo da necessidade, e conciliar o acontecimento e a causalidade⁵⁹.

Se não atingirmos o mesmo grau de certeza que podemos atingir na matemática, não devemos nos decepcionar. Quando se esbarrar em alguma irregularidade, o filósofo moral não irá atribuir esse fator ao acaso – noção que indica mais a ignorância do pesquisador que não foi suficientemente cuidadoso para discernir, no fenômeno estudado, a contriedade de causas ou a circunstância que provocou a irregularidade. Ele terá que se exercitar na nova distinção certo/provável e determinar o grau de probabilidade de um conjunto de eventos a partir da maior ou menor frequência com que eles apareceram unidos no passado. “É notável que um dos temas diretores da tópica de Hume seja a questão (sem nenhuma dúvida inspirada pelo cálculo das probabilidades): onde termina a regularidade? onde começa o extraordinário? onde traçar sem arbitrariedade a fronteira entre eles?”⁶⁰. No campo das relações entre

⁵⁸ Forbes, Duncan. *Hume's philosophical politics*. Pg. 109. “Os homens sempre e em todo lugar valorizam certas qualidades, amor, amizade, honra, coragem, etc, porque e enquanto promovem a solidariedade social, mas as visões sobre o que constitui essa solidariedade diferem em circunstâncias diferentes, de modo que esses sentimentos fundamentais da moralidade ganharão formas diferentes, e a qualidade das ações e os padrões gerais de comportamento vão variar”.

⁵⁹ Malherbe, Michel. *La Philosophie empiriste de David Hume*. Pg. 258. Cf. também o artigo do mesmo autor : *La notion de circonstance dans la philosophie de Hume*, Pg. 134 : « A natureza é sempre mais diversa e mais variada do que os sistemas de filosofia, os quais são o mais freqüentemente prisioneiros da simplicidade de suas explicações ». Hume ainda usa essa noção em outro sentido, para considerar a relação de causa e efeito como uma relação entre complexos de circunstâncias, umas essenciais e outras supérfluas. « Um fenômeno é, na verdade, um conjunto complexo de circunstâncias em que algumas são supérfluas, em que outras, essenciais, são regularmente associadas na produção de tal efeito, enquanto que elas podem estar dissociadas em relação a qualquer outro efeito ». (*Ibid.* Pg. 144).

⁶⁰ Lebrun, Gerard. *Op. Cit.* Pg. 68.

percepções dispersas só podemos estabelecer distinções de grau: conjunção mais regular, menos freqüente. A experiência é o espaço das gradações.

Se enfraquecermos essa conjunção e determinação, não estaremos alterando a natureza da necessidade, pois, mesmo na operação dos corpos, há diferentes graus de constância e de força, sem que isso produza uma espécie diferente dessa relação” – “O que é freqüente e o que é raro depende do número de casos que observamos; e, como esse número pode aumentar ou diminuir gradativamente, é impossível fixar limites exatos entre os dois⁶¹.

É impossível fixar limites exatos entre os dois...O filósofo moral tem diante de si uma dificuldade, é verdade. Mas essa dificuldade é contornável se ele souber recortar com precisão as circunstâncias (diríamos hoje: ‘variáveis’ ou ‘fatores’) que operam regularmente das que não operam com a mesma regularidade. Se a relação é freqüentemente variável e incerta, isso não é um sinal da derrota completa. Mais ainda, a complexidade das circunstâncias pode aumentar ou diminuir, conforme sejamos médicos, astrônomos ou filósofos morais. Por exemplo, quando escreve *Ensaios Políticos*, Hume, em *Da Liberdade Civil*, diz: “sou dado a pensar, no entanto, que o mundo ainda é muito jovem para que se estabeleça muitas verdades gerais em política que posam permanecer verdadeiras até a mais distante posteridade”. E em *Da ascensão e progresso das artes e ciências*, Hume formula a seguinte regra geral: “o que depende de poucas pessoas deve, em grande medida, ser atribuído ao acaso ou a causas secretas e desconhecidas; o que surge de um grande número muitas vezes pode ser explicado por causas determinadas e conhecidas”⁶².

Vamos agora examinar o papel da reflexão na correção de nossas inferências imediatas, feitas automaticamente sem levar em conta o grau de semelhança entre os eventos. Por que a ausência de uma semelhança completa ou perfeita é tão perniciosa para o exercício razoável do entendimento?

⁶¹ Tr, 205/ Tr, 513.

⁶² EP, 64/73. Grifo do autor.

1.2. Regras para julgar sobre causas e efeitos.

[...] a teoria das regras gerais que recebeu pouca atenção de comentadores do Livro 1 e menos atenção daqueles que escrevem sobre a teoria moral⁶³.

As regras gerais atravessam toda a obra de Hume, do *Tratado* aos *Ensaaios políticos*, e merecem um exame atento para determinar sua importância no interior de uma teoria das regras gerais que pretende explicar a maneira como refletimos e corrigimos os efeitos imediatos da crença ou do sentimento de determinação. Queremos mostrar como se formam as regras gerais, quais são as operações da natureza humana que as constituem, e, principalmente, examinar a seção 15 da parte 3 do livro 1 do *Tratado*, já que é nessa seção que são formuladas explicitamente regras gerais corretivas para se julgar causas e efeitos.

Vimos que nossos raciocínios sobre questões de fato se fundam na relação de causa e efeito. Essa relação se funda na experiência, na repetição dos casos, na conjunção constante dos eventos. Uma vez que possuímos uma sensibilidade para essas repetições, Hume demonstra que a transferência do passado para o futuro, ou nossas inferências, se funda no hábito. Seria preciso gritar em tom de espanto: nossos raciocínios acerca da experiência se fundam no hábito e não na razão dedutiva clássica⁶⁴. O que é importante aqui é que a inferência que nos faz ultrapassar o dado presente em direção a um futuro não dado, ou mesmo não dável, é feita automaticamente. “Após termos observado a semelhança em um número suficiente de casos, sentimos imediatamente uma determinação da mente a passar de um objeto àquele que usualmente o acompanha [...]”⁶⁵. Essa operação precede a reflexão por ser imediata ou automática. Nas palavras do próprio Hume, “o costume não depende de uma deliberação, ele opera imediatamente, sem dar tempo à reflexão”⁶⁶. Ora, se a repetição pressupõe a semelhança dos casos que se repetem, uma série de complicadores aparece quando essa semelhança não é completa. Transferimos

⁶³ Brand, Walter. *Hume's theory of moral judgement*. Pg. 8.

⁶⁴ O grito é do próprio Hume. Cf. Tr, 201: “O quê? A eficácia das causas está na determinação da mente?”.

⁶⁵ Tr, 198.

⁶⁶ Tr, 166.

automaticamente o passado para o futuro, cremos instintivamente que o futuro irá se assemelhar ao passado, mesmo quando a semelhança é incompleta, eis o problema.

[...] transferimos nossa experiência de casos passados a objetos semelhantes, mas não exatamente iguais, aos objetos de que tivemos experiência. À proporção que se reduz a semelhança, a probabilidade diminui; mas conservará sempre alguma força enquanto restar algum traço da semelhança⁶⁷.

Em outra passagem ainda, Hume diz que a relação de semelhança, ao contrário da relação de contigüidade e de causalidade, é “a fonte mais fértil de erros” e que “poucos são os erros presentes nos raciocínios que não se devem em grande parte a essa origem”⁶⁸.

Digamos que uma regra geral se forma a partir dessa inferência automática. Chamemos as regras que se formam assim de *regras gerais extensivas*. Temos, portanto, a repetição dos casos e a expectativa de que essa repetição continue no futuro. O que ocorre é que o hábito, causa dessa expectativa ou crença, nos leva a formular uma regra geral e que esse mesmo hábito “ultrapassa os casos de que se origina e a que corresponde perfeitamente; e influencia as idéias de objetos que são semelhantes em alguns aspectos, mas que não se enquadram precisamente na mesma regra”⁶⁹. Sabemos quais as conseqüências dessa operação para a crença: a aparição das crenças ilegítimas⁷⁰. Com efeito, há repetições fantasiadas e faladas. O hábito passa a operar independentemente da experiência. Passamos a crer, contra todas as evidências, que “os irlandeses não podem ter espírito, os franceses não podem ter consistência”⁷¹. Isto é, mesmo diante de um irlandês com espírito e de um francês consistente a regra geral continua a agir influenciando nossas idéias a respeito dessas nacionalidades. E,

⁶⁷ Tr, 181.

⁶⁸ Tr, 189. Cf. também Tr, 408: “Quando vemos pela experiência que um objeto está sempre acompanhado de outro, todas as vezes em que o primeiro aparece, *ainda que tenha sofrido transformações importantes, apressamo-nos naturalmente a conceber o segundo*, e a formar dele uma idéia tão viva e forte como se houvésemos inferido sua existência mediante a conclusão mais legítima de nosso entendimento. Nada pode desfazer essa ilusão, nem mesmo nossos sentidos, os quais, em vez de corrigir esse falso juízo, são frequentemente pervertidos por ele e parecem mesmo autorizar seus erros”. Grifo nosso. O que Hume está dizendo aqui é que não podemos corrigir *imediatamente* essa inferência apressada, mas apenas por um ato posterior de reflexão.

⁶⁹ Tr, 181.

⁷⁰ O uso do termo ‘legítimo’ (*just*) é do próprio Hume. Eis algumas ocorrências: “A única conexão ou relação de objetos capaz de nos levar para além das impressões imediatas de nossa memória e sentidos é a de causa e efeito; e isso porque é a única sobre a qual podemos fundar uma inferência legítima de um objeto a outro” (Tr, 118). “[...] o raciocínio não possuía um fundamento legítimo” (Tr, 120). Nas seções 10 e 11 da IEH também há várias ocorrências dessa terminologia. Os termos *regras gerais extensivas* e *corretivas* são tomados de empréstimo de G. Deleuze.

⁷¹ Tr, 179.

entretanto, os casos diferem em circunstâncias essenciais. O mentiroso passa a acreditar em suas mentiras por força de repeti-las. Eis o que será preciso: corrigir essas inferências apressadas, regular essas regras gerais extensivas. Em uma palavra, formular regras para se julgar sobre causas e efeitos. Chamemos essas segundas regras de *regras gerais corretivas*. Diz Hume:

Podemos corrigir essa propensão mediante uma reflexão sobre a natureza dessas circunstâncias; mas, ainda nesse caso, é certamente o costume que sai na frente, imprimindo a inclinação à imaginação. / Por isso, em todo raciocínio, devemos conferir e controlar nosso primeiro juízo ou crença mediante um novo juízo; e devemos ampliar nossa visão para abranger uma espécie de história de todos os casos em que nosso entendimento nos enganou, comparando-os àqueles em que seu testemunho foi legítimo e verdadeiro⁷².

Será preciso uma arte, um cálculo de probabilidades para determinar as circunstâncias essenciais e as circunstâncias supérfluas na relação de causa e efeito. Como diz o fragmento que acabamos de citar, esse cálculo surge de uma história, de uma experiência das operações de nosso próprio entendimento, de seus erros e acertos. À reflexão caberá o papel de selecionar *gradualmente* as regras que melhor se ajustam à experiência ou à conjunção constante. Será a própria inferência que irá voltar sobre si mesma para se corrigir. É na conclusão da parte 3 do livro 1 que surge a seção que irá formular explicitamente as regras gerais corretivas. Apesar de ser o único texto de Hume em que ele aborda diretamente esse tema, ao longo de toda sua obra podemos encontrar referências à teoria das regras gerais. Trata-se da teoria que pretende dar conta da correção dos preconceitos, das crenças ilegítimas formadas sem critério, através da volta da inferência sobre si mesma. “Freqüentemente corrigimos nossa primeira opinião mediante uma revisão e uma reflexão” e “formamos uma *regra geral* contra a atribuição de qualquer certeza a esses lampejos momentâneos, que surgem na imaginação”⁷³.

A importância do exame dessa teoria ultrapassa os limites desse capítulo. Trata-se da ênfase que se deve dar a atividade do entendimento, da razão, no *Tratado* de Hume. A ênfase deve ser grande. É em toda essa obra, da teoria do entendimento à moral, que as regras gerais entram em cena como fonte de delírio, de credulidade, de facções políticas e de juízos firmes, formados de um ponto de vista estável e geral, moderado e calmo. Elas constituem a unidade do *Tratado da natureza humana*. Entre

⁷² Tr, 181/213.

⁷³ Tr, 74/140. “A regra geral é atribuída ao juízo, por ser mais extensa e constante; a exceção à imaginação, por ser mais caprichosa e incerta” (Tr, 183).

essas duas espécies de regras, um conflito que não se resolve se estabelece, uma dialética sem síntese. Não há vencedores nessa disputa. Algumas vezes uma delas irá prevalecer para em seguida dar lugar a outra. Melhor ainda, esses dois tipos de regras terão sentidos diferentes conforme estejamos no sistema do entendimento ou no sistema das paixões e da moral. Nesses dois últimos, veremos em que sentido o delírio da fantasia possui uma positividade.

Uma leitura apressada da parte 3 do livro 1 do *Tratado* poderia fazer passar despercebido o fato de que a seção 15 dessa parte surge no coroamento de uma investigação causal que pretendeu identificar a impressão que engendra a idéia de conexão necessária ou de necessidade. Isto é, a caça ou pesquisa da origem da idéia de necessidade faz uso de um vocabulário e análise causais, sem que Hume caia na armadilha de um argumento circular, querendo explicar o que já estava pressuposto. As regras estabelecidas nessa seção não são apenas normas que “Hume irá observar em quase todo o resto do *Tratado* para conduzir sua investigação causal acerca de nossa natureza enquanto seres passionais e morais; elas são as regras que ele vinha usando para atingir, e confirmar, sua hipótese relativa ao que causa nossas idéias, nossas inferências, e nossos graus de crença e descrença”⁷⁴. Como nossas inferências não se fundamentam na razão demonstrativa, ou matemático-dedutiva, quem terá que endossar a inferência é ela mesma. E, como na parte 3 Hume caçou e capturou, com sucesso, a impressão que causa a idéia, entende que pode formular as regras que orientaram a caça ou investigação desde o início. Todo o esforço da parte 3 do livro 1 mostra que as regras enunciadas e endossadas na seção 15 “extraem sua força normativa do fato de que o raciocínio que a elas se conforma tinha acabado de se mostrar capaz de refletir sobre si mesmo com sucesso”⁷⁵.

Vamos explicar como foi que Hume se conduziu ao longo da parte 3, para que fique claro o que foi dito acima. As quatro primeiras regras exigem que a causa seja contígua ao efeito, que haja “PRIORIDADE temporal da causa em relação ao efeito”⁷⁶ e que os dois eventos se conjuguem com constância. Essa última é o elemento indispensável para fazer da causalidade uma relação. A contigüidade e a prioridade temporal aparecem logo na seção 2 como regras que devem ser mantidas para que seja possível compreender a idéia de causalidade, a saber, referindo-a a sua origem,

⁷⁴ Baier, Annette. *A progress of sentiments: reflections on Hume's Treatise*. Pg. 93

⁷⁵ Baier, Annette. *Op. Cit.* Pg. 93

⁷⁶ Tr, 104.

examinando “aquela impressão primeira da qual ela surge”⁷⁷. Hume diz que “embora algumas vezes possa parecer que objetos distantes produzem uns aos outros, descobrimos ao examiná-los que estão ligados por uma cadeia de causas contíguas entre si e em relação ao objeto distante”⁷⁸. A impressão de reflexão que dá origem à idéia de conexão necessária satisfaz essas regras. A exigência da prioridade no tempo lança luz sobre a oitava regra que, ainda na seção 2, é enunciada e comentada com mais clareza do que na seção 15, como veremos mais adiante.

A quarta regra enuncia o princípio de uniformidade. Ela acrescenta o elemento modal da necessidade, que na seção 3, foi demonstrado ser dependente da conjunção constante, e não de uma demonstração ou intuição. “A mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito jamais surge senão da mesma causa”⁷⁹. A noção de *prova* depende dessa regra e é partindo desse princípio que tanto o filósofo natural quanto o filósofo moral conduz suas investigações. Na verdade, Hume pode dizer que nossas inferências são feitas sem que seja preciso esperar pela repetição constante dos fenômenos conjugados porque nós estamos naturalmente equipados com esse hábito ou esse “maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas, que nos conduz por uma certa seqüência de idéias, conferindo-lhes qualidades particulares em virtude de suas situações e relações particulares”⁸⁰. Transferimos o passado para o futuro sem que possamos nos impedir de fazê-lo. A Natureza nos determinou a crer assim como a respirar e a agir. O que ocorre quando essa crença, de que o futuro irá repetir ou se assemelhar ao passado, se esbarra com um efeito que a contraria, é o que irá procurar estabelecer as regras seguintes.

A partir da quinta regra, surgem os elementos corretivos das inferências apressadas ou descuidadas. Não podemos evitar esse descuido, já que projetamos instintivamente, como qualquer outro animal, o passado no futuro, mas podemos corrigi-lo. É uma tendência natural, presente no filósofo, no homem comum e nos animais. As regras que agora surgem mostram apenas que “as decisões filosóficas nada mais são que as reflexões da vida ordinária, sistematizadas e corrigidas”⁸¹. Na seção

⁷⁷ Tr, 103.

⁷⁸ Tr, 103.

⁷⁹ Tr, 207.

⁸⁰ Tr, 212. Cf. também essa passagem importante no Tr, 297: “A experiência é um princípio que nos instrui sobre as diversas conjunções de objetos no passado. O hábito é um outro princípio, que me determina a esperar o mesmo para o futuro; e ambos, atuando conjuntamente sobre a imaginação, levam-me a formar certas idéias de uma maneira mais intensa e vívida que outras que não se fazem acompanhar das mesmas vantagens”.

⁸¹ IEH, 219.

13, Hume antecipa que graças a essas regras “aprendemos a distinguir as circunstâncias acidentais das causas eficientes” e que “devemos regular nossos juízos sobre causas e efeitos”⁸². Sem esse elemento regulador ou corretivo é o preconceito e o delírio que se instalam, como Hume pôde mostrar na seção que acabamos de citar, sobre as probabilidades não filosóficas. “Um homem sábio, portanto, dosa sua crença em proporção à evidência”⁸³. Em outras palavras essas regras são reflexivas. Tanto a tendência de projetar o passado no futuro quanto a de examinar a projeção reflexivamente, são princípios da natureza humana.

Enquanto isso, os cétricos podem ter o prazer de observar aqui uma nova e notável contradição de nossa razão, vendo toda a filosofia prestes a ser destruída por um princípio da natureza humana, e ser salva, em seguida, por uma nova direção desse mesmo princípio. Seguir regras gerais é uma espécie de probabilidade muito pouco filosófica. Entretanto, apenas se as seguimos podemos corrigir a esta e a todas as outras probabilidades não filosóficas⁸⁴.

Mas o que diz a quinta regra? Ela diz que “quando diversos objetos diferentes produzem o mesmo efeito, isso deve se dar por meio de alguma qualidade que descobrimos ser comum a todos eles”⁸⁵. Hume utilizou essa regra para determinar a circunstância comum que determina a certeza *moral* em relação a questões de fato. Esse fator comum é o princípio de transferência de vivacidade entre percepções – da memória, da impressão imediata ou presente aos sentidos. Da mesma forma, na seção 16, seu argumento de que a razão dos animais está fundada nos mesmos princípios que a do homem, que nossas expectativas quanto a questões de fato estão fundadas naquele maravilhoso e ininteligível instinto que mencionamos acima, é uma aplicação dessa regra. As análises do Livro 2 sobre as paixões indiretas também irão obedecer a essa regra, uma vez que lá Hume dirá, por exemplo, que a circunstância comum entre o orgulho e o amor é o prazer, e que a circunstância comum entre o orgulho e a humildade é o objeto visado por essas duas paixões.

A sexta regra faz uma exigência análoga: “a diferença entre os efeitos de dois objetos semelhantes deve proceder da particularidade pela qual eles diferem”⁸⁶. Na seção 9, Hume explica a variação dos efeitos dos diferentes modos de associação

⁸² Tr, 182.

⁸³ IEH, 155.

⁸⁴ Tr, 183.

⁸⁵ Tr, 207.

⁸⁶ Tr, 207.

usando a quinta e a sexta regra. A relação ou associação de causa e efeito aviva, fixa uma idéia no espírito, enquanto as associações por contigüidade e semelhança, quando isoladas, possuem uma influência muito fraca e incerta. “Contigüidade e semelhança exercem um efeito muito inferior ao da causalidade; mas ainda assim exercem algum efeito, aumentando a convicção das opiniões e a vividez das concepções”⁸⁷. Porém, esse efeito não se equipara ao da causalidade que nos persuade “da existência real de algo”, assim como tal persuasão “é necessária para dar força às outras relações”⁸⁸. Hume também faz uso dessas duas regras paralelas quando explica o efeito dos graus maiores ou menores de constância na experiência sobre nossas expectativas ou crenças, assim como dos efeitos da educação, da eloqüência e da credulidade.

A sétima regra percorre as seções sobre a probabilidade. Ela enuncia que “quando um objeto aumenta ou diminui com o aumento ou diminuição de sua causa, deve ser visto como um efeito composto, derivado da união dos diversos efeitos diferentes, resultantes das diversas partes diferentes da causa”⁸⁹. O que é importante aqui é que nós temos causas e efeitos compostos dotados de partes ou unidades que variam no grau de proporção, “que a ausência ou presença de uma parte da causa é sempre acompanhada da ausência ou presença de uma parte proporcional do efeito”⁹⁰. Essas partes ou unidades são as circunstâncias. Nas seções dedicadas à probabilidade, a experiência perde a uniformidade requerida para que possamos atingir aquele grau máximo de certeza nas questões de fato que Hume denomina prova. “Uma contrariedade de acontecimentos no passado pode nos dar uma espécie de crença hesitante quanto ao futuro” produzindo em nós “um hábito e uma transição imperfeitos da impressão presente à idéia relacionada”⁹¹. Cada acontecimento contrário que divide a uniformidade da experiência que intuitivamente esperamos, nos oferece “um número de imagens discordantes em uma certa ordem e proporção”⁹². Nosso filósofo, então, passa a fazer um cálculo do número de casos contrários que determinam aglutinações de imagens com suas parcelas de força e vividez, mostrando como a contrariedade variável influencia as operações do espírito. E é na seção 12 que a sétima regra é enunciada, no décimo sexto parágrafo.

⁸⁷ Tr, 141.

⁸⁸ Tr, 140.

⁸⁹ Tr, 207.

⁹⁰ Tr, 207.

⁹¹ Tr, 165.

⁹² Tr, 167.

E quanto à oitava regra? O que ela diz já havia sido enunciado na seção 2: “um objeto que existe durante algum tempo em toda a sua perfeição sem produzir um efeito não será a única causa desse efeito, requerendo o auxílio de algum outro princípio que possa promover sua influência e operação”⁹³. O termo de que depende a compreensão dessa regra é “perfeição”. Um objeto completo em si mesmo, perfeito, está fora do tempo. Ora, a primeira e a segunda regra estabeleciam que a causa devesse ser anterior e contígua no tempo e no espaço ao efeito. A idéia de tempo é derivada da sucessão de percepções, de acordo com Hume, e, ainda que não modifique senão o sujeito, é a única maneira de determinarmos causas e efeitos. Se não houvesse prioridade temporal da causa em relação ao efeito, “a consequência disso seria nada menos que a destruição da sucessão de causas que observamos no mundo e mesmo a total aniquilação do tempo. Porque se uma causa fosse contemporânea a seu efeito, e esse efeito a *seu* efeito, e assim por diante, é claro que não haveria algo como uma sucessão; e os objetos seriam todos coexistentes”⁹⁴. Ora, é aplicando essa regra que Hume diz que a impressão presente aos sentidos de que deriva a vivacidade transferida para a idéia e que, assim, permite uma abordagem da noção de crença, é anterior no tempo a seu efeito. Além disso, podemos explicar causalmente essa ultrapassagem do dado porque sua causa, a conjunção constante, é anterior a seu efeito, isto é, a essa inferência mesma. “A oitava regra é tanto estabelecida quanto obedecida nos próprios argumentos de Hume que conduzem à legitimação dessa regra”⁹⁵.

Mais uma vez, queremos esclarecer que “a obediência de Hume às suas oito regras na argumentação que conduz a sua legitimação”⁹⁶, é o modo pelo qual ele pode, fora das exigências de fundamentação do racionalismo clássico, determinar quais são as transições ou inferências que podemos endossar confiantemente. Hume diz que “a Natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir” e que “a crença é mais propriamente um ato da parte

⁹³ Tr, 208.

⁹⁴ Tr, 104. Para as dificuldades dessas regras que estabelecem a contigüidade como condição da relação causal, assim como uma interpretação mais cerrada da oitava regra, ver Beauchamp, Tom L. *Hume on causal contiguity and causal succession*. Segundo Beauchamp, em virtude dessas regras, Hume é levado a negar a possibilidade de ações à distância. Na primeira *Investigação*, Hume interpreta a força da gravidade como sendo dependente de um meio intermediário por causa dessas regras. IEH, 111n: “[...] aquele grande filósofo [sir Isaac Newton] lançou mão de um fluido ativo etéreo para explicar sua atração universal”. Beauchamp, Tom L. *Ibid.* Pg. 272. “[...] uma *rede causal* não pode ter lacunas, portanto uma *causa* deve ser contígua a seu efeito”. Esse autor nota também que não é em todos os casos que teremos uma contigüidade *espacial* como parte de uma relação causal, como nos casos das relações entre paixões, reflexões morais, sons, odores, etc.

⁹⁵ Baier, Annette. *Op. Cit.* Pg. 96.

⁹⁶ Baier, Annette. *Op. Cit.* Pg. 96.

sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza”⁹⁷. Mas também diz que, se quisermos fazer uma ciência da natureza humana, se quisermos julgar moralmente, estabelecer relações sociais e rejeitar o testemunho dos milagres, devemos dosar nossa crença em proporção à evidência. Voltaremos sobre esses pontos nos próximos capítulos.

As regras que acabamos de analisar servem para disciplinar a imaginação. Para Hume, o entendimento deve ser compreendido como a transição fácil que perpassa a imaginação e volta sobre si mesma, como aquilo que constitui na imaginação “os princípios permanentes, irresistíveis e universais”⁹⁸. Ora, são precisamente essas regras que o constituem e o definem. É, diz Hume, toda a lógica de que precisa em sua perseverança em investigar a natureza humana. Certamente, o filósofo moral, como já dissemos, se depara com “uma complicação muito maior de circunstâncias, e em que as opiniões e sentimentos essenciais a qualquer ação da mente são tão implícitos e obscuros”⁹⁹ que podem escapar à sua atenção ou, até mesmo, permanecer ocultas. Nesse caso, a arte de separar o supérfluo do essencial exige “maior sagacidade, para escolher o caminho correto, dentre tantos que se apresentam”¹⁰⁰.

Entretanto, diz Hume, a reflexão que formula as regras gerais corretivas, deve ser moderada. A obsessão pela correção dos próprios passos, levou a razão, na parte 4 do Livro 1, à ruína, corrigindo a correção da correção até esvaziá-la do elemento afetivo ou da crença, cuja função é dar assentimento às operações da razão. “Com efeito, há uma tentação cética da regra à qual convém não ceder, e que surge quando o filósofo entrega-se à exigência de uma certeza absoluta, em seus princípios e em suas demonstrações”¹⁰¹. Talvez o racionalista exija mais do que uma crença razoável ou legítima, estabelecida pelo esforço contínuo de autocorreção da imaginação tornada entendimento. Mas, quando acompanhar nosso filósofo, verá que este se orienta de uma maneira nova, confiante de que o ato da crença “nunca foi explicado por nenhum filósofo”¹⁰², e que já não podemos mais acrescentar o atributo ‘existência’ à idéia de Deus para provar sua existência e garantir a realidade objetiva de nossas idéias. “Na proposição *Deus existe*, ou mesmo em qualquer outra que diga respeito à existência, a idéia de existência não é uma idéia distinta que unimos à idéia do objeto, e que seria

⁹⁷ Tr, 216-17.

⁹⁸ Tr, 258.

⁹⁹ Tr, 209.

¹⁰⁰ Tr, 208.

¹⁰¹ Malherbe, Michel. *La philosophie empiriste de David Hume*. Pg. 225

¹⁰² Tr, 125n.

capaz de formar, por essa união, uma idéia composta”¹⁰³. Sim, a ‘existência’ não é um atributo que pudesse se unir a um sujeito por um ato do juízo. É preciso compreender a teoria da crença do ponto de vista de sua originalidade, ao invés de considerá-la como uma péssima solução do velho problema da predicação.

É uma máxima estabelecida da metafísica que *tudo que a mente concebe claramente inclui a idéia da existência possível*, ou, em outras palavras, que *nada que imaginamos é absolutamente impossível*. Como podemos formar a idéia de uma montanha de ouro, concluímos que uma montanha assim pode realmente existir. Não somos capazes, porém, de formar a idéia de uma montanha sem vale, e por isso a vemos como impossível¹⁰⁴.

Concebemos montanhas de ouro, mas não cremos nessas quimeras. Uma concepção, única operação do entendimento, se distingue de outra pela maneira pela qual é concebida. E isso é tudo. Uma idéia, uma “concepção forte e firme de uma idéia, aproximando-se em grande medida de uma impressão imediata”¹⁰⁵: eis a crença. Quando uma idéia é concebida assim, damos nosso assentimento. Para Hume, “crer em alguma coisa é assentir nela como verdadeira, e abordar a crença é abordar o juízo [...] ‘crença’ quer dizer exatamente ‘assentir’”¹⁰⁶. E já que a ‘existência’ não acrescenta nada a uma idéia, nada de prova ontológica, nada de Deus bom... Mas, o quê, então? Regras gerais extensivas, regras gerais corretivas; crenças legítimas e crenças ilegítimas.

Passaremos a considerar em seguida o vínculo entre a imaginação e as paixões. Esse vínculo será importante para nossa exposição dos problemas moral e social que, em última análise, são questões que dizem respeito a esse vínculo. Ambas as questões exigem a presença de uma reflexão responsável pela correção de nossa parcialidade natural ou pela calma introduzida na atividade passional, política e social do homem. Essa reflexão de que tratamos aqui, a partir da teoria das regras gerais, será retomada adiante. Será importante que o leitor conserve em mente que a noção de circunstância serve para matizar as regras gerais, impedindo que ela se torne regra absoluta, universal e necessária. É essa noção que nos remete à concretude ou singularidade da experiência.

¹⁰³ Tr, 125n.

¹⁰⁴ Tr, 58.

¹⁰⁵ Tr, 125n.

¹⁰⁶ Owen, David. *Locke and Hume on Belief, Judgment and Assent*. Pg. 16. Segundo David Owen, o problema é novo porque “ninguém abordou antes o juízo rejeitando a predicação”. (Pg. 16).

Capítulo 2: Paixão e Imaginação

A memória, os sentidos e o entendimento são todos, portanto, fundados na imaginação, ou vividez de nossas idéias¹⁰⁷.

2. 1. Associação e Imaginação.

[...] mas se alguma coisa dá ao autor direito a um título tão glorioso quanto o de inventor, é o uso que ele faz do princípio de associação de idéias, que está presente em quase toda a sua filosofia¹⁰⁸.

Apesar de seu compromisso com o método experimental, Hume permanece tributário de toda a tradição filosófica que o precedeu. Em uma carta a seu amigo Michael Ramsay diz que a leitura da *Recherche de la Verité* de Malebranche, dos *Princípios do Conhecimento Humano* de Berkeley, dos “artigos mais metafísicos do dicionário de Bayle, como aquele de Zenão e Espinosa” e das *Meditações* de Descartes o fariam “facilmente compreender as partes metafísicas de meus raciocínios”¹⁰⁹. Sem esquecer que nossas investigações devem se limitar “aos assuntos que estejam mais bem adaptados à exígua capacidade do entendimento humano”, não deixa de nos dizer que “devemos dedicar algum cuidado ao cultivo da verdadeira metafísica a fim de destruir aquela que é falsa e adulterada”¹¹⁰. Afinal, a “crítica humeana da razão [enquanto *mathesis universalis*] funda-se integralmente em uma tese filosófica que é ‘metafísica’” e “toda experiência é teoricamente interpretada [...] David Hume, antes de ser um ‘empirista’, era um filósofo”¹¹¹.

¹⁰⁷ Tr, 298.

¹⁰⁸ Tr, 699. Sinopse.

¹⁰⁹ In: Mossner, E. C. *The Life of David Hume*. Pg. 627.

¹¹⁰ IEH, pg. 218 / 27.

¹¹¹ Moura, Carlos Alberto Ribeiro. *Crítica Humeana da Razão*. In: *Racionalidade e Crise*. Pg.131-2. Cf. também Stroud, Barry. *Hume*. Pg.16: “A teoria ‘atômica’ das idéias não está [presente na filosofia de Hume] enquanto algo disputável ou investigável. Embora ela desempenhe um papel nos argumentos negativos de Hume contra as pretensões da razão – e assim, estritamente falando, ele reduz ao absurdo apenas a conjunção entre a concepção tradicional de razão e certa imagem ‘atomística’ do espírito – ele nunca é conduzido explicitamente a duvidar da adequação daquela imagem Newtoniana. [...]. Hume em nenhum momento reconhece a possibilidade de que neste ponto ele também poderia ser culpado de teoria *a priori* [...] sobre o homem”.

É seguindo essa orientação que iremos tratar dos seguintes problemas. Como é possível uma natureza humana se de saída tudo aquilo que nos é dado é um conjunto de percepções diferentes e separadas? Se a experiência é *concebida* segundo um princípio de diferença, isto é, segundo o princípio que diz que todas as percepções são separáveis e discerníveis e vice-versa, já que independentes e heterogêneas, como pode da experiência surgir um sistema ordenado, isto é, uma natureza humana? E ainda, como nessa natureza se articulam paixões e idéias de modo a lhe conferir constância e regularidade?

O chamado princípio empirista diz que uma idéia é uma reprodução enfraquecida de uma impressão prévia na imaginação. Como a imaginação não é de saída uma faculdade, mas um teatro ou lugar em que as impressões reproduzidas, tornadas idéias, fazem sua aparição em uma velocidade vertiginosa, Hume precisa dar conta da organização dessas aparições ou idéias, isto é, de sua estruturação, caso contrário jamais teria outra coisa senão uma multiplicidade de idéias distintas aparecendo e desaparecendo, formando aqui e ali, dragões de fogo e unicórnios alados. Na imaginação já teríamos conexões, é verdade, mas arbitrárias e irregulares. Sobre esses dois últimos pontos Hume diz:

Mesmo em nossos devaneios mais desenfreados e errantes - e não somente neles, mas até em nossos próprios sonhos -, descobriremos, se refletirmos, que a imaginação não correu *inteiramente* à solta, mas houve *uma ligação* entre as diferentes idéias que se sucederam umas às outras. / A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. [...] Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto ¹¹².

A questão não é forçada. Para fins de exposição, pode-se dizer que a imaginação não é de saída uma faculdade. Ela torna-se uma a partir da ação de princípios. No primeiro livro do *Tratado*, parte 4, as noções de substância material e espiritual são submetidas a uma crítica severa. A idéia de substância, entendida como um sujeito de inerência, não encontra uma impressão correspondente que possa torná-la utilizável, já que a idéia permanece obscura se sua origem não for bem indicada. É esse o sentido da ressalva na citação acima: “a comparação com o teatro não nos deve enganar. [...] não temos a menor noção do lugar...”. Dessa forma, ou as cenas se ligam, dando ao teatro

¹¹² IEH, 41/ Tr, 285. Grifo nosso.

sua consistência, ou nada de natureza humana e nada de sujeito. Dissemos, no capítulo precedente, que as relações são exteriores aos termos. Quando Hume fala da relação de diferença ele diz que considera “esta antes a negação de uma relação que algo real e positivo”¹¹³. Que cada percepção seja separável e distinguível, e vice versa, é o resultado dessa tese nominalista: há um “princípio geralmente aceito na filosofia que *tudo na natureza é individual*”¹¹⁴. E se for assim, a questão que deve ser colocada é: como as percepções se ligam *na* imaginação? A resposta de Hume é que elas se ligam sob a ação de princípios, verdadeiras leis gerais ou regras de passagem.

Hume aponta para basicamente duas espécies de princípios, a saber, os associativos e os princípios da paixão, e tende a tratá-los separadamente nos três livros do *Tratado*, bem como no restante de sua obra. Faz assim como os filósofos da natureza que dividem o movimento para melhor estudá-lo. Ele diz:

A natureza humana se compõe de duas partes principais, requeridas para todas as suas ações, ou seja, os afetos e o entendimento; e certamente os movimentos cegos daqueles, sem a direção deste, incapacitam o homem para a sociedade. Mas podemos considerar separadamente os efeitos resultantes das operações de cada uma dessas duas partes que compõem a mente. Pode-se conceder aos filósofos morais a mesma liberdade concedida aos filósofos naturais; estes últimos muito freqüentemente consideram um movimento qualquer como composto e consistindo em duas partes separadas, embora ao mesmo tempo reconheçam que, em si mesmo, esse movimento é simples e indivisível.¹¹⁵

Assim, temos entre os princípios associativos o de semelhança, o de contigüidade e o de causalidade. Esses princípios devem ser vistos como “uma força suave, que *comumente* prevalece” ou “qualidades [que] produzem uma associação entre idéias e, [que] quando do aparecimento de uma idéia, naturalmente introduzem outra”¹¹⁶. Uma idéia não introduz outra arbitrariamente, ao acaso, mas segundo regras. É o que comumente prevalece... As idéias são ligadas por semelhança, “um retrato conduz naturalmente nossos pensamentos para o original”; por contigüidade, “a menção de um cômodo numa habitação leva naturalmente a uma indagação ou observação relativas aos demais”; e por causalidade, “se pensarmos em um ferimento, dificilmente

¹¹³ Tr, 39.

¹¹⁴ Tr, 43. Grifo nosso.

¹¹⁵ Tr, 533-4. O filósofo deve se conduzir como um bom cozinheiro, de acordo com a célebre imagem platônica, e recortar o real segundo suas articulações naturais. Dessa divisão, como veremos, Hume privilegia o lado da paixão. Será por esse lado que as aporias da identidade pessoal da parte 4 do livro 1 serão solucionadas.

¹¹⁶ Tr, 34-5. Grifo nosso. Logo em seguida, Hume diz que essas qualidades devem “ser reduzidas a qualidades *originais* da natureza humana” já que a busca pelas causas desses princípios implicaria em incursões na transcendência, na metafísica, o que ultrapassaria os limites do entendimento e da ciência.

conseguiremos evitar uma reflexão sobre a dor que o acompanha”¹¹⁷. A noção recorrente nesses três exemplos é a de passagem suave, transição fácil. Dito de outra forma, a temporalidade faz uma coisa só com a imaginação e, como veremos, com as paixões. A relação entre idéias é suave quando submetida a esses três princípios. É o que Hume denomina relação natural. Eis o primeiro efeito dos princípios sobre a imaginação. Que esses mesmos princípios possam voltar sobre si mesmos reflexivamente para corrigir esse efeito imediato foi o que vimos no capítulo anterior.

O que perpassa a imaginação é uma transição fácil disciplinada por princípios. Uma idéia introduz outra facilmente. E também eletiva e seletivamente. Não há nada na idéia considerada em si mesma que explique sua ligação com uma outra idéia extraída de uma coleção de infinitas outras. Ou seja, várias conexões poderiam se dar, ou são possíveis, não fosse o caráter simultaneamente eletivo e seletivo dos princípios. “Serão, como ninguém ignora, os princípios associativos que deverão *facilitar* conexões privilegiadas entre idéias, excluindo infinitas outras associações possíveis”¹¹⁸. Não interessa a nosso filósofo um inventário dos materiais que compõem o espírito senão como preparação para a verdadeira tarefa científica. Uma ciência da natureza humana depende da constância de seu objeto. Eis que de uma coleção de percepções um sistema se forma, uma natureza humana se forma, se constitui a partir da experiência¹¹⁹. A imaginação sob a ação dos princípios associativos torna-se entendimento.

Para me justificar, devo fazer uma distinção, na imaginação, entre os princípios permanentes, irresistíveis e universais – tais como a transição costumeira das causas aos efeitos e dos efeitos às causas – e os princípios variáveis, fracos e irregulares [...]. Os primeiros são o fundamento de todos os nossos pensamentos e ações, de tal forma que, se eliminados, a natureza humana imediatamente pereceria e desapareceria.¹²⁰

Essa ‘transição costumeira das causas aos efeitos e dos efeitos às causas’ merece um tratamento cuidadoso, pois é dessa transição que unifica as idéias na imaginação,

¹¹⁷ IEH, 42. E logo em seguida: “[...] pode ser difícil provar satisfatoriamente para o leitor, ou mesmo para si próprio, que essa enumeração é completa e que não há outros princípios de associação além desses”.

¹¹⁸ Cf. Júnior, Bento Prado. *Hume, Freud, Skinner: em torno de um parágrafo de G. Deleuze*. Pg. 23. E na página 20: “[...] sem a presença de um princípio ativo, a vida psicológica jamais se constituiria temporalmente, e se reduziria à sucessão descontínua de presentes punctuais”.

¹¹⁹ Cf. Malherbe, Michel. *La Philosophie Empiriste de David Hume*. Pg. 105: “Não há, por conseguinte, dificuldade em determinar o sentido humeano de natureza humana. Esta, sendo em seu fundo imaginação, não é qualquer realidade empírica e antropológica dada, um sistema de faculdades adicionadas à experiência, que asseguraria sua acumulação, sua transformação em ciência e previsão, e seria o equivalente ilusoriamente empírico de um princípio transcendental. Ela é ao contrário este espaço progressivamente engendrado pela história da experiência, que conduz da impressão à regra”.

¹²⁰ Tr, 258.

mais a transferência de vivacidade de uma impressão a uma idéia que irá surgir a crença. Já vimos algo a esse respeito no capítulo precedente. O que interessa agora é o efeito de fixar, dar solidez a uma idéia que fará da crença um elemento importante da ação humana. A crença é uma maneira de sentir uma idéia, não uma idéia – de existência, acrescentada a uma outra idéia. Observo casos semelhantes que se repetem na experiência, uma modificação em mim se produz. Surge uma expectativa que me faz esperar de uma parte dada, observada, do caso, que uma parte não dada – de fato, não dável, irá se seguir. Ultrapasso o dado, a experiência. Antecipo. Eis a crença. Da parte A não infiro senão a parte B, digo que de A deverá surgir B. *Sinto* uma determinação no espírito de passar de uma idéia àquela que lhe acompanha costumeiramente. A causalidade, enquanto princípio associativo, fixa uma idéia na imaginação, canaliza vivacidade. Os outros dois princípios, quando atuam destacados do princípio de causalidade, são insuficientes para isso¹²¹. “E, na filosofia, não podemos ir além da afirmação de que a crença é algo *sentido* pela mente, que permite distinguir as idéias do juízo das ficções da imaginação. A crença dá a essas idéias mais força e influência; faz que pareçam mais importantes, fixa-as na mente; e as torna os princípios reguladores de todas as nossas ações”¹²². Sem essa idéia vivificada nossas ações seriam muito titubeantes e a adaptação do homem ao meio que o circunda, tanto social como biológico, ameaçada. Comeríamos fogo e fugiríamos do pão com receio de que ele pudesse queimar, não saberíamos estabelecer relações sociais ou políticas... Notemos que o mais importante aqui é que, além da vivacidade, Hume se expressa em termos de fixação, solidez e *determinação* para caracterizar as chamadas crenças razoáveis ou legítimas. Apenas a vivacidade é insuficiente, pois a credulidade é também carregada de vivacidade e *influencia* nossa vontade, nosso espírito¹²³.

A influência da crença sobre a imaginação e as paixões nos conduz a nosso próximo passo, a saber, o de considerar essas impressões de reflexão que Hume denomina paixões. Nosso filósofo não esconde que seu verdadeiro interesse está nessas

¹²¹ Cf. Baier, Annette. *Op. Cit.* Pg. 81: “Associação por semelhança ou por contigüidade influencia mas não *seleciona* unicamente a próxima idéia que uma pessoa terá. [...]Mas na inferência nós *sentimos* que somos determinados. [...] consideramos que a evidência força a conclusão sobre nós, sem desprendimento ou flutuação”. (O primeiro grifo é nosso).

¹²² Tr, 667-8. Na mesma página do apêndice Hume afirma que a crença “torna as realidades mais presentes a nós que as ficções e faz que tenham *um peso maior no pensamento, bem como uma influência superior sobre as paixões e a imaginação*”. (Grifo nosso)

¹²³ Annette Baier (*Op. Cit.* Cap. 4) observa que há uma diferença crucial entre influenciar e determinar. O primeiro efeito é flutuante, caprichoso e vago. O segundo é firme e sólido. É graças a essa distinção que Hume pode estabelecer regras gerais corretivas. Cf. também. Brand, Walter. *Op. Cit.* Pg. 51. “Variações na sensação [...] constitui uma, não a, diferença”.

impressões que dependem da relação de idéias na imaginação para surgirem e decide inverter o método mais natural para começar sua obra com a exposição das idéias. Ele diz que “como as impressões de reflexão – a saber, as paixões, os desejos e as emoções, *que sobretudo merecem nossa atenção* – surgem em sua maior parte de idéias, será necessário inverter o método [...] daremos uma explicação particular das idéias, antes de passarmos às impressões”.¹²⁴ Além disso, não podemos esquecer que a crença é também uma impressão de reflexão, portanto uma espécie de paixão¹²⁵. Mas vamos com calma. Queremos pensar a natureza humana enquanto constituída por princípios que “agem separadamente no espírito, [mas que] nem por isso deixam de nele constituir um sujeito que funciona em bloco”¹²⁶. Mas a que problema responde essa exigência? Por que as impressões de reflexão são as que mais merecem a atenção de Hume, segundo suas próprias palavras?

A conclusão da parte 4 do livro 1 nos dá uma solução. Com efeito, o filósofo pretendia determinar a crença na realidade do mundo externo, com suas percepções contínuas e independentes, assim como a crença na identidade do *eu*, a partir do seguinte postulado berkeleyano. As percepções são realidades peliculares que se esvaem se não são percebidas. *Esse est percipi*. As percepções são o que parecem e parecem o que são. Não há nada por trás delas, nenhuma virtualidade. Por conseguinte, uma vez que Hume não admite a possibilidade de provar a existência de Deus, como Descartes e Berkeley o fizeram para garantir a realidade do mundo exterior, só pode recorrer aos princípios associativos para cimentar o universo. Grosso modo, Hume argumenta assim. Vejo lenha na lareira, giro minha face e a lenha na fogueira se esvai. Giro novamente minha face e uma fogueira radicalmente nova aparece. Percebo uma semelhança, auxiliada pela memória, entre as duas fogueiras distintas. Como a passagem entre os dois blocos de percepção é fácil e suave, a fantasia entra em cena, cobre as lacunas e forja uma identidade, onde, legitimamente, só poderia haver semelhança. A imaginação é uma máquina de costurar o mundo. Ocorre que os princípios mais irregulares da imaginação é que garantem a realidade do mundo externo. Não podemos aqui analisar os detalhes da argumentação fina e sutil desenvolvida por Hume nesta parte do *Tratado*.

¹²⁴ Tr, 32. Grifo nosso.

¹²⁵ IEH, 81: “Segue-se, portanto, que a diferença entre *ficção* e *crença* localiza-se em alguma sensação ou sentimento [*sentiment or feeling*] que se anexa à segunda, mas não à primeira, e que não depende da vontade nem pode ser convocado quando se queira. Como qualquer sentimento [*sentiment*], ele deve ser provocado pela natureza e provir da situação particular em que a mente se encontra em uma determinada ocasião”.

¹²⁶ Deleuze, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. Pg. 149.

O que é aqui importante é que a conclusão dessas linhas lança nosso filósofo na dúvida e no desespero, uma vez que não pôde encontrar um fundamento racional para a existência do mundo externo e nem da identidade do eu. No terreno do racionalismo e sem a garantia de um Deus benévolo, é o solipsismo que se instala. É o ceticismo radical ou a destruição do entendimento por ele mesmo. “Felizmente ocorre que, sendo a razão incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza o faz, e me cura dessa melancolia e delírio filosóficos, tornando mais branda essa inclinação da mente, ou então fornecendo-me alguma distração e alguma impressão sensível mais vívida, que apagam todas essas quimeras”¹²⁷. Alguma impressão mais vívida: meu pai, irmão, vizinho, conterrâneo, em suma, meus semelhantes. E o filósofo sai do gabinete para jogar gamão... Gradualmente, a exposição de Hume vai cedendo mais espaço para os componentes sociais da natureza humana. Hume, leitor de Descartes e Malebranche, vai se tornando filósofo historiador, cientista político e social, ocupado com regras de propriedade, credibilidade dos testemunhos, efeitos da educação na opinião ou crença dos cidadãos de uma sociedade, facções políticas e religiosas, e com a dimensão passional envolvida em todas essas questões.

2. 2. Afetividade e Imaginação.

Não posso deixar de sentir curiosidade sobre os princípios morais do bem e do mal, a natureza e o fundamento do governo, e a causa das diversas paixões e inclinações que me movem e governam.¹²⁸

A divisão, citada acima, entre afetos e entendimento, entre afetos e a imaginação disciplinada por princípios associativos, tende a privilegiar a primeira parte. O homem é um ser social e passional. Sua conduta e suas ações pressupõem projetos, intenções, ou motivos que irão repercutir na imaginação orientando as relações entre idéias em um sentido privilegiado. Há sempre inclinações passionais influenciando a vontade, mesmo quando agimos moderadamente. Veremos no próximo capítulo que mesmo aquilo que, tradicionalmente, estava vinculado às operações do entendimento pode ser integrado no campo das paixões. A atividade racional passará a ser vista como uma atividade

¹²⁷ Tr, 301.

¹²⁸ Tr, 303. Cf. também Baier, Annette. *Op.Ccit.* Pg. 139. “A metafísica das pessoas no livro 2 é a da realidade sócio-bio-física humana”.

passional, como uma paixão calma. O que mais nos interessa aqui, entretanto, ainda não é a questão da motivação, mas sim o problema do vínculo entre a imaginação e as paixões.

Com efeito, apenas do ponto de vista da associação, as relações permanecem abstratas e simétricas. Passo da idéia da causa à idéia do efeito, e vice-versa. Posso ir e voltar. Com a introdução das paixões algo muda. Sinto dificuldade em passar do futuro ao passado, do próximo ao distante, do maior ao menor. As relações entre as idéias ganham uma irreversibilidade que antes não tinham. “Se um homem é meu irmão, eu também sou seu irmão. Mas, embora as relações sejam recíprocas, elas têm efeitos muito diferentes sobre a imaginação”¹²⁹. Mais ainda, nossas ações se orientam para o futuro, nossa imaginação transita com mais facilidade para essa direção. Em um de seus ‘experimentos’ construídos para confirmar o sistema das paixões, Hume diz que não passamos com a mesma facilidade do orgulho para o amor do que do amor para o orgulho, do próximo para o distante do que o contrário¹³⁰. “É em seu vínculo com a paixão que a associação encontra seu sentido, seu destino”¹³¹.

Mas, o que dizer das paixões? Primeiro que elas não são coisas, no sentido de essências. Elas não são objeto de uma definição. Quando Hume introduz o tema das paixões no Livro 2 do *Tratado*, diz que do orgulho e da humildade é “impossível fornecer uma definição precisa [...] ou, aliás, de qualquer outra paixão” Ele só pode “descrevê-las, enumerando as circunstâncias que as acompanham”¹³². A linguagem, com seus termos gerais, é muito grosseira para dar conta dessa realidade nuançada, matizada, que é a passional. A linguagem é uma rede muito ampla para capturá-la. Sob

¹²⁹ Tr, 374.

¹³⁰ Tr, 374: “[...] o orgulho ou a humildade não se transformam em amor ou ódio com a mesma facilidade com que estas últimas paixões se transformam nas primeiras”.

¹³¹ Deleuze, *Op. Cit.* Pg. 137. “[...] essa subordinação da associação à paixão [...]”. Cf. também Tr, 379: “E como estes últimos [os afetos] constituem um princípio mais poderoso que a imaginação, não é de admirar que prevaleçam sobre ela, puxando a mente em sua direção”.

¹³² Tr, 311. É assim também com o sentimento da crença. Cf. IEH, 81-2: “Se fôssemos tentar *definir* esse sentimento, depararíamos talvez com uma tarefa muito difícil, se não impossível [...]. Pode não ser inadequado, contudo, ensaiar uma *descrição* desse sentimento [...]”. Com efeito, não se deve esquecer que o método de Hume provém da física, não da matemática. Por exemplo, quando Espinosa trata das paixões na *Ética* diz que segue o mesmo método geométrico, o mesmo esquema matemático-dedutivo que adotara quando tratara de Deus e do espírito. Considera “as ações e os apetites humanos como se fosse questão de linhas, de planos ou de corpos” (*Ética*, livro 3, prefácio). O modelo de Hume é o da física, como fica evidente na conclusão da *Dissertação sobre as paixões*: “É suficiente para meus propósitos se tiver demonstrado que, na produção e conduta das paixões, há um certo mecanismo regular, que é suscetível de uma investigação tão precisa quanto as leis do movimento, ótica, hidrostática ou de qualquer parte da filosofia natural” (DP, 152).

termos gerais caem idéias particulares heterogêneas¹³³. Se Hume, ao longo do livro 2, não para de variar de ponto de vista, multiplicando exceções a regras estabelecidas algumas páginas atrás, não é por deficiência de uma boa formação em lógica. Acusar um filósofo de contradição é uma crítica apressada e até mesmo vulgar. Nas pesquisas filosóficas, diz Hume, devemos “ceder à propensão que nos inclina a ser confiantes e seguros acerca de *pontos particulares*, segundo a perspectiva como os examinemos naquele *instante particular*”¹³⁴. E, no que diz respeito às paixões, o filósofo deve estar atento, como um bom músico, às variações de duração, agilidade e velocidade das ‘notas’, isto é, às *circunstâncias*.

[...] se considerarmos a mente humana, veremos que, no que diz respeito às paixões, sua natureza não é a de um instrumento de sopro, que, quando percorridas suas notas, perde imediatamente o som assim que cessa a respiração; assemelha-se mais a um instrumento de cordas, em que, após cada toque, as vibrações continuam retendo algum som, que se extingue gradual e insensivelmente. A imaginação é extremamente rápida e ágil, mas as paixões são lentas e obstinadas.¹³⁵

Tomemos o caso de um dos dois pares básicos de paixões que Hume analisa: o do orgulho e da humildade. O outro par, que deixamos para tratar mais adiante, é o do amor e do ódio. Trata-se de paixões indiretas, isto é, de paixões que surgem imediatamente da dor ou do prazer “mas pela conjunção de outras qualidades”¹³⁶. Basicamente, Hume, com essa distinção, quer dar conta da maneira como as paixões surgem no espírito. Sua abordagem é causal. Vejamos.

A causa que excita a paixão do orgulho é uma qualidade presente em um sujeito, que para Hume é o portador da qualidade e não o eu. Este último é o objeto *visado* por esta paixão. Essas paixões “dirigem seu olhar, quando excitadas”, para o eu. “Temos aqui, portanto, uma paixão situada entre duas idéias, das quais uma a produz, e a outra é produzida por ela. A primeira idéia, portanto, representa a *causa*, e a segunda, o *objeto*

¹³³ Cf. Tr, 511: “Em *primeiro* lugar, é evidente que, sob o termo *prazer*, compreendemos sensações muito diferentes, e que não apresentam mais que uma distante semelhança umas com as outras, suficiente apenas para fazer que sejam expressas pelo mesmo termo abstrato”.

¹³⁴ Tr, 305-6.

¹³⁵ Tr, 476. O músico habilidoso faz coexistir pelo menos duas linhas melódicas em uma mesma composição. É o que se denomina contraponto. Talvez essa imagem nos auxilie na compreensão da integração, que queremos tratar aqui, entre paixão e imaginação já disciplinada pela associação. Mas é apenas uma imagem.

¹³⁶ Tr, 311: “[...] incluo, entre as paixões indiretas, o orgulho, a humildade, a ambição, a vaidade, o amor, o ódio, a inveja, a piedade, a malevolência, a generosidade, juntamente com as que delas dependem. E, entre as paixões diretas, o desejo, a aversão, a tristeza, a alegria, a esperança, o medo, o desespero e a confiança”.

da paixão”¹³⁷. A idéia do eu ressurgue aqui não enquanto substância espiritual. O eu é dito produzido, visado, pela paixão. No livro 1, parte 4, o filósofo especulava no gabinete, presa de dúvidas angustiantes, monstro estranho e rude quase naufragando em contradições insolúveis. O eu, no livro 2, sai do gabinete, joga gamão, ganha um corpo de carne e osso, e mergulha nas relações sociais onde suas paixões se espelham nas dos outros homens também dotados de um corpo, objetos de meu amor ou ódio¹³⁸.

Uma qualidade (por exemplo, beleza) inerente a um sujeito (por exemplo, casa) e conectada, por contigüidade, com o eu, causa uma impressão de sensação, seja dor ou prazer, que se associa por semelhança com a paixão do orgulho ou da humildade que irá visar o eu. A sensação de prazer é constitutiva do orgulho e se liga com ela. O orgulho se associa com o prazer causado por uma qualidade inerente a um sujeito e relacionado conosco. Essa qualidade é uma idéia. “Aqui a idéia de beleza produz claramente um prazer. Esse prazer está relacionado com o orgulho”¹³⁹. A humildade com a dor. Hume diz que as paixões são derivadas de uma dupla relação de idéias e impressões e utiliza esse princípio para descrever seu funcionamento. “Uma idéia se converte facilmente em sua idéia correlata; e uma impressão, naquela outra impressão que se assemelha e corresponde a ela. Quão mais fácil não deve ser tal transição quando esses movimentos se auxiliam mutuamente e quando a mente recebe um duplo impulso das relações de suas impressões e idéias!”¹⁴⁰. Esse processo não ocorre arbitrariamente, mas por uma propriedade original ou natural do homem. A natureza humana é de tal forma estável e constante que “ninguém pode duvidar que essa propriedade seja *natural*”¹⁴¹. Isso se explica assim. Esse encadeamento não é fruto do capricho, mas de princípios determinados, isto é, dos princípios da paixão aliados aos de associação, que disciplinam a imaginação, verdadeiro canal de passagem. Cada um dos elementos desse encadeamento se liga sob a ação desses princípios. Caso contrário, a união constante

¹³⁷ Tr, 312-13.

¹³⁸ Tr, 294-5: “Vista dessa forma, nossa identidade referente às paixões serve para corroborar aquela referente à imaginação, ao fazer que nossas percepções distantes influenciem umas às outras, e ao produzir em nós interesse presente por nossas dores ou prazeres, passados ou futuros”. Essas dificuldades de uma identidade pessoal devem “ser vistas como dificuldades antes gramaticais que filosóficas”.

¹³⁹ Tr, 341.

¹⁴⁰ Tr, 321. As impressões de reflexão se associam apenas por semelhança, isto é, pela semelhança de sua sensação agradável (prazer) ou desagradável (dor), ao contrário das idéias que se associam por semelhança, causalidade e contigüidade.

¹⁴¹ Tr, 314-15: “Que isso procede de uma qualidade *original* ou impulso primário ficará igualmente evidente se considerarmos que tal é a característica distintiva dessas paixões. Se a natureza não houvesse conferido à mente algumas propriedades originais, esta jamais poderia ter qualidades secundárias, pois, nesse caso, não teria nenhum fundamento para a ação, e jamais poderia começar a se exercer. Ora, essas qualidades que devemos considerar como originais são as mais inseparáveis da alma, e não podem ser reduzidas a outras. E assim é a qualidade que determina o objeto do orgulho e da humildade.”.

entre o orgulho, o eu e o prazer ou entre a humildade, o eu e a dor, permaneceria inexplicável. Os princípios da paixão elegem certas impressões de sensação excitando, *pela constituição de nossa natureza*, as paixões correspondentes.

[...] quando Hume define a impressão de reflexão, ele diz que ela *procede de certas impressões de sensação*. Porém, as impressões de sensação são impotentes justamente para explicar essa procedência, esse processo; *elas nem mesmo podem explicar por que, na coleção, são elas próprias escolhidas entre outras e mais do que outras*. [...] os princípios da paixão são aqueles que escolhem as impressões de prazer e dor; os princípios de associação, por sua vez, escolhem as percepções que devem se unir em um complexo. [...] São os próprios princípios que produzem e fazem as impressões de reflexão; simplesmente, eles as fazem de tal modo que elas estejam em relação com *certas impressões de sensação*.¹⁴²

Não devemos aqui, assim como no sistema do entendimento, perguntar pelas causas desses princípios. É fazer mal a pesquisa querer ultrapassar os limites da experiência e sondar abismos para os quais as linhas de nosso entendimento são demasiado curtas. Além disso, é preciso economizar os princípios, como exigem as regras newtonianas com as quais Hume opera. É mais desejável, para a simplicidade da teoria, postular o mínimo de princípios para explicar o máximo de fenômenos. Os princípios da paixão explicam que determinadas impressões de sensação estejam associadas com determinadas impressões de reflexão ao invés de outras. Explicam também que o amor tenha como objeto outra pessoa e que a humildade vise a nós mesmos. “As paixões, portanto, devem depender de princípios que atuam nesses graus precisos, de acordo com minha hipótese”¹⁴³. E o que já se afirmou das percepções, que elas são separáveis e discerníveis já que desligadas, também vale no sistema das paixões.

Essa ordem das coisas, consideradas abstratamente, *não é necessária*. O amor e o ódio poderiam não ser acompanhados de nenhum desejo desse tipo [pela felicidade ou pela infelicidade de seus objetos], ou sua conexão particular poderia ser inteiramente invertida. Se a natureza assim o quisesse, o amor poderia ter o mesmo efeito que o ódio, e o ódio o mesmo efeito que o amor. Não vejo *nenhuma contradição* em supor que um desejo de produzir a infelicidade fosse vinculado ao amor, e que um desejo de produzir a felicidade fosse vinculado ao ódio. Se as sensações da paixão e do desejo fossem opostas, a natureza poderia ter alterado a sensação sem alterar a tendência do desejo, tornando-os assim compatíveis.¹⁴⁴

¹⁴² Deleuze, Gilles. *Op. Cit.* PP. 127-8.

¹⁴³ Tr, 422.

¹⁴⁴ Tr, 402. Grifo nosso.

Fizemos, acima, referência àquilo que Hume chama de dupla relação de impressões e idéias. O que é importante para a teoria das paixões de Hume, ou melhor, aquilo que torna essa teoria original é o vínculo das relações entre as idéias na imaginação e as impressões de reflexão, da imaginação e das paixões¹⁴⁵. Uma das circunstâncias requeridas para a produção da paixão do orgulho é a proximidade da causa com o eu. Essa relação é bastante salientada por Hume e se dá na imaginação sob o nome de ‘associação por contigüidade’. A associação de idéias, regra de passagem, será o elemento que irá secundar uma associação de impressões, regra de passagem da mesma forma, com a restrição já mencionada de que, nesse caso, a associação é apenas por semelhança¹⁴⁶. A semelhança de sensação entre as paixões. “A tristeza e o desapontamento dão origem à raiva, a raiva à inveja, a inveja à malevolência, e a malevolência novamente à tristeza, até que o círculo se complete”. A variação também ocorre entre as paixões prazerosas ou agradáveis. “É difícil para a mente, quando movida por uma paixão, limitar-se a essa paixão, sem mudança ou variação alguma”¹⁴⁷.

Continuemos a detalhar essa dupla associação. Uma idéia causa uma impressão de sensação separada ou independente. Essa idéia pode ser a de beleza. Essa idéia ou qualidade é inerente a um sujeito. Esse sujeito pode ser uma casa. Se essa bela casa estiver associada por contigüidade com o eu, que é outra idéia, o orgulho é excitado. A paixão excitada visa seu objeto natural, o eu. Faz assim por um instinto original e natural cuja razão não pode ser dada. A paixão de orgulho é dita agradável, “é uma sensação prazerosa, e a humildade, uma sensação dolorosa; retirando-se o prazer e a dor, não há na realidade, nem orgulho, nem humildade”¹⁴⁸. Após essa divisão, temos o objeto e a sensação da paixão mais a relação estreita da causa composta com o eu e “sua tendência a produzir dor ou prazer, independentemente da paixão”. A dupla relação aparece e se impõe.

¹⁴⁵ Cf. Baier, Annette. *Op. Cit.* Pg. 310n. “Aqueles que escreveram sobre ‘dos motivos que influenciam a vontade’ negligenciaram ‘da influência da imaginação sobre as paixões’ quase tanto quanto negligenciaram ‘da influência da crença’. Mas como Gilles Deleuze acertadamente diz, o estabelecimento dos vínculos (*les rapports*) entre paixão e imaginação é o que constitui a originalidade da teoria das paixões de Hume”.

¹⁴⁶ Tr, 339: “Basta, portanto, que haja uma relação de contigüidade ou de causalidade entre a causa e o objeto do orgulho ou da humildade para que se originem essas paixões; e essas relações não são mais que qualidades pelas quais a imaginação é conduzida de uma idéia à outra.” Além dessas relações, falta a impressão de sensação separada, dor ou prazer, que irá se associar por semelhança com a paixão.

¹⁴⁷ Tr, 318.

¹⁴⁸ Tr, 320.

A causa que suscita a paixão está relacionada com o objeto que a natureza atribuiu à paixão; a sensação que a causa produz separadamente está relacionada com a sensação da paixão. Dessa dupla relação, de idéias e impressões, é que deriva a paixão. Uma idéia se converte facilmente em sua idéia correlata; e uma impressão, naquela outra impressão que se assemelha e corresponde a ela ¹⁴⁹.

Essa dupla relação descreve as paixões indiretas, já que, para a produção delas, há a concorrência de outras qualidades que auxiliam a natureza. Notemos que Hume fala de transição fácil quando se refere à associação de impressões por semelhança, e que fala também de duas atrações ou associações de impressões e idéias como sinônimo da dupla relação. Essas transições irão facilitar a transferência de vivacidade pela imaginação, irão “desenvolver uma economia de circulação de vivacidade” ¹⁵⁰. Era essa mesma transferência de vivacidade entre uma impressão presente e uma idéia a ela relacionada que explicava a crença no livro 1 do *Tratado*, o que, para Hume, é mais uma prova da consistência de sua filosofia. Além de salientar essa analogia, Hume trata da influência da crença sobre as paixões. Veremos como é que se dá essa influência logo adiante. Antes vamos abordar brevemente o outro par de paixões indiretas a que Hume se atém: o amor e o ódio. De fato, não há muita diferença entre esse par e o que consideramos acima, do ponto de vista da dupla relação, e “todas as observações que fizemos a respeito do orgulho e da humildade, [...] são igualmente aplicáveis aos dois pares de paixões” a seguir ¹⁵¹.

A diferença entre esse par de paixões e o primeiro que consideramos é o objeto visado. O objeto do amor e do ódio é outra pessoa, de quem não estamos intimamente conscientes. São suas qualidades mentais ou corporais que excitam prazer ou dor. Objetos associados a ela também. A abordagem de seu nascimento continua sendo causal e é a mesma dupla relação de impressão e idéia que dará conta de parte de seu funcionamento. O amor e o ódio são simples e, por isso, não podem ser analisados e definidos. Porém, quando introduz esse novo par Hume não diz qual é sua causa principal. Apenas no final da parte 2 do livro 2 é que Hume introduz o princípio da simpatia como causa principal do amor e do ódio, uma vez que o objeto dessas paixões são outras pessoas cujo íntimo nos é inacessível diretamente. Esse princípio de

¹⁴⁹ Tr, 321.

¹⁵⁰ Michaud, Yves. *Op. Cit.* Pg. 121. “Este ponto de vista econômico em Hume [...] faz considerar o espírito como um conjunto de circuitos com entradas, direções de circulação, e para animar o todo, os afetos. De fato, sua importância pertence ao domínio afetivo em Hume”. (Pg. 121). Cf. Tr, 421: “Se diminuo a vividez da primeira concepção, diminuo também a das idéias relacionadas – como ocorre com os canos, que não podem transportar mais água que aquela que brota da fonte”.

¹⁵¹ Tr, 365.

comunicação dos afetos nos informa, através de signos corporais ou lingüísticos, o estado afetivo das outras pessoas. Voltaremos mais adiante à simpatia. No caso do orgulho e da humildade, a simpatia é causa secundária, pois apenas sustenta esses afetos através da comunicação, por aqueles mesmos signos, das opiniões e posturas dos outros homens em relação a nós. Não há, para Hume, paixão que não esteja capturada pelo tecido social, pelas opiniões dos homens uns em relação aos outros.

Além dessa principal diferença, Hume aponta para uma característica também exclusiva dessas paixões, a saber, a imaginação tende a ultrapassar o objeto visado e incluir aquelas outras pessoas que aparecem conectados por contigüidade com o objeto principal da paixão. “Constatamos assim que, quando amamos ou odiamos uma pessoa, as paixões raramente se mantêm dentro de seus limites iniciais; ao contrário, estendem-se em direção aos objetos contíguos, incluindo os amigos e parentes daquele que amamos ou odiamos”¹⁵².

Observemos que Hume aponta algumas restrições que devem ser feitas quanto à causa dessas paixões indiretas. Uma delas diz que, para que uma qualidade presente na causa composta seja operante, é necessário que seja duradoura ou constante. Uma qualidade do corpo ou do caráter que seja “casual e inconstante nos dá pouca alegria, e menos orgulho”¹⁵³. Essa limitação é de igual relevância para o juízo moral, tema do próximo capítulo. Outras limitações citadas por Hume são: a) a necessidade de que a qualidade seja peculiar ao objeto da paixão, isto é, que seja rara entre os homens; b) a relação com o objeto da paixão deve ser bem estreita, caso contrário a paixão excitada não será nem de orgulho, nem de amor, nem de humildade, nem de ódio; c) a qualidade deve ser facilmente discernível e evidente, ou seja, que seja visível para outrem e influencie sua opinião sobre nós.

É importante que Hume inclua também as regras gerais. O quadro descrito acima mostra que a variação do grau de vivacidade das idéias faz variar a intensidade das paixões. Esse grau de vivacidade varia segundo a distância, a durabilidade, a peculiaridade, a estreiteza e a evidência do objeto que aciona a paixão correspondente. As regras gerais atuam como correções dessas variações na intensidade ou vivacidade das idéias, de modo que as paixões sejam menos cegas e caprichosas. Elas nos instruem sobre o grau de importância que devemos atribuir àquelas qualidades que nos excitam, “determinando *o valor correto de cada coisa*, o que certamente contribui para a fácil

¹⁵² Tr, 375.

¹⁵³ Tr, 327.

produção dessas paixões, e para *nos guiar*, mediante máximas gerais estabelecidas, *acerca das proporções que devemos guardar ao preferir um objeto a outro*”¹⁵⁴. E é ainda mais revelador que Hume faça referência à teoria da crença ou do entendimento. Como dissemos, a teoria das regras gerais atravessa todo o *Tratado*. A intensidade das paixões varia “por causa de princípios insignificantes”¹⁵⁵ e é por uma reflexão que podemos discernir o que é supérfluo e o que é essencial na atribuição de amor e ódio, orgulho e humildade, aos objetos que excitam essas paixões. Só assim podemos julgar os objetos “por seu mérito real e intrínseco”¹⁵⁶.

A crença, como já dissemos, fixa e aviva uma idéia na imaginação. No livro 1, parte 3, seção 10, Hume trata “da maneira pela qual nossos raciocínios causais são capazes de agir sobre a vontade e as paixões”¹⁵⁷. Como aqui a idéia vívida influencia a paixão sem a mediação de uma qualidade, devemos dizer que essas paixões são diretas. A crença, resultante de uma inferência, faz uma idéia se aproximar em força e vivacidade das impressões. Essa idéia vivificada, diz Hume, terá o mesmo efeito que as impressões sobre a vontade. Por exemplo, a crença em um perigo futuro causa uma dor que desperta a paixão do medo. Por outro lado, assim como a crença influencia as paixões, essas favorecem a crença. A paixão do medo, se alimentar o espírito, irá torná-lo suscetível a crer em qualquer relato de um perigo iminente. E na seção 10 da *Investigação sobre o entendimento humano*, Hume diz que os relatos de milagres absurdos e fantásticos, produzem uma emoção agradável, a paixão de surpresa e de assombro, que nos dá “uma perceptível tendência a acreditar nos acontecimentos”¹⁵⁸ que alimentam essas paixões mesmas. Por outro lado, em condições saudáveis ou, em outros termos, entre os homens sábios e instruídos, diz Hume, os relatos fantásticos da poesia não exercem a mesma influência sobre as paixões que as narrativas históricas, porque estas últimas conferem força e autoridade às idéias, produzindo o assentimento do juízo. As ficções da poesia não produzem assentimento no mesmo grau. “Nesse último caso, ela não pesa tanto sobre nós; é sentida como algo menos firme e sólido, e

¹⁵⁴ Tr, 328. Grifo nosso. Hume observa que “isso se explica pelos mesmos princípios que explicaram a influência das regras gerais sobre o entendimento”.

¹⁵⁵ Tr, 328.

¹⁵⁶ Tr, 326.

¹⁵⁷ Tr, 150. O importante aqui é, sem dúvida, que “somente por meio do pensamento que alguma coisa age sobre nossas paixões, e como esses [os princípios de associação] são os únicos laços de nossos pensamentos, eles realmente são *para nós* o cimento do universo; e todas as operações da mente têm que, em larga medida, deles depender.” (Tr, 699).

¹⁵⁸ IEH, 163. E na página 165: “E não são porventura essas mesmas paixões, e outras ainda mais poderosas, capazes de inclinar a maioria das pessoas a acreditar e divulgar, com a máxima veemência e confiança, todos os milagres religiosos?”.

seu único efeito é estimular agradavelmente os espíritos animais e despertar a atenção. A diferença nas paixões é uma clara prova da existência de uma diferença semelhante nas idéias que originam as paixões”¹⁵⁹.

Evidentemente, o que vale para a teoria das regras gerais quando, na parte 3 do livro 1, Hume analisa a diferença no grau de vivacidade da idéia em virtude da contrariedade de causas que por vezes surge na experiência, e que provoca uma hesitação no espírito sobre qual evento deve se seguir a um outro, também vale aqui no sistema da paixão, uma vez que é do vínculo que nos ocupamos aqui. Com efeito, os graus maiores ou menores de probabilidade fazem o espírito oscilar, em virtude da incerteza, sobre o que está por vir, entre a esperança e o medo, entre a tristeza e a alegria. “É o bem ou o mal provável que comumente produz esperança ou medo, porque a probabilidade, sendo um modo oscilante e inconstante de considerar um objeto, causa naturalmente uma semelhante mistura e incerteza nas paixões”¹⁶⁰. Na verdade, não sentimos a mesma influência das narrativas fantásticas, porque o hábito e a reflexão nos fazem distinguir entre o acidental e o essencial das causas, pela experiência. É pelo hábito que as idéias se avivam produzindo assentimento e é pelo hábito que podemos corrigir o que houver de instável e caprichoso nos juízos. Como vimos, ambas as operações são naturais.

No livro 2, parte 1, seção 6, Hume também menciona a influência das regras gerais sobre o orgulho e a humildade. Nossa experiência social, quando acompanhada de reflexão, nos habitua a conferir “o valor correto de cada coisa” nos instruindo sobre “o grau de amor ou ódio, orgulho ou humildade, ou qualquer outra paixão” que devemos atribuir aos objetos que possam excitar as paixões¹⁶¹. Mas as regras gerais extensivas formadas pela imaginação também são importantes para a formação da sociedade, como veremos. Sem essa experiência social ninguém saberia se conduzir, como ocorre com um Adão em pleno vigor intelectual, mas sem experiência do mundo. Hume introduz esse tema das regras gerais nesse contexto da teoria das paixões quando observa que não se pode determinar *qual* qualidade determinada vai excitar as paixões. A qualidade é contingente e depende de certas circunstâncias históricas e sociais. Não

¹⁵⁹ Tr, 154. No caso dos poetas mais habilidosos, o máximo que conseguem é um simulacro de crença. O homem sábio dosa sua crença em proporção à evidência, isto é, reflete e corrige a ilusão facilmente.

¹⁶⁰ Tr, 480.

¹⁶¹ Tr, 328. Cf. Ardal, Pall. *Passion and Value in Hume's Treatise*. Intr: “Essas paixões são as avaliações básicas favoráveis e desfavoráveis de pessoas: virtudes e vícios são qualidades da mente ou caráter amado ou odiado, quando pertencentes à outra pessoa e causas de orgulho ou humildade, quando pertencentes a nós mesmos”.

nos orgulharíamos de possuir uma bela peruca, como provavelmente Hume se orgulhava. Sabemos que haverá uma qualidade determinada, mas qual ela é depende dessas circunstâncias. Também depende dessas circunstâncias a direção privilegiada de certas relações entre idéias. Por exemplo, a imaginação se volta para o importante e o significativo. Em uma sociedade patriarcal, passamos com mais facilidade para a idéia do pai com tudo que lhe está relacionado (títulos, propriedades e riquezas) do que passamos para a idéia da mãe, mesmo se esta possuir mais mérito e valor.

Porque como toda relação é somente uma propensão a passar de uma idéia a outra, tudo que fortalece a propensão fortalece a relação; e uma vez que temos uma propensão mais forte a passar da idéia dos filhos à idéia do pai que da mesma idéia à da mãe, devemos considerar a primeira relação como mais próxima e significativa. [...] Mesmo que a mãe seja dotada de um espírito e talento superiores aos do pai, como muitas vezes acontece, a *regra geral* prevalece, apesar da exceção, conforme a doutrina acima exposta¹⁶².

É importante observar que a regra geral mencionada nessa passagem é derivada da imaginação e não da reflexão, uma vez que o espírito e talento superiores da mãe não contiveram a tendência da imaginação a se voltar para o mais importante e significativo, o que é claramente uma frivolidade. Mas não podemos esquecer que os princípios irregulares da imaginação, a fantasia, não são jamais conjurados porque são o fundo do espírito. É a imaginação ou vivacidade das idéias que não para de se insinuar no espírito. A tensão entre as duas espécies de regras é insolúvel. Mais ainda, veremos que do ponto de vista social, moral, há uma positividade da fantasia. Do ponto de vista do entendimento, a fantasia é fonte de erros que devem ser corrigidos para que seu exercício seja garantido. A fantasia estará na origem de algumas regras de propriedade, de governo, sem que a distinção entre superstição e regras de justiça seja perdida. Como isso é possível? Será preciso deixar esse tema para os próximos capítulos.

Na seção 6 da parte 3 do livro 2, Hume considera a influência da imaginação sobre as paixões, prolongando o vínculo existente entre imaginação e impressão de reflexão. Não há idéia que não esteja circundada de emoção¹⁶³. Mas dentre as idéias, há algumas gerais e obscuras que não retém as paixões porque não são vívidas como as idéias particulares. O costume ou hábito aviva algumas idéias e “sempre que nossas

¹⁶² Tr, 343.

¹⁶³ Tr, 407: “Creio que se pode estabelecer seguramente, como uma máxima geral, que todo objeto que se apresenta aos sentidos e toda imagem que se forma na fantasia são acompanhados de alguma emoção ou movimento proporcional dos espíritos animais; e por mais que o costume nos torne insensíveis a essa sensação, e nos faça confundi-la com o objeto ou com a idéia, será fácil separá-los e distingui-los por meio de experimentos cuidadosos e precisos”.

idéias de bem ou de mal adquirem uma nova vividez, as paixões se tornam mais violentas, e acompanham o passo da imaginação em todas as suas variações”¹⁶⁴. Hume extrai um exemplo da história da Grécia para usar como ‘experimento’. Temístocles apresenta um plano aos atenienses por intermédio de Aristides. Este comunica o plano advertindo da vantagem que dele se poderia obter, mas, ao mesmo tempo, da injustiça que este plano representava. “No caso em questão, a vantagem para os *atenienses* era imediata; entretanto, como era conhecida apenas sob a noção geral de vantagem, e não concebida por meio de uma idéia particular, deve ter tido uma influência menos considerável sobre sua imaginação e ter constituído uma tentação menos violenta que se estivessem a par de todas as circunstâncias envolvidas”¹⁶⁵. O plano foi rejeitado unanimemente! Da mesma forma, a idéia de um prazer recente retido na memória tem mais força e vivacidade. Esta é transferida para a imaginação quando a iminência de um prazer futuro se apresenta. “A imagem do prazer passado, sendo forte e violenta, confere essas qualidades à idéia do prazer futuro, conectada a ela pela relação de semelhança”¹⁶⁶.

Esse vínculo entre a imaginação e a paixão se intensifica se considerarmos dois princípios importantes estabelecidos por Hume no livro 2: a simpatia e a comparação. Com efeito, a filosofia de Hume se articula no plano passional e social. É aí que o eu, ou sujeito, ganha a consistência que o filósofo solitário em seu gabinete lhe retirava. É aí que a filosofia de Hume encontra seu móbil. O juízo moral, objeto do livro 3, é anunciado no livro 2 como paixão indireta, fonte de avaliação, corrigida em sua parcialidade através da reflexão e da invenção de convenções. Será a paixão calma, tranqüila e segura que irá determinar a avaliação moral. Deixaremos essa nova distinção, feita do ponto de vista da intensidade de sensação das paixões, para o próximo capítulo.

¹⁶⁴ Tr, 460.

¹⁶⁵ Tr, 461.

¹⁶⁶ Tr, 462. As idéias da memória, segundo Hume, se distinguem das idéias da imaginação-fantasia pela força e vivacidade, além de conservar a ordem de aparição das percepções. A fantasia é dita livre para compor e decompor, unir e desunir as percepções, já que os princípios que a disciplinam são irregulares.

2. 3. Princípio da simpatia.

Somos incapazes de formar um desejo sequer que não se refira à sociedade. A completa solidão é, talvez, a maior punição que podemos sofrer ¹⁶⁷.

Hume não pára de afirmar que a filosofia deve estudar seu objeto, os homens, “tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo” ¹⁶⁸, ou seja, em suas relações sociais. Sentimos a influência das paixões quando encontramos outras pessoas. Suas expressões faciais indicam, sinalizam o estado afetivo em que se encontram. A inflexão da voz e os gestos mais ou menos abruptos também são sinais. Vemos um navio afundando na costa. Os tripulantes gritam de horror, suas expressões indicam o mais profundo medo e terror. Por uma qualidade da natureza humana, participamos desse tumulto afetivo e também padecemos. Penetramos nos afetos dos tripulantes e recebemos a carga afetiva em nosso espírito. Como explicar tal fenômeno? Por outro lado, nós que estamos em terra firme, observamos nossa situação e nos sentimos aliviados por não estarmos no navio que naufraga. “Tudo neste mundo é julgado por comparação” ¹⁶⁹. É por simpatia que participamos daquele tumulto afetivo e é por comparação que interrompemos esse mesmo tumulto.

Podemos observar, em geral, que as mentes dos homens são como espelhos umas das outras, não apenas porque cada uma reflete as emoções das demais, mas também porque as paixões, sentimentos e opiniões podem se irradiar e reverberar várias vezes, deteriorando-se gradual e insensivelmente ¹⁷⁰.

Antes de detalhar esses dois princípios, é importante notar que o livro 2 é rico em ‘experimentos’. Podemos chamar de casuística o que Hume faz ao longo desse livro do *Tratado*. Ora, nesses ‘experimentos’ é freqüente a presença de exceções a regras que, após uma aparente contradição, são novamente assimiladas ao sistema. Aqui a noção de *circunstância* entra no sistema para ressaltar uma nuance a partir de um ponto de vista particular. São variações no sistema que não chegam a compromê-lo. “Desse modo,

¹⁶⁷ Tr, 397.

¹⁶⁸ Tr, 24.

¹⁶⁹ Tr, 358.

¹⁷⁰ Tr, 399. Notemos, mais uma vez, a imagem musical.

não apenas as variações se reduzem ao princípio geral, mas também as variações dessas variações”¹⁷¹.

O princípio da simpatia é também um princípio de transferência de vivacidade. É por ele que se deve explicar a influência das opiniões alheias sobre nossa reputação e sobre nossos afetos. Sua importância no *Tratado* é tão grande que Hume elege a simpatia como “a alma ou princípio que anima” todos os afetos. As paixões “não teriam força alguma, se fizéssemos inteira abstração dos pensamentos e sentimentos alheios”¹⁷². Por isso, é preciso repetir o que dissemos sobre a identidade pessoal. O solipsismo do livro 1, parte 4, é dissolvido quando as paixões se introduzem no sistema humeano. “É evidente que a idéia, ou, antes, a impressão de nós mesmos está sempre presente em nosso íntimo, e que nossa consciência nos proporciona uma concepção tão viva de nossa própria pessoa que é impossível imaginar algo que a supere quanto a esse aspecto”¹⁷³. É aqui que Hume localiza a fonte de vivacidade de onde deve irradiar a força necessária para a intensificação da idéia da paixão percebida através da simpatia.

Como na dupla relação, comentada acima, uma relação de idéias será requerida para favorecer a simpatia, mais uma relação de impressões. Vemos os signos externos de uma criatura que nos é *semelhante*, ou que tem uma relação de consangüinidade conosco (*causalidade*). Esses signos nos informam um estado emocional. Assim, aparece na imaginação a idéia da paixão que provoca aquelas expressões faciais, aquela inflexão de voz e aquelas palavras. Essa idéia irá se fortalecer pela influência dessa impressão que nos está sempre intimamente presente – o eu (*self*), se aproximando da força e da vivacidade que a distingue de uma idéia. “Todas essas relações, quando unidas, levam a impressão ou consciência de nossa própria pessoa à idéia dos sentimentos ou paixões das outras pessoas, fazendo que os concebamos da maneira mais forte e vívida”¹⁷⁴. A concepção mais forte e vívida de uma idéia a identifica com uma

¹⁷¹ Tr, 381. E ainda, na página 380: “Isso não é uma contradição, mas uma exceção à regra; uma exceção que resulta da mesma razão que a própria regra”. Cf. Cléro, Jean Pierre. *Hume: une philosophie des contradictions*. Pg. 14: “O leitor do *Tratado* fica espantado ao ver o lugar, a primeira vista desproporcional, reservado às exceções em alguns capítulos. Ora, longe de ser um desastre retórico que consiste em deixar muito terreno a uma proposição singular que inverte o conceito geral, trata-se, ao contrário, ao romper esse conceito, de dar a impressão de uma consideração da existência daquilo que há de rebelde ao discurso e, ao mesmo tempo, de aprofundar a proposição geral, dando-lhe um outro sentido”. São nessas exceções que a noção de circunstância aparece.

¹⁷² Tr, 397.

¹⁷³ Tr, 352.

¹⁷⁴ Tr, 353. E na página 354: “Porque, para além da relação de causa e efeito, que nos convence da realidade da paixão com que simpatizamos, precisamos das relações de semelhança e contigüidade para sentir a simpatia em sua plenitude”.

impressão, como foi explicado no livro 1, quando Hume tratou da causalidade e, portanto, da crença.

A comunicação de paixões ou sentimentos pode se dar entre os homens porque eles são membros da mesma espécie. Como a comunicação se dá pela observação de signos externos, é indispensável que aquele a quem o afeto é transmitido já tenha tido alguma experiência do mesmo afeto¹⁷⁵. De fato, não apenas ‘alguma experiência’ mas em um grau suficiente para *crer* que a paixão transmitida pelo emissor é desta natureza e não daquela¹⁷⁶. E como já comentamos a influência da crença sobre as paixões, podemos dizer que a crença e a simpatia são mecanismos análogos. Mais uma vez, nosso filósofo encontra aqui uma confirmação adicional de que as partes de seu sistema se apóiam mutuamente.

O mais notável de tudo isso é que esses fenômenos confirmam fortemente o sistema anterior, concernente ao entendimento, e por conseguinte também o sistema presente, concernente às paixões – já que os dois são análogos. [...] Na simpatia, existe uma conversão evidente de uma idéia em uma impressão. Essa conversão resulta da relação dos objetos conosco. Nosso eu está sempre intimamente presente a nós. Comparemos todas essas circunstâncias, e veremos que a simpatia corresponde exatamente às operações de nosso entendimento; e contém mesmo algo de mais surpreendente e extraordinário¹⁷⁷.

Tomemos o caso de nosso amor à boa reputação. Quando somos elogiados pelas nossas qualidades, corporais ou de caráter, nosso orgulho é realçado, pois podemos penetrar na opinião daquele que nos elogia e nos olhar pela mesma perspectiva. Sentimos um prazer que é convertido em orgulho pela dupla associação de impressões e idéias. Certamente, aqui também é preciso haver uma proximidade daquele que emite tal opinião sobre nós, caso contrário seu julgamento não nos pode influenciar. Ficamos mais satisfeitos com a “aprovação daqueles que nós mesmos estimamos e aprovamos do que daqueles que odiamos e desprezamos”¹⁷⁸. Ao longo do livro 2, as paixões são apresentadas com essa parcialidade que nos faz passar com mais dificuldade do próximo ao distante e do mais importante para o menos importante. Essa mesma parcialidade

¹⁷⁵ É assim também no caso da tragédia ou do teatro, em que os espectadores são afetados na ausência da paixão, já que o que é visto é a paixão representada no palco.

¹⁷⁶ Cf. Ardal, Pall. *Op. Cit.* Pg. 42: “Assim, parece que o primeiro passo no processo é o movimento do comportamento de uma pessoa, de suas palavras ou sinais involuntários de emoção, para a crença ou conhecimento de que a pessoa de fato tem essa emoção. [...] a idéia das paixões do outro, que pode começar apenas como uma idéia e vir a ser uma crença, se os sinais forem definidos, é avivada ‘adquirindo um tal grau de força e vividez que acaba por se transformar na própria paixão, produzindo uma emoção equivalente a qualquer afeto original (Tr, 352)”.

¹⁷⁷ Tr, 354.

¹⁷⁸ Tr, 356.

reaparece quando Hume introduz a simpatia como princípio explicativo. A simpatia “depende da relação dos objetos a nós”¹⁷⁹. Ora, quando Hume trata da avaliação moral no Livro 3, parte 3, é a simpatia que ocupa o primeiro plano da análise. Visto que a relação faz variar a vivacidade, será importante que os aspectos irrelevantes da simpatia sejam corrigidos para que a avaliação moral se torne possível. Como veremos, a correção da parcialidade das paixões, daquilo que há de tendencioso e frívolo nelas, também envolve regras gerais.

Por outro lado, o efeito da simpatia pode ser bloqueado por outro princípio: a comparação. Podemos nos comparar com as pessoas com as quais simpatizamos e bloquear a passagem do afeto. Esse bloqueio não extingue todos os afetos, para ser mais preciso, já que podemos nos alegrar com a satisfação de outrem quando recebemos essa emoção por simpatia, e nos entristecer com essa mesma satisfação quando o comparamos com nossa situação miserável. Era esse o caso do naufrágio que narramos acima. Por simpatia nos desesperamos e por comparação nos aliviamos pela visão dos naufragos desesperados. Ao invés de bloqueio, devemos dizer que os efeitos são opostos¹⁸⁰. De fato, certas paixões, como a malevolência e a inveja, são explicadas pela comparação.

Ora, como raramente julgamos os objetos por seu valor intrínseco; como, ao contrário, as noções que deles formamos resultam de uma comparação com outros objetos, segue-se que avaliamos nossa própria felicidade ou infelicidade segundo observemos uma porção maior ou menor de felicidade ou de infelicidade nos demais, e é em consequência disso que sentimos dor ou prazer. A infelicidade de outrem nos dá uma idéia mais viva de nossa própria felicidade, e sua felicidade, de nossa infelicidade. A primeira, portanto, produz satisfação; e a última, desprazer¹⁸¹.

O exame das paixões não mostra apenas a parcialidade que as constitui, mas também que elas são formas de avaliação. Certamente, elas só serão formas de avaliação *moral*, se aqueles aspectos irrelevantes e supérfluos que as fazem parciais forem eliminados por regras gerais corretivas, por reflexão. Hume, na citação acima, fala de valor intrínseco e de avaliação. O que queremos agora é fazer a transição para nosso próximo capítulo, onde iremos tratar do papel das paixões calmas e da simpatia na avaliação moral, para em seguida tratar das convenções sociais. Neste capítulo,

¹⁷⁹ Tr, 357.

¹⁸⁰ Estamos considerando tanto a simpatia quanto a comparação como princípios da natureza humana. A simpatia não é sinônimo de piedade ou de compaixão. Ela explica a capacidade que os homens têm de participar da vida afetiva ou emocional uns dos outros.

¹⁸¹ Tr, 410.

quisemos também destacar a importância do vínculo, comumente negligenciado pelo comentário humeano, entre as paixões e a imaginação na constituição de um sujeito estável, de uma natureza humana distante daquele solipsismo que a ameaçava na parte 4 do livro 1. Como diz Hume, “nosso eu, sem a percepção de outros objetos, na realidade não é nada”¹⁸².

¹⁸² Tr, 375.

Capítulo 3: Paixão e Avaliação

De minha parte, só espero poder contribuir um pouco para o avanço do conhecimento, dando uma nova direção a alguns aspectos das especulações dos filósofos [...].¹⁸³

Já tratamos do vínculo entre a imaginação e as paixões e da função dos princípios associativos nesse vínculo. Foi nosso capítulo precedente. Nele anunciamos nosso próximo tema: a avaliação moral e sua origem passional. O juízo moral consiste na expressão da aprovação ou censura de um caráter em geral ou de uma ação ligada a esse caráter por meio de uma qualidade ou motivo nele presente de forma duradoura. No sistema moral do *Tratado* Hume parte de uma crítica às teorias morais de orientação racionalista para, em seguida, identificar a origem do juízo ou avaliação moral na dimensão passional e social da natureza humana¹⁸⁴. Foi assim no sistema do entendimento e será assim aqui também. Essa crítica, já presente no livro 2 sob a forma de uma rejeição de um suposto combate entre razão e paixão, e retomada no livro 3, pretende provar que “a existência de uma faculdade intuitiva racional, ética, deve ser rejeitada porque desnecessária”¹⁸⁵. No livro 3, parte 1, Hume ataca (1) aquele nexo entre ciência e virtude que remonta a Platão e Sócrates, mas que encontra seus representantes no século XVIII em Samuel Clarke e William Wollaston, e (2) a idéia de que a moralidade deriva de uma inferência sobre uma questão de fato. Ambas as críticas são dignas de interesse¹⁸⁶. Porém, queremos chegar rápido à concepção da moralidade segundo Hume. De modo que vamos partir da questão da motivação, já que é nela que surge explicitamente a noção de paixão calma.

¹⁸³ Tr, 305.

¹⁸⁴ Cf. Deleuze, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. Pg. 21: “É essa a necessidade da crítica. [...] o encaminhamento de Hume é sempre o mesmo, indo da ausência de uma idéia no espírito à presença de uma afecção no espírito. [...] É assim no caso da existência, da idéia geral, da conexão necessária, do eu, do vício e da virtude”.

¹⁸⁵ Cf. Árdal, Páll. *Passion and Value in Hume's Treatise*. Intr. Pg. 14. “Postular tal poder especial deixará de parecer tentador quando juízos morais tiverem sido explicados como um desenvolvimento de fenômenos incontroversos, algo com o qual estamos todos perfeitamente familiarizados. Incidentalmente, a explicação da avaliação moral enquanto um desenvolvimento de emoções já conhecidas, também dispensa o postulado de um senso moral [moral sense]”.

¹⁸⁶ Remetemos o leitor à análise detalhada do racionalismo moral desses dois autores em Baillie, James. *Hume on Morality*. Cap.5. Cf. também Capaldi, Nicholas. *Hume's Place in Moral Philosophy*. Caps. 2 e 3.

3. 1. Razão – paixão calma – paixão violenta.

Homem algum jamais seria
infeliz se pudesse modificar seus
sentimentos ¹⁸⁷.

O problema que queremos enfrentar, em primeiro lugar, é o da motivação ou dos motivos que influenciam a vontade, que ocupa o filósofo escocês, sobretudo na seção 3, parte 3, Livro 2 do *Tratado*. Já há algo a respeito dessa questão nas seções dedicadas ao tema da Liberdade e da Necessidade, que examinamos em nosso primeiro capítulo. Nessa seção vamos examinar, mais especificamente, a descrição da gênese das ações humanas a partir dos motivos que influenciam a vontade, para determinar a natureza da paixão calma. Será esse gênero de paixão que será importante na avaliação moral, assim como nas análises humeanas sobre as convenções sociais.

Segundo Hume, se adotarmos uma maneira filosófica de pensar, se formos rigorosos em nossas distinções, veremos que o que a tradição filosófica e teológica havia considerado como um combate entre a razão e a paixão na disputa da vontade ou de nossas ações é sem sentido. Diz essa tradição que há uma hierarquia de valor e perfeição entre esses dois componentes da natureza humana e que a parte divina, a razão, deve prevalecer sobre a parte mais baixa e animal, a paixão. Que a primeira, portadora da luminosidade, deve iluminar a segunda, cega e violenta. “A maior parte da filosofia moral, seja antiga ou moderna, parece estar fundada nesse modo de pensar. E não há campo mais vasto, tanto para argumentos metafísicos como para declamações populares, que essa suposta primazia da razão sobre a paixão” ¹⁸⁸. É o domínio da razão sobre a paixão que define a prudência e a temperança, e que garante uma existência livre e feliz. É também importante para essa tradição mostrar que o componente passional é responsável pelo engano, pelo erro, e, por isso, deve ser conjurado para garantir a ciência. A vontade, influenciada pelas paixões, precipita o entendimento no erro.

Apesar de nem sempre o próprio Hume se manter fiel a essa exigência de rigor nas distinções ao longo do *Tratado*, usando ‘entendimento’ e ‘razão’ alternadamente, podemos determinar que, de modo geral, por ‘razão’ deve-se compreender aquela

¹⁸⁷ EMPL, 295. (O cético).

¹⁸⁸ Tr, 449.

faculdade cujo “domínio próprio é o mundo das idéias” e por ‘entendimento’ aquela faculdade que se aplica sobre “as relações entre os objetos”¹⁸⁹. O que compete à razão é comparar idéias e julgar por demonstração, passar de uma idéia abstrata a outra de modo a atingir uma verdade universal e necessária. Ao entendimento, por outro lado, compete julgar sobre causas e efeitos, determinar o grau de probabilidade de um evento ocorrer ou não no futuro. Ora, “como a vontade sempre nos põe no mundo das realidades, a demonstração e a volição parecem estar, por esse motivo, inteiramente separadas uma da outra”¹⁹⁰. Logo em seguida Hume mostra que, na presença de um desejo ou motivo, a razão pode servir à ação, quando, por exemplo, auxilia o comerciante a somar a quantia necessária para sanar uma dívida. A matemática, domínio próprio da razão, “só influencia nossas ações enquanto dirige nosso juízo sobre causas e efeitos”¹⁹¹, isto é, quando a matemática é aplicada à experiência. As operações da razão na matemática pura são indiferentes para nossa conduta.

Não esqueçamos que a crítica cética humeana tem como alvo um modelo determinado de razão: a razão dedutiva clássica, a razão como *mathesis universalis*. É a esse modelo de racionalidade que é negado a intuição do nexos causal, o conflito com as paixões e, no livro 3, parte 1, a demonstração dos critérios da moralidade.

No caso do entendimento, que reflete sobre questões de fato e existência, voltamos à questão do vínculo entre paixão e imaginação. Um objeto influencia a vontade, ou essa “*impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando deliberadamente geramos um novo movimento em nosso corpo ou uma nova percepção em nossa mente*”¹⁹², quando for causa de prazer ou dor. Segundo Hume, agimos movidos pela emoção de propensão ou pela emoção de aversão, conforme o objeto visado pela ação *prometa* prazer ou dor, bem ou mal, respectivamente. Ora, a presença de uma idéia vivificada na imaginação possui o mesmo grau de influência que uma impressão presente. E como nossas inferências determinam o grau de vivacidade de uma idéia de acordo com a experiência ou com a conjunção constante, são elas que irão

¹⁸⁹ Tr, 449. Hume se debruça mais explicitamente sobre essa distinção em duas notas: Livro 1, página 148, e Livro 2, página 406. Não se deve esquecer que *razão*, *entendimento* e *memória* repousam sobre a *imaginação* ou vivacidade de nossas idéias, e que não são inicialmente uma faculdade. São o efeito dos princípios associativos e/ou passionais sobre esta última, como argumentamos no capítulo precedente.

¹⁹⁰ Tr, 449.

¹⁹¹ Tr, 450.

¹⁹² Tr, 435. Grifo do autor. Hume usa também *volição* e *desejo*. Esses termos remetem às emoções de propensão ou desejo e são consideradas paixões diretas. Podemos dizer que a *vontade* só opera na presença de uma paixão ou motivo que a coloca em movimento e, portanto, como Hume afirma, não é propriamente uma paixão.

destacar aqueles objetos ou idéias de que devemos fugir (aversão) ou buscar (propensão). “É aqui, portanto, que o raciocínio tem lugar, ou seja, para descobrir essa relação; e conforme nossos raciocínios variam, nossas ações sofrem uma variação subsequente”¹⁹³. Porém, o que aqui está sendo examinado é a questão da influência do entendimento sobre as ações, ou melhor, se o entendimento pode ser um motivo que influencie a vontade. Isto porque está claro que há um vínculo entre as ações e o entendimento através das operações deste último sobre a experiência. O que é essencial é que “nunca teríamos o menor interesse em saber que tais objetos são causas e tais outros são efeitos, se tanto as causas como os efeitos nos fossem indiferentes”¹⁹⁴. A função do entendimento é a de descobrir a relação de causa e efeito para que o impulso que parte da propensão ou da aversão se efetue. Sua operação é orientada pelas paixões na busca da satisfação de seu impulso, seu domínio próprio é o agenciamento de meios a fins quando uma ação estiver em jogo. O impulso, então, está inteiramente do lado da paixão.

Se conservarmos a terminologia que usamos no capítulo anterior, identificando o entendimento e a razão com os princípios associativos regulares que regem a imaginação, poderemos colocar o problema da atividade humana assim. O vínculo da paixão com a associação, neste caso, coloca esta a serviço daquela. No caso das paixões indiretas, a associação de idéias secundava a transição da causa ao objeto da paixão, auxiliava a associação de impressões de sensação e de reflexão por semelhança hedônica. No caso da ação, “a associação supõe a paixão [...] é por ter paixões que o homem associa suas idéias”¹⁹⁵. Os princípios da paixão operam de modo seletivo e eletivo, determinando qual associação de idéias, ao invés de mil outras possíveis, será feita na imaginação para que, dada determinadas circunstâncias, possamos agenciar meios a fins¹⁹⁶. É o que Hume diz:

Nada pode se opor ao impulso da paixão, ou retardá-lo, senão um impulso contrário; e para que esse impulso contrário pudesse alguma vez resultar da razão, esta última faculdade teria de exercer uma influência original sobre a vontade e ser capaz de causar, bem como de impedir, qualquer ato volitivo.

¹⁹³ Tr, 450.

¹⁹⁴ Tr, 450.

¹⁹⁵ Deleuze, Gilles. *Op. Cit.*, Pg. 63.

¹⁹⁶ Cf. Laporte, Jean. *Le scepticisme de Hume (I e II)*. Pg. 177: “[...] a inteligência humana, quando vista de perto, sempre se decompõe em duas espécies de ingredientes, sempre os mesmos: de um lado, um conjunto de idéias ou, se for preferível, de imagens, dadas à consciência; do outro, orientando, selecionando e combinando essas imagens, uma variedade de tendências, ou, se for preferível, de dinamismos internos, dos quais sentimos a pressão, sem apreender sua ‘essência’”.

Mas se a razão não possui uma influência original, é impossível que possa fazer frente a um princípio com essa eficácia, ou que possa manter a mente em suspenso por um instante sequer. Vemos, portanto, que o princípio que se opõe a nossa paixão não pode ser o mesmo que a razão, sendo assim denominado em um sentido impróprio. Quando nos referimos ao combate entre paixão e razão, não estamos falando de uma maneira filosófica e rigorosa. *A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas*¹⁹⁷.

Esta última afirmação é célebre. A razão é, e deve ser *apenas* a escrava das paixões. Entretanto, é importante notar que sua função na determinação da ação não é nula. Apesar de sua crítica à tradição racionalista, Hume não reserva à razão, enquanto *entendimento*, um papel tão subalterno quanto o termo ‘escravidão’ poderia nos levar a supor. Há uma função para a razão na ação e, de forma oblíqua, ela pode se opor às paixões “fornecendo informação de que o desejo não é viável, ou se baseia em informação falsa”, embora essa oposição não ocorra diretamente, mas “apenas via uma mudança nas paixões [...] que pode levar à extinção do desejo ou sua substituição por um desejo contrário”¹⁹⁸. A razão não possui a função de motivar a vontade, não é ela a fonte do impulso. Entretanto, para mostrar que a função da razão não é desprezível, Hume faz acompanhar o termo ‘razão’ de termos que indicam que ela possui alguma função, ainda que, por si só, seja inerte. Por exemplo: “a razão *sozinha*”, “a razão, *por si só*, é inteiramente impotente”, “se o pensamento e o entendimento *sozinhos* fossem capazes de fixar os limites do certo e do errado”¹⁹⁹.

A próxima questão que ocupa nosso filósofo é a de provar que só há dois sentidos em se classificar as ações humanas em racionais ou irracionais. O que será mostrado é que somente o juízo pode ser dito irracional porque sujeito ao erro, não a paixão²⁰⁰. Esta última, por ser uma impressão, não possui a qualidade representativa de uma idéia e, por isso, não pode ser dita verdadeira ou falsa. Quais os dois sentidos em que uma paixão pode ser dita contrária à razão? Primeiro, quando uma paixão direta “está fundada na suposição de objetos que não existem realmente”²⁰¹. Este caso aparece

¹⁹⁷ Tr, 451. Grifo nosso. Essa passagem foi mutilada por Norman Kemp Smith, que suprimiu o ‘apenas’ [*only*], fazendo da relação da razão com a paixão uma questão prescritiva. Isto é, Hume estaria dizendo que é do dever da razão se submeter às paixões, o que nos conduziria a sérios problemas de interpretação.

¹⁹⁸ Cf. Baillie, James. *Hume on Morality*. Pg. 95. Será assim no caso da origem da justiça.

¹⁹⁹ Tr, 497/502. Grifo nosso.

²⁰⁰ Cf. Penelhum, Terence. *Hume’s moral psychology*. Pg. 139. In: Norton, David Fate (editor). *The Cambridge Companion to Hume*. Terence Penelhum observa que as paixões são a - racionais para Hume, e não irracionais como pensa a tradição filosófica desde Platão.

²⁰¹ Tr, 452. As paixões diretas surgem imediatamente do prazer ou da dor, sem a interposição de outras qualidades. Nessa passagem Hume cita a esperança ou o medo, a tristeza ou a alegria, o desespero ou a confiança. Todas elas estão ligadas com a propensão e a aversão e, portanto, com os juízos de probabilidade.

principalmente nas análises de Hume sobre milagres, superstições, entusiasmos, ou seja, sobre a influência patológica da credulidade sobre as paixões. Em segundo lugar, quando o entendimento se engana em seus juízos de causas e efeitos fazendo com que escolhamos “meios insuficientes para o fim pretendido”²⁰². De fato, nos dois casos é a falsidade do juízo que é contrário à razão, não a paixão. E por causa do vínculo imaginação-paixão, a falsidade do juízo irá produzir algum efeito sobre as paixões. Diz Hume:

Posso desejar uma fruta que julgo possuir um sabor excelente; mas se me convencerem de meu engano, meu desejo cessa. Posso querer realizar certas ações como meio de obter um bem desejado; mas como minha vontade de realizar essas ações é apenas secundária, e se baseia na suposição de que elas são as causas do efeito pretendido, logo que descubro a falsidade dessa suposição tais ações devem se tornar indiferentes para mim²⁰³.

Essa crítica à tradição racionalista, complementar àquela que Hume faz sobre o princípio de causalidade, precisa ser confrontada com o exame de um fato. Alguns homens são capazes de agir de modo a privilegiar um bem ou prazer futuro em detrimento de um bem imediato ou próximo. A tradição criticada afirma que agir assim é agir racional e prudentemente e que é “contrário à razão eu preferir aquilo que reconheço ser para mim um bem menor a um bem maior, ou sentir uma afeição mais forte pelo primeiro que pelo segundo”²⁰⁴. Como, então, dar conta dessa experiência evidente? Alguns homens, diz Hume, possuem *firmeza de caráter*. Mas, segundo os termos de sua análise, não agem mais racionalmente do que um homem que prefira a destruição do mundo inteiro a um arranhão em seu dedo. Um homem que tenha esta preferência é reprovado pelo seu caráter e não porque julga falsamente sobre causas e efeitos. “As ações podem ser louváveis ou condenáveis, mas não podem ser racionais ou irracionais. Louvável ou condenável, portanto, não é a mesma coisa que racional ou irracional”²⁰⁵. A resposta de Hume irá nos remeter a uma nova distinção no terreno complicado das paixões: a distinção entre paixões calmas e violentas.

Já lidamos com a distinção ‘paixão direta’ e ‘paixão indireta’. Essa distinção satisfaz as condições da produção causal das paixões, isto é, responde às exigências do cientista da natureza humana que deseja explicar causalmente a origem das paixões. A distinção ‘paixão calma’ e ‘paixão violenta’ surge logo na primeira seção do Livro 2,

²⁰² Tr, 452.

²⁰³ Tr, 452.

²⁰⁴ Tr, 452.

²⁰⁵ Tr, 498.

antes mesmo de Hume introduzir a distinção de que nos ocupamos no capítulo anterior²⁰⁶. Entre as paixões calmas Hume inclui “o sentimento [sense] do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos artísticos” e entre as violentas “as paixões de amor e ódio, pesar e alegria, orgulho e humildade”.

Essa divisão está longe de ser exata. O enlevo poético e musical atinge freqüentemente grandes alturas, enquanto aquelas outras impressões, chamadas propriamente de *paixões*, podem se atenuar até se transformarem em emoções tão suaves que passam de alguma maneira despercebidas. Em geral, porém, as paixões são mais violentas que as emoções resultantes da beleza e da deformidade e, por isso, essas impressões têm sido comumente distinguidas umas das outras. Como o tema da mente humana é copioso e variado, tirei partido aqui dessa divisão vulgar e cômoda, para proceder de maneira mais ordenada²⁰⁷.

Essa nova distinção se aplica sobre a diferença de intensidade com que uma paixão é sentida pelo espírito. As paixões, de modo geral, são violentas pela proporção “da desordem que ocasionam no humor”, ao passo que uma paixão, de modo geral, é calma quando “*comumente* não produz mais nenhuma sensação sensível” porque “se estabelece como um princípio de ação e se torna a inclinação predominante da alma”. Para completar essa distinção, na seção 4 da parte 3 do Livro 2, Hume diz ser preciso “diferenciar paixões calmas de paixões fracas, e paixões violentas de paixões fortes”²⁰⁸. Ela nos remete ao problema da potência que uma paixão possui de motivar uma ação. “Nesse sentido uma paixão violenta pode se mostrar mais fraca do que uma paixão calma considerada enquanto um motivo”²⁰⁹.

Vemos, assim, que o problema da disputa razão-paixão é colocado em outros termos, uma vez que a razão não motiva a vontade. Seu domínio próprio é a relação entre idéias. A questão é agora formulada em termos de um conflito de intensidade e do grau de potência que uma paixão possui na motivação da vontade. Como explicar essa

²⁰⁶ Mais precisamente, Hume introduz a distinção assim: “As impressões reflexivas podem ser divididas em dois tipos: as *calmas* e as *violentas*”. (Tr, 310). O termo ‘paixão calma’ aparece explicitamente no Tr, 454.

²⁰⁷ Tr, 310.

²⁰⁸ Tr, 454. Grifo nosso. Na seção 5, da parte 3, do livro 2, Hume explica porque o costume, essa inclinação predominante da alma, é causa de calma. A novidade, que alimenta a paixão de “admiração, surpresa e todas as emoções decorrentes da novidade”, produz “uma agitação nos espíritos”, mas quando esta mesma novidade “nos aparece reiteradamente [...] se desgasta” e, conseqüentemente, “as paixões declinam, a agitação dos espíritos animais tem fim; e contemplamos os objetos com mais tranqüilidade”. É importante também que o costume produza “uma *facilidade* para realizar uma ação ou para conceber um objeto” por essa “repetição demasiado freqüente”. (Tr, 458-9). Lembremos que a imaginação é transição fácil.

²⁰⁹ Cf. Árdal, Páll. *Op. Cit.* Pg. 98. Páll Árdal mostra também que a distinção entre paixões calmas e violentas é análoga à distinção de vivacidade entre as impressões e algumas idéias. (Pg. 94).

disputa? A razão, mesmo que não motive, entra nessa disputa? De que maneira? Na verdade, o que irá ocorrer é um deslocamento de sentido. O leitor deve dobrar a atenção porque Hume já anunciou que, no domínio da atividade humana, a razão só tem sido usada em sentido impróprio. O domínio próprio das paixões vai subsumir aquilo que impropriamente chamamos de razão.

Vamos nos deter na nova distinção no campo passional e examinar seu fundamento. Uma paixão é comumente calma. De modo geral, ela produz pouco tumulto afetivo. Por quê? É Hume mesmo quem o diz. As paixões calmas são traços de caráter, tendências gerais que, por serem demasiado familiares, nos são *quase* imperceptíveis. Vimos, em nota, que quando um conjunto de tendências predomina na mente, quando ele se torna habitual, seu grau de intensidade ou vivacidade decresce. Mas, esse baixo grau de intensidade não envolve fraqueza ou força de motivar uma ação. A paixão calma está lá, atuando na vontade, e pode ser detectada por um olhar cuidadoso de filósofo.

Ora, é certo que há determinadas tendências e desejos calmos que, embora sejam verdadeiras paixões, produzem pouca emoção na mente, sendo conhecidos mais por seus efeitos que pelo sentimento ou sensação imediata que produzem.. / É evidente que as paixões não influenciam a vontade na mesma proporção de sua violência ou da desordem que ocasionam no humor; ao contrário, uma vez que uma paixão se estabelece como um princípio de ação e se torna a inclinação predominante da alma, ela *comumente* não produz mais nenhuma agitação sensível. Como a repetição, o costume e sua força fazem tudo se submeter a ela, a paixão dirige as ações e a conduta sem essa oposição e essa emoção que tão naturalmente acompanham cada explosão momentânea de paixão. Temos, pois, de diferenciar paixões calmas de paixões fracas, e paixões violentas de paixões fortes²¹⁰.

Ela comumente não produz mais nenhuma agitação sensível. Isto é, uma paixão calma pode, eventualmente, se tornar uma paixão violenta e vice-versa. É o caso do enlevo poético e musical que pode atingir grandes alturas. No estudo das paixões, como dissemos, Hume se mostra atento às nuances que atravessam esse domínio. O sentimento moral será dito *peculiar*. As ações humanas variam. Mesmo a firmeza de caráter pode flutuar ocasionalmente, o que torna a tarefa do filósofo moral mais complicada quando quiser determinar os motivos ou paixões que determinam a vontade nessa ou naquela ocasião.

Os homens com frequência agem conscientemente contra seus próprios interesses; por essa razão, a perspectiva do maior bem possível nem sempre

²¹⁰ Tr, 453/454. Grifo nosso.

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. Observamos, em geral, que ambos os princípios atuam sobre a vontade; e, quando são contrários, um dos dois prevalece, segundo o caráter *geral* ou a disposição *presente* da pessoa²¹¹.

Essa teoria pretende explicar as ações humanas a partir de categorias novas. Um homem age como lhe exige o dever de agir quando sua vontade é determinada por uma paixão calma ou por “aquilo que vulgarmente se chama *razão*”²¹². Essa disposição firme está associada com uma paixão calma de baixa intensidade afetiva, mas com força de motivar suficiente para contrapor uma paixão violenta. Eis o conflito. A tradição racionalista interpretou mal o conflito, colocando na disputa dois adversários cujas competências impedem um encontro face a face. O que ela chama de razão, Hume passa a chamar de paixão calma, quando a questão for a atividade humana. O termo indica um olhar mais filosófico que não julga “as coisas por seu primeiro aspecto e aparência”²¹³.

Com a palavra razão referimo-nos a afetos exatamente da mesma espécie que os anteriores [as paixões violentas], mas que operam mais calmamente, sem causar desordem no temperamento; essa tranquilidade faz que nos enganemos a seu respeito, vendo-o exclusivamente como conclusões de nossas faculdades intelectuais. [...] Falando de maneira geral, as paixões violentas exercem uma influência mais poderosa sobre a vontade, mas constatamos freqüentemente que as calmas, quando corroboradas pela reflexão e auxiliadas pela resolução, são capazes de controlá-las em seus movimentos mais impetuosos²¹⁴.

Como explicar o conflito? Melhor ainda, como explicar o domínio da paixão calma sobre a violenta para garantir a prudência, a temperança e a felicidade? A firmeza de caráter que garante uma satisfação mais tranqüila dos desejos? Esse tema ocupa Hume ao longo de toda sua obra. O problema político (justiça) será o de garantir a estabilidade das convenções sociais, para que elas não desabem vítimas dos movimentos impetuosos das paixões violentas. O problema da avaliação moral será o de garantir uma avaliação ou juízo estável do espectador, eliminando o que houver de violento na própria avaliação. Os ensaios escritos sobre religião visam atacar aquelas facções que se alimentam de e que estimulam as paixões violentas. As preferências políticas de Hume são por regimes que garantam a tranquilidade das relações sociais, da liberdade civil. O critério é sempre a moderação, os juízos calmos do entendimento sadio. Uma vez que nossa constituição, a textura e a estrutura “de nosso espírito

²¹¹ Tr, 454.

²¹² Tr, 455.

²¹³ Tr, 453.

²¹⁴ Tr, 473.

dependem tão pouco de nossa escolha quanto as de nosso corpo”, a “tão louvada *medicina do espírito*”²¹⁵ pôde se tornar uma questão recorrente na obra de Hume. Essa medicina irá procurar tratar a paixão violenta pela calma, pela moderação, que irá fortalecer “o coração contra os assaltos da fortuna”²¹⁶ e firmar a disposição.

O conflito se dá no domínio passional e é aí que deve ser examinado. As paixões calmas disputando com as paixões violentas a determinação da vontade. Mas o que determina a violência das paixões, quais são suas causas? Já dissemos que uma paixão calma pode se tornar violenta e vice versa. Uma paixão calma se torna violenta “seja por uma mudança no humor da pessoa ou na situação e nas circunstâncias que envolvem o objeto, seja por extrair força de uma paixão concomitante, pelo costume, ou por excitar a imaginação”²¹⁷. Essas circunstâncias são a proximidade ou a distância, as incertezas do objeto da propensão ou da aversão, a oposição dos diferentes graus de força e vivacidade dos objetos visados e presentes na imaginação, a particularidade ou generalidade de uma idéia, etc. Examinamos esses casos quando tratamos da influência da imaginação sobre as paixões. São esses fatores que tornam as paixões tendenciosas e parciais. Agora o que interessa é dar conta do conflito. Segundo Hume, a oposição de paixões contrárias pode se dar de quatro maneiras. Em primeiro lugar, a própria oposição já é fonte ou causa da violência das paixões. Por isso, a questão diz respeito apenas às paixões violentas. É de uma dessas quatro formas de oposição a seguir que deverá decorrer uma situação de calma e de tranqüilidade: “(1) ambas as paixões podem continuar a existir em alternância; (2) ambas podem ser destruídas; (3) ambas podem permanecer, mas se unir; (4) uma das paixões pode crescer às custas da outra”²¹⁸. Esta última forma de oposição ocorre quando uma paixão mais intensa “absorve a inferior e a transforma e em si própria”²¹⁹. A situação de calma se instaura apenas pela segunda maneira de oposição, “pois, nesse caso, ambas as paixões, misturando-se por meio da relação, tornam-se mutuamente destrutivas e deixam a mente em perfeita tranqüilidade”

²¹⁵ EMPL, 295. (O Céptico).

²¹⁶ EMPL, 294. (O Céptico).

²¹⁷ Tr, 473. O costume só pode entrar aqui como um costume ou hábito imperfeito, ou seja, dividido pela contrariedade de causas que faz oscilar o juízo de probabilidade. Caso contrário, teremos que dizer que Hume se contradisse.

²¹⁸ Cf. Immerwahr, J. *Hume on tranquilizing the passions*. In: Tweyman, Stanley. *David Hume: Critical Assessments*. Pg, 343.

²¹⁹ Tr, 456. Hume dá o exemplo do ciúme e das brigas de um homem que aumenta seu amor por uma mulher, apesar desses dois fatores terem uma relação com o ódio. Ou o político que faz suspense sobre alguma informação para aumentar a curiosidade do interlocutor através de um acréscimo de ansiedade e impaciência.

²²⁰. No primeiro caso, as paixões se alternam porque derivam de objetos diferentes. São “como dois licores opostos mantidos em garrafas diferentes, sem nenhuma influência um sobre o outro”. Para se destruírem as paixões devem ser “como um álcali e um ácido, que, ao se misturarem, destroem-se um ao outro”. No terceiro caso, a vivacidade do objeto, da idéia, varia, isto é, a probabilidade de sua existência ou inexistência faz com que a imaginação oscile e, conseqüentemente, as paixões também flutuem. As paixões decorrentes não se encontram diretamente e “são como óleo e vinagre, que, por mais que se misturem, nunca se unem e se incorporam perfeitamente”²²¹.

Essa situação de calma nos remete ao tema da liberdade e da necessidade e nos permite esclarecer aquela sensação ilusória de despreendimento que conduziu alguns filósofos a defender a doutrina do livre arbítrio. É o que Hume chama de liberdade de indiferença. Uma vez que as paixões violentas se fazem sentir com maior intensidade, os partidários da doutrina da liberdade de indiferença foram levados a crer que, na ausência de uma paixão dessa natureza, a ação foi inteiramente livre de motivos. A ação, assim, teria ocorrido na ausência de uma causa. “Sentimos que nossas ações, na maioria das vezes, estão submetidas a nossa vontade; e imaginamos sentir que a vontade ela mesma não está submetida a nada [...]”²²². A noção de paixão calma pode ser uma ferramenta para dar conta dessa sensação de indiferença. Esta não é senão uma paixão calma influenciando a vontade, o motivo que pode ser detectado por um olhar refinado de filósofo²²³. Uma ação dessa natureza continua sendo a de um caráter firme, mas a interpretação sofreu um deslocamento. Não é a razão que é o motivo aqui, mas uma paixão calma que, eventualmente, pode possuir mais força na determinação da vontade. Mais ainda, é o ato de refletir, deliberar, que está aqui sendo visto como causa de uma paixão calma. Veremos como se deve entender essa afirmação.

É preciso retornar à questão da nuance, do matiz característico desse território passional. De fato, esse é a ênfase de Hume desde o Livro 1. Tudo na natureza é individual, essa é uma máxima metafísica. Uma idéia geral é uma idéia particular anexada a um termo geral e que pode ser evocada quando uma necessidade se impuser. Quando uma impressão presente aparece e mostra possuir uma semelhança com aquelas

²²⁰ Tr, 477.

²²¹ Tr, 478/9.

²²² Tr, 444. Cf. IEH, 103: “Que o movimento se segue ao comando de nossa vontade é um fato da experiência ordinária, como tantos outros acontecimentos da natureza. Mas o poder ou energia por meio de que isso se realiza é-nos desconhecido e inconcebível”.

²²³ Cf. Árdal, Pall. *Op. Cit.* Pg, 103/4: “É porque agimos com freqüência em oposição aos desejos violentos que pensamos as ações como desprovidas de causas”.

idéias que dela foram derivadas através da experiência passada, nomeamos a percepção ou objeto. A classe ‘paixão calma’ irá incluir a avaliação moral, ainda que esta não esgote a classe. A paixão calma está conectada com “a felicidade, a sabedoria, a virtude, a amizade, o bem público, o monoteísmo, a verdadeira religião”, enquanto as violentas estão associadas com “a miséria, a loucura, o vício, o amor, as facções, o politeísmo, a religião popular”²²⁴. Será tarefa da próxima seção, cuidar da avaliação moral e de sua ligação com as paixões.

3. 2. A avaliação moral.

Vimos no capítulo precedente que a descrição causal da dinâmica das paixões indiretas mostrava uma natureza humana tendenciosa e parcial, já que a intensidade das paixões variava em função de fatores como proximidade ou distância espaço-temporal, que influenciavam a vivacidade das idéias ou imaginação. Amamos mais nossos familiares do que nossos vizinhos, odiamos nossos inimigos e passamos com dificuldade do orgulho para o amor. Vimos também que as paixões indiretas eram formas de avaliação. Sentir orgulho é se atribuir valor, sentir amor é atribuir valor a outrem. O que, à primeira vista, ocupa exclusivamente uma teoria das paixões, se articula com esse outro tema de que queremos nos ocupar agora: o juízo ou a avaliação moral. Hume não diz outra coisa: “nossos raciocínios a respeito da *moral* irão corroborar o que foi dito a respeito do *entendimento* e das *paixões*”²²⁵. Mas o quê eles irão corroborar?

Toda a crítica de Hume ao racionalismo moral consiste em mostrar que a moralidade é primeiro sentida e depois pensada, que a moral não se funda nem em uma demonstração nem em uma questão de fato. Por exemplo, nesse último caso, uma ação considerada *apenas* objetivamente não é nem aprovada nem desaprovada. Uma semente de maçã que cresce sob a macieira que a gerou e rouba seu sol não é dita matricida por isso. No entanto, não há nada nesse exemplo que seja diferente de um crime semelhante entre os homens. A distinção entre necessidade moral e natural não têm fundamento na ciência da natureza humana. São as mesmas relações nos dois casos, as mesmas conjunções de causas e efeitos. “É a vontade ou escolha que determina um homem a

²²⁴ Cf. Immerwahr, J. *Op. Cit.* Pg, 341.

²²⁵ Tr, 495.

matar seu pai; e são as leis da matéria que determinam um broto a destruir”²²⁶ a macieira que o gerou. Há que se voltar o olhar, diz Hume, para nosso coração, para nossos afetos.

Tomemos qualquer ação reconhecidamente viciosa: o homicídio voluntário, por exemplo. Examinemo-la sob todos os pontos de vista, e vejamos se podemos encontrar o fato, ou existência real, que chamamos *vício*. Como quer que a tomemos, encontraremos somente paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há nenhuma outra questão de fato neste caso. O vício nos escapa por completo, enquanto considerarmos o objeto. Não o encontraremos até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação. Aqui há um fato, mas ele é objeto de sentimento [*feeling*], não de razão. Está em nós, não no objeto ²²⁷.

Eis aqui um sentimento. Uma impressão de reflexão que acompanha uma impressão de sensação, prazer ou dor, segundo a dupla associação de impressões e idéias. É desse sentimento que deriva a aprovação ou desaprovação. Apenas dele, à primeira vista. Que o sentimento moral dependa de uma correção a partir de uma reflexão é o que devemos explicar. Para ser moral o sentimento terá que se acalmar. Revisemos aquela dupla associação que explica as paixões indiretas, que vimos no capítulo anterior. Precisamos também retornar à simpatia, já que ela é o fator principal do amor e do ódio.

Para serem acionadas, as paixões indiretas precisam de uma causa. Nessa causa Hume distingue a qualidade e o portador da qualidade (sujeito). Essas qualidades podem estar ligadas ao eu e serem causas de um prazer independente. E é daí que o orgulho se segue. No amor ou no ódio essas qualidades são inerentes a outrem, ou a um ‘sujeito’ associado com ele, e suscitam prazer ou dor respectivamente através da simpatia, causa principal dessas paixões. Essas qualidades podem ser corporais, espirituais, ou serem inerentes a algum ‘sujeito’ associado com o objeto da paixão. Era essa conexão de proximidade ou distância espaço-temporal que variava a intensidade da paixão. Digamos que, para o juízo moral, as únicas qualidades relevantes são as espirituais ou, em outras palavras, os traços duradouros de caráter²²⁸.

As qualidades de caráter das pessoas nos são conhecidas por simpatia, por esse princípio de transferência de vivacidade cujo funcionamento Hume diz ser análogo à

²²⁶ Tr, 507.

²²⁷ Tr, 508. Recordemos que a necessidade física está também em nós e se funda em um sentimento de determinação.

²²⁸ Tr, 614. “As ações que não procedem de nenhum princípio constante não influenciam o amor ou o ódio, o orgulho ou a humildade; e, conseqüentemente, nunca são levadas em conta na moral”.

crença. As mentes dos homens são semelhantes e se espelham entre si. Vemos, por signos corporais e lingüísticos, os efeitos das paixões nos outros. Através desses efeitos inferimos sua causa. A idéia da paixão que causa aqueles signos é avivada em nós e, por intermédio da impressão do eu, dispara a mesma paixão no espectador. “Nenhuma paixão alheia se revela imediatamente à nossa mente. Somos sensíveis apenas a suas causas ou efeitos. É *desses* que inferimos a paixão; conseqüentemente, são *eles* que geram nossa simpatia”²²⁹. Esse princípio já era importante como causa das paixões indiretas, no livro 2, porque as paixões são recortadas pelas relações sociais²³⁰. O orgulho depende da opinião que os outros têm do orgulhoso para que ele dure. Essa paixão é apenas secundada pelas opiniões que os outros têm de nós, e essas opiniões só nos são conhecidas por simpatia através de signos corporais e lingüísticos. A simpatia é causa principal do amor e do ódio, porque não estamos intimamente conscientes daquilo que se passa nas outras pessoas do ponto de vista afetivo, salvo através daqueles signos.

Pela nossa experiência do mundo, observamos a conjunção constante entre as paixões e os signos corporais ou lingüísticos que elas causam. Quando um signo aparece, nossa imaginação é transferida para aquela causa habitualmente associada com os efeitos correspondentes. Sentimos uma determinação na imaginação a realizar essa transição. Nessa transição fácil a vivacidade é transferida. A idéia da paixão é avivada. Essa idéia avivada é, então, sentida pelo espectador como a própria paixão que causava aqueles sinais. “Para Hume, uma idéia vívida do prazer de outrem é uma idéia prazerosa, é realmente um prazer”²³¹. A analogia entre crença e simpatia ganha importância quando notamos que as crenças ilegítimas, determinada por fatores supérfluos, podem ser corrigidas por reflexão. Essa reflexão, como veremos, é que irá operar sobre os fatores irrelevantes da avaliação para torná-la moral.

Que a avaliação moral seja uma espécie de paixão indireta é o que o próprio Hume diz. A investigação da “verdadeira origem da moral e do amor ou do ódio despertados por certos atributos mentais”²³² é sua tarefa no livro 3. Entretanto, a simpatia e, conseqüentemente, essas paixões indiretas variam de acordo com fatores irrelevantes para o juízo moral e é aí que está a dificuldade. Para a avaliação moral

²²⁹ Tr, 615.

²³⁰ Cf. Ardal, Pall. *Op. Cit.* Pg. 23intr. “Hume pensa que a vida humana é social no seu nível emocional mais profundo”.

²³¹ Cf. Brand, Walter. *Op. Cit.* Pg. 131. Tr, 387: “Toda idéia vívida é agradável, mas sobretudo a de uma paixão; pois uma tal idéia se torna uma espécie de paixão, conferindo à mente uma agitação mais sensível que a resultante de qualquer outra imagem ou concepção”.

²³² Tr, 615. “A *virtude* equivale ao poder de produzir amor ou orgulho, e o *vício*, ao poder de produzir humildade ou ódio”. (Tr, 614). “Aprovamos seu caráter e amamos sua pessoa.” (Tr, 642).

teremos que aprovar as qualidades de caráter de quem odiamos e desaprovar as de quem amamos. Quando contemplamos o caráter de outra pessoa, o prazer e dor independentes que darão origem à aprovação e desaprovação terão de ser “do tipo *peculiar* que nos faz louvar ou condenar”²³³. É desse sentimento peculiar que depende a determinação do vício e da virtude. Por exemplo, quando apreciamos uma composição musical ou degustamos um vinho prazeroso, o prazer que experimentamos não é desse tipo peculiar. Não avaliamos moralmente senão pessoas. Porém, quando nossa avaliação está sendo determinada por fatores como proximidade, parentesco, graus de intimidade ou amizade, ela também não é moral, já que não deriva daquele prazer peculiar. Portanto, a tarefa de Hume é a de “mostrar os princípios que nos fazem sentir uma satisfação ou um mal-estar ao considerar um certo caráter”²³⁴. Para isso, precisa resolver o problema da parcialidade das paixões, das variações que entravam a avaliação moral propriamente dita. A simpatia é mais vívida com aqueles que nos são próximos, com nossos familiares e amigos. É através da simpatia que sinto o prazer ou a dor que irá disparar a paixão. No entanto, para o juízo moral essas circunstâncias são um obstáculo. É daí que devemos partir.

Simpatizamos mais com as pessoas que estão próximas a nós que com as que estão distantes; simpatizamos mais com nossos conhecidos que com estranhos; mais com nossos conterrâneos que com estrangeiros. Mas, 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*²³⁵.

Um espectador judicioso é aquele que consegue se instalar naquele ponto de vista firme e estável que corrige aquelas variações irrelevantes para o juízo moral. Essa correção é uma reflexão do entendimento sobre as paixões. Ora, a única maneira de entender essa reflexão sobre as paixões é considerando seu efeito mais importante, isto é, a reflexão enquanto causa de uma paixão calma. A avaliação moral, dissemos, é uma espécie de paixão indireta. Agora sabemos de que espécie: paixão indireta calma, acalmada. Dissemos também que essa reflexão dependia das regras gerais corretivas de que já tratamos. O juízo moral é uma paixão calma, isto é, uma “paixão corrigida

²³³ Tr, 511.

²³⁴ Tr, 510. “Por que uma ação, sentimento ou caráter é virtuoso ou vicioso? Porque sua visão causa *um prazer ou desprazer de um determinado tipo*. Portanto, ao dar a razão desse prazer ou desprazer, estamos explicando de maneira suficiente o vício ou a virtude”. (Tr, 510). Grifo nosso.

²³⁵ Tr, 620. Grifo nosso.

segundo a reflexão e as regras gerais”²³⁶. Na verdade, a dimensão reflexiva da natureza humana já havia sido tratada como causa das paixões calmas no livro 2²³⁷. Porém, na parte 3 do livro 3, onde Hume retoma essa noção para identificá-la com a avaliação moral derivada daquele sentimento peculiar, nosso filósofo não detalha a forma pela qual a correção daqueles aspectos irrelevantes que entram o juízo moral deve ser entendida. É com a teoria das regras gerais formulada no interior da teoria da crença, no livro 1, que iremos entender essa reflexão.

Com efeito, precisamos retornar a um detalhe importante. A distinção entre paixão calma e violenta é análoga à distinção de vivacidade com que concebemos uma idéia. Uma idéia vívida se aproxima de uma impressão e, por isso, afeta a imaginação e as paixões. Ora, quando Hume trata do tema da reflexão no livro 1, diz que há uma tentação cética de levar essa operação ao infinito e, dessa maneira, esvaziar o entendimento do elemento afetivo indispensável para o assentimento. Esse elemento afetivo sabemos qual é: a crença. O que é importante aqui é que cada ato reflexivo do entendimento diminui a vivacidade inicial. É na seção ‘do ceticismo quanto à razão’ que Hume enuncia a regra geral de que “em todo raciocínio, devemos conferir e controlar nosso primeiro juízo ou crença mediante um novo juízo”. No entanto, quando levamos ao infinito essa operação, “por mais forte que seja nossa crença inicial, ela infalivelmente perecerá ao passar por tantos novos exames, cada um dos quais diminui um pouco sua força e vigor”²³⁸. Que a correção da correção inicial seja submetida a “uma nova correção por um ato reflexivo da mente”²³⁹ é o que deve evitar o cético para que continue a julgar e a filosofar.

Eis o nexa entre reflexão e paixão calma. A avaliação moral depende desse ato reflexivo para que apenas aqueles aspectos relevantes do caráter avaliado sejam levados em consideração. Para tanto, é preciso que nós evitemos considerar “os caracteres e as pessoas somente tais como nos aparecem de nosso ponto de vista particular”²⁴⁰. Quais são esses aspectos irrelevantes que entram o juízo moral, sobre os quais irá operar a

²³⁶ Brand, Walter. *Op. Cit.* Pg. 150n.

²³⁷ Tr, 473. “Com a palavra *razão* referimo-nos a afetos exatamente da mesma espécie que os anteriores [as paixões violentas], mas que operam mais calmamente, sem causar desordem no temperamento; essa tranqüilidade faz que nos enganemos a seu respeito, vendo-os exclusivamente como conclusões de nossas faculdades intelectuais”. / As paixões calmas “quando corroboradas pela reflexão e auxiliadas pela resolução, são capazes de controlá-las [as paixões violentas] em seus movimentos mais impetuosos”. (Tr, 473).

²³⁸ Tr, 213/216.

²³⁹ Tr, 215.

²⁴⁰ Tr, 621.

reflexão? É a associação por causalidade e por contigüidade. Não podemos esquecer que as relações de parentesco são relações causais para Hume. Esses dois modos de associação realçam a força da idéia, aumentando a intensidade da paixão. Nossos filhos são mais objetos de nosso amor do que de nosso louvor ou censura. “Tudo que se relaciona conosco é concebido de maneira vívida em virtude da fácil transição de nós ao objeto relacionado”²⁴¹. A única relação relevante do ponto de vista moral é a semelhança. Por quê? Ela é o fator que nos permite *estender* nossa simpatia a círculos sociais mais amplos. Através dela tendemos a negligenciar as relações de parentesco e de proximidade espaço – temporal para realçar a humanidade em cada homem, isto é, ao fator comum que nos torna aquilo que somos²⁴². Essa semelhança, quando geral, nos permite avaliar um grego ou um conterrâneo, um familiar ou um estranho, de forma estável e firme²⁴³.

É a imparcialidade, ou melhor, a estabilidade do juízo moral que está em jogo. Sem ela “seria impossível conseguir conversar com alguém em termos razoáveis”²⁴⁴. Nesse contexto Hume retoma uma tese apresentada anteriormente no livro 1, parte 4, seção 2. Corrigimos as flutuações do juízo moral para “impedir essas contínuas *contradições*, e para chegarmos a um juízo mais *estável* das coisas”²⁴⁵. A tese diz que a contradição produz desconforto [*uneasiness*] na imaginação. Já que esta é transição fácil (inércia), procura aliviar o desconforto por uma ficção da fantasia e, assim, manter a facilidade da transição. A imaginação prefere a estabilidade, a ordem. O juízo moral é um artifício inventado para remediar a contradição entre as perspectivas particulares dos homens para garantir a existência da sociedade. No entanto, não precisamos nos ocupar disso agora. Será o tema de nosso próximo capítulo.

²⁴¹ Tr, 387.

²⁴² Tr, 403. “Temos uma idéia viva de tudo que tem relação conosco. Todas as criaturas humanas estão relacionadas conosco pela semelhança. Portanto, suas existências, seus interesses, suas paixões, suas dores e prazeres devem nos tocar vivamente, produzindo em nós uma emoção similar à original – pois uma idéia vívida se converte facilmente em uma impressão”.

²⁴³ Como mostra Sara Albieri, o estudo da história goza do privilégio da distância temporal de seu objeto. Cf. Albieri, Sara. *David Hume: Filósofo e Historiador*, Pg. 25: “A influência da distância espaço-temporal sobre a imaginação humana já havia sido destacada por Hume em outra parte. [...] O que nos é contíguo afeta-nos com uma idéia forte e viva, tem um efeito proporcional sobre a vontade e as paixões, e opera com mais força do que um objeto que se acha mais remoto, sob uma luz mais obscura. Da mesma forma, embora Hume não seja explícito neste caso, podemos inferir que os fatos históricos, embora se apresentem de maneira mais obscura à imaginação do que as impressões de fatos presentes, justamente pelo seu caráter remoto permitem que a sua observação seja mais isenta de paixão do que a observação de um fato atual, que pela contigüidade exerceria maior atração sobre as paixões, perturbando a exatidão de nossos julgamentos”.

²⁴⁴ Tr, 621. Em Hume o tema da avaliação moral está ligado com o problema do artifício, da sociedade e da justiça.

²⁴⁵ Tr, 621.

Vamos citar outra passagem em que Hume identifica a avaliação moral com uma paixão indireta acalmada.

A dor ou prazer que resultam do exame ou consideração geral de uma ação ou qualidade da *mente* constituem seu vício ou sua virtude, gerando nossa aprovação ou censura, que não é mais que um amor ou um ódio mais fraco e imperceptível²⁴⁶.

Eis aí todos os elementos de uma paixão calma. A aprovação ou censura coincidem com paixões indiretas e calmas que são o efeito da sensação de um prazer ou dor independente e peculiar que se associa com elas por semelhança hedônica, e cuja causa é a consideração geral, isto é, a contemplação, de um ponto de vista estável e firme, de uma qualidade duradoura de um caráter. Além disso, o fato de ser fraco em vivacidade torna a paixão calma imperceptível, no sentido em que apenas um olhar de filósofo pode discernir sua presença.

Vamos repetir. Por que o ponto de vista do juízo moral deve ser geral, estável e firme? Para garantir a conversação em termos razoáveis. Para que a sociedade possa se ampliar. Ora, os principais fatores supérfluos para o juízo moral são as relações espaço-temporal e as familiares. Esses fatores acrescentam vivacidade à idéia do objeto e, por isso, fazem com que ela influencie as paixões e o juízo. Em outras palavras, eles aumentam a violência das paixões por acréscimo de intensidade. É assim que preferimos o próximo em detrimento do distante. Nesse sentido, Hume compara o juízo moral com a correção de nossos juízos acerca dos objetos de nossa percepção. Para considerar a dimensão real e objetiva de um objeto, precisamos tomar distância e desprezar aqueles fatores que possam prejudicar a percepção que temos deles.

Quando consideramos os objetos à distância, suas pequenas distinções desaparecem, e sempre damos preferência àquele que é em si mesmo preferível, sem considerar sua situação e as circunstâncias que o cercam. Isso gera o que, em um sentido impróprio, chamamos *razão*, que é um princípio freqüentemente contraditório em relação às propensões que se manifestam quando nos aproximamos do objeto. Ao refletir sobre uma ação que devo realizar daqui a doze meses, sempre prefiro o bem maior, sem me importar se então ele será mais próximo ou mais distante; uma diferença quanto a esse ponto não produz nenhuma diferença em minhas intenções e resoluções presentes. Minha distância da determinação final faz todas essas minúsculas diferenças desaparecerem, e não sou afetado senão pelas qualidades mais gerais e discerníveis do bem e do mal²⁴⁷.

²⁴⁶ Tr, 654. Pall Ardal observa que esta passagem “nos fornece a chave para o entendimento da teoria moral de Hume”. (*Op. Cit.* Pg. 113).

²⁴⁷ Tr, 575. “Correções como essa são comuns para todos os sentidos; na verdade, seria impossível fazer uso da linguagem, ou comunicar nossos sentimentos uns aos outros, se não corrigíssemos as aparências

Já vimos o suficiente para não confundir o juízo moral com um juízo subjetivo ou relativo. Ao contrário, o sentimento precisa passar por uma reflexão, por um refinamento, para que o resultado final da operação coincida com uma avaliação objetiva de um caráter. O sentimento imediato disparado em nosso íntimo pela contemplação das qualidades duradouras de um caráter, deve passar pelo crivo desse ato reflexivo sem o qual teríamos apenas o amor e o ódio violentos ao invés do louvor e da censura calmos. É preciso considerar as qualidades de um caráter em si mesmas, independente de nosso interesse ou situação em relação à pessoa considerada. É preciso acrescentar que ‘objetividade’ deve ser entendido aqui como ‘intersubjetividade’²⁴⁸. Esse processo começa com a observação da qualidade ou da ação que repercute na natureza humana sob a forma de um afeto que, por sua vez, passa por um ajuste reflexivo. Em seguida, o juízo é emitido sob a forma pública da linguagem. Mais uma vez, o problema do juízo moral em Hume não pode ser apartado do problema social.

Mas, quais são as qualidades duradouras de caráter que suscitam o louvor e a censura, que constituem a virtude e o vício? Que qualidades geram aquele sentimento peculiar responsável pela aprovação ou condenação? Hume identifica quatro fontes ou quatro princípios universais que nos faz distinguir o vício da virtude. São elas (1) as qualidades imediatamente agradáveis a nós mesmos, (2) as que são imediatamente agradáveis aos outros, (3) as que são úteis a nós mesmos e (4) àquelas que são úteis para a sociedade²⁴⁹. A avaliação moral é feita do ponto de vista do espectador, mesmo se o espectador contempla a si mesmo auxiliado pelas opiniões dos outros sobre ele. Nas seções sobre a *Liberdade e Necessidade* e sobre a *Conexão Necessária* era também esse o ponto de vista que estava principalmente sendo considerado²⁵⁰. Essas qualidades que suscitam o louvor e a censura são apreendidas por simpatia. Por exemplo, aprovamos uma pessoa, diz Hume, “que possui qualidades *imediatamente agradáveis* àqueles com quem tem algum relacionamento, mesmo que nunca tenhamos extraído nenhum prazer

momentâneas das coisas, desprezando nossa situação presente”. (Tr, 622). Cf. Ardal, Pall. *Op. Cit.* Pg. 24intr. Hume identifica “a tendência à objetividade à necessidade de cooperação em sociedade e à necessidade da comunicação”.

²⁴⁸ Cf. Capaldi, Nicholas. *Hume’s Place in Moral Philosophy*. P. 241. “A teoria do juízo moral de Hume exigia que todos os juízos desse tipo fossem objetivos socialmente e corrigíveis por regras gerais”. Esse livro é todo marcado por essa compreensão de objetividade enquanto intersubjetividade.

²⁴⁹ A segunda *Investigação* é estruturada por essas distinções.

²⁵⁰ O sentimento de que agimos livremente é um “fato da experiência ordinária” (IEH, 103). Esse poder do agente só é colocado em questão do ponto de vista do espectador humano que não *descobre* esse poder. Isso, mesmo se o agente passar a considerar suas próprias ações desse ponto de vista.

dessas qualidades”, por simpatia, como “tantas vezes insisti”²⁵¹. E quanto a nossas próprias qualidades? O principal obstáculo da auto-avaliação é que o juízo que fazemos sobre nós mesmos é flutuante demais para ser considerado moral. Preferimos nós mesmos aos outros, somos parciais em primeiro lugar em relação a nós mesmos. Por isso, para remediar esse inconveniente, escolhemos “algum ponto de vista comum”. Mas esse ponto de vista só pode ser comum se abandonarmos aquela preferência por nossos próprios interesses, ou seja, não interessa para o juízo moral senão aquele ponto de vista que faz os homens “concordar em seus sentimentos e juízos”.

Ora, quando julgamos um caráter, o único interesse ou prazer que parece o mesmo para todo espectador é o da própria pessoa cujo caráter está sendo examinado, ou o daqueles que têm alguma conexão com ela. E embora esses interesses e prazeres nos afetem de maneira mais fraca que os nossos, são mais constantes e universais, e por isso contrabalançam estes últimos até mesmo na prática, além de serem os únicos admitidos na especulação como critérios de virtude e de moralidade²⁵².

Porém, há um complicador nessa teoria que queremos examinar antes de passar para outro capítulo. Dissemos que as regras gerais formuladas pelos princípios mais regulares da imaginação deveriam refletir sobre as regras daqueles princípios mais irregulares para que o juízo moral fosse estabelecido. Ora, há uma objeção levantada por nosso filósofo que parece romper com esse quadro suave. Há simpatia com prazeres ou dores inexistentes. A simples *tendência* a produzir dor ou prazer entra em cena. “A virtude em andrajos ainda é virtude; e continua inspirando amor mesmo que o homem esteja preso em um calabouço ou perdido no deserto, onde ela não pode se exercer por meio de ações, estando perdida para o mundo”²⁵³. Qual a dificuldade? A virtude não pode se exercer, sua efetuação se esbarra com um obstáculo. Portanto, não temos como saber as conseqüências da ação e sentir o prazer ou a dor daí resultantes, para determinar se a ação é virtuosa ou não. A virtude aqui não atinge seu fim, é “um meio imperfeito”²⁵⁴.

Mais ainda, as regras corretivas, no plano do conhecimento, faziam uma distinção entre as circunstâncias acidentais e essenciais da causa para que o entendimento pudesse se exercer legitimamente. Hume aponta duas circunstâncias nos

²⁵¹ Tr, 630.

²⁵² Tr, 631. Apesar de não estar explícito no texto, pode-se pensar na auto-avaliação como um orgulho e humildade corrigidos em suas parcialidades, como nota Pall Árdal. A dificuldade é formulada assim por Hume: “Ninguém sabe distinguir bem, *em si mesmo*, o vício da virtude, ninguém tem certeza de que a avaliação que faz de seu próprio mérito é bem fundada”. (Tr, 637).

²⁵³ Tr, 625. A definição de ‘utilidade’ será feita em termos de tendência.

²⁵⁴ Tr, 624.

casos que cita nesse contexto, nos quais a virtude está separada de seu exercício: (1) a disposição e (2) a sorte. Um “revés da fortuna pode tornar a disposição benévola completamente impotente”²⁵⁵. Todo o cerne da questão está na passagem seguinte.

Quando um caráter, sob todos os aspectos, é apropriado para beneficiar a sociedade, a imaginação passa facilmente da causa ao efeito, sem considerar que ainda faltam algumas circunstâncias para tornar completa a causa. As *regras gerais* criam uma espécie de probabilidade, que influencia às vezes o juízo, e sempre a imaginação²⁵⁶.

O que está sendo dito aqui é: uma inferência foi feita sem que alguns fatores importantes, essenciais, estivessem presentes para que a causa fosse completa, para que a inferência fosse legítima. É uma inferência imediata, apressada. A circunstância que falta é a própria ação mais suas conseqüências. O que a está impedindo é o obstáculo da má sorte, que é uma circunstância acidental²⁵⁷ que deveria ser levada em consideração pelo entendimento, não pela imaginação. No entanto, a inferência é feita assim mesmo, automaticamente, e a vivacidade é transferida para a idéia do efeito. As disposições *poderiam* ser benévolas se não fosse pela má sorte. O efeito é apenas possível ou, no máximo, provável. A simpatia opera aqui com uma conseqüência imaginada, com um efeito que teria sido realizado se não tivesse sido bloqueado. “E não é razoável continuar simpatizando com prazeres e dores quando consideramos as circunstâncias que impedem a ação e percebemos que não há nenhum sentimento prazeroso ou doloroso para ser objeto de simpatia”²⁵⁸.

É Hume quem introduz essa questão como uma objeção a seu sistema moral. Nosso filósofo já havia estabelecido que, do ponto de vista do entendimento, “a distinção que às vezes se faz entre um *poder* e seu *exercício* é inteiramente inútil, e que não devemos pensar que o homem ou qualquer ser possua uma capacidade, a menos que

²⁵⁵ Tr, 625.

²⁵⁶ Tr, 624.

²⁵⁷ Nesse contexto, Hume usa *circunstância acidental*. É ela que está impedindo o exercício da virtude e é ela que Hume pede que descartemos pela imaginação, para que possamos conceber a virtude *como se* ela estivesse se efetuando. Hume diz que “quando uma qualidade real, por circunstâncias acidentais, torna-se impotente e fica privada de sua influência natural sobre a sociedade”, *devemos* separar, “tanto quanto possível, a sorte da disposição”. (Tr, 625). Como diz Walter Brand, há uma suposição sendo feita aqui: uma boa sorte é freqüentemente conjugada com uma boa disposição, e uma má sorte com uma má, “se a imaginação for associar sorte com disposição por semelhança e contigüidade. Hume faz a suposição. As disposições são adquiridas pela prática, repetição e pela facilidade desenvolvida com o desempenho das ações correspondentes”. (Brand, Walter. *Op. Cit.* Pg. 128).

²⁵⁸ Brand, Walter. *Op. Cit.* Pg. 130. Walter Brand observa que esse caso indica “a indecisão característica de Hume sobre se é a imaginação ou o entendimento o determinante do juízo imparcial feito por simpatia”. (Pg. 125).

esta seja exercida e posta em ação”²⁵⁹. Notemos que era dessa máxima que dependia a crítica do poder causal e a identificação entre necessidade natural e moral. A dificuldade aqui é que uma avaliação moral está sendo feita sem o auxílio do entendimento. Porém, ocorre que se a distinção entre o poder e seu exercício, “filosoficamente falando”, é inaceitável, “essa certamente não é a *filosofia* de nossas paixões”²⁶⁰. Nossa imaginação é afetada pela probabilidade ou possibilidade de que a virtude benévola irá se exercer. Que a imaginação possa imaginar o poder e que esta idéia influencie as paixões está claro. Vimos no nosso capítulo precedente como isso era possível, quando examinamos o vínculo entre as paixões e a imaginação. Uma idéia provável não é desprovida de vividez. Digamos que a saída aqui será pela positividade ou inventividade da fantasia na arte. É o próprio Hume quem o diz:

A imaginação tem um conjunto próprio de ações, de que dependem em grande medida nossos sentimentos do belo. Essas paixões são movidas por graus de vividez e de força inferiores aos necessários para a *crença*, e independentes da existência real de seus objetos²⁶¹.

Aqui o juízo moral se encontra com o juízo estético²⁶². A comunicação dos afetos se faz mesmo quando os afetos são apenas supostos pela imaginação, pela fantasia, e “mesmo que haja uma exceção no caso presente, a imaginação se vê afetada pela *regra geral*, fazendo-nos conceber uma idéia vívida da paixão, exatamente como se a pessoa estivesse de fato sendo movida por ela”²⁶³. O que é preciso supor é que é possível ou provável que, se as circunstâncias que impedem o exercício da virtude fossem removidas, ela se realizaria. Mais ainda, é *como se* ela já estivesse se efetuando. Segundo Hume, nós separamos na imaginação o obstáculo para continuar a conceber a virtude se efetuando. “Um solo fértil e um clima ameno nos aprazem quando pensamos na felicidade que proporcionariam aos habitantes, embora neste momento a região esteja deserta e desabitada”²⁶⁴.

²⁵⁹ Tr, 346.

²⁶⁰ Tr, 346/348. Mais adiante Hume diz: “Já observei que o poder, quando distinto de seu exercício, ou não tem nenhum sentido, ou não passa de uma possibilidade ou probabilidade de existência pela qual um determinado objeto se torna mais próximo da realidade, produzindo uma influência sensível sobre a mente”. (Tr, 394).

²⁶¹ Tr, 624.

²⁶² Cf. Árdal, Pall. *Op. Cit.* Pg. 52: “Da mesma forma, no teatro somos afetados por simpatia, mesmo sabendo que as pessoas no palco não têm necessariamente os sentimentos que retratam em suas atuações. Aqui, parece, a simpatia opera mesmo que não se creia na existência das emoções que supostamente nos afetam por simpatia”.

²⁶³ Tr, 405.

²⁶⁴ Tr, 624. Outro exemplo: “um homem cujos membros e forma física prometem força e atividade é considerado belo, mesmo condenado à prisão perpétua”. (Tr, 624).

Apesar das idéias concebidas como prováveis serem sentidas de outro modo, “a imaginação se apega às visões *gerais* das coisas, e faz uma distinção entre as sensações [*feelings*] delas decorrentes e as que se devem a nossa situação particular e momentânea”²⁶⁵. O que é importante é que essa regra geral é formulada pela propensão da imaginação a preencher as lacunas da experiência para resolver uma contradição, fonte de desconforto [*uneasiness*]. É a inércia da imaginação, dessa “galera posta em movimento pelos remos” que segue “seu curso sem qualquer novo impulso”²⁶⁶, que descarta o obstáculo e nos faz conceber a disposição *como se* tivesse se efetuado. A exigência de estabilidade fala mais alto. Já que a sorte, ou outras circunstâncias acidentais, é bastante variável, a contradição entre nossas perspectivas se instala. Não seria apropriado, em primeiro lugar, estabelecer um sistema moral sobre a variabilidade desse fator e, em segundo lugar, a sociedade seria impossível nesse caso, portanto a tendência da imaginação a buscar a ordem e a estabilidade nos põe naquele ponto de vista artificial que determina o juízo moral: “a imaginação passa facilmente da causa ao efeito, sem considerar que ainda faltam algumas circunstâncias para tornar completa a causa”. A imaginação é artificiosa, inventa ou forja uma saída para remediar os inconvenientes decorrentes da contradição e do desconforto [*uneasiness*] que se instala na mente em virtude dessa mesma contradição. A imaginação é transição fácil.

O que pode ser interpretado como uma tensão no interior da teoria do juízo moral, é na verdade um deslocamento do sentido que devemos dar às regras gerais²⁶⁷. Começamos querendo adequar a teoria das regras gerais formuladas no domínio do entendimento às exigências de uma avaliação moral estável. Esbarramos numa aparente tensão. Ora, se do ponto de vista do entendimento as operações fantasiosas da imaginação precisavam ser urgentemente corrigidas para a garantia da crença razoável e da ciência, essas operações na arte, na moral ou, em uma palavra, no domínio das convenções, são positivas. São elas que irão dar origem a algumas regras da justiça e do

²⁶⁵ Tr, 626.

²⁶⁶ Tr, 231. São as regras extensivas que se imiscuem sob os princípios regulares da imaginação. “A regra geral prevalece e, por imprimir uma inclinação à imaginação, arrasta consigo a paixão, como se seu objeto próprio existisse e fosse real”. (Tr, 396).

²⁶⁷ Cf. Brand, Walter. *Op. Cit.* Pg. 133. Parte da conclusão desse comentador é a de que “a mesma propensão à regularidade em nossas avaliações trouxe consigo a falsidade e o delírio”. Embora identifique uma tensão no interior da teoria moral de Hume, Walter Brand reconhece esse lado positivo das regras gerais extensivas da imaginação: “o lado delirante da natureza humana contribui para o desenvolvimento de uma série de convenções e instituições sociais”. (134). E ainda: “Claramente, o lado delirante da natureza humana tinha uma influência positiva no desenvolvimento da sociedade e da moralidade”. (135). O desfecho do livro 3, segundo Brand, é semelhante ao do livro 1, quando a reflexão ameaçava tragar o entendimento no ceticismo radical. No final, é a vivacidade de nossas idéias que se impõe em nossa natureza, para que continuemos a agir e a pensar.

governo. Na arte elas nos fazem participar dos arroubos poéticos e, na tragédia, nos fazem sentir uma alegria com o espetáculo do sofrimento humano interpretado no palco. Por outro lado, “o que se encontrará no transbordamento do conhecimento não será a positividade da arte, mas somente a negatividade do erro e da mentira”²⁶⁸.

Seria ainda preciso desenvolver o vínculo entre o juízo moral e a ação, a motivação. A articulação entre esses dois componentes constitui uma teoria da obrigação moral que completa a teoria humeana do juízo moral. Porém, preferimos nos limitar neste capítulo a nosso problema principal: como o componente afetivo da natureza humana passa por um refinamento para que o juízo moral seja possível? Começamos com a matéria bruta do sentimento para, através da reflexão, atingir aquele ponto de vista geral, intersubjetivo, a partir do qual o juízo moral pode ser emitido. Esse juízo, assim, torna-se público, sujeito aos ajustes e reajustes exigidos pela convivência e conversação sociais. Para esclarecer que a questão moral é, para Hume, parte inseparável de uma teoria do artifício, de uma teoria social e política que pretende dar conta da evolução das instituições sociais e do refinamento afetivo da natureza humana através da experiência da história, vamos examinar o caso da justiça²⁶⁹.

²⁶⁸ Deleuze, Gilles. *Op. Cit.* Pg. 74.

²⁶⁹ Gilles Deleuze ainda aponta para a necessidade de se pensar o entendimento como essencialmente social. Cf. *Instincts et Institutions*. “É importante reencontrar a idéia segundo a qual a inteligência é mais coisa social do que individual, e que ela encontra no social o meio intermediário, o terceiro meio que a torna possível”. Seguem essa tendência interpretativa Annette Baier, Frederick Whelan, Nicholas Capaldi, para citar apenas alguns. Segundo este último, a filosofia de Hume deve ser lida a partir da perspectiva da prática intersubjetiva estabelecida nas relações sociais. Segundo Capaldi, Hume filósofa a partir do ponto de vista do ‘nós fazemos’ [*we do*], ao contrário de Descartes que filosofa a partir do ‘eu penso’ [*I think*]. Frederick Whelan ainda aponta para as conseqüências dessa orientação para a teoria política de Hume. Cf. seu *Order and Artifice in Hume’s Political Philosophy*. Pg. 132: “O pensamento liberal antes de Hume tinha se alimentado de modo característico de uma filosofia da mente que adotou a consciência privada do indivíduo como ponto de partida e como seu critério de conhecimento possível. Esta filosofia, procedendo introspectivamente, tendia a assumir a realidade de um ego bem definido ou de um eu consciente, que, como com a alma racional de Descartes, pode ser tratado como a mais certa de todas as existências ou, como com o sistema de paixões de Hobbes, pode ser vista como um centro autônomo de desejo e volição. Em qualquer desses casos, a presença de um ego indubitável e consistente fornecia a base para uma visão de uma auto-suficiência mental e emocional do indivíduo separado, privado, que por sua vez servia como preliminar para a análise da vida econômica e política enquanto uma questão de busca de interesses e acordos contratuais levados a cabo por tais indivíduos”.

Capítulo 4: Paixão e Justiça.

[...] as paixões diretas surgem frequentemente de um impulso natural ou instinto, inteiramente inexplicável. Desse gênero é [...] a fome, o desejo carnal e alguns outros apetites corpóreos. Essas paixões [...] produzem o bem e o mal, e não procedem deles, como os outros afetos²⁷⁰.

As distinções que Hume introduz no campo das paixões ainda incluem paixões produtivas²⁷¹ ou instintos que não derivam da dor ou do prazer mediatos ou imediatos. Ao contrário, há paixões, tendências ou instintos originais que produzem essas impressões de sensação e a idéia dos objetos que poderão satisfazê-las. Acrescenta à lista fornecida pela citação acima “o desejo da punição de nossos inimigos, e da felicidade de nossos amigos”²⁷², que também nos remete àquela parcialidade que nos é natural. A fome produz dor e é uma necessidade que pertence ao campo dos instintos ou dos impulsos não apenas naturais, mas originais. Essa necessidade exige satisfação. Ora, o homem é uma espécie inventiva e o que ele inventa são procedimentos de satisfação indireta ou oblíqua das paixões que o habitam. O homem inventa artifícios ou convenções para satisfazer suas necessidades e paixões de forma acalmada, para remediar os inconvenientes de uma satisfação mais direta, imediata e violenta. Queremos, nas próximas linhas, abordar este tema político-econômico da filosofia de Hume articulando-o com o que já dissemos sobre os afetos e a reflexão. Em outras palavras, as paixões e os artifícios, a natureza e o mundo artificioso da sociedade e da cultura. Veremos que o tema da avaliação moral, abordado no capítulo precedente, coincide com o problema da sociedade. Somente quando estabelece relações sociais mais amplas, o homem é capaz de regular seus afetos mais violentos e, dessa forma, obedecer às regras de justiça, sustentar suas promessas e avaliar moralmente.

²⁷⁰ Tr, 475. João Paulo Monteiro fala de um princípio de prazer em Hume. Cf. *Teoria, Retórica e Ideologia*. Pg. 40: “Como para Freud, também para Hume o comportamento humano é governado por um ‘princípio de prazer’. Todo fato que não apresenta um ‘sinal’ agradável ou desagradável é indiferente, não afetando, portanto, em nada as ações dos homens”. Seria preciso acrescentar essa nova nuance: há paixões que produzem prazer e dor, e que, portanto, não derivam dessas impressões de sensação.

²⁷¹ Esse termo é sugestão de David Fate Norton. Cf. sua introdução do editor para o *Tratado*, Pg. 72: “[...] natural impulses or instincts producing pleasure and pain (the productive passions)”. E na página 73: “In contrast, those direct and productive passions that derive from natural impulses or instincts (from hunger, for example) are for that reason essentially independent of previous experience”.

²⁷² Tr, 475.

Em primeiro lugar, abordaremos a questão da origem dessa instituição artificial que Hume chama de justiça. Basicamente, essa noção envolve regulamentações sobre a propriedade e sobre sua alienação quando presente ou ausente. Nesse último caso, através de uma promessa que irá permitir as trocas simbólicas, as trocas entre objetos distantes no espaço ou no tempo. O tema do artifício já havia aparecido no livro 2, parte 1, seção 7. Nessa seção Hume pergunta se as distinções morais entre vício e virtude “*se fundam em princípios naturais e originais ou se nascem do interesse e da educação*” e avisa que irá reservar “o exame dessa questão para o próximo livro”²⁷³. O objetivo de Hume, após mostrar que a justiça não é objeto de um conhecimento *a priori* porque não se funda em uma relação de idéias²⁷⁴, é mostrar, em primeiro lugar, “*o modo como as regras da justiça são estabelecidas pelo artifício dos homens*”²⁷⁵. Através da hipótese de um estado pré-social de natureza, Hume divide a natureza humana em afeto e entendimento para mostrar que, sem a concorrência desses dois componentes, o homem não poderia estabelecer relações sociais mais amplas. O homem rude e selvagem não possui nenhum motivo para observar regras de justiça porque é inteiramente determinado a agir pela parcialidade e violência dos afetos ou paixões naturais. Pode-se dizer que a questão aqui é compreender, através de uma história natural da justiça²⁷⁶, como o homem se refina moralmente, como a parte reflexiva e mais sofisticada da natureza humana vem a ser. No estado pré-social de natureza²⁷⁷, a justiça era desconhecida da humanidade. Como, então, ela pôde nascer?

²⁷³ Tr, 329.

²⁷⁴ O mesmo que se afirma do Adão arremessado subitamente no mundo e incapaz de prever a sucessão causal dos eventos vale também no presente contexto. Cf. Carta, 26. “[...] eles [os homens] jamais teriam formado contratos, e mesmo jamais teriam entendido o significado deles, independentemente da sociedade”. Isto quer dizer que as convenções não são inteligíveis, que não conseguimos “por algum meio chegar ao conhecimento da natureza daquelas coisas que nós chamamos de contratos e promessas” sem sermos “colocados em tais circunstâncias que dão origem a esses contratos” (*Ibid.*).

²⁷⁵ Tr, 525.

²⁷⁶ Cf. HNR, 22. Hume mostra que o sentimento religioso “não surge de um instinto original ou de uma impressão primária da natureza humana, como a que dá nascimento ao amor-próprio, à atração entre os sexos, ao amor pelos filhos, à gratidão ou ao ressentimento” e que, por isso, “os primeiros princípios religiosos devem ser secundários”. Uma história natural da justiça consiste em uma descrição da gênese do sentimento de justiça.

²⁷⁷ Cf. Le Jallé, Éléonore. *De la “condition inculte” des hommes à la perfection de la société civile*. Pg. 65. In: Gautier, Claude. *Hume et le concept de société civile*. “O estado de natureza [...] serve menos para pensar um estado “natural” do homem do que uma espécie de anti-regulação. Ele seria, então, o paradigma do desregramento [...]”.

4. 1. O remédio

Dentre os homens que se destacam por feitos memoráveis parece justo atribuir a maior honra aos LEGISLADORES e fundadores de Estados, que transmitem um sistema de leis e instituições que asseguram paz, felicidade e liberdade às gerações futuras²⁷⁸.

A espécie humana se apresenta com alguns inconvenientes que não encontramos em outras partes do reino animal: uma riqueza de necessidades e uma pobreza de meios naturais para satisfazê-las. Eis uma espécie frágil sem dentes afiados, sem garras e chifres. Mais ainda, sem agilidade para fugir de um ataque súbito de um predador feroz e “sem roupas e abrigo para se defender das intempéries”²⁷⁹. A criança faminta nasce e grita por proteção, sob o risco de ser liquidada por uma besta selvagem. Se permanecesse isolada não veria a luz do sol por muito tempo. Essa espécie deficiente forma uma sociedade e apenas por ela “é capaz de suprir suas deficiências, igualando-se às demais criaturas, e até mesmo adquirindo uma superioridade sobre elas”²⁸⁰. As inúmeras necessidades, os meios precários para satisfazê-las e a ausência de força e poder de proteção são remediados quando os homens estabelecem relações sociais, dividem o trabalho e somam suas forças.

A sociedade fornece um remédio para esses *três* inconvenientes. A conjunção de forças amplia nosso poder; a divisão de trabalho aumenta nossa capacidade; e o auxílio mútuo nos deixa menos expostos à sorte e aos acidentes. É por essa *força, capacidade e segurança* adicionais que a sociedade se torna vantajosa²⁸¹.

Se uma criança já nasce no interior de uma família é porque seus pais se uniram em virtude dos desejos carnis e outros apetites corpóreos. Essas paixões produtivas são a origem da sociedade²⁸². O problema da origem da instituição artificial da justiça

²⁷⁸ EP, 42. (De partidos em geral).

²⁷⁹ Tr, 525.

²⁸⁰ Tr, 526.

²⁸¹ Tr, 526.

²⁸² Tr, 526: “Felizmente, junto com essas necessidades cujos remédios são remotos e obscuros existe uma outra necessidade, que, por ter um remédio mais imediato e evidente, pode ser legitimamente considerada o princípio primeiro e original da sociedade humana. Essa necessidade não é outra senão aquele apetite natural que existe entre os sexos, unindo-os e preservando sua união até o surgimento de um outro laço, ou seja, a preocupação com sua prole comum”.

começa a surgir quando as famílias se ampliam e se unem através de laços mais extensos. Como vimos, somos parciais, preferimos o contíguo ao distante, nossa imaginação se aviva com o mais próximo e imediato e, dessa maneira, faz vibrar nossos afetos. Para a formação de famílias estáveis não pode ser de outra forma. Nelas é a generosidade restrita que determina a estabilidade da união. Consideraríamos vicioso o caráter que preferisse um estranho à sua família, consideramos “viciosa e imoral qualquer transgressão significativa desses graus de parcialidade, seja por uma intensificação exagerada, seja por uma restrição da afeição”²⁸³. É esse o nosso temperamento natural e é ele que vem se acrescentar aos inconvenientes que impedem a ampliação dos laços sociais. Há ainda mais um: as circunstâncias externas. Hume diz: a escassez e a instabilidade dos bens. Esses inconvenientes produzem uma “oposição de paixões e, conseqüentemente, uma oposição de ações”²⁸⁴. Conseqüentemente, a violência entre as famílias se instala. Qual o remédio e em que ele consiste? Nos termos de Hume: qual a origem da justiça?

Temos que insistir: o homem já nasce em sociedade. Porém, para finalidade de estudo, podemos considerar que há um estado pré-social de natureza com as características mencionadas: um conjunto de famílias cujos membros competem entre si para garantir o usufruto das posses escassas e instáveis. Nesse estado os bens que acirram a disputa são “os bens que adquirimos com nosso trabalho e nossa boa sorte” que não existem “em quantidade suficiente para suprir os desejos e necessidades de todas as pessoas”²⁸⁵. Mais uma vez, é a violência entre as famílias que eclode diante desse quadro. Temos aqui, portanto, dois inconvenientes que constituem os obstáculos para a ampliação dos laços sociais, para a vida em grandes sociedades. Por isso, as questões que devem ser colocadas são: 1) como integrar as paixões naturalmente excludentes, e 2) como ampliar a simpatia? Em relação à primeira, será preciso, diz Hume, estabilizar aquelas posses, aqueles bens externos que adquirimos com nosso trabalho e nossa boa sorte, para que todos possam satisfazer a avidez ou a ganância sem violência e sem que as famílias se destruam mutuamente. Quanto à segunda, será dessa ampliação ou extensão da simpatia que o valor moral da justiça surgirá, como veremos mais adiante. O essencial na teoria do artifício de Hume é que os homens inventam

²⁸³ Tr, 529. Cf. Deleuze, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. Pg. 32. “Assim, não é nossa natureza que é moral, nossa moral é que está em nossa natureza. [...] A verdade é que o homem é sempre o homem de um clã, de uma comunidade. As categorias família, amizade, vizinhança [...] são, para Hume, determinações naturais da simpatia”.

²⁸⁴ Tr, 528.

²⁸⁵ Tr, 528.

convenções vantajosas para a satisfação de suas paixões. Sem a percepção de um interesse comum na estabilidade da posse a sociedade permaneceria um conjunto não familiar de famílias, isto é, em virtude da parcialidade de nossa natureza, a hostilidade entre as famílias imperaria.

O remédio, portanto, não vem da natureza, mas do *artifício*; ou, mais corretamente falando, a natureza fornece, no juízo e no entendimento, um remédio para o que há de irregular e de inconveniente nos afetos. [...] Desse modo, cada qual sabe aquilo que pode possuir com segurança; e as paixões têm restringidos seus movimentos parciais e contraditórios²⁸⁶.

As paixões que entram em disputa são principalmente as relacionadas ao interesse de sobrevivência. Hume diz que é a avidez “de obter bens e posses, para nós e para nossos amigos mais íntimos” que é “diretamente destrutiva para a sociedade”²⁸⁷. São elas que têm seus movimentos parciais e contraditórios restringidos. Logo adiante Hume diz que essa restrição “não é contrária às paixões; se o fosse, jamais poderia ser feita, nem mantida” e é apenas contrária “a seu movimento cego e impetuoso”²⁸⁸. O que se passa aqui é que a avidez, paixão naturalmente violenta, se acalma. Ela é auxiliada pelo juízo e entendimento e passa a se satisfazer indireta e obliquamente. A razão é escrava das paixões e, de acordo com o que dissemos no capítulo precedente, a razão e a prudência passam a serem vistas como uma paixão calma, do ponto de vista da atividade humana. Mais ainda, Hume estabeleceu no livro 2 que só uma paixão pode se opor a outra paixão e que, por isso, o combate entre razão e paixão não tem sentido. É a paixão que inventa meios indiretos de satisfação sem se negar completamente, apenas corrigindo sua parcialidade auxiliada pela reflexão. Ela mobiliza o entendimento ou razão para que aquele forneça meios de satisfação sob a forma de um juízo causal. Este juízo irá informar as paixões sobre o melhor meio de satisfação, sobre a melhor forma de agenciar meios para atingir os fins desejados. O que é inventado nesse estágio pré-

²⁸⁶ Tr, 530. Eis o sentido de uma ‘percepção de um interesse comum’ em forjar uma convenção que estabilize as posses: cada qual sabe aquilo que pode possuir com segurança. Sobre a influência que o juízo e o entendimento exercem sobre as paixões, cf. Glathe, Alfred B. *Hume’s Theory of the Passions and of Morals: a study of Books II and III of the ‘Treatise’*, Pg. 112: “A questão surge [...] sobre se a influência aqui admitida da reflexão ou juízo sobre a paixão (e, portanto, derivadamente sobre a ação) é consistente com a posição geral de Hume sobre a relação da razão com as paixões. Esta posição, é de se recordar, admite dois efeitos ‘oblíquos’ ou ‘mediatos’ da razão sobre a paixão e, portanto, sobre a conduta [...]”. Sobre essas duas influências oblíquas remetemos o leitor à nossa análise sobre a motivação no capítulo 3, seção 1.

²⁸⁷ Tr, 532. Essa avidez é “insaciável, infundável, universal” e não há ninguém que “não seja movida por ela, e não há ninguém que não tenha razão para temê-la quando ela atua sem restrições, entregue a seus movimentos primeiros e mais naturais” (Tr, 532). Trata-se de uma paixão violenta.

²⁸⁸ Tr, 530.

social são regras gerais para estabilizar a posse, para transferi-la por consentimento e convenções para o cumprimento de promessas. São as leis da justiça. Sobre a inventividade das paixões Hume diz o seguinte.

A sociedade é absolutamente necessária ao bem-estar dos homens; e essas leis são igualmente necessárias à sustentação da sociedade. Sejam quais forem as restrições que elas possam impor às paixões humanas, na realidade são frutos dessas paixões, sendo apenas um meio mais artificial e refinado de satisfazê-las. Nada é mais vigilante e inventivo que nossas paixões; e nada é mais evidente que a convenção para observar essas regras²⁸⁹.

A ampliação da sociedade depende do estabelecimento de convenções que sejam vantajosas porque são as paixões que as inventam, acalmando seus movimentos impetuosos. Em resumo, a justiça se funda inicialmente no interesse natural de todos os membros da sociedade que percebem que é do interesse de todos que se estabeleçam aquelas convenções ou regras gerais que mencionamos acima. “As associações gerais de pessoas são absolutamente necessárias para a subsistência da espécie [...]”²⁹⁰. Eis a vantagem ou utilidade²⁹¹ da justiça. Esse artifício, para Hume, incide sobre os bens escassos e instáveis e os transforma em propriedade. Ou melhor, esse artifício ou essa regra irá modificar nossos sentimentos por meio da experiência gradual que lhe dá origem. A propriedade, considerada objetivamente, não é uma qualidade sensível presente nos objetos e só adquire sentido se não for “considerada separada de nossos sentimentos morais”²⁹². Essa modificação se dá pelo tempo e pelo hábito, o que deverá reunir ainda mais todos os três livros do *Tratado* em uma articulação interna rigorosa. Em outros termos, essa convenção surge “gradualmente, adquirindo força por um lento progresso e por nossa repetida experiência dos inconvenientes de sua transgressão”²⁹³. Vamos nos abster das posses alheias à medida que os outros fazem o mesmo e desenvolvemos assim a expectativa, a crença que nos permite confiar na “regularidade futura” do comportamento de “todos os nossos companheiros”. É somente “na

²⁸⁹ Tr, 565.

²⁹⁰ IPM, 275.

²⁹¹ Na segunda investigação há a seguinte definição de ‘utilidade’: “A utilidade é apenas a tendência a atingir um certo fim, e, se esse fim nos fosse de todo indiferente, deveríamos sentir a mesma indiferença em relação aos meios” (IPM, 368-9).

²⁹² Tr, 566. E ainda: “Portanto, a propriedade consiste em alguma relação interna, isto é, em alguma influência que as relações externas dos objetos exercem sobre a mente e as ações”. Em outra passagem Hume diz que “a propriedade de um objeto, tomada como algo real, sem referência à moralidade ou aos sentimentos da mente, é uma qualidade absolutamente insensível, e mesmo inconcebível; não somos capazes de formar uma noção distinta nem de sua estabilidade, nem de sua transferência” (Tr, 554).

²⁹³ Tr, 530. Cf. Ardall, Pall. *Passion and Value in Hume’s Treatise*. Por convenção deve-se entender “uma prática que nasce gradualmente e se desenvolve através da percepção de um interesse comum na preservação da prática” (Intr. Pg. 28).

expectativa dessa regularidade que está fundada nossa moderação e abstinência”²⁹⁴. A sociedade vai se ampliando e a conversação entre os proprietários vai se tornando possível. Em outra passagem do *Tratado* Hume diz que “um mínimo de prática do mundo basta para percebermos todas essas conseqüências e vantagens” e que “a mais curta experiência da vida em sociedade as torna visíveis a qualquer mortal”²⁹⁵. Na *Investigação sobre os princípios da moral* Hume diz que “para estabelecer leis para a regulamentação da propriedade” não é preciso nada mais do que “o bom senso ordinário e uma pequena experiência”²⁹⁶. Na primeira *Investigação*, na seção sobre a Liberdade e a Necessidade, a importância da experiência na formação de nossas expectativas ou crenças e, por conseguinte, na determinação de nossa conduta aparece assim:

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. Ele também *espera* que, ao levar seus produtos ao mercado e oferecê-los a um preço razoável, encontrará compradores e será capaz de conseguir, com o dinheiro obtido, que outros o supram das mercadorias que lhe são necessárias para sua sobrevivência. [...] Em todas essas conclusões, do mesmo modo que em seus raciocínios sobre objetos externos, eles [os homens] extraem seus padrões da experiência passada, e *crêem* firmemente que os homens, assim como todos os elementos, devem continuar, em suas operações, a portar-se como sempre se observou. [...] Em suma, essa inferência e raciocínio experimentais acerca das ações de outros impregna de tal forma a vida humana que ninguém, enquanto desperto, deixa de realizá-los por um momento sequer²⁹⁷.

É fundamental para a compreensão dessa argumentação tanto o princípio do hábito quanto a noção de tempo que lhe é inseparável. Na seção 10, da parte 2, do livro 3, do *Tratado*, Hume diz, a respeito de uma das regras que conferem direito à soberania, que “só o tempo dá solidez a esse direito; e, agindo gradativamente sobre a mente dos homens, leva-os a aceitar qualquer autoridade, que acaba por lhes parecer justa e razoável”. E acopla logo a seguir a noção de costume à de tempo: “nada faz um sentimento ter sobre nós maior influência, e nada dirige nossa imaginação mais fortemente para um objeto determinado, que o costume”²⁹⁸. A passagem que nos parece mais incisiva, mais categórica sobre o papel do tempo, é a seguinte: “mas o certo é que, embora tudo se produza no tempo, nada de real se produz pelo tempo; por isso, como a propriedade é produzida pelo tempo, ela não é algo real nos objetos, mas fruto dos

²⁹⁴ Tr, 531.

²⁹⁵ Tr, 561.

²⁹⁶ IPM, 256.

²⁹⁷ IEH, 130. Grifo nosso.

²⁹⁸ Tr, 596.

sentimentos, a única coisa sobre a qual o tempo tem alguma influência”²⁹⁹. Percebe-se que essa é a mesma lógica presente na teoria das regras gerais, na inferência, e no papel da reflexão no apaziguamento das paixões. Lembremos que a repetição dos casos não muda nada do ponto de vista objetivo e que, ao contrário, produz um sentimento de determinação que nos leva a passar com facilidade de uma idéia àquela comumente associada com ela. Era esse sentimento que passava por uma reflexão que garantia a razoabilidade da crença no livro 1, como procuramos mostrar no primeiro capítulo³⁰⁰. Ao mesmo tempo, o hábito é esse ininteligível e maravilhoso instinto de nossas almas, esse “instinto ou tendência mecânica, capaz de mostrar-se infalível em suas operações, de manifestar-se desde o primeiro aparecimento de vida e do pensamento”³⁰¹, que nos faz esperar que o futuro vá repetir o passado, que determina esta transferência do passado para o futuro. Sem essa experiência gradual dos inconvenientes da transgressão da convenção que estabiliza a posse, a sociedade não poderia se estabelecer. Sem a influência do hábito “jamais saberíamos adequar meios a fins, nem como empregar nossos poderes naturais para produzir um efeito qualquer. Pôr-se-ia de imediato um fim a toda ação”, em resumo, “o hábito é, assim, o grande guia da vida humana”³⁰². Esse papel de gerar as convenções ou artificios não poderia ser dado “às falazes deduções de nossa razão”, porque nossa razão “é lenta em suas operações, não está presente em nenhum grau durante os primeiros anos da infância, e, na melhor das hipóteses, revela-se extremamente sujeita a erros e equívocos em todas as épocas e períodos da vida humana”³⁰³. E como a hipótese de um estado pré-social de natureza descreve um homem selvagem e rude, o único princípio da natureza humana que Hume pode eleger como determinante na origem das convenções é exatamente esse. Assim, a teoria de

²⁹⁹ Tr, 549.

³⁰⁰ Essa articulação do livro 1 com o livro 3 se explica assim. A propriedade é uma espécie de causalidade. Na DP Hume diz: “[...] que a propriedade seja uma espécie de relação que produz uma conexão entre a pessoa e o objeto é evidente: a imaginação passa natural e facilmente da consideração de um campo à pessoa a quem pertence. [...] Ser o proprietário de algo é ser a única pessoa que, pelas leis da sociedade, tem o direito de dispor dele e a desfrutar de seus benefícios. Este direito tem pelo menos uma tendência de proporcionar à pessoa seu exercício e, de fato, normalmente lhe proporciona essa vantagem, porque um direito que não tenha nenhuma influência e nunca se efetivou, não será direito algum. Ora, uma pessoa que dispõe de um objeto e obtém benefícios dele, produz ou pode produzir efeitos sobre ele ou ver-se afetado por ele. Por conseguinte, a propriedade é uma espécie de *causação*. Capacita a pessoa a produzir alterações no objeto, e se supõe que sua condição é melhorada e alterada por ele. Certamente, esta é a relação mais interessante de todas, e se dá com a maior frequência na mente” (DP, 108n).

³⁰¹ IEH, 89.

³⁰² IEH, 77. O hábito, diz ainda Hume, é necessário “à sobrevivência de nossa espécie e à direção de nossa conduta, em todas as situações e ocorrências da vida humana [...] e jamais teríamos sido capazes de ajustar meios a fins ou de empregar nossos poderes naturais seja para produzir o que é bom, seja para evitar o que é mau”. (IEH, 89).

³⁰³ IEH, 89.

nosso filósofo ganha uma consistência suplementar que unifica sistema do entendimento com sistema das paixões.

Além disso, recordemos que o filósofo escocês expulsa da filosofia a categoria de causa final. No caso da justiça, não há necessidade dessa categoria para descrever sua origem, não há necessidade de Deus ou de alguma mão invisível que pudesse conduzir o processo de fora. Para descrever a origem da justiça basta as causas naturais eficientes: a afetividade e a reflexão. Para que surja essa convenção, é necessário que os homens sejam “colocados em tais circunstâncias que dão origem a esses contratos”³⁰⁴ ou convenções. Não há em sua origem um plano prévio que predissesse os detalhes de tais práticas sociais. Na seção 6, da parte 2, do livro 3, Hume deixa claro que os interesses, as paixões “são obrigadas a se ajustar umas às outras de maneira a concorrer para algum sistema de conduta e comportamento”, embora “não tenha sido esse o propósito de seus inventores”³⁰⁵. No caso da justiça, a consequência da adoção da prática de se abster dos bens alheios será principalmente a gênese de um sistema de regras gerais inflexíveis que não privilegia os interesses particulares que colaboraram para sua origem. Da mesma forma, aqueles que inicialmente remam um barco de forma desordenada, acabam ajustando, sincronizando o ato de remar sem terem feito promessas entre si e sem planejarem o resultado final. Gostaríamos de citar um parágrafo inteiro de Nicholas Capaldi que esclarece bem estes últimos pontos.

Há dois elementos no sistema de referência cultural de Hume que devem ser cuidadosamente separados: o histórico e o normativo. Uma parte essencial de qualquer explicação sobre o que fazemos é a de determinar a *origem* da prática e como a prática *evoluiu*. Nenhuma prática é uma estrutura objetiva atemporal. Nenhuma prática ou quase nenhuma tem origem em um plano autoconsciente [*self-conscious*]. A língua inglesa, por exemplo, possui uma estrutura gramatical, mas não foi conscientemente planejada. Uma vez que nos tornamos conscientes de uma prática e de nosso papel nela, somos capazes de nos engajar em uma reflexão crítica sobre a prática. A reflexão crítica não consiste em julgar a prática ou práticas por referência a algum padrão externo às próprias práticas. A reflexão sobre a evolução das práticas conduz a alguma noção de uma norma incorporada na própria prática. Uma vez que nos tornamos conscientes dessa norma, estaremos em condições de adotar a norma de forma autoconsciente [*self-consciously*] e estender a norma a situações novas. Quando descobrimos conflitos no interior de nossas práticas, os conflitos são resolvidos pela reconsideração dos conflitos no interior das normas que a práticas exemplificam³⁰⁶.

³⁰⁴ Carta, 26.

³⁰⁵ Tr, 568.

³⁰⁶ Capaldi, Nicholas. *Hume's Place in Moral Philosophy*. Pg. 277-8. Remetemos o leitor à análise da noção de auto-regulação feita por Éléonore Le Jallé em *Hume et la régulation morale*, assim como o uso que se faz dela como instrumento de interpretação da filosofia humeana.

Trata-se aqui de uma idéia importante de Hume. Sem teleologia, o máximo que podemos atribuir às práticas humanas, inclusive às práticas do entendimento na ciência, é uma teleonomia, isto é, a idéia de um processo ou prática que funciona por auto-regulação. As normas que orientam a prática se originam da própria prática e lhe são imanentes. Hume irá usar esta ferramenta teórica nos *Diálogos sobre a religião natural*³⁰⁷ para combater a idéia de finalidade, de providência. Ela está presente também na idéia de que nossas inferências apressadas se auto-regulam por reflexão, como mostramos no primeiro capítulo³⁰⁸.

Mas por que a justiça precisa ser designada como *artificial*? Por que não há no homem um instinto específico que o fizesse renunciar à captura dos bens alheios? Vejamos as distinções que faz nosso filósofo. Aquilo que denominamos ‘natureza’ pode se contrapor a raro ou a inusitado, a miraculoso e a artifício. A justiça pode ser considerada natural porque não é inusitada nem miraculosa. No entanto, à primeira vista, a justiça se inclui exclusivamente na terceira classe, visto que somos naturalmente parciais e “não temos naturalmente nenhum motivo real ou universal para observar as leis da equidade”³⁰⁹. Nossa benevolência só acentua nossa afeição pelo próximo ou contíguo. Além disso, não possuímos uma benevolência que possa abarcar toda a humanidade de uma vez só, “independentemente de qualidades pessoais, de favores ou de uma relação da outra pessoa conosco”³¹⁰. Nossas paixões mais imediatas e brutas são um obstáculo à justiça e, por isso, ela é artificial. Vimos que, para ser instituída, a

³⁰⁷ Sobre a noção de evolução, Cf., por exemplo, DRN, 99: “[...] a julgar pela nossa experiência imperfeita e limitada, a geração apresenta algumas vantagens sobre a razão, já que diariamente presenciamos o surgimento desta última a partir da primeira, e nunca o contrário”. E sobre a teleonomia, DRN, 107: “[...] e essa ordem, uma vez estabelecida, deve se auto-sustentar, pela sua própria natureza, ao longo de muitas eras ou mesmo da eternidade”. João Paulo Monteiro escreveu um artigo em que ensaia o que chama de resposta ao problema da indução a partir de ‘hipóteses darwinianas’. Cf. *Novos Estudos Humeanos*. Cap. 7: Indução: Respostas Darwinianas. O termo ‘teleonomia’ aparece em o *Acaso e a Necessidade* de Jacques Monod. João Paulo Monteiro cita Jacques Monod no mesmo capítulo do mesmo livro.

³⁰⁸ Há ainda essas cartas endereçadas a Hutcheson que também mostram a rejeição do finalismo por Hume: “Eu não posso concordar com seu sentido de *Natural*. Ele está fundado em causas finais, o que é uma consideração que me parece bem incerta e antifilosófica. Pois, convenhamos, qual a finalidade do homem? Ele é criado para a felicidade ou para a virtude? Para essa vida ou para a próxima? Para si mesmo ou para seu Artífice? Sua definição de *Natural* depende da resolução dessas questões, que são intermináveis e bem distantes de meu propósito. Nunca chamei a justiça de antinatural, mas apenas artificial. / Se a moralidade fosse determinada pela razão, ela seria a mesma para todos os seres racionais. Mas nada senão a experiência pode nos assegurar que os sentimentos são os mesmos. Que experiência nós temos em relação a Seres superiores? / Gostaria muito de poder evitar a conclusão de que a moralidade, segundo sua opinião e a minha, já que é determinada meramente pelo sentimento, diz respeito exclusivamente à natureza humana e à vida humana.”. In: Forbes, Duncan. *Hume’s Philosophical Politics*. Pg. 59-60.

³⁰⁹ Tr, 523.

³¹⁰ Tr, 521. “Em geral, pode-se afirmar que não há na mente dos homens uma paixão como o amor à humanidade, concebida meramente enquanto tal [...]”.

justiça era inventada pelo desvio da avidez auxiliado pela reflexão para que ela se satisfizesse indiretamente através da estabilidade das posses³¹¹. A avidez se acalma corrigindo sua parcialidade quando os homens refletem que é muito mais vantajoso sacrificar uma satisfação imediata em prol de uma mais segura. Mas isso é também natural. Se os homens inventam artifícios é legítimo incluir a justiça no epíteto ‘natural’, porque ‘natural’ pode ser entendido como “aquilo que é comum a uma espécie qualquer” ou como aquilo que é “inseparável dessa espécie”³¹². Em outra passagem do *Tratado* Hume se refere às regras da justiça como Leis da Natureza. Vejamos ainda essa outra passagem da *Investigação sobre os princípios da moral*:

As inclinações dos homens, suas necessidades, levam-nos a se unir; seu entendimento e experiência dizem-lhes que essa união é impossível quando cada qual governa a si mesmo sem nenhuma regra e não tem respeito pelas posses de outros. E da conjunção dessas paixões e reflexões, tão logo observamos idênticas paixões e reflexões nos demais, o sentimento de justiça, através de todas as épocas, manifestou-se de maneira certa e infalível, em maior ou menor grau, em todo indivíduo da espécie humana. Em um animal tão sagaz, o que surge necessariamente do exercício de suas faculdades intelectuais pode com justiça ser considerado natural³¹³.

Ao mesmo tempo, o papel do entendimento é determinar a regra geral e inflexível que constitui a justiça como um artifício. Eis a razão de ser do epíteto: a justiça é fruto da razão e da reflexão. Apesar de, em certas passagens, dispensar essa distinção como sendo sem importância, Hume não deixa de dizer que a utilidade do esquema ou sistema de regras é de um tipo especial, como veremos. Mais ainda, a justiça se estabelece em termos de regras gerais inflexíveis por interesse (quando este se acalma) e, depois, se determina em termos de regras particulares ou de regras menos gerais seja pelo entendimento ou pela razão, seja pela imaginação ou fantasia. Essa é uma segunda reflexão, um segundo refinamento das paixões, que serve para corrigir um outro inconveniente que surge com o tempo, a saber, a inadequação das posses e sua fixidez em decorrência de sua estabilização. A distinção entre artifício e natureza fica mais nítida quando Hume esclarece que “as regras que determinam a propriedade, o direito e a obrigação não levam nelas mesmas nenhuma marca de uma origem natural, mas muitas marcas de artifício e invenção: são numerosas demais para terem procedido

³¹¹ Tr, 532: “Não há uma só paixão, portanto, capaz de controlar a afeição motivada pelo interesse, exceto essa própria afeição, por uma alteração de sua direção. Ora, tal alteração deve ocorrer à menor reflexão, pois é evidente que a paixão se satisfaz muito melhor se a contemos que se a deixamos agir livremente [...]”.

³¹² Tr, 525.

³¹³ IPM, 395.

da natureza; podem ser alteradas pelas leis humanas; e todas mostram uma tendência direta e evidente para o bem público e para a manutenção da sociedade”³¹⁴. Por exemplo, a propriedade se determina em direitos diversos – posse atual, ocupação, sucessão, usucapião, acessão. E o comércio é inventado. Na verdade, as regras particulares que determinam a propriedade obedecem seja aos princípios associativos mais constantes ou aos mais frívolos, que vimos serem instrumentos da atividade passional no capítulo anterior. A avidez se satisfaz através das regras que ela mesma inventa à menor reflexão “sobre futuras conseqüências”³¹⁵, isto é, quando ela muda sua direção, colocando os princípios associativos a seu serviço para determinar as regras de propriedade. Algumas dessas regras, diz Hume, “são fixadas pela imaginação, ou seja, pelas propriedades mais frívolas de nosso pensamento e concepção”³¹⁶. A avidez é, mais uma vez, uma paixão inventiva. Mais adiante, voltaremos a detalhar a importância da fantasia na determinação das regras de justiça.

Antes de abordar a questão do valor moral das regras gerais inflexíveis da justiça é interessante lembrar da importância da eleição da avidez como paixão privilegiada no interior da argumentação de Hume sobre a origem da justiça, ou seja, da estabilidade das posses, da transferência por consentimento dessas posses tornadas propriedades e do cumprimento das promessas. Neste contexto do *Tratado* a avidez se chama *love of gain*, amor do lucro. Trata-se, mais uma vez, de uma paixão violenta que Hume aponta como sendo “o maior impedimento a esse projeto de sociedade e parceria”³¹⁷. Nos *Ensaaios Políticos* dedicados ao comércio, essa paixão é a principal fonte do progresso social e do refinamento das paixões e do gosto. Nesses *Ensaaios Políticos*, como a estabilidade das posses já está estabelecida, é a transferência por consentimento, ou seja, o comércio, que se torna o objeto principal da especulação filosófica. É interessante ver alguns exemplos. No ensaio ‘*Do refinamento nas artes*’ Hume diz que “nada poderia restringir

³¹⁴ Tr, 567. O mais importante é que essas regras são muito numerosas, alteráveis pelas leis humanas e úteis. Isso porque se repetirmos o que foi dito logo acima sobre a inventividade da espécie humana podemos ainda manter a naturalidade da justiça. A segunda *Investigação* deixa mais claro essa distinção ao tratá-la em termos de instinto e razão. Cf. IPM, 265: “E estas próprias palavras, ‘herança’ e ‘contrato’, representam idéias infinitamente complicadas, e uma centena de volumes de legislação mais um milhar de volumes de comentários não se mostraram suficientes para defini-las com exatidão. Poderia a natureza, cujos instintos nos seres humanos são de todo simples, abarcar objetos tão complicados e artificiosos, e criar uma criatura racional sem nada consignar à operação de sua razão?”. Na página anterior Hume comenta a utilidade da justiça e diz que “o sentimento de justiça é ou derivado de nossa reflexão sobre essa tendência, ou surge – como a fome, sede e outros apetites; o ressentimento, amor à vida, apego pelos descendentes e outras paixões – de um instinto simples e primordial localizado no coração humano, implantado pela natureza para os mesmos salutareos propósitos”. (IPM, 264).

³¹⁵ IPM, 252.

³¹⁶ Tr, 544n.

³¹⁷ Tr, 543.

ou regular seu [do homem] amor pela moeda além de um senso de honra e virtude; que, se não é igual em todos os tempos, é naturalmente mais abundante em épocas de conhecimento e refinamento”³¹⁸. No ensaio ‘*De Juros*’ Hume diz: “não existe necessidade ou demanda mais constante e insaciável na mente humana do que o exercício e a ocupação; um desejo que parece ser a fundação da maioria de nossas paixões e atividades. [...] Mas, se a ocupação que lhe é dada [a um homem] for lucrativa, e especialmente se o lucro estiver ligado ao exercício da indústria, ele mantém sempre o ganho em vista; e assim adquire gradualmente uma paixão por ele, e não conhecerá prazer maior do que o aumento diário de sua fortuna”³¹⁹. E no mesmo ensaio ele diz: “suscitar a frugalidade e elevar o amor pelo lucro acima do prazer [pela gastança] é uma consequência infalível de todas as profissões industriais”³²⁰.

O interesse curvado é a origem da justiça. Ele é também a fonte de nossa obrigação natural de observarmos suas regras, já que nossa sobrevivência depende dela. Sem essa instituição não estabeleceríamos “a conversação e a convivência sociais”³²¹. É assim que se explica a necessidade dessa invenção por modificação da direção da paixão do interesse à menor reflexão “sobre futuras consequências”³²². Dessa forma, nossa parcialidade se corrige, o próximo devém distante. Na conclusão da parte 1, da seção 3 da segunda *Investigação*, dedicada à justiça, há este parágrafo que resume o que já expomos até aqui.

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

³¹⁸ EP, 139.

³¹⁹ EP, 162.

³²⁰ EP, 163. Para um tratamento detalhado da teoria econômica de Hume ver a obra de Didier Deleule: *Hume et la naissance du libéralisme économique*.

³²¹ IPM, 252.

³²² IPM, 252. “Se introduzirmos uma quantidade considerável de bens entre os homens, eles começarão instantaneamente a brigar, cada qual tentando se apossar daquilo que lhe agrada, *sem se importar com as consequências*”. (Tr, 579). Grifo nosso.

sobre a gradual ampliação de nosso respeito pela justiça à medida que nos familiarizamos com a vasta utilidade dessa virtude³²³.

Eis a história natural da justiça. Esse é o progresso natural dos sentimentos humanos. Mas se a justiça se estabelece por um interesse natural refletido e refinado, à medida que os laços sociais se ampliam esse interesse vai perdendo a vivacidade ou força, e tornam-se menos evidentes as vantagens decorrentes de uma abstenção dos bens alheios. As regras perdem sua força quando levadas um passo adiante... A questão, então, passa a ser a do valor moral atribuído à justiça. Como não temos motivos morais naturais que nos obriguem a nos abster das posses alheias, se não estivéssemos sendo vistos poderíamos muito bem tirar proveito dessa brecha e pilhar, roubar e prometer sem cumprir nossas promessas.

4. 2. O valor moral da justiça.

Dizemos que um homem é diligente por causa da razão, isto é, por causa de um desejo calmo de riquezas e fortunas. Um homem adere à justiça ou a um caráter de acordo consigo mesmo e com outros por causa da razão, isto é, por uma consideração calma pelo bem público³²⁴.

Vamos abordar a seguir a questão do valor moral da justiça. É a questão que irá nos permitir retomar o que desenvolvemos no capítulo anterior. Hume a enuncia logo no início dessa seção 2, da parte 2, do livro 3 que estamos examinando: quais são “*as razões que nos determinam a atribuir à observância ou à desobediência dessas regras uma beleza ou uma deformidade morais*”³²⁵. Essa questão nos remete à questão da presença ou não de um motivo natural que nos leve a observar ou a obedecer às regras de justiça. Pelo que já dissemos fica claro que temos esse motivo e que a questão de Hume era determinar o modo pelo qual ele se acalmava. O que temos é um motivo

³²³ IPM, 253.

³²⁴ DP, 138-9.

³²⁵ Tr, 525. A questão é reformulada mais adiante assim: “[...] *por que vinculamos a idéia de virtude à de justiça, e a de vício à de injustiça?*”. (Tr, 539).

natural que nos leva a estabelecer essas regras à menor reflexão: o interesse. Mas e o moral?³²⁶

Para determinar bem a questão, Hume formula a seguinte máxima: “nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, a menos que haja na natureza humana algum motivo que a produza, distinto do senso de sua moralidade”³²⁷. Isso quer dizer que nossa sensibilidade moral é afetada pelo motivo de uma ação, pela qualidade duradoura de um caráter, que nos atinge de fora através da contemplação dessa ação. Após sentir o prazer ou dor peculiar que constitui o sentimento moral, o passo seguinte será o de expressar sob forma lingüística o juízo moral. Mais ainda, do ponto de vista do agente a falta de um motivo virtuoso pode levá-lo a sentir um desconforto consigo mesmo, “uma pessoa que sente seu coração desprovido desse motivo pode odiar a si mesma por essa razão”³²⁸. Na verdade, é uma humildade calma que está aqui sendo chamada de ódio a si mesmo. Esse esquema funciona bem nos círculos mais estreitos da família em que as paixões naturais estão operando. “Censuramos um pai que negligencia seu filho. E por quê? Porque isso mostra uma falta de afeição natural, que é dever de todo pai”³²⁹. O sinal de um dever, segundo Hume, é o desconforto que surge quando percebemos a ausência de um motivo virtuoso em nosso coração, que pode até mesmo levar uma pessoa a agir “com o intuito de adquirir pela prática esse princípio virtuoso, ou ao menos para disfarçar para si mesma, tanto quanto possível, sua carência”³³⁰. O que nos interessa é que no caso da justiça o motivo natural já foi elucidado, mas o interesse é demasiado inconstante e parcial para constituir o motivo moral que nos leva a obedecer às regras de justiça.

³²⁶ Hume sente necessidade de adiar a exposição da solução dessa questão para a terceira parte do livro 3 do *Tratado*, onde a simpatia ocupa o primeiro plano da análise. Ele diz que “será preciso primeiramente examinar as virtudes naturais, antes que possamos fornecer uma explicação completa e satisfatória” para a questão da obrigação moral, “ou o sentimento do que é certo ou errado” (Tr, 539). No entanto, pode-se dizer que os dados da solução estão por todo o *Tratado*.

³²⁷ Tr, 519. Variação do mesmo tema: “Nenhuma ação pode ser exigida de nós como um dever, a menos que haja implantada na natureza humana alguma paixão impulsora ou algum motivo capaz de produzir essa ação. [...] e se uma ação não é exigida por nenhuma paixão natural, ela não pode ser exigida por nenhuma obrigação natural, uma vez que é possível omiti-la sem que isso revele um defeito ou imperfeição na mente ou no caráter, e, conseqüentemente, sem que haja um vício.” (Tr, 557).

³²⁸ Tr, 519.

³²⁹ Tr, 518.

³³⁰ Tr, 519. David Fate Norton mostrou que esse argumento depende do princípio de uniformidade da natureza humana. Esperamos motivos naturais particulares em virtude da experiência dessa uniformidade. Caso esse motivo não se apresente, é o sentimento de desconforto que surge enquanto impressão de reflexão que dá origem à idéia de dever. A estrutura do argumento, segundo Norton, é semelhante à descrição da origem da idéia de conexão necessária. Cf. *Hume, human nature, and the foundations of morality*. In: Norton, David Fate (editor). *The Cambridge Companion to Hume*. PP. 168-171. A leitura de David F. Norton deve ser aplicada ao surgimento do dever moral de se obedecer às regras de justiça, uma vez que estas regras regulam a propriedade e esta é uma relação natural de causa e efeito.

Suponhamos que uma pessoa tenha me emprestado uma soma de dinheiro, sob a condição de que eu lhe restituísse essa soma em alguns dias; suponhamos, também, que, no fim do prazo combinado, ela me peça o dinheiro de volta. Pergunto: *que razão ou motivo tenho para devolver-lhe o dinheiro?* [...] se disséssemos que a preocupação com nosso interesse privado ou com nossa reputação é o motivo legítimo de todas as ações honestas, seguir-se-ia que, sempre que cessa tal preocupação, a honestidade não poderia mais ter lugar. Mas é certo que o amor a si próprio, quando age livremente, em vez de nos levar a ações honestas, é fonte de toda injustiça e violência; e ninguém pode corrigir esses vícios sem corrigir e restringir os movimentos *naturais* desse apetite ³³¹.

Certamente, uma vez corrigidos os movimentos naturais desse apetite, podemos restituir aquela soma por interesse. Refletimos sobre as conseqüências futuras da não restituição e percebemos que, em situações semelhantes, podemos vir a ser aquele que irá precisar de tal soma. Mas é outra coisa dizer que restituímos a quantia por um dever moral, por honestidade. Esse epíteto já pressupõe um motivo moral que nos leva a aprovar moralmente aquela ação e também executá-la pelo dever moral. Eis então novamente a questão: como esse motivo pode surgir? Para dar conta dessa questão, Hume usa o princípio da simpatia e as regras gerais extensivas. Vejamos.

É verdade que quando a sociedade se amplia podemos violar as regras que havíamos estabelecido por interesse sob a condição de não sermos vistos. Em sociedades mais restritas nosso amor natural à reputação serve para restringir os movimentos cegos e impetuosos da avidez. No entanto, nem sempre somos aqueles que violam as regras. Somos também aqueles que percebem em nós mesmos as conseqüências perniciosas da injustiça alheia ³³². Além disso, em virtude da simpatia, participamos do desprazer de outras pessoas que sofrem a injustiça alheia, “mesmo quando a injustiça é tão distante que não afeta nosso interesse, ela ainda nos desagrada, pois a consideramos prejudicial à sociedade humana e pernicioso para todas as pessoas que se aproximam do culpado de tê-la cometido” ³³³. Aqui o leitor atento só precisa lembrar do que já dissemos sobre a extensão da simpatia. Nosso interesse só entra um pouco enfraquecido nessa simpatia extensa porque corrigimos nossa parcialidade para nos instalar naquele ponto de vista geral e estável que é condição do juízo moral.

³³¹ Tr, 520-1.

³³² Tr, 539: “[...] embora possamos seguir um interesse presente e menos importante, nunca deixamos de observar como somos prejudicados, direta ou indiretamente, pela injustiça alheia – pois nesse caso não somos cegados pela paixão, nem predispostos por uma tentação contrária”.

³³³ Tr, 539-40. Na segunda *Investigação* essa consideração pelo distante será explorada desde o início, como um dado inicial que testemunha a presença de uma benevolência ou sentimento de humanidade na natureza humana.

Quanto a nós mesmos, após experimentarmos esse desconforto com a injustiça alheia sobre nós e sobre terceiros, “não deixamos de estendê-lo a nossas próprias ações”³³⁴. Passamos a sentir também um desprazer moral diante de nossas próprias ações em virtude da regra geral extensiva. “A *regra geral* ultrapassa os casos que lhe deram origem”³³⁵ e nos leva a estender aquele desconforto moral para nossas ações. Hume acrescenta ainda nossa simpatia natural com “os sentimentos que as outras pessoas têm sobre nós”³³⁶, ou seja, podemos nos avaliar a partir da avaliação moral dos outros sobre nós, já que temos um amor natural pela reputação ou por um bom nome na sociedade. Como diz Hume, “o elogio e a condenação pública aumentam nosso apreço pela justiça” da mesma forma que “a educação e a instrução privada”³³⁷ através da repetição de fórmulas laudatórias e edificantes. É importante lembrar que no livro 2, sobre as paixões, a simpatia com os afetos dos outros explicava a sustentação seja do orgulho, seja da humildade. E a auto-avaliação não é outra coisa senão esse orgulho ou humildade acalmado³³⁸.

Através do concurso desses fatores cria-se um *motivo artificial* para se obedecer a regras de justiça. “São as convenções humanas que criam um novo motivo”, um motivo moral artificial que, no entanto, depende de uma disposição, presente naturalmente na natureza humana, a ser afetada por essas mesmas convenções, por essa prática. São o tempo e o hábito que, por um progresso natural dos sentimentos, tornam possível o surgimento de um “senso de moralidade diante da observância dessas regras” de justiça, que “segue-se *naturalmente*, por si só, embora certamente ele possa se ampliar por um novo *artifício*”³³⁹. Esse motivo não existia antes, mas por causa de nossa sensibilidade moral natural, desenvolvemos a capacidade de nos abster dos bens alheios por considerarmos injusto proceder de outra forma. Se não tivéssemos desenvolvido essa sensibilidade moral natural através do tempo, e que pudesse ser estendida e refinada através de uma simpatia extensa, diz Hume, o artifício dos políticos seria ineficaz para nos seduzir a agir conforme a prática da justiça. “Pois se a natureza não nos ajudasse quanto a isso, seria em vão que os políticos falariam em *honroso* ou *desonroso*, *louvável* ou *condenável*. Essas palavras seriam inteiramente ininteligíveis;

³³⁴ Tr, 540.

³³⁵ Tr, 540.

³³⁶ Tr, 540.

³³⁷ Tr, 541.

³³⁸ Toda essa passagem é retomada no Tr, 585. A injustiça alheia produz em nós, através da simpatia, “um mal-estar quando consideramos essas ações sediciosas e desleais, levando-nos a vincular a elas a idéia de vício e deformidade moral”.

³³⁹ Tr, 561/ 573.

não estariam vinculadas a nenhuma idéia, como se pertencessem a uma língua completamente desconhecida por nós”³⁴⁰. Assim, a questão do valor moral da justiça deve ser entendida em termos de extensão da simpatia por reflexão ou correção de nossa parcialidade natural. Hume pode concluir, então, que o interesse próprio é a origem da justiça, “mas uma simpatia com o interesse *público* é a fonte da aprovação *moral* que acompanha essa virtude”³⁴¹. Ainda podemos citar o fragmento a seguir para apoiar nossa argumentação.

Embora a justiça seja artificial, o senso de sua moralidade é natural. É a associação de homens em um sistema de conduta que torna um ato de justiça benéfico para a sociedade. Mas, uma vez que esse ato adquira tal tendência, nós *naturalmente* o aprovamos; se não fosse assim, nenhuma associação ou convenção jamais poderia *produzir esse sentimento*³⁴².

Esse movimento que acabamos de descrever não é sem obstáculos. As dificuldades não param de surgir para essa espécie inventiva. Logo após enunciar sua conclusão de que uma simpatia com o interesse público é a fonte da aprovação moral da justiça, Hume diz que “este último princípio, da simpatia, é fraco demais para controlar nossas paixões; mas tem força suficiente para influenciar nosso gosto, e para nos dar os sentimentos de aprovação ou de condenação”³⁴³. Para que essa dificuldade fique mais clara, vejamos esta outra passagem.

Portanto, o intercâmbio de sentimentos na sociedade e no convívio diário nos leva a formar um critério geral e inalterável com base no qual possamos aprovar ou desaprovar caracteres e maneiras. Embora o *coração* nem sempre fique do lado dessas noções gerais, e não regule seu amor ou ódio por elas, essas noções são suficientes para o diálogo e servem a todos os nossos propósitos no convívio social, no púlpito, no teatro e nas escolas³⁴⁴.

Trata-se aqui da questão do vínculo da simpatia com a motivação moral. O coração nem sempre fica do lado dessas noções gerais e nem sempre regula seu amor ou ódio por

³⁴⁰ Tr, 540-41. Cf. Wand, Bernard. *Hume's account of obligation*. In: Chappell, V. C. (editor). *Hume*. Pg. 323: “[...] apesar de o sentimento moral ser originalmente apenas um afeto que não possui nenhum status cognitivo, ele pode, através de algumas forças sociais, se tornar uma atitude que é tão forte a ponto de ser considerado um princípio original da natureza humana, que nos conduz a ações justas”. Em outra passagem Hume pede que consideremos “a estreita conexão que existe entre as obrigações naturais e as morais” (Tr, 585) e que a “criação de uma nova obrigação supõe o surgimento de um novo sentimento” (Tr, 556).

³⁴¹ Tr, 540. Cf. Capaldi, Nicholas. *Hume's Place in Moral Philosophy*. Pg. 216: “A simpatia com o interesse público é uma simpatia com outras pessoas [...], não uma simpatia com alguma abstração hipostasiada”. E mais atrás: “A simpatia, portanto, dá conta do desinteresse e da produção das paixões indiretas tão essenciais para o vício e a virtude” (Pg. 212).

³⁴² Tr, 659. Segundo grifo nosso. Indicamos aqui, mais uma vez, a artificialidade *do motivo*.

³⁴³ Tr, 540.

³⁴⁴ Tr, 643.

elas... Esta é a dificuldade! Sem dúvida que uma paixão calma não se distingue de uma violenta pela sua potência motivadora. Como procuramos mostrar, as ações humanas são titubeantes e nem sempre porque um homem vê o melhor que ele irá agir pelo melhor, isto é, pelo dever. Mas, se ele agir assim, é por ser motivado por uma paixão calma ou por aquilo que impropriamente chamamos de razão. É preciso sublinhar o ‘nem sempre’ na passagem acima. A dificuldade está na própria extensão da simpatia. À medida que ela se estende vai perdendo vivacidade. Na verdade, se olharmos com atenção a argumentação de Hume, a solução para essa dificuldade não é tão difícil quanto parece. Embora a própria simpatia seja impotente para, em certas circunstâncias, nos obrigar a agir pelo dever, ela pode ser apoiada pelo artifício dos políticos. Hume diz: pela invenção de um outro artifício, ou seja, pela invenção do governo. Porém, o que é importante agora é retomar a questão da simpatia e da justiça sob o ponto de vista do tipo de utilidade embutida nessa virtude.

O que Hume censura nas teorias morais que o precederam é o de terem fundado todas as virtudes no instinto e terem reservado à razão e à reflexão um papel de pouca ou mesmo nenhuma importância. Na *Carta* Hume diz que “algumas pessoas [...] estão descontentes com a filosofia de mr. Hutcheson, ao fundar todas as virtudes no *instinto* e ao admitir tão pouco a *razão* e a *reflexão*”. Essas pessoas, diz ainda Hume, “deveriam gostar de descobrir que tão considerável ramo dos deveres morais está fundado nesse princípio”³⁴⁵. O caso da justiça é um desses deveres morais fundados na razão e na reflexão. Com efeito, é a utilidade da justiça enquanto tendência ao bem-estar público, à paz e estabilidade sociais, que exige a intervenção da razão para que seja percebida enquanto tal. Mais uma vez, a utilidade é “apenas a tendência a atingir um certo fim, e, se esse fim nos fosse de todo indiferente, deveríamos sentir a mesma indiferença em relação aos meios”³⁴⁶. Ora, é função do juízo, da reflexão ou da razão, nos informar sobre a melhor maneira de ajustar meios a fins para que nossas paixões possam se satisfazer. Resta apenas compreender o tipo de utilidade que acompanha a justiça.

Hume não pára de dizer que “embora as regras de justiça sejam estabelecidas simplesmente por interesse, sua conexão com o interesse é algo singular, diferente do que se observa em outras ocasiões”³⁴⁷, diferente das virtudes naturais que extraem seu valor moral de cada ocorrência individual. Com as regras de justiça ocorre que apenas

³⁴⁵ Carta, 25. Corrigimos aqui a concordância verbal da tradução de Plínio J. Smith.

³⁴⁶ IPM, 368-9.

³⁴⁷ Tr, 537.

“a totalidade do plano ou esquema é altamente propícia e mesmo absolutamente necessária, tanto à manutenção da sociedade, quanto ao bem-estar de cada indivíduo”³⁴⁸. Olhada isoladamente, cada decisão jurídica pode ser contrária tanto ao interesse público quanto ao privado.

Quando um homem de mérito e de disposição benfazeja devolve uma grande fortuna a um avaro ou a um fanático traiçoeiro, está agindo de maneira justa e louvável, mas, na realidade, o público sofre com essa ação. De maneira semelhante, nem todo ato de justiça, considerado separadamente, é favorável ao interesse privado; é fácil conceber de que maneira um homem pode se empobrecer em virtude de um ato exemplarmente íntegro, e pode ter razão para desejar que, em relação àquele ato em particular, as leis da justiça tivessem sido momentaneamente suspensas do universo³⁴⁹.

Na página seguinte Hume diz que “esse mal momentâneo é amplamente compensado pela firme execução da regra e pela paz e ordem que esta estabelece na sociedade”. A percepção dessa vantagem ou utilidade irá ocorrer naturalmente “quando os homens já adquiriram experiência bastante para observar que [...] a totalidade do sistema de ações em que concorre toda a sociedade é infinitamente vantajosa para o conjunto e para cada parte”. Ao estabelecer essa convenção, diz ainda Hume, cada ato justo, em conformidade com a lei, passa a ser “realizado na expectativa de que as outras pessoas agirão de maneira semelhante”³⁵⁰. Sobre o papel da crença já falamos. O que agora importa é que a simpatia será com a tendência expressa pela totalidade do sistema a promover a paz e a estabilidade sociais sem visar o interesse particular ou o interesse público imediato. Mais precisamente, a simpatia com o interesse público (que dá origem ao sentimento de dever moral que acompanha a justiça enquanto virtude) será com as pessoas beneficiadas por esse sistema que nem sempre experimentam um sentimento imediato de satisfação ou prazer com a execução das regras de justiça. Eis o problema! Será preciso, diz Hume, “fazer as contas” para que cada indivíduo perceba que “saiu ganhando”³⁵¹. É pela consideração do tipo de utilidade da justiça que o papel da razão e da reflexão aparece com mais força no sistema humeano. Em nenhum outro momento será preciso uma calma tão grande entre as paixões. E é por esse motivo que o governo, “uma das mais refinadas e sutis invenções imagináveis”³⁵², servirá para apoiar a justiça,

³⁴⁸ Tr, 537-8.

³⁴⁹ Tr, 537. A partir dessa passagem fica claro que por ‘bem-estar’ Hume não quer dizer ‘prazer’. ‘Felicidade’ ainda seria inadequado. ‘Estabilidade’ das relações sociais talvez convenha melhor para descrever a utilidade da justiça.

³⁵⁰ Tr, 538.

³⁵¹ Tr, 538.

³⁵² Tr, 578.

para garantir a observância das regras que compõem o sistema de regras inflexíveis. Mesmo que o interesse privado saia perdendo ou que o público não se beneficie de imediato, o sistema é aprovado moralmente por aqueles que refletirem sobre sua tendência a promover a paz na sociedade.

O bem e o mal morais certamente se distinguem por nossos *sentimentos*, não pela *razão*; esses sentimentos podem surgir, no entanto, seja do simples aspecto e aparência de um caráter ou paixão, seja da reflexão sobre sua tendência a trazer o bem da humanidade. Minha opinião é que essas duas causas se entrelaçam em nossos juízos morais, do mesmo modo como se entrelaçam em nossas decisões acerca de quase todos os tipos de beleza exterior. Mas também sou da opinião de que a reflexão sobre as tendências das ações tem de longe a maior influência e determina as grandes linhas de nosso dever³⁵³.

Quanto aos menos refinados, há para eles a espada dos soldados, quando o artifício dos políticos e a educação também não funcionarem. Assim, Hume pode afirmar que “estando assim familiarizados com a natureza humana, não mais esperamos dos homens coisas impossíveis”³⁵⁴.

Hume escreveu, tanto na primeira *Investigação* quanto no *Tratado*, uma seção intitulada ‘da razão dos animais’. Nessa seção o que é destacado é que tanto nos homens quanto nos animais há um instinto natural que nos leva a transferir imediatamente o passado para o futuro. Que nos leva a esperar que, de causas semelhantes, efeitos semelhantes irão se seguir. Esse instinto sabemos qual é: o hábito. O hábito “não é senão um dos princípios da natureza, e extrai toda a sua força dessa origem”³⁵⁵. Ora, se o homem é um animal como outro qualquer, como podemos dar conta de um fato evidente da experiência que é a diferença de extensão que há entre o entendimento humano e o dos animais, e a diferença de capacidade entre o entendimento dos homens? “Dado que todos os raciocínios relativos a fatos ou causas são derivados simplesmente do hábito, alguém poderia perguntar por que os homens ultrapassam tanto os animais

³⁵³ Tr, 629.

³⁵⁴ Tr, 642. No livro 2 encontramos essa outra afirmação que acrescenta mais uma dificuldade, mais um obstáculo para a estabilidade das regras de justiça: “Assim, nós naturalmente desejamos o que é proibido, e temos prazer em praticar ações simplesmente por serem ilícitas. A noção de dever, quando oposta às paixões, quase nunca é capaz de sobrepujá-las; e quando não o consegue, tende antes a aumentá-las, por produzir uma oposição em nossos motivos e princípios”. (Tr, 457). Em outros termos, em alguns casos as regras de justiça podem aumentar a violência das paixões!

³⁵⁵ Tr, 212. Mais adiante: “A experiência é um princípio que me instrui sobre diversas conjunções de objetos no passado. O hábito é um outro princípio, que me determina a esperar o mesmo para o futuro; e ambos, atuando conjuntamente sobre a imaginação, levam-me a formar certas idéias de uma maneira mais intensa e vívida que outras que não se fazem acompanhar das mesmas vantagens”. (Tr, 297).

em raciocínio, e alguns homens ultrapassam tanto a outros”³⁵⁶. Hume enumera nove circunstâncias “que produzem diferenças entre os entendimentos dos homens” em uma nota da *Investigação sobre o entendimento humano*. A maior parte diz respeito à capacidade desigual que os homens têm de aplicar regras gerais para julgar sobre causas e efeito, de refletir sobre as inferências apressadas para corrigi-las. Entretanto, é a nona circunstância que chama a atenção. Hume diz que “depois de termos adquirido confiança no testemunho humano, os livros e a conversação ampliam muito mais a esfera da experiência e do pensamento de alguns homens que de outros”³⁵⁷. Em outros termos, é na experiência social, política e econômica, que o entendimento humano se talha, se constitui e se amplia. Ele se refina na conversação e na leitura, alimentado por uma paixão importante para Hume: a paixão de curiosidade. Ampliamos nossa mentalidade, inventamos uma maneira artificial de satisfazer nossas paixões e, dessa maneira, podemos cultivar nosso gosto musical, filosófico e artístico. Desenvolvemos a indústria e aumentamos nosso luxo. Enfim, escrevemos tratados sobre a natureza humana, discursos do método, tratados de astronomia e de metafísica. Surge um público letrado. E o autor do *Tratado* pode considerar “a aprovação do público a maior recompensa que [pode] receber por [seus] esforços”³⁵⁸.

Essa noção de circunstância, como vimos, também matiza as regras gerais. Ela nos permite retomar o tema da utilidade da justiça. Dissemos que a utilidade da justiça decorre da totalidade do sistema. “A justiça, em suas decisões, nunca leva em conta a adequação ou inadequação dos objetos às pessoas particulares, sendo, ao contrário, conduzida por considerações mais amplas”³⁵⁹. No entanto, as regras gerais que regulam a propriedade terão que se adequar aos casos particulares que não param de surgir, introduzindo disputas, interpretações sobre a aplicação daquelas regras. A utilidade da justiça, em resumo, “não poderá servir a propósito algum enquanto permanecer em

³⁵⁶ IEH, 150n.

³⁵⁷ IEH, 151n. Cf. também Tr, 650: “Os homens são superiores aos animais sobretudo pela superioridade de sua razão; e são os graus dessa mesma faculdade que estabelecem essa diferença infinita entre um homem e outro. Todas as vantagens trazidas pela arte se devem à razão humana [...]”.

³⁵⁸ Tr, Advertência, 17. Cf. também, EMPL, 785. (Do estudo da história): “Devo acrescentar que a história não somente é uma parte valiosa do conhecimento, mas abre as portas a muitas outras partes, e fornece material para a maioria das ciências. E na verdade, se considerarmos a brevidade da vida humana, e nosso conhecimento limitado, mesmo do que se passa em nosso próprio tempo, devemos reconhecer que seríamos para sempre crianças em nosso entendimento, se não fosse por essa invenção, que estende nossa experiência a todas as idades passadas, e às nações mais distantes, fazendo-as contribuir para o aperfeiçoamento de nosso conhecimento tanto quanto se estivessem de fato colocadas sob nossa observação”. Usamos a tradução de Sara Albieri. In: *David Hume: Filósofo e Historiador*, Pg. 26.

³⁵⁹ Tr, 543.

termos tão gerais”³⁶⁰. As regras gerais terão de ganhar uma flexibilidade. Como dissemos, é essa flexibilidade que as torna artificiais. Certamente, essas circunstâncias particulares irão gerar “outras regras gerais, que devem se estender a toda a sociedade, sem se deixar influenciar nem pelo despeito nem pelo favor”³⁶¹. A tarefa de adequar, ajustar a regra ao caso e, desse modo, torna-la dúctil ou moldável, é da competência da jurisprudência.

Em geral, pode-se afirmar com segurança que a jurisprudência é [...] diferente de todas as ciências, e que em muitas de suas questões mais sutis não se pode propriamente dizer que a verdade ou falsidade esteja deste ou daquele lado. Se um litigante, por meio de uma refinada analogia ou comparação, consegue enquadrar o caso em uma lei ou precedente anterior, o litigante contrário não tem dificuldades para encontrar uma analogia ou comparação opostas, e a preferência manifestada pelo juiz é muitas vezes fundada mais no gosto e na imaginação do que em algum argumento sólido. A utilidade pública é o objetivo geral de todas as cortes de justiça, e essa utilidade requer igualmente uma regra estável em todas as controvérsias; mas, quando diversas regras quase iguais e indistintas se apresentam, basta uma mínima inclinação do pensamento para decidir a questão em favor desta ou daquela parte³⁶².

Aqui também retornamos à positividade da fantasia no sistema moral. Algumas regras são determinadas por vagas associações de idéias. Ocorre algumas vezes a Hume comparar essas regras com as superstições religiosas. Porém, ao contrário dessas superstições, as regras de justiça são úteis e indispensáveis para a estabilidade social. Enquanto a superstição é “frívola, inútil e incômoda”, a justiça é “absolutamente necessária para o bem-estar da humanidade e para a existência da sociedade”³⁶³. A fantasia só é benéfica, então, quando subordinada à utilidade e à reflexão. Novas regras são inventadas para se adequarem à concretude dos casos. Mas uma vez que o juiz passa a sentença, surge um precedente com valor de regra geral que se estende a toda a sociedade. Assim, o juiz torna-se legislador.

O texto de Hume que melhor exprime a variabilidade e plasticidade das regras gerais é *Um diálogo*, acrescentado à conclusão da segunda *Investigação*. Nesse texto, Hume mostra que, embora as regras gerais mudem de sociedade para sociedade, o que não muda é que em qualquer sociedade elas estarão presentes, ou seja, que há princípios universais da natureza humana que explicam a necessidade da adoção de regras,

³⁶⁰ Tr, 542.

³⁶¹ Tr, 543.

³⁶² IPM, 396. Passagem semelhante no Tr, 570: os juízes “são frequentemente obrigados a considerar meios-argumentos como argumentos completos, para decidir a questão de uma maneira ou de outra”.

³⁶³ IPM, 261. “Mas entre *superstição* e *justiça* há esta importante diferença [...]”.

independente do conteúdo que elas possam ter. Dito de outro modo, os costumes ou hábitos variam, mas o que não varia é o Costume de contrair costumes. O Hábito de contrair hábitos. É nesse sentido que se deve entender a naturalidade da justiça. Nas palavras do próprio Hume:

As associações gerais de pessoas são absolutamente necessárias para a subsistência da espécie, e a conveniência pública que regulamenta a moral está inviolavelmente firmada na natureza do homem e do mundo no qual vive. [...] sobre a necessidade de regras sempre que os homens mantêm quaisquer relações entre si. / Eles não podem sequer passar uns pelos outros em seu caminho sem seguir certas regras. [...] / Para levar a questão mais adiante, podemos observar que nem sequer é possível aos homens matarem-se uns aos outros sem estatutos e princípios e sem uma idéia de honra e justiça. A guerra tem suas leis, tanto quanto a paz, e mesmo aquele tipo esportivo de guerra levada a cabo entre lutadores, boxeadores, esgrimistas de bastões e gladiadores é regulamentada por princípios definidos. O interesse e a utilidade comuns geram infalivelmente uma norma sobre o que é certo ou errado entra as partes envolvidas³⁶⁴.

Há ainda, na parte 2 do livro 3, intitulada ‘da justiça e da injustiça’, espaço para regras que aparentemente não tem relação com as regulamentações da propriedade. A seção 12 dessa parte é dedicada à castidade e à modéstia. Elas formam o sistema das regras dos bons costumes ou da polidez e da castidade das mulheres. As primeiras regras regulam a conversação entre os proprietários, ao determinar que o orgulho se satisfaça obliquamente, para que, dessa forma, essa paixão não se esbarre, não anule os orgulhos daqueles com os quais estabelecemos conversações. As segundas regulam a sexualidade no matrimônio. Elas servem para garantir a procedência da prole, para que o homem tenha garantias de que seus filhos são efetivamente seus filhos. No entanto, basta-nos ter mostrado até aqui a articulação, o vínculo entre a afetividade e a reflexão na constituição gradual de um sistema de regras que Hume denomina ‘Justiça’.

³⁶⁴ IPM, 275-6.

Conclusão

[...] o homem é inteiramente incapaz de se bastar a si mesmo [...] se desfizermos todos os laços que mantém com os objetos externos, ele imediatamente mergulhará na mais profunda melancolia e desespero³⁶⁵.

Quisemos examinar o papel da afetividade e da reflexão na formação de uma natureza humana capaz de se auto-sustentar. Após examinar a argumentação de Hume que conduz a uma nova definição de necessidade, ou seja, que desloca a necessidade para a subjetividade humana sob a forma de um sentimento de determinação que faz uma idéia introduzir outra *na* imaginação, passamos ao exame do papel da reflexão na estabilização desse sentimento, que irá ser também designado por ‘crença’. Embora a tradição tenha acentuado os aspectos críticos da análise humeana da inferência causal, mostrando que ela é sem fundamento racional, vimos que o texto nos fornece evidências de que há inferências legítimas ou não. Algumas inferências são até mesmo signos patológicos. Uma pessoa “que, sem saber por que, é atormentada pelo temor de espectros na escuridão” raciocina de “uma maneira natural; mas, neste caso, deve ser no mesmo sentido em que dizemos que uma doença é natural – porque deriva de causas naturais, apesar de ser contrária à saúde, que é a situação mais agradável e mais natural do homem”³⁶⁶. Isso é indicação suficiente de que, mesmo sem fundamentação lógica ou racional, algumas inferências são justificáveis. Ao mesmo tempo, a crença no mundo externo, examinada na parte 4 do livro 1, mesmo que ilegítima, pode ganhar um outro sentido, um sentido moral. Isto é, pode-se considerar a razoabilidade, por oposição à insanidade, uma virtude. O homem que pusesse em dúvida a existência de um mundo externo, com suas percepções independentes e contínuas, seria considerado um louco. Seria, por isso, causa de um desconforto moral no espectador. Por outro lado, o homem razoável é aquele que crê em um mundo externo e vive conforme essa crença, estabelece relações sociais e conversações. Esse seria um dos resultados de uma leitura do livro 1 a partir dos livros subsequentes³⁶⁷.

O privilégio dado por Hume às impressões de reflexão também marca os três livros do *Tratado*. Se o comentador, sob a orientação da filosofia analítica e do

³⁶⁵ Tr, 386-7.

³⁶⁶ Tr, 258.

³⁶⁷ Essa é a leitura que faz Pall Ardall.

kantismo, entender a filosofia humeana como uma epistemologia mais ou menos ingênua, será por ter negligenciado que essa dimensão afetiva da natureza humana ainda passa pelo crivo da reflexão, cujo papel é o de conferir estabilidade aos juízos do entendimento. É uma questão importante de interpretação decidir quê acento dar à obra sob investigação. A afetividade não exclui, mais ainda, a reflexão, de função corretiva, sobre aquelas circunstâncias que contribuem para a intensificação da instabilidade e violência passionais. Por isso a importância de nosso segundo capítulo. O vínculo entre imaginação e paixão nos mostra como se deve compreender essa função corretiva: uma reflexão sobre as circunstâncias irrelevantes que operam sobre o juízo – a idéia vívida ou a crença, que provoca uma parcialidade tanto do ponto de vista da atividade passional quanto do ponto de vista da avaliação moral. Para Hume, além disso, a moral não se separa da política, da sociedade, da economia, das regras de bons costumes e da religião – superstição e entusiasmo formando os dois grupos de fanatismos que introduzem instabilidade nas relações sociais. A correção dos maus aspectos da natureza humana começa a ganhar sentido à medida que os homens ampliam o círculo social estreito da família. Essa ampliação, objeto do nosso terceiro e quarto capítulos, também é o resultado de uma reflexão. As relações de contigüidade e causalidade determinam o parentesco para Hume. Essas relações avivam idéias – pai e filho, marido e mulher, irmãos. Para ampliar a estreiteza dessas relações é preciso conter, por reflexão, os efeitos dessas relações sobre as idéias para que nosso amor e nosso ódio sejam do tipo calmo. Essas paixões indiretas se tornam formas de avaliação moral quando refletimos e corrigimos esses efeitos, que são nocivos tanto para as convenções da sociedade quanto para a avaliação moral. Em outros termos, o problema moral, para Hume, é também social e político.

Nossa pesquisa não comporta aspectos interpretativos triviais, voltando-se a tema decisivo para a compreensão da inteireza da obra de David Hume, que não se restringe aos temas clássicos da teoria do conhecimento. É preciso não esquecer que ser filósofo no século XVIII é ser também homem de letras, moralista e investigador da natureza humana. Ao analisar os títulos das principais obras de Hume, percebemos que seu interesse fundamental não é a teoria do conhecimento, mas sim a economia, a sociedade, a política e a religião.

Procuramos examinar a obra de Hume evitando o biográfico e o psicológico. Privilegiamos a unidade, as articulações que conferem uma coerência interna ao texto ou discurso filosófico do *Tratado*. As teses do filósofo escocês se reúnem em um

sistema do entendimento, um sistema das paixões e um sistema da moral. Eles “compõem por si sós uma seqüência completa de raciocínios”³⁶⁸. As análises de Hume referentes às convenções sociais e à justiça em particular, se encontram principalmente no livro 3 do *Tratado*, mas é inseparável das teses explicitadas nos dois livros anteriores³⁶⁹. Porém, não esqueçamos que o método é experimental, ou seja, que ele elege a experiência como fio condutor da formulação das hipóteses, dos princípios mais gerais e simples, que compõem a filosofia humeana. Por isso, ele exige uma abertura para as circunstâncias, para a variação das probabilidades. O sistema filosófico humeano jamais irá atingir o grau de certeza que podem atingir as ciências da quantidade e do número. A tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio em assuntos morais exige modéstia. Por exemplo, sobre a incapacidade do entendimento humano de atingir causas últimas, Hume diz: a linha de nosso entendimento “é demasiado curta para sondar abismos tão imensos”. Quando pensamos que atingimos esses abismos, na verdade “já teremos adentrado o reino das fadas”³⁷⁰.

A originalidade das teses do livro 3, o que é essencial na teoria política que Hume desenvolve nesse livro, é que o problema da sociedade é posto em termos de invenção de convenções, integração de paixões naturalmente excludentes, já que violentas, ao invés de ser colocado em termos de limitação contratual, limitação jurídica dos egoísmos. Segundo a crítica que Hume dirige à noção de contrato, este implica uma promessa de lealdade ao próprio contrato, que só é inteligível e só adquire uma obrigação moral a partir das convenções humanas. A obrigação de manter a palavra só se torna possível em uma sociedade que já possui instituições estabelecidas, inclusive a própria linguagem. Inventar convenções ou instituições é o que faz esse animal regido pelo princípio do hábito, pelo Hábito de contrair hábitos. Esse princípio explica o surgimento gradual de uma prática que é dotada da capacidade de se auto-sustentar, de se auto-regular, justamente porque fundada no hábito. Examinamos o caso da justiça. Mostramos que ela era um meio que integrava as partes que constituíam a sociedade para formar um todo. Esse todo era inventado para estabilizar o conflito e a violência prévios, para que as paixões se satisfizessem com mais tranquilidade e calma, oblíqua e

³⁶⁸ Tr, 17. “Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança”. (Tr, 22).

³⁶⁹ Cf. Monteiro, João Paulo. *Teoria, Retórica e Ideologia*. Pg. 24: “As teses da teoria política deverão, portanto, ter como razões as teses da filosofia humeana, que lhes são antecedentes, não só na ordem das matérias, mas também na ordem das razões do sistema humeano”.

³⁷⁰ IEH, 110.

indiretamente. Era a totalidade das regras gerais que era assim inventada para uniformizar a simpatia e torná-la apta a constituir uma sociedade em que a justiça, a conversação e a satisfação da paixão de curiosidade nas pesquisas filosóficas fossem possíveis.

A satisfação indireta e oblíqua da paixão de avidez nos remete também à célebre tese humeana da escravidão da razão às paixões. Vimos como era preciso interpretar essa passagem do livro 2. Embora o impulso que nos inclina seja sempre de ordem passional, a razão – o entendimento, tanto pode modificar a direção da paixão à menor reflexão, como no estabelecimento da convenção que nos leva à abstinência dos bens alheios, quanto dissolver o impulso ao informar que o juízo sobre causas e efeitos continha um erro. Portanto, como há alguma influência da razão sobre as paixões, a afirmação da escravidão da razão às paixões deve ser lida mais como um apelo retórico do que como uma afirmação categórica, definitiva, sobre o papel da razão na atividade humana.

Vimos também que a teoria das regras gerais comportava nuances. Nem sempre é o entendimento que exerce a função corretiva. Na estética e na moral, as regras da fantasia possuem uma positividade, uma inventividade que as torna também corretivas. Não é assim no sistema do entendimento do livro 1. Aí a fantasia é responsável pelo erro e pela mentira. Por exemplo, uma tese que já havia sido usada na parte 4 do livro 1, será retomada no sistema moral e não será mais colocada sob suspeita. Ela diz que quando as contradições surgem na conversação, sentimos um desconforto (*uneasiness*) que a fantasia se encarrega de dissolver, ao forjar um ponto de vista artificial que encobre aquelas contradições e conserva a transição fácil na imaginação, fonte de prazer. Podemos, após essa operação, julgar moralmente. Ao mesmo tempo, só a fantasia disciplinada pela reflexão pode ser fonte de regras úteis. É a reflexão sobre as tendências das regras da fantasia de promover a estabilidade social que permite expulsar a superstição do corpo social. A superstição, ao contrário das regras de justiça, é frívola e inútil. Se alguma ficção tiver que ser admitida na teoria humeana, então que seja uma ficção útil.

Referências bibliográficas:

1. Obras de Hume:

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

Dialogues Concerning Natural Religion, ed. by N.K. Smith, Macmillan, 1947.

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

Four Dissertations and Essays on Suicide & the Immortality of the Soul, St. Augustine's Press, 1992.

On Human Nature and the Understanding, ed. by Antony Flew, Macmillan, 1962.

The Natural History of Religion, ed. by H. E. Root, Stanford University Press, 1956.

2. Traduções para outras línguas:

Carta de um Cavalheiro a seu amigo em Edimburgo, trad. Plínio J. Smith, Manuscrito, vol. XX, Nº. 2, Outubro, 1997.

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

Dissertación sobre Las Pasiones y Otros Ensayos Morales, trad. Jose Luis Tasset Carmona, Editorial Del Hombre, España 1990.

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

Ensaio Políticos, trad. Pedro Pimenta, Martins Fontes, 2003.

Essais Esthétiques, trad. Renée Bouveresse, Flammarion, Paris 2000.

História Natural da religião, trad. Jaimir Conte, Unesp, 2005.

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

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

3. Bibliografia Secundária:

- ALBIERI, Sara. David Hume: Filósofo e Historiador. **Mediações**. V. 9, n. 2, 2004.
- ÁRDAL, Pall S. **Passion and Value in Hume's Treatise**. Edinburgh University Press, 1989.
- BAIER, Annette C. **A Progress of Sentiments: reflections on Hume's Treatise**. Harvard University Press, 1991.
- BAILLIE, James. **Hume on Morality**. Routledge, 2000.
- BEAUCHAMP, Tom L. Hume on causal contiguity and causal succession. **Dialogue**, v. XIII, n. 2, 1974.
- BERLIOZ, Dominique. Goût et connaissance chez David Hume. **Archives de Philosophie**, n. 60, 1997, 575-595.
- BERRY, Christopher J. **Hume, Hegel and Human Nature**. Martinus Nijhoff Publishers, 1982.
- BRAND, Walter. **Hume's Theory of Moral Judgment**. Kluwer Academic Publishers, 1992.
- BRICKE, John. Hume, Motivation and Morality. **Hume's Studies**. v. 14, nº. 1, 1988, 1-24.
- BRUHL – Lévy. L'orientation de la pensée philosophique de David Hume. **Revue de métaphysique et de morale**. t. XVII, n. 5, 1909.
- CAPALDI, Nicholas. **David Hume the Newtonian Philosopher**. Twayne Publishers, 1975.
- _____. **Hume's Place in Moral Philosophy**. Peter Lang, 1989.
- _____. Hume's Account of Property. **Reason Papers**, n. 15, 1990, 47-73.
- CAPALDI, Nicholas; LIVINGSTON (editors). **Liberty in Hume's History of England**. Kluwer Academic Publishers, 1990.
- CLÉRO, Jean Pierre. **Hume: une philosophie des contradictions**. Vrin, 1998.
- _____. **La philosophie des passions chez David Hume**. Klincksieck, 1985.
- CHAPPELL, V. C. (editor). **Hume**. Anchor Books, 1966.
- CRESSON, André ; DELEUZE, Gilles. **David Hume: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie**. PUF, Paris 1952.
- DELEULE, Didier. **Hume et la naissance du libéralisme économique**. Aubier Montaigne, 1979.

- DELEUZE, Gilles. **Empirismo e Subjetividade**. Ed. 34, São Paulo, 2001.
- _____. **Hume**. In : La Philosophie, sous la direction de François Châtelet, t.2, ed. Marabout, Belgique 1979.
- _____. Instincts et Institutions. In: DELEUZE, Gilles. **L'Île Déserte et autres textes: textes et entretiens 1953-1974**. Paris, Les éditions de Minuit, 2002.
- FLEW, Antony. **Hume's Philosophy of Belief: a study of his first inquiry**. Thoemes Press, 1997.
- FORBES, Duncan. **Hume's Philosophical Politics**. Cambridge University Press, 1978.
- GAUTIER, Claude (coord.) **Hume et le concept de société civile**. PUF, 2001.
- GLATHE, Alfred B. **Hume's Theory of the Passions and of Morals: a study of Books II and III of the 'Treatise'**. University of California Press, 1950.
- HAAKONSSSEN, Knud. **The Science of a Legislator**. Cambridge University Press, 1981.
- JÚNIOR, Bento Prado. Hume, Freud, Skinner (em torno de um parágrafo de G. Deleuze). **Discurso**, n. 2, 1980.
- LAPORTE, Jean. Le scepticisme de Hume (I e II). **Revue Philosophique de la France et de l'étranger**. (I) t. CXV, jan. /fev. , 1933 e (II) t. CXVII, janv./juin, 1934.
- LEBRUN, Gerard. La Boutade de Charing Cross. **Manuscrito**. vol. 1, n. 2, abril, 1978.
- _____. Hume e a astúcia de Kant. In : LEBRUN, Gerard. **Sobre Kant**. Iluminuras, 2ª edição, 2001.
- LE JALLÉ, Éléonore. **Hume et la régulation morale**. PUF, 1999.
- LEROY, André Louis. **David Hume**. PUF, Paris 1953.
- LIMONGI, Maria Isabel. Sociabilidade e moralidade: Hume leitor de Mandeville. **Kriterion** . n. 108, dez, 2003, p. 224-243.
- LOEB, Louis. Psychology, epistemology, and skepticism in Hume's argument about induction. **Synthese**. 152, 2006, 321-338.
- MALHERBE, Michel. **La Philosophie Empiriste de David Hume**. Vrin, Paris 1984.
- _____. **Qu'est-ce que la causalité ? Hume et Kant**. Vrin, 1994.
- _____. La notion de circonstance dans la philosophie de Hume. **Hume Studies**. v. IX, n. 2, 1983, 130-149.
- _____. Les études humiennes : anatomies et problèmes. **Archives de Philosophie**. n. 44, 1981, 637-671.
- MICHAUD, Yves. **Hume et la fin de la philosophie**. PUF, 1983.
- MONTEIRO, João Paulo. **Teoria, Retórica, Ideologia**. Ed. Ática, SP, 1975.

- _____. **Novos Estudos Humeanos**. Discurso editorial, 2003.
- _____. Hume e a racionalidade do conhecimento causal. **Revista de filosofia meta crítica**. ano 1, n. 2, edições universitárias lusófonas, s.d..
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. **Racionalidade e Crise: Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea**. Discurso Editorial, 2001.
- MOSSNER, E.C. **The Life of David Hume**. Oxford, N.Y. 1980.
- MOUNCE, H. O. **Hume's Naturalism**. Routledge, 1999.
- NORTON, David Fate. **David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician**. Princeton University Press, New Jersey 1982.
- _____. Hume's Moral Ontology. **Hume's Studies**.1984, 189-214.
- _____. (editor). **The Cambridge Companion to Hume**. Cambridge University Press, 1993.
- NORTON and POPKIN (editors). **David Hume: Philosophical Historian**. Bobbs-Merril, N.Y. 1965.
- NOXON, James. **La Evolucion de la Filosofia de Hume**. Revista de Occidente, 1974.
- _____. Senses of identity in Hume's treatise. **Dialogue**. 1970.
- OWEN, David. Locke and Hume on Belief, Judgment and Assent. **Topoi**. n. 22, 2003.
- SALTEL, Philippe. **Le Vocabulaire de Hume**. Ellipses, 1999.
- SMITH, Norman Kemp. **The Philosophy of David Hume**. Macmillan, N.Y. 1966.
- STEWART, John B. **The Moral and Political Philosophy of David Hume**. Greenwood Press, Connecticut, 1977.
- STROUD, Barry. **Hume**. Routledge, 1977.
- TWEYMAN, Stanley (editor). **David Hume: Critical Assessments**. Volume IV: ethics, passions, sympathy, 'is' and 'ought'. Routledge, 1995.
- VELASCO, Marina. Hume, as paixões e a motivação. **Analytica**. vol. 6, n. 2, 2001 – 2002.
- WHELAN, Frederick G. **Order and Artifice in Hume's Political Philosophy**. Princeton University Press, New Jersey 1985.
- WILBANKS, Jan. **Hume's Theory of Imagination**. Martinus Nijhoff / The Hague, 1968.
- WINTERS, Barbara. Hume on Reason. **Hume's Studies**. vol. 5, n.1, 1979, 20-35.