

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES - CCHLA
COORDENAÇÃO DO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA**

NEVITA MARIA PESSOA DE AQUINO FRANCA

**AS PAIXÕES COMO FUNDAMENTO DA MORAL E DA
POLÍTICA NO *TRATADO DA NATUREZA HUMANA* DE DAVID
HUME**

**JOÃO PESSOA
2009**

NEVITA MARIA PESSOA DE AQUINO FRANCA

**AS PAIXÕES COMO FUNDAMENTO DA MORAL E DA
POLÍTICA NO *TRATADO DA NATUREZA HUMANA* DE DAVID
HUME**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como exigência para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marconi Pimentel Pequeno

Área: Ética / Filosofia

**JOÃO PESSOA
2009**

NEVITA MARIA PESSOA DE AQUINO FRANCA

**AS PAIXÕES COMO FUNDAMENTO DA MORAL E DA
POLÍTICA NO *TRATADO DA NATUREZA HUMANA* DE DAVID
HUME**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como exigência para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: ____/____/____

Nota: _____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno (Orientador)

Prof. Dr. Abrahão Costa Andrade

Prof. Dr. Jaimir Conte

À minha mãe, Maria das Neves, poema de amor cujo brilho cultivou o que eu sou, pela descoberta da Filosofia, por me apresentar a importância dos sentimentos e das paixões humanas, por ter, desde cedo, me aberto as portas de sua biblioteca e do seu mundo...

A Vovô Paulo, cujo tempo não deu tempo de estar aqui...

AGRADECIMENTOS

Este trabalho me permitiu dar passos mais seguros em busca do conhecimento, e tenho muito a agradecer.

Inicialmente, ao Professor Dr. Marconi Pimentel Pequeno, pela presteza, paciência e seriedade intelectual com que conduziu a minha vida acadêmica nesta Instituição, desde a iniciação científica à confecção deste trabalho. Ressalto que grande parte do meu aprendizado se deve à sua competência e rigor, indicando e corrigindo caminhos com vistas à concretização desta pesquisa.

Ao CNPq, cuja concessão de uma bolsa tornou-se fundamental para a aquisição de livros.

Ao corpo docente do Mestrado e da Graduação em Filosofia.

De modo especial, aos professores Gisele Amaral, Heleno Cesarino, Roberto Markenson, Enoaldo Enoque, Giovanni Queiroz, Miguel Antônio do Nascimento, Iraquitán Caminha e Abrahão Costa Andrade, pela semeadura afetiva da Filosofia nos jardins da minha infância.

Ao Professor Dr. Jaimir Conte, por participar desta banca de Mestrado, e pelas suas valiosas contribuições na seara da filosofia humeana.

Aos Funcionários da Coordenação, Paulo, Fátima e Chico, pela simpatia e cordialidade com os alunos.

Aos colegas de turma, pelo agradável convívio.

Aos membros da Banca de Qualificação, pela fecunda discussão em torno deste trabalho.

Ao meu pai, Marcílio, e aos meus irmãos, Marcílio Filho e Marcelo, pelo estímulo sempre renovado.

A Aníbal, por entender a longa ausência e estar ao meu lado neste momento significativo da minha vida.

Em especial, a Deus, pelo amparo sem o qual não seria possível superar a desproporção entre as exigências do cotidiano e as minhas forças.

*“A razão e a paixão são o timão e a vela...
de nossa alma navegante.”*

Kahlil Gibran

RESUMO

FRANCA, Nevita Maria Pessoa de Aquino. ***AS PAIXÕES COMO FUNDAMENTO DA MORAL E DA POLÍTICA NO TRATADO DA NATUREZA HUMANA DE DAVID HUME.*** João Pessoa, 2009. Dissertação de Mestrado (Pós-Graduação em Filosofia). Universidade Federal da Paraíba. 102 p.

O nosso objetivo nesta Dissertação de Mestrado é fazer uma abordagem geral acerca da influência das paixões nas Filosofias Moral e Política de David Hume, em sua principal obra: o *Tratado da Natureza Humana*. Após uma breve exposição da biografia do filósofo, apresentamos, inicialmente, a filosofia humeana das paixões, seus tipos e características; paixões primárias, secundárias, diretas, indiretas, violentas, calmas; causas e objetos das paixões. Posteriormente, analisamos a relação entre causalidade e necessidade, ação e determinismo natural, evidência moral e evidência natural. Demonstramos, também, o lugar que a razão ocupa na ética humeana e qual a sua função na determinação do comportamento moral do indivíduo. Ainda, expomos o papel meramente instrumental que Hume confere à razão em matéria de conduta humana e a crítica do filósofo ao racionalismo moral. Em seguida, examinamos, a partir da análise do Livro III do *Tratado*, as teses fundamentais do filósofo, segundo as quais o homem possui um senso moral, é guiado por sentimentos - prazer e sofrimento - e encontra nas paixões o critério último de constituição de suas ações. Para concluir, oferecemos uma investigação sobre os conceitos de artifício e de sociedade passando pelo exame concomitante da origem da justiça, propriedade e governo.

Palavras-chave: 1. Ética. 2. Moral. 3. Razão. 4. Paixão. 5. David Hume

ABSTRACT

The purpose of this study was to briefly approach the influence of the passions in moral and political philosophy of David Hume in his major work: A Treatise of Human Nature. It was presented initially Hume's philosophy of passions, its types and characteristics: primary, secondary, direct, indirect, violent, and calm passions; causes and subjects of passions. Thereafter, it was analyzed the relationship between causality and necessity, the action and natural determinism, natural and moral evidence. Moreover, it was demonstrated the concernment of reason in Hume's ethics, and its role in determining the individual moral behavior. Yet, it was discussed the purely instrumental role of the reason in human's behavior matter, and a moral rationalism criticism by Hume. It was also exposed, from an analysis of the 3rd Treatise Book, the fundamental tenets of Hume, according to which man possesses a moral sense, is guided by feelings - pleasure and suffering - and the passions are the ultimate criterion to shape their actions. Finally, it was investigated the concepts of artifice and society, through the simultaneous examination of the origin of justice, property and government.

Key-Words: 1. Ethics. 2. Moral. 3. Reason. 4. Passion. 5. David Hume

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I. PAIXÃO, RAZÃO E NATUREZA HUMANA	16
1.1 David Hume: o homem e a obra	16
1.2 Pressupostos filosóficos do <i>Tratado da Natureza Humana</i>	22
1.3 Objeto do <i>Tratado da Natureza Humana</i>	26
CAPÍTULO II. HUME E AS PAIXÕES	32
2.1 Divisões gerais	32
2.2 Causas e objetos das paixões	37
2.3 A relação entre impressões e ideias	39
CAPÍTULO III. NATUREZA E LIBERDADE	42
3.1. Da idéia de causalidade e de sua refutação	42
3.2 Vontade e necessidade	47
3.3 Da liberdade	49
CAPÍTULO IV. A FILOSOFIA MORAL	52
4.1 A moral como produto das paixões	52
4.2 O senso moral e as distinções morais	61
CAPÍTULO V. A TEORIA POLÍTICA DE DAVID HUME	66
5.1 A gênese da sociedade	68
5.2 A justiça como <i>artifício</i>	73
5.3 O governo	84

5.4 O papel do Estado	88
5.5 Hume e os contratualistas	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
BIBLIOGRAFIA	99

INTRODUÇÃO

As paixões ocupam um lugar de destaque no pensamento de David Hume e, não obstante a investigação rigorosa e sistemática acerca da natureza, os tipo e intensidade dos afetos ter sido apresentada por este filósofo notadamente no Livro II do *Tratado da Natureza Humana*, a importância e a repercussão das paixões pode ser verificada no conjunto de sua obra.

Com efeito, o objeto precípua de investigação desta Dissertação de Mestrado é o estudo das paixões em Hume, com ênfase nas esferas da Moral e da Política. Entre os principais aspectos que caracterizam o conceito de paixão está o caráter de determinação da ação que este conceito possui na teoria humeana. Segundo Hume, em outras palavras, só os afetos levam o sujeito a agir de modo efetivo, somente eles o impulsionam à ação.

A despeito da dificuldade para defini-las, as paixões podem ser consideradas como *impressões simples*, isto é, não podem ser constituídas por elementos mais simples que elas mesmas ou não podem ser reduzidas a partes¹. Contudo, esta simplicidade das paixões não impossibilitou Hume de enumerá-las e compará-las, conforme está disposto no Livro II do *Tratado* e na obra intitulada *Dissertação sobre as Paixões*. Mesmo desviando-se de uma definição precisa, os afetos guardam entre si um grau de similitude, no sentido de que são agradáveis ou desagradáveis.

Assim, o que Hume pretende no *Tratado* e na *Dissertação* é determinar certas condições mediante as quais as paixões manifestam-se. Tendo como critério de diferenciação das paixões o critério causal, Hume discriminará os afetos em *diretos* e *indiretos*.

Entre os dois tipos de afetos, a análise das paixões indiretas é que terá importância capital, visto que estas guiarão Hume até o estudo das ações humanas e das relações em sociedade. Por não advirem unicamente dos sentimentos de prazer e

¹ Cf. CARMONA TASSET, Luis José. Introdução da *Dissertación Sobre Las Pasiones y otros Ensayos Morales*. Edición bilingüe. Barcelona: Editora Anthropos, 1990, p. 22.

de dor, como as paixões diretas, mas também de uma relação entre impressões e idéias, as paixões indiretas tornam-se imprescindíveis para o exame de questões relativas ao surgimento e desenvolvimento da sociedade e das relações estabelecidas pelos homens em seu interior.

Quando tratamos de paixões indiretas e da influência destas em todas as ações do homem em sociedade, é preciso levar em conta o papel que o conceito de razão possui na teoria humeana das paixões. Assim, apesar de não poder gerar desejos nem determinar os fins de nossas ações, observar-se-á que a razão e o cálculo racional participam indiretamente na gênese das ações. Por esse motivo, o estudo das paixões, principalmente as indiretas, exige uma análise acerca da natureza da razão.

A partir desse ponto, é imprescindível confrontar esses dois conceitos, a fim de encontrar possíveis semelhanças e diferenças entre ambos. Todavia, o que se observará, na verdade, é que um combate entre paixão e razão se revelará infrutífero, visto que os dois conceitos, além de antagônicos, possuem natureza distinta, não podendo ser objeto de qualquer comparação.

Ao discorrer sobre o caráter determinante das paixões em relação a todas as ações humanas e ao papel do conceito de razão, não é possível deixar de investigar aquilo que está intimamente ligado aos afetos e à atividade racional: *os artifícios*.

O conceito de artifício, considerado como um expediente ou solução com vistas a curar a propensão natural humana de preferir o contíguo ao remoto, é resultado do engenho e da inventividade das paixões em conjunto com a atividade racional. Contudo, há outros importantes elementos presentes em todas as etapas do desenvolvimento da sociedade e da criação das convenções, entre os quais o hábito e a crença.

Com efeito, no processo gradual de estabelecimento da sociedade e dos artifícios, tem-se a correlação entre os conceitos determinadores da vontade e das ações humanas, quais sejam: **paixão**, **razão**, **hábito** e **crença**, de modo que a origem e o desenvolvimento do corpo social se farão sob a atuação conjunta e uniforme desses conceitos.

O estudo da sociedade e dos artifícios, expressos na forma de instituições capazes de constranger e direcionar o comportamento dos seres humanos, por meio de

regras gerais de caráter consensual oriundas de determinado agrupamento de indivíduos de uma ordem social específica, nos conduzirá a importantes questões acerca da teoria moral humeana.

É possível observar dentro desse contexto social uma espécie de reciprocidade das paixões e identificação dos seus interesses, no qual há a perene possibilidade de ajustamento e auto-regulação dos afetos, através dos quais o equilíbrio e o fortalecimento da sociedade e das suas instituições reguladoras serão algo cada vez mais concreto. É nesse cenário que se encontra o exame das teorias sócio-políticas e jurídicas de Hume.

Ademais, Hume fornece um modelo singular da atuação conjunta das paixões com o hábito, a crença e o cálculo racional em sua obra *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Para Hume, a conjunção destes conceitos repercute na mútua dependência das ações dos indivíduos na esfera social. Nesse sentido, cabe transcrever uma célebre passagem da obra citada, presente na seção intitulada *Da Liberdade e da Necessidade*, na qual Hume afirma:

Em todas as sociedades, pode-se verificar que a mútua dependência entre os homens é tão grande que raramente uma ação humana é inteiramente completa em si mesma ou se realiza sem alguma referência às ações dos demais, constituindo assim no requisito necessário para que possa responder por completo à intenção de quem a realiza. O artesão paupérrimo, que trabalha sozinho, espera pelo menos a proteção do magistrado assegurando-lhe o gozo do fruto de seu trabalho. Também espera que, quando leva suas mercadorias ao mercado e as oferece a um preço razoável, encontrará compradores e terá poder graças ao dinheiro que obteve para comprar dos outros as mercadorias que são necessárias para a sua subsistência. À medida que os homens estendem suas relações e tornam mais complexas suas comunicações com outros homens, sempre compreendem em seus planos de vida uma maior variedade de atos voluntários que esperam, por motivos justos, que colaborem com sua própria ação².

Pelo exposto, o estudo das paixões na determinação de todas as ações humanas, em conjunção com os elementos citados, nos mostrará que estas são elementos participantes de um certo número de princípios que comporão a natureza

² HUME, David. *Investigação acerca do Entendimento Humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (b), p. 95.

humana, atuando de maneira regular e uniforme, e tornando possível uma “ciência da natureza humana”.

Este trabalho está dividido em cinco capítulos e sua estrutura será a seguinte:

No primeiro capítulo, intitulado “Paixão, Razão e Natureza Humana”, faremos uma abordagem geral sobre a biografia de David Hume, os pressupostos filosóficos que influenciaram suas obras e o objeto do *Tratado da Natureza Humana*.

Em seguida, no capítulo II, nomeado “Hume e as Paixões”, apresentaremos a filosofia humeana das paixões, seus tipos e características, dando ênfase, principalmente, às paixões indiretas e mostrando a importância destas na determinação de todas as ações humanas e nas relações que constituirão o corpo social. Aqui, faremos uma exposição do conteúdo apresentado pelo filósofo no Livro II do seu *Tratado*.

Posteriormente, no capítulo III, designado de “Natureza e Liberdade”, analisaremos a relação entre causalidade e necessidade, ação e determinismo natural, evidência natural e evidência moral. Neste capítulo, discorreremos sobre a natureza dos conceitos de hábito e crença, ressaltando a relevância destes nas relações humanas em sociedade. Assim, constataremos a importância que estes conceitos têm sobre as ações humanas, visto que, na sociedade, as ações de cada indivíduo reportam-se às do outro e são realizadas pelo sujeito com base na suposição de que outras ações serão realizadas pelos outros.

No capítulo IV, “A Filosofia Moral”, demonstraremos o lugar que a razão ocupa na ética humeana, qual a sua função na determinação do comportamento do indivíduo e, ainda, exporemos a crítica de Hume ao racionalismo e o papel meramente instrumental que o filósofo confere à razão em matéria de conduta humana. Este capítulo revelará que as paixões e a razão são conceitos de natureza distinta, mas não contrárias, sendo então infrutífera qualquer discussão acerca da possível primazia de um conceito sobre o outro.

Examinaremos, ainda, a partir da análise do Livro III do *Tratado*, as teses fundamentais do filósofo, segundo as quais o homem possui um **senso moral**, é guiado

por sentimentos - prazer e sofrimento - e encontra nas paixões o critério último de constituição de suas ações.

Em seguida, no capítulo V, “A Teoria Política”, ofereceremos uma investigação sobre os conceitos de artifício e de sociedade, através de uma descrição da origem e desenvolvimento da sociedade e pelo exame concomitante da criação dos artifícios da justiça, propriedade e governo. A análise de conceito de justiça calcada no direito de propriedade é o ponto fundamental da teoria proposta por Hume. Constatase que ele desenvolveu uma concepção de justiça oposta àquela defendida pelos filósofos jusnaturalistas, que, em grande parte, embasaram o pensamento iluminista europeu do século XVIII. A concepção humeana de justiça se funda na noção de justiça como uma virtude artificial e, portanto, dessa forma, se contrapõe às premissas do “direito natural”. Trata-se de uma concepção que está intimamente associada a uma idéia liberal de constituição da sociedade civil e política, alicerçada em uma posição anti-contratualista, o que opõe Hume a autores como John Locke. O governo, por sua vez, nada mais é do que uma instituição necessária para garantir que as regras da justiça sejam observadas.

Com isso, após efetuarmos as pesquisas nessas cinco etapas, veremos que a natureza humana é o núcleo e o principal objeto das investigações de Hume, sendo o ponto de partida e de convergência das demais ciências. A presença das paixões por toda a obra do filósofo mostra a importância que elas têm como elementos ou princípios inerentes à natureza humana, operando de maneira uniforme e regular nos indivíduos.

Com efeito, é possível perceber que a presença das paixões nas obras de Hume também traduz o postulado da noção de uma uniformidade da natureza humana pleiteada pelo filósofo e, por conseguinte, a possibilidade de uma ciência da mesma.

CAPÍTULO I

PAIXÃO, RAZÃO E NATUREZA HUMANA

1.1 David Hume: o Homem e a Obra

David Hume nasceu em Berwickshire, próximo de Edimburgo, na Escócia, em 1711³, no seio de uma família pertencente à pequena nobreza fundiária. Em seu derradeiro escrito, “Minha Própria Vida” (*My Own Life*), uma autobiografia de poucas páginas escrita em abril de 1776, quatro meses antes de falecer, o filósofo deixa transparecer o orgulho de descender de boas famílias, tanto do lado materno, como do lado paterno.

O seu pai, quem pouco conheceu, pois morreu quando Hume tinha apenas dois anos de idade, era formado em Direito e conjugava a sua profissão com a administração de uma grande propriedade que possuía em Ninewells e que já pertencia à família “Home” desde o século XVI. Com a sua morte, a propriedade passou para o seu filho mais velho, John, e a David coube apenas uma renda de 50 libras anuais que, mesmo nessa época, não era de modo algum suficiente para garantir sua independência financeira.

Em sua autobiografia, reconhece o mérito de sua mãe, que, apesar de ainda jovem e bela, dedicou sua vida à educação dele e de seus dois irmãos: John e Katherine.

³ Entre os comentadores do filósofo, observa-se que não são uniformes os dados acerca de sua data de nascimento. Conforme José Sotero Caio expõe no Prefácio do *Resumo do Tratado da Natureza Humana* (1995 (a), p. XIII), o nascimento de Hume se deu em **26 de Abril de 1711**; já André Vergez (*David Hume*, s/d, p. 9), e A. J. Ayer (*Hume*, 1981, p. 15) afirmam que o mesmo nasceu em **26 de Agosto** daquele ano; e, por fim, Leonardo Porto, em *Hume* (2006, p. 7 et seq.), assegura que o filósofo veio à luz em **07 de Maio** do ano citado. Todavia, a aparente controvérsia se deve ao fato da existência de outro calendário à época. Em última análise, o próprio Hume, em sua autobiografia, sustenta ter nascido em “no dia vinte e seis de Abril, 1711, no *velho estilo*, ou seja, no calendário antigo.

Hume recebeu uma educação tradicional e, desde cedo, se apaixonou pelo estudo dos clássicos e da filosofia. Em 1723, foi com o irmão para a Universidade de Edimburgo, onde permaneceram por quase três anos, tendo partido em seguida sem formatura, como era de costume na época. O *curriculum* das Letras, no qual estiveram inscritos, compreendia como matérias obrigatórias Grego, Lógica, Metafísica e Filosofia Natural, que, atualmente, chamamos de Física. Foi a partir desse período que Hume começou a ler Cícero, Virgílio e Horácio e adquiriu alguns conhecimentos acerca das bases dos trabalhos de Isaac Newton, Robert Boyle e John Locke.

Ao regressar a Ninewells, Hume tentou dedicar-se ao estudo das leis, mas a paixão pela Literatura, entendida numa vasta acepção, que incluía História e Filosofia, o fez distanciar-se das obras dos mestres da jurisprudência (Voet e Vinius), como se observa no trecho de sua autobiografia:

Fui dominado desde muito cedo por uma paixão pela literatura, que tem sido a paixão predominante de minha vida, e a grande fonte de meus divertimentos. Minha disposição para os estudos, minha sobriedade e minha aplicação levaram minha família a acreditar que a advocacia era a profissão adequada para mim. Eu, porém, encontrei uma insuperável aversão a tudo que não fosse a busca filosófica e o aprendizado geral, e enquanto eles imaginavam que eu estava me aprofundando em Voet e Vinius, devorava secretamente os autores Cícero e Virgílio⁴.

Foi em 1729, com apenas 18 anos de idade, que se abriram as portas do novo pensamento que ele iria expor em sua primeira e também mais célebre obra: *Tratado da Natureza Humana (A Treatise of Human Nature)*.

A excitação provocada por esta descoberta e o entusiasmo com que ele se dedicou ao trabalho acabaram por afetar a saúde de Hume. Sobrevieram-lhe perturbações de ordem psicossomáticas levando-o a submeter-se à prática de exercícios físicos regulares e a seguir uma dieta rigorosa. Não obstante, o filósofo ficou sujeito a episódios de depressão nervosa, com sintomas acentuados de alterações cardíacas.

⁴ HUME, David. *My own life*. Disponível em: http://www.consciencia.org/wiki/index.php/Hume_My_Own_Life. Último acesso em: 08.jul.09.

Em 1734, decidido a abandonar os estudos, pelo menos por uns tempos, Hume saiu da Escócia e foi para Bristol, onde lhe ofereceram um emprego nos escritórios de uma firma de comércio de açúcar. Todavia, apesar de ter feito algumas amizades por lá, o filósofo levou somente quatro meses para apear-se de que o setor de comércio não era compatível com seus interesses. A consequência mais duradoura da sua passagem por Bristol foi, sem dúvida, a alteração da grafia do seu sobrenome, de Home para Hume, para que, assim, se adequasse melhor à verdadeira pronúncia.

Decidido a tornar-se um filósofo e dedicar-se ao registro escrito do seu *Tratado*, o filósofo viajou para o interior da França (*La Flèche*, em *Anjou*), em 1734, a fim de complementar sua educação, tendo frequentado o mesmo colégio jesuíta onde, um século antes, Descartes havia estudado.

No outono de 1737, quando a maior parte da referida obra já estava escrita, Hume regressou a Londres, com a intenção de encontrar um editor que pudesse publicá-la. Essa tarefa não foi fácil como ele esperava. Só um ano depois ele conseguiu fazer um contrato com John Noon para a publicação de uma edição de mil exemplares dos dois primeiros volumes intitulados “Do Entendimento” (*Of the Understanding*) e “Das Paixões” (*Of the Passion*), pelo que recebeu 50 libras e doze exemplares encadernados.

A obra foi publicada anônima ao preço de dez xelins, em Janeiro de 1739, com o título geral de *Tratado da Natureza Humana: uma Tentativa de introduzir o Método experimental de Raciocínio nos Assuntos Morais* (*A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*). O terceiro volume, *Da Moral* (*Of Morals*), ainda não estava pronto para publicação naquele momento. Seu aparecimento foi adiado até Novembro de 1740, quando foi publicado, desta vez por Mark Longman, ao preço de quatro xelins.

Infelizmente, as idéias expostas no *Tratado* não trouxeram a notoriedade que Hume pretendia e, apesar de atualmente ser considerada sua maior obra e um dos livros mais importantes da história da filosofia ocidental, ela não alcançou sucesso à época de sua primeira publicação (1739-40), passando quase despercebida diante do público inglês. Segundo Hume, “a obra foi criticada como obscura e de difícil compreensão (...) e tal crítica procede tanto da extensão quanto da abstração do

argumento”⁵. O filósofo, inclusive, afirma, em seu pequeno texto autobiográfico, que o livro “saiu natimorto do prelo”⁶, tendo recebido muitas críticas desfavoráveis e desencadeado o entusiasmo de poucos admiradores, entre estes, o escocês Francis Hutcheson.

Decepcionado, em 1742 Hume volta à Escócia e publica a primeira parte de seus *Ensaaios morais, políticos e filosóficos*, obra de natureza panfletária e popular, mas que, finalmente, lhe trouxe a fama pela qual ansiava. No entanto, ainda marcado pelas idéias contidas no *Tratado*, consideradas acintosas à religião, Hume estava impedido de obter emprego como professor na Universidade de Edimburgo, e, a fim de ganhar a vida, tornou-se tutor do marquês de Annandalle para, logo em seguida, viajar como secretário do general Saint-Clair numa malograda expedição militar contra a França, em 1746.

Após concluir que o problema do *Tratado* não era o conteúdo, mas a forma de sua exposição e a abstração dos seus argumentos, ele encurta o texto, renova algum material, dá-lhe um estilo mais ligeiro e extrai dali três outras obras mais curtas, nas quais procurou privilegiar a clareza de expressão e o tom mais acessível, são elas: *Investigação sobre o Entendimento Humano (An Enquiry concerning Human Understanding)*, de 1748; *Investigação sobre os Princípios da Moral (An Enquiry concerning the Principles of Morals)*, de 1752; e *Dissertação sobre as Paixões (Of the Passions)*, de 1757.

Em 1752, Hume é nomeado conservador da Biblioteca Central dos Advogados, em Edimburgo, e, apesar da baixa remuneração, o fato de possuir uma biblioteca inteira ao seu dispor incita em Hume o desejo de escrever um livro sobre a história da Inglaterra. Tidos ainda hoje como escritos de referência sobre o tema, seus seis volumes publicados em 1754-1762 foram a única obra não filosófica do autor.

A publicação de mais alguns ensaios sobre a política (todos reunidos na edição completa dos *Ensaaios morais, políticos e filosóficos*), junto com os primeiros

⁵ HUME, David. *Resumo do Tratado da Natureza Humana*. Porto Alegre: Editora Paraula, 1995 (a), p. 27.

⁶ *Idem*, *My own life*.

volumes da *História da Inglaterra*⁷ (1754-1762), tornam o filósofo famoso não só na Grã-Bretanha, mas também no continente europeu.

Todavia, mesmo depois de atingir, com seus ensaios e, principalmente, com sua *História da Inglaterra*, a fama literária tão desejada, Hume ainda estava longe de ser bem visto pelas universidades escocesas nas quais tentou obter um posto, pois eram instituições marcadas por um forte cristianismo que repudiava o ceticismo da teoria do conhecimento proposta por ele.

As críticas de Hume à religião também não fizeram com que o autor conquistasse boa reputação entre os acadêmicos de seu tempo. Sua obra *História natural da religião*, em que as religiões instituídas são mostradas como algo que trouxe apenas prejuízo à humanidade, atraiu a ira de muitos teólogos e professores universitários.

Todavia, foi na França que Hume conheceu a glória. Respondendo ao apelo do Lord Hertford, embaixador da Inglaterra em Paris, o filósofo exerceu de 1763 a 1766 as funções de secretário da embaixada. Lá, Hume conheceu diversos intelectuais, dentre os quais se destacavam D'Alembert, Diderot e Jean-Jacques Rousseau.

Quando Hume deixou Paris e voltou a Edimburgo, Rousseau (1712-1778) acompanhou-o. Este vivera na Suíça, mas suas idéias religiosas heterodoxas criaram-lhe muitas inimizades naquele país. Foi uma amiga em comum, Madame de Verdelin, quem mais convenceu o filósofo a levar Rosseau sob a sua proteção, embora Hume tivesse sido avisado que Rosseau não era digno de confiança.

A princípio, tudo correu bem: ambos estavam ligados por sentimentos de amizade e admiração mútuos. Mas, depois, a paranóia de Rousseau revelou-se em toda a sua plenitude e a desconfiança e as tendências psicóticas do filósofo suíço levaram a um clamoroso rompimento público da amizade entre os dois, fazendo com que Rousseau regressasse imediatamente à França⁸.

⁷ Mesmo nesta obra de conteúdo histórico, que incluía desde a invasão de Júlio César à Revolução Gloriosa de 1688, Hume levou o problema moral e filosófico ao universo dos reinos e das épocas. (Cf. CANTO-SPERBER, *Dictionnaire d'étique et de philosophie morale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996, p. 674).

⁸ Cf. EDMONDS, David; EIDINOW, John. *O cachorro de Rousseau: como o afeto de um cão foi o que restou da briga entre Rousseau e David Hume*. Trad. Pedro Sette Câmara. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

Quando Hume voltou a Edimburgo, em 1769, já vivia na opulência, pois tinha um rendimento de mil libras anuais. Naquela cidade, mandou, então, construir uma casa em New Town, numa rua defronte da Praça de St. Andrew, que passou, mais tarde, a ser conhecida, em memória do seu nome, como Rua de St. David.

Hume retomou à sua vida social intensa, mas não assumiu qualquer atividade pública, devido aos inúmeros ataques de que era alvo sua filosofia, passando a dedicar-se à revisão dos seus *Diálogos sobre a Religião Natural* (*Dialogues Concerning Natural Religion*). Tal obra, em que critica implacavelmente o deísmo filosófico, só foi publicada, postumamente, muito provavelmente pelo sobrinho de Hume, em 1779. Como se sabe, o autor foi convencido a não publicar os *Diálogos* em vida. Entretanto, nem seu editor, nem seu grande amigo Adam Smith, a quem Hume havia legado a missão de garantir a publicação da obra, levaram a cabo essa empreitada, que certamente causaria um escândalo de proporções imensas e mancharia indelevelmente a reputação do autor e de quem quer que houvesse permitido que um texto com aquele teor viesse a público.

Na Primavera de 1775, de acordo com as suas próprias palavras, foi “fulminado por uma desordem intestinal, a qual primeiramente não dei importância, mas que se tornou, como verifiquei, mortal e incurável”⁹. Ele faleceu em 25 de agosto de 1776, aos sessenta e cinco anos, vitimado por um tumor no fígado.

Ademais, durante toda a sua vida, o filósofo mostrou-se sempre um indivíduo de caráter pacífico e avesso a toda e qualquer participação em controvérsias quer públicas, quer privadas, embora não lhe faltasse coragem para assumir as suas próprias convicções. A vida de David Hume evidencia e prova, em grande medida, a descrição que ele fazia de si próprio como tendo sido: “um homem de disposição moderada, de temperamento controlado, de um humor alegre, social e aberto, afeito a relacionamentos, mas muito pouco propenso a inimizades, e de grande moderação em todas as suas paixões”¹⁰.

Com efeito, não resta dúvida de que Adam Smith foi sincero quando concluiu o retrato fúnebre do seu amigo, afirmando: “de um modo geral, sempre

⁹ HUME, *My own life*.

¹⁰ *Ibidem*.

considerarei, quer durante a vida quer depois de morto, que Hume encarnava, tanto quanto a fragilidade humana o permite, a idéia que fazemos de um homem inteligente e virtuoso”¹¹.

De todo modo, não resta dúvida de que grande parte do seu legado filosófico pode ser encontrado em sua maior obra: *Tratado da Natureza Humana*.

1.2 Pressupostos Filosóficos do *Tratado da Natureza Humana*

David Hume é, por muitos, considerado o maior dos filósofos britânicos: “o mais profundo, penetrante e abrangente”¹². É possível afirmar também que o seu trabalho é o auge da tradição empirista dominante na filosofia britânica que se inicia com Guilherme de Ockham (1280 - 1349), no século XIV, passa por Bacon (1561 - 1626) e Hobbes (1588 – 1679), Locke (1632 — 1704) e Berkeley (1685-1753), prosseguindo depois dele, com Bentham (1748 – 1832) e J. S. Mill (1806 — 1873) e culmina na filosofia analítica do presente século, que Bertrand Russell (1872 — 1970) inaugurou.

A filosofia humeana propõe-se a analisar a relação que as diversas áreas do conhecimento científico estabeleceram com o que se denomina de *natureza humana*, pois, para o filósofo, não é possível acompanhar o desenvolvimento do conhecimento humano sem conhecer por inteiro a extensão e as forças do entendimento humano, a natureza das idéias e as operações que realizamos ao argumentar, pois não somos somente seres que raciocinam, mas também um dos objetos sobre os quais raciocinamos.

Observa-se que Hume é um empirista em dois aspectos. A princípio, porque ele considera a filosofia uma ciência empírica. Tal posição é anunciada no subtítulo do seu *Tratado*: “uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio em assuntos morais”. O método experimental é o que está na base dos estudos de

¹¹ SMITH, Adam *apud* AYER, A. J. *Hume*. Trad. Maria Luísa Pinheiro. Lisboa: Dom Quixote, 1981.

¹² QUINTON, Anthony. *Hume*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 1999, p. 7.

Newton, de modo que é razoável atribuir a Hume a ambição de ser “o Newton das ciências morais”, isto é, humanas. Seu método, de fato, confirma essa intenção, quando ele procura mostrar como o complexo detalhamento de nossa vida intelectual produz-se de acordo com as leis de associações de seus elementos primitivos, os “átomos de pensamento”¹³, que ele chama de impressões e idéias. Todavia, não é por essa psicologia cognitiva geral, baseada em princípios associacionistas, que ele é tradicionalmente conhecido.

Na verdade, Hume é um empirista em uma acepção mais peculiar, ao defender que toda matéria-prima de nossos pensamentos e crenças provém da experiência sensorial. Em outras palavras, segundo ele, nossos pensamentos são desprovidos de conteúdo, e nossas palavras, de significação, a menos que estejam conectados com a experiência. Ademais, Hume também sustenta que a maior parte de nosso conhecimento funda-se na experiência e que todas as nossas crenças prováveis têm um fundamento na experiência.

Com efeito, Hume afirma que a filosofia é a primeira ciência, ou a ciência mestra, e que todas as demais ciências, ou corpos de conhecimento admitidos, são obra do entendimento humano. Consequentemente, o estudo do entendimento humano é anterior a todos os outros. Enquanto Newton, na visão de Hume, havia explicado o universo material por meio da lei da atração gravitacional, o objetivo do filósofo é explicar o funcionamento da mente por uma semelhante lei de associação.

Nesse contexto, a figura de Isaac Newton é paradigmática, pois seus estudos no campo das chamadas ciências da natureza, em especial da Física, possibilitam a construção de uma epistemologia baseada na apreciação dos fatos empiricamente demonstráveis. A preocupação com o estudo objetivo da realidade natural impõe àqueles que se propõem a estudar a sociedade a utilização dos mesmos recursos metodológicos. Assim, Hume se apropria de certos preceitos metodológicos

¹³ Como será abordado mais adiante, as idéias e impressões subdividem-se em simples, se não comportam discrição ou separação, ou complexas, se é possível distingui-las em partes menores. A noção de idéias e impressões simples, ou da indivisibilidade de impressões e idéias, conceitua, segundo a expressão de Deleuze, o “atomismo espiritual” de Hume. Nesse sentido, a mente seria uma coleção de átomos, elementos irreduzíveis uns aos outros, idéias e impressões elementares que se correspondem mutuamente, com prevalência das últimas sobre as primeiras. A percepção complexa de uma maçã, de acordo com o modelo de Hume, decompõe-se nas impressões mais simples de seu aroma, seu sabor e sua cor. (DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 18)

empíricos para analisar a estrutura e o funcionamento da sociedade e, a partir daí, fundamentar uma visão específica sobre aquilo que considera fundamental para a construção do bem-estar social: a sua concepção artificial de justiça e sua necessária relação com o Direito, o Estado e a preservação da propriedade.

Hume é frequentemente apresentado como o filósofo que completa o movimento iniciado por John Locke, em 1690, com a publicação do *Ensaio sobre o entendimento humano* e continuado por George Berkeley, cujo *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* apareceu em 1710, ano imediatamente anterior ao do nascimento de Hume.

A principal idéia deste movimento refere-se à impossibilidade de o homem ter algum conhecimento do mundo diferente daquele que resulta da experiência. Esta noção é, depois, desenvolvida assumindo um novo contorno: a experiência consiste, tal como preconiza Locke, na sensação e na reflexão. As operações da mente (que são os objetos da reflexão) são dirigidas apenas para o material ou para a própria transformação do material fornecido pelos sentidos; e o material fornecido pelos sentidos é constituído por elementos atômicos, tais como as cores, as sensações táteis, as sensações corpóreas, os sons, os cheiros e os sabores.

Locke elabora, com isso, uma imagem do mundo físico que estava em consonância com as teorias científicas de Boyle e de Newton. Adotando a teoria da percepção, Locke dividiu as “idéias simples” em duas categorias: a primeira representada por idéias tais como solidez, número e extensão, que eram não só os efeitos das ações dos objetos físicos sobre a nossa mente, mas que se assemelhavam também a estes objetos; e a segunda constituída por idéias como as de cor ou de paladar, que não passavam de meros efeitos. Estas eram, respectivamente, chamadas de “idéias de qualidades primárias” e “idéias de qualidades secundárias”. Em ambos os casos, as qualidades eram conferidas aos objetos através da natureza e da atividade das suas “partículas mínimas”, mas, enquanto as qualidades primárias caracterizavam realmente os objetos, as qualidades secundárias eram apenas tendenciosas, simples forças que tornavam os objetos capazes de produzir idéias em nós, quando se verificavam as condições adequadas.

No entanto, Berkeley refutou Locke, ao combater a sua teoria da percepção. Berkeley não só demonstrou que Locke inferia, injustificadamente, a distinção entre idéias de qualidades primárias e secundárias, mas também defendeu que não via qualquer razão aceitável, partindo das suas premissas, para acreditar sequer na existência dos objetos físicos, isto é, aqueles objetos físicos concebidos por Newton e Locke, com uma existência independente da percepção desses mesmos objetos e não como meros compostos de idéias ou “qualidades sensíveis”, concepção esta que Berkeley pensava ser mais aceitável.

Ademais, segundo Berkeley, Deus seria suficiente não só para produzir as nossas idéias como também para manter a existência das coisas, independentemente destas serem ou não objeto da percepção humana. Todavia, Berkeley, em sua condição de bispo anglicano, tinha interesses religiosos em sobrevalorizar o papel de Deus.

A Hume coube o papel de criticar as teorias de Berkeley precisamente da mesma forma que este havia criticado as de Locke. Berkeley eliminou a matéria, pelo menos de acordo com a concepção dos filósofos, mas deixou o espírito intacto. Hume, como um cético declarado, demonstrou que tal favoritismo era absolutamente injustificado e, ainda, não encontrava qualquer justificativa racional para acreditar na existência do Deus de Berkeley.

Hume levou ainda mais longe o ceticismo. Tanto Locke quanto Berkeley haviam aceitado, sem verificação prévia, o conceito de causalidade. As diferenças entre ambos residiam apenas no fato de Locke admitir que existiam relações de força entre as partículas físicas, ao passo que Berkeley atribuía ao espírito o monopólio da atividade causal. Já Hume, após debruçar-se sobre a análise da relação causa-efeito, concluiu que a idéia de força ou “atividade causal” não passava de um mito. Pois, segundo ele, não podia haver qualquer conexão necessária entre eventos distintos. Tudo o que permanece, então, é uma série de percepções fugazes sem qualquer objeto externo, sem qualquer sujeito permanente a quem possam pertencer e sem que elas mesmas estejam ligadas umas às outras.

Contudo, é preciso salientar que o mais sagaz dos críticos contemporâneos de Hume foi Thomas Reid, fundador da Escola Escocesa do Senso Comum e sucessor

de Adam Smith como professor de Filosofia Moral na Universidade de Glasgow. Reid acreditava que o senso comum é, ou pelo menos deveria ser, a base de todo o pensamento filosófico. Contrariando a visão ceticista de David Hume, Reid afirmava que o mundo não é nenhum labirinto misterioso, mas sim que uma realidade que está à nossa vista para que façamos julgamentos claros sobre aquilo que vemos. O erro principal, segundo Reid, consistia no fato de Locke e seus seguidores terem adotado a teoria das idéias: a hipótese de que aquilo que é imediatamente percebido, quer se chame idéia, como no caso de Locke, ou qualidade sensível, ou impressão, como Hume preferia, é algo que não tem qualquer existência independentemente do momento de percepção em que se insere.

Contrariamente a Reid, Kant, em sua obra *Prolegômena* (1783), manifestou a sua admiração por Hume, por este ter interrompido o seu “sono dogmático” e ter dado às investigações no campo da filosofia especulativa um rumo completamente novo. Ainda, todo o esforço do projeto crítico de Kant consistiu em tentar solucionar a questão sugerida por Hume. Compreender profunda e exaustivamente a natureza da razão pura foi o programa que Kant se propôs realizar em suas obras mais célebres, quais sejam, “Crítica da Razão Pura” (1781), “Crítica da Razão Prática” (1788) e “Crítica da Faculdade do Juízo” (1790).

1.3 Objeto do *Tratado da Natureza Humana*

No *Tratado da Natureza Humana*, o esforço teórico de David Hume consiste, sobretudo, na elaboração de hipóteses plausíveis acerca dos princípios da natureza humana considerados por ele como inatos. Com efeito, o foco do seu estudo abrange tanto a epistemologia como a filosofia moral, áreas de investigação que não são tomadas como estanques e independentes uma da outra.

Quanto à perspectiva teórica adotada por Hume em matéria de axiologia, ele é considerado tanto um defensor de uma teoria moral subjetivista¹⁴ (pois todas as questões são tratadas exclusivamente sob o ponto de vista da subjetividade humana), como adepto de uma teoria moral que preserva a objetividade ao falar dela como algo sobre o qual é possível construir um ponto de vista geral e estável. Dessa forma, nossos juízos morais não pressupõem, para a sua validade, qualquer padrão transcendente sobre o que é bom ou mau em si mesmo, mas repousam integralmente em sentimentos de aprovação ou desaprovação que experimentamos diante de certas ações, comportamentos e ou situações.

O objeto do *Tratado* é o ser humano, e sua tarefa consiste em explicar o modo pelo qual chegamos a desenvolver tanto nossas convicções acerca da realidade do mundo exterior, como nossos julgamentos morais sobre a conduta de nossos semelhantes. Hume inicia sua investigação levando em conta as controvérsias filosóficas surgidas na transição dos séculos XVII e XVIII, as quais diziam respeito aos fundamentos gerais da moral:

se eles derivavam da razão ou do sentimento, se obtemos conhecimento deles por uma seqüência de argumentos e induções ou por um sentimento imediato e um sentido interno mais refinado, se – como em todos os julgamentos corretos acerca da verdade e da falsidade – eles deveriam ser os mesmos para todos os seres racionais e inteligentes ou – como na percepção da beleza e da deformidade – fundamenta-se inteiramente na estrutura e constituição próprias da espécie humana¹⁵.

Hume, com isso, contrapõe-se à corrente racionalista, cujos principais representantes, Ralph Cudworth (1617-88), Samuel Clarke (1675-1729), William Wollaston (1659-1724), e John Balguy (1686-1748), sustentavam que as distinções e os juízos morais eram fundados em princípios transcendentais imutáveis, em padrões

¹⁴ “Sua epistemologia não se detém em reflexões sobre uma suposta ordem exterior e necessária do mundo, à qual nosso conhecimento deveria adequar-se, mas diz respeito apenas à manipulação coerente e ordenada das impressões sensíveis que experimentamos em nosso cenário interior, e das idéias que delas resultam” (MARQUES, José Oscar de Almeida. Prefácio. In: HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da Unicamp, 1995 (b), p. 10.).

¹⁵ HUME, 1995 (b), p. 20.

eternos do certo e do errado, podendo ser apreendidos somente através do uso da razão.

Aliando-se ao ponto de vista de autores emotivistas, como Shaftesbury¹⁶ (1671-1713) e Francis Hutcheson¹⁷ (1694-1746), os quais afirmavam que a moralidade tinha seu fundamento em uma faculdade interna ou em um conjunto de sentimentos desconectados da razão, o chamado **senso moral**, Hume passa a defender a preeminência das paixões sobre a razão.

Nessa perspectiva, Hume considera que as distinções morais não são derivadas da razão, ou seja, ele defenderá principalmente uma teoria do sentimento moral contra o racionalismo moral em voga no seu tempo. Seu argumento contra o racionalismo axiológico baseia-se nas alegações de que a moralidade diz respeito às ações humanas que envolvem a vontade e de que a razão e seus princípios racionais abstratos não fornecem a força motivacional necessária para desencadear tais ações. O foco do seu estudo recai sobre a prevalência do sentimento e das paixões como fundamentos da moralidade.

Para Hume, a razão pode apenas nos ensinar que meios utilizar para conseguir benefícios para a sociedade, já que as nossas ações e qualidades se premiam ou se castigam em função de suas conseqüências. Com efeito, a razão é

¹⁶ Foi a partir dos escritos de Shaftesbury que surgiu pela primeira vez a noção de senso moral. Esta noção sugere que os indivíduos têm disposições inatas à moralidade, ou seja, trata-se de um dispositivo inerente à nossa constituição natural que nos permite distinguir o bem do mal, o justo do injusto.

¹⁷ Hutcheson se propõe a retomar e sistematizar filosoficamente o ensinamento literário e moral de Shaftesbury, e de defendê-lo contra os argumentos de Mandeville, o autor da *Fábula das Abelhas* (1714). Nesta fábula, Mandeville assume a tese fundamental de Hobbes segundo a qual o único motivo das ações humanas é o amor a si mesmo ou o interesse particular, e defende, ainda, a idéia da utilidade social dos vícios: é perseguindo seus interesses particulares, sem se incomodar com os outros, que os homens participam do progresso da comunidade humana e do crescimento dos bens. Porém, para Hutcheson (como também para Hume que, neste ponto, é fiel a seu predecessor), um tal argumento filosófico conduz a um ceticismo moral, ferindo cinicamente os sentimentos morais mais comuns aos homens. Se se afirma que todas as ações humanas são determinadas pelo amor a si mesmo ou pelo interesse particular, então as palavras virtude e vício são, além de desprovidas de sentido, incutidas pela educação ou pelo poder político, por razões estranhas à moralidade. Ou seja, os julgamentos morais estão reduzidos a usos verbais sem sentido próprio. Com efeito, o primeiro esforço de Hutcheson é estabelecer a realidade das distinções morais. Segundo ele, é certo que formulamos julgamentos morais, aprovamos a virtude e rejeitamos o vício, e dirigimos nossa conduta segundo o bem e o mal. Entretanto, aquilo que importa imediatamente é admitir a existência de um senso moral que devemos à nossa constituição natural e é distinto do senso natural através do qual cada um se move a partir de seu interesse particular. Ademais, o senso moral tem por objeto o bem comum, a utilidade pública e é levado por um amor à humanidade em geral, ao qual Hutcheson deu o nome de benevolência (Cf. CANTO-SPERBER, 1996, p. 674-675).

incapaz de motivar a conduta humana, pois são os sentimentos os responsáveis por nossos comportamentos.

Hume considera, ainda, que a razão tem claros limites, indo de encontro à concepção que reduz o homem a um ser caracteristicamente racional e que, partindo desta visão, procura fundamentar apenas na razão o conhecimento e o mundo moral. Segundo Hume, as paixões constituem o fundamento da nossa moralidade. Elas são o elemento determinante das ações humanas, já que “a razão sozinha não pode produzir nenhuma ação ou volição”¹⁸. A razão não pode servir como fundamento da moralidade, nem, tampouco, elucidar as distinções morais, afinal “a razão é, e deve ser, apenas escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas”¹⁹.

Desse modo, ao passo que defende a preeminência do sentimento em matéria de moral, Hume tenta delinear os limites da razão alegando que o seu papel é o de apenas determinar os meios para os fins da ação. A razão está subordinada aos interesses das paixões, ou seja, o seu papel é tão-somente instrumental.

Não havendo a possibilidade de conflito entre razão e paixão, o que ocorre é uma cooperação entre essas duas faculdades. As paixões indicam ao indivíduo o que ele deve perseguir e cabe à razão descobrir os meios de obtê-lo. As crenças ou os cálculos racionais desempenham uma função meramente auxiliar e subordinada, servindo apenas para determinar os meios para a realização e satisfação dos nossos desejos pessoais e escolhas no campo da moral. Por exemplo, se a paixão nos orienta a ter determinados objetivos na vida (os quais estão calcados, originariamente, na busca ao prazer e na repulsa à dor), é a razão, então, que nos fornece os meios necessários para a realização de tais objetivos estabelecidos pelas paixões. Os dados ou informações que podemos dispor através da razão nos orientam sobre as consequências de nossas ações, podendo ser, não obstante, decisivos para as ações que escolhemos ou rejeitamos. Ao descobrir, por intermédio da razão, que um resultado será mais danoso que benéfico, nosso desejo imediatamente pode tornar-se aversão. Com efeito, a razão pode modificar a vontade e redirecioná-la com vistas à realização

¹⁸ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Débora Danowsk. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2009, p. 450.

¹⁹ *Ibidem*, p. 451.

de determinadas ações. Assim, a aspiração pode transformar-se em aversão, e o contentamento em desejo.

Todavia, apesar de Hume reconhecer que a razão desempenha um importante (ainda que secundário) papel na constituição das ações humanas, ele não a vê como uma faculdade capaz de dar origem às nossas apreciações morais:

A razão e o juízo podem, é verdade, ser a causa mediata de uma ação, estimulando ou dirigindo uma paixão, não pretendemos afirmar, porém, que um juízo dessa espécie seja acompanhado, em sua verdade ou falsidade, de virtude ou de vício²⁰.

Ademais, a recusa da idéia de que a razão constitui um fundamento para a moralidade integra a tese humeana segundo a qual os nossos juízos morais baseiam-se no sentimento.

Hume alega que os indivíduos são dotados de uma sensibilidade moral e, conseqüentemente, que as qualidades dos seres humanos - incluindo aqui as suas motivações morais - podem desencadear sentimentos distintos que refletem estes diferentes motivos. Ao considerar que a razão sozinha é incapaz de fornecer a distinção entre a virtude e o vício, Hume acrescenta que é por meio de alguma impressão ou sentimento que eles (virtude e vício) nascem, sendo também tal sensação a instância que nos permite diferenciá-los. Desse modo, observa ele que “a impressão derivada da virtude é agradável, e a procedente do vício é desagradável”²¹ e conclui que as distinções morais que nos permitem conhecer o bem e o mal morais envolvem preliminarmente dores e prazeres particulares, isto é, sensações primitivas originárias.

Assim, os critérios que balizam os nossos juízos morais têm seu fundamento nas paixões, ou seja, em sentimentos de aprovação ou de censura que experimentamos em face de certas ações, comportamentos e inclinações. Desse modo, para Hume, consideramos uma ação certa (virtuosa) ou errada (viciosa) em função da extensão da nossa percepção de que tal ação ocasiona prazer ou sofrimento.

²⁰ HUME, 2009, p. 501-502.

²¹ *Ibidem*, p. 510.

Nesse sentido, ao passo que Hume defende a idéia de que as distinções morais são oriundas do sentimento e não da razão, ele passa a ser tido como um filósofo proponente de uma teoria emotivista ou subjetivista acerca da moral, haja vista que, como vimos, ele defende a supremacia do sentimento na formação de nossas atitudes morais. Isso significa que as questões da moral remontam à subjetividade sensorial humana. Assim, segundo o filósofo, o erro moral e a retidão de caráter não são aspectos objetivos do mundo. A base dessa interpretação, na qual Hume nega a existência de uma realidade moral independente e objetiva e defende uma teoria subjetivista da moral, é apresentada em passagens da sua obra, tais como seguem abaixo:

Ter o sentimento da virtude não consiste senão em sentir uma satisfação determinada ao contemplar um caráter. É o próprio sentimento que constitui a nosso louvor ou admiração (...). Não inferimos que um caráter é virtuoso porque ele agrada, pelo contrário, ao sentir que agrada de um modo peculiar é que sentimos de fato que é virtuoso. Acontece o mesmo em nossos juízos relativos a toda classe de beleza, gostos e sensações²².

O vício nos escapa por completo, enquanto consideramos o objeto. Não o encontraremos até dirigimos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação. Há aqui um fato, mas ele é objeto do sentimento (*feeling*), não de razão. Está em nós mesmos, não no objeto. Desse modo, quando declaramos que uma ação ou caráter são viciosos, tudo que queremos dizer é que, dada a constituição de nossa natureza, experimentamos uma sensação ou sentimento de censura quando os contemplamos. Vício e virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais, segundo a filosofia moderna, não são qualidades nos objetos, mas percepções na mente²³.

Ao conferir às paixões um papel preponderante na constituição da cognição humana, Hume antecipa em alguns séculos as teses das ciências cognitivas contemporâneas. Um exemplo clássico dessa descoberta encontra-se no livro de António Damásio, *O erro de Descartes*, no qual o autor defende a tese de que as emoções contribuem para as nossas decisões racionais, bem como para a formação de nossos juízos e decisões morais. O filósofo escocês, entretanto, não está apenas

²² HUME, 2009, p. 510-511.

²³ *Ibidem*, p. 508.

interessado em desvendar o que ocorre com as cognições humanas no campo epistemológico, ele também quer investigar o que se passa no domínio da moralidade. Esta investigação começa pela análise acerca do que motiva a moralidade: razão ou paixão?

CAPÍTULO II

HUME E AS PAIXÕES

2.1 Divisões Gerais

A definição do conceito de paixão foi exposta por Hume no Livro II do *Tratado*, na seção denominada “Dos Motivos que Influenciam a Vontade”:

Uma paixão é uma existência original, ou se quisermos, uma modificação original da existência; ela não contém nenhuma qualidade representativa que a torne uma cópia de uma outra existência ou de uma outra modificação. Quando tenho raiva, estou realmente possuído por essa paixão; e, com essa emoção, não tenho mais referência a um outro objeto do que quando estou com sede, ou doente, ou quando tenho mais de cinco pés de altura²⁴.

Escolhemos esta importante definição para iniciar a presente investigação, contudo, é relevante notar que Hume, muitas vezes, utiliza-se de outros conceitos como sendo “sinônimos” das paixões, tais como afetos, sentimentos e impressões.

O filósofo, ainda no Livro II, realiza um exaustivo estudo sobre as paixões, iniciando por delimitar sua natureza, configuração e formas de expressão. Em sua *démarche*, o filósofo trata primeiramente das percepções e de seus elementos de base: impressões e idéias. Para ele, “chama-se percepção o que quer que se apresente à mente, quer empregamos nossos sentidos, sejamos movidos pela paixão, ou exercitemos nosso pensamento e reflexão”²⁵, ou seja, qualquer ação exercida pela mente pode ser compreendida sob o termo *percepção*²⁶.

²⁴ HUME, 2009, p. 451.

²⁵ *Idem*, 1995 (a), p. 45.

²⁶ *Idem*, 2009, p. 496.

Tais conteúdos da mente humana, as *percepções*, reduzem-se a duas classes: *impressões* e *idéias*. Sob o termo *impressões*, subentendem-se todas as percepções imediatas de caráter externo e interno, como, por exemplo, sensações, paixões e emoções. Ou seja, segundo o filósofo, elas ocorrem “quando sentimos qualquer tipo de paixão ou emoção, ou captamos as imagens de objetos externos trazidas por nossos sentidos”²⁷. Enquanto isso, as *idéias* referem-se às cópias que a nossa mente elabora das nossas impressões quando refletimos sobre uma paixão, ou sobre um objeto que não está presente. Nesse sentido, para Hume, as idéias são compreendidas como “reflexos atenuados das nossas sensações no espelho dos nossos pensamentos”²⁸.

A rigor, essa distinção não presume uma dicotomia, nem estabelece entre seus termos diferenças antagônicas de natureza. A divisão das percepções entre impressões e idéias é, sobretudo, mais *intensiva* do que *qualitativa*²⁹, ou seja, refere-se às variações de intensidade ou aos respectivos graus de vividez e força que se devem atribuir a cada tipo de percepção.

Hume, portanto, considera que a diferença entre as impressões e as idéias reside no grau de força e de vivacidade com que aquelas percepções entram na mente e fazem o seu percurso até o nosso pensamento ou consciência, isto é, as impressões são nossas percepções vívidas e fortes, enquanto as idéias são percepções mais esmaecidas e fracas. Com efeito, o filósofo afirma que:

a diferença entre impressões e idéias consiste no grau diverso de força e vivacidade com que as percepções atingem a nossa mente e penetram no pensamento ou na consciência. As percepções que se apresentam com maior força e violência podem ser chamadas de impressões – e, sob essa denominação, eu compreendo todas as sensações, paixões e emoções, quando fazem a sua primeira aparição em nossa alma. Por idéias, ao contrário, entendo as imagens enlanguescidas das impressões³⁰.

²⁷ HUME, 1995 (a), p. 47.

²⁸ VERGEZ, André. *David Hume*. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 18.

²⁹ VALADARES, Alexandre Arbex. *A Teoria da Causalidade Imaginária na Filosofia de Hume*. Kriterion: Belo Horizonte, nº. 119, Jun/2009, p. 251-268.

³⁰ HUME *apud* REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Historia da Filosofia*, vol. II. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, p. 559.

Ele esclarece, ainda, que as nossas idéias (ou percepções fracas) derivam de nossas impressões (ou percepções fortes) e que jamais é possível pensar em qualquer coisa que não tenhamos visto fora de nós, ou sentido em nossas próprias mentes. Entretanto, apesar desta proposição parecer equivalente àquela de John Locke, segundo a qual “não existem idéias inatas” e que a nossa mente assemelha-se a uma “tábula rasa”, não seria correto supor o mesmo para Hume, pois, segundo o filósofo escocês, o espírito não é completamente passivo nem, tampouco, uma “tábula rasa” onde se inscreveriam mecanicamente os dados externos do mundo³¹. Hume observa, então, que “é evidente que nossas mais fortes percepções ou impressões são inatas e que a afeição natural, o amor da virtude, o ressentimento e todas as outras paixões, brotam imediatamente da natureza”³². A doutrina de Hume equiparar-se-ia à de Locke de outro modo: ao retomar a célebre frase deste de que “não há nada no entendimento que primeiro não tenha estado nos sentidos”³³.

Com efeito, todas as nossas paixões são uma espécie de instintos naturais derivados apenas da constituição original da mente humana, ou seja, para o filósofo, as impressões sempre antecedem as idéias e toda a idéia que preenche a imaginação faz antes sua aparição em uma impressão correspondente.

A impressão não se opõe à idéia como uma sensação de origem externa se oporia a um fenômeno psicológico interior. Na realidade, Hume não se interroga a respeito da origem das impressões. Para ele, as impressões são dados originários, a cuja origem não é possível remontar. Neste sentido, Hume não é, de modo algum, adversário do inatismo, pois afirma expressamente que “se se entender por inato o que é primitivo, o que não é cópia de nenhuma impressão interior, então podemos afirmar que todas as nossas impressões são inatas e que as nossas idéias não o são”³⁴.

³¹ Vergez (s/d, p. 18.) nos remete ao seguinte exemplo: “Um cego de nascença não saberia certamente, devido à falta de estímulos, fazer a menor idéia das cores. Mas, suponhamos um ‘homem familiarizado com todo o tipo de cores, exceto com uma tonalidade particular de azul que o acaso nunca lhe permitiu encontrar. Que se coloquem diante deste homem todas as diversas tonalidades desta cor, à exceção dessa tonalidade particular, numa gradação decrescente da mais escura para a mais clara’. Tal homem, assegura Hume, ‘aperceber-se-á de um vazio’, podendo ‘suprir essa falta unicamente através da sua imaginação’ e ‘conceber a idéia dessa tonalidade particular que os seus sentidos nunca lhe forneceram’(...)”. Trata-se de um impulso da imaginação, de um dinamismo do espírito humano, de uma atividade psicológica subjetiva que é fundamental para o empirismo original do filósofo escocês.

³² HUME, 1995 (a), p. 49.

³³ HUME *apud* VERGEZ, s/d, p. 18.

³⁴ *Ibidem*, p. 18.

É necessário acrescentar que as impressões subdividem-se em *originais* e *secundárias*. As *originais*, também chamadas de *impressões de sensação*, são aquelas que “surgem na alma sem qualquer percepção anterior, tendo origem na constituição do corpo, nos espíritos animais ou na aplicação de objetos aos órgãos externos”³⁵. Deste gênero são todas as impressões dos sentidos (visão, audição, tato, paladar e olfato) e todas as dores e prazeres corporais.

As *secundárias*, ou *impressões reflexivas* são aquelas provenientes de algumas das impressões originais, seja imediatamente, seja através da interposição de suas idéias (elaborações mentais); isto é, as impressões de reflexão (ou *paixões*, em sentido lato) são respostas (reações) afetivas à sensação e à sua idéia. Com efeito, a paixão envolve uma percepção sensorial e uma elaboração mental: ela é uma impressão de reflexão derivada das idéias correspondentes às impressões de sensação. Por exemplo, a idéia de prazer ou a idéia de dor provoca na alma novas impressões de desejo ou de aversão.

Hume limita-se a discorrer em seu *Tratado* apenas sobre as impressões de reflexão, pois, segundo o filósofo, a análise das primeiras (impressões originais ou de sensação), que “dependem de causas naturais e físicas”, o afastaria sobremaneira do campo da especulação filosófica propriamente dita, “levando-o até às ciências da anatomia e filosofia da natureza”³⁶. São exemplos de impressões secundárias, em cuja base estão as impressões primitivas de dor e prazer, as *paixões* e as *emoções*.

As impressões secundárias dividem-se, ainda, em *calmas* (contemplação estética, senso moral, benevolência) e *violentas* (amor e ódio, pesar e alegria, orgulho e humildade). Porém, Hume não pretende fazer uma taxonomia das paixões e, portanto, esta divisão não é ortodoxa nem, tampouco, exata. Devido ao seu caráter efêmero, mundano e circunstancial, é impossível fornecer uma definição precisa acerca de tais impressões, assim como é facilmente possível que uma impressão reflexiva violenta - como ocorre em certas *paixões* - atenuie-se tanto a ponto de se transformar em uma impressão reflexiva calma, isto é, em uma suave emoção capaz de passar completamente despercebida.

³⁵ HUME, 2009, p. 309.

³⁶ *Ibidem*, p. 310.

Com efeito, é neste momento do *Tratado* que surge a nebulosa distinção entre paixão e emoção. Ei-la: “(...) as paixões são mais violentas que as emoções resultantes da beleza e da deformidade e, por isso, essas impressões têm sido comumente distinguidas uma das outras”³⁷. Digo nebulosa porque para se obter uma fiel distinção entre ambas é preciso estar atento ao *pattern* de cada uma delas, ou seja, ao grau de intensidade da afecção que cada uma desperta no sujeito. Por exemplo, se a intensidade (*pattern*) da afecção for fraca e suave, produzindo pouca ou nenhuma agitação mental, trata-se de uma *emoção* ou *paixão calma*; entretanto, se se tratar de uma afecção forte, intensa e intempestiva, estar-se-á diante de uma *paixão violenta*. No entanto, um sentimento pode ser às vezes tão tênue que dificilmente seu *pattern* será definido com precisão. E assim, por exemplo, o limite da distinção entre a tristeza e a melancolia será quase imperceptível.

As paixões (*calmas* e *violentas*) são subdivididas em *diretas* e *indiretas*³⁸. A diferença entre esses dois tipos deve-se, essencialmente, ao seu grau de “imediatismo”. *Diretas* são aquelas paixões que surgem imediatamente do bem ou do mal, da dor ou do prazer. Elas originam-se do contato imediato do corpo com os objetos exteriores e devem muito da sua existência às estruturas originais do nosso corpo. Entre elas estão o desejo, a aversão, a tristeza, a alegria, a esperança, o medo, o desespero e a confiança.

Paixões *indiretas* são as oriundas “dos mesmos princípios, mas pela conjunção de outras qualidades”³⁹. Ou seja, as paixões indiretas derivam-se, em suas características essenciais, também do bem e do mal, do prazer e da dor. Mas outros fatores ou qualidades se juntarão aos princípios que as produzem. Um componente essencial na produção das paixões indiretas serão as idéias. A idéia do outro, visto sempre como constante objeto de comparação, será um componente imprescindível na produção dos afetos. Todavia, é evidente que a comparação com o outro pressupõe a existência de um “eu”. Assim, as paixões indiretas podem ser denominadas de “paixões

³⁷ HUME, 2009, p. 310.

³⁸ A alteração na classificação entre os dois tipos de paixões não é importante para nosso propósito. Hume, no *Tratado*, começa pela investigação das paixões indiretas, enquanto na *Dissertação*, tal ordem é invertida.

³⁹ HUME, 2009, p. 311.

sociais”⁴⁰, pois necessitariam, incondicionalmente, da relação de um sujeito com um objeto, o qual será sempre uma outra pessoa. Entre elas, Hume enumera o orgulho, a humildade, a ambição, a vaidade, o amor, o ódio, a inveja, a piedade, a malevolência, a generosidade. Resta-nos, todavia, indicar quais são as causas e os objetos dessas paixões.

2.2 Causas e Objetos das Paixões

De maneira cada vez mais sistemática e objetiva, Hume vai delimitando seu estudo sobre as paixões e, após a divisão inicial do tema, ele passa a averiguar quais são os seus objetos e causas, a partir da análise do orgulho e da humildade (paixões indiretas, violentas, simples e uniformes), ressaltando que ambos têm como fonte o prazer e a dor, respectivamente.

Segundo o filósofo, o orgulho e a humildade, ainda que diametralmente contrários, têm, como mesmo objeto, o *eu*, ou seja, é através da idéia (julgamento) que possuímos de nós mesmos que somos afetados por uma dessas paixões opostas, motivo pelo qual somos exaltados pelo orgulho ou abatidos pela humildade. Hume afirma que o *eu* é:

aquela sucessão de idéias e impressões relacionadas, que temos uma memória e consciência íntima. (...) Qualquer outro objeto apreendido pela mente será sempre considerado em relação conosco; de outro modo, jamais poderia excitar essas paixões, ou sequer produzir nelas o menor aumento ou diminuição. Quando o eu não é levado em consideração, não há lugar nem para o orgulho nem para a humildade⁴¹.

⁴⁰ MASCARENHAS, Rogério Soares. *A Teoria das Paixões na Filosofia de David Hume*. Disponível em: http://www.ppgf.ufba.br/dissertacoes/Rogério_Mascarenhas.pdf Último acesso em: 29.08.09.

⁴¹ HUME, 2009, p. 311-312.

Não se pode falar em impressões de orgulho (sensação prazerosa) ou humildade (sensação penosa) sem levar em conta o sujeito que as sente. Orgulho e humildade estão diretamente ligados ao *eu*, ao *si mesmo* daquele que é afetado pelas paixões. Assim, “orgulho e humildade, uma vez despertados, imediatamente levam nossa atenção para nós mesmos, considerando-nos como seu objeto último e final”⁴².

Após a investigação do objeto, Hume passa a um segundo exame das paixões, pois, conforme ele expôs, além do objeto, é necessário um “algo mais” para despertar essas paixões em nós mesmos, isto é, precisa-se de “alguma coisa que seja peculiar a uma delas, e que não produza as duas exatamente no mesmo grau”⁴³. Trata-se aqui da causa ou princípio produtivo das paixões.

A causa desperta a paixão que lhe está conectada. A paixão, quando despertada, nos leva ao contato conosco, ou seja, ao *eu*, objeto da paixão. Com efeito, a paixão situa-se entre dois extremos: o primeiro é referente à causa que a produz; o segundo, ao seu objeto.

Segundo Hume, a causa do orgulho e da humildade é qualquer qualidade mental de valor, seja da imaginação, do juízo, da memória ou do temperamento (como, por exemplo, o bom-senso, a erudição, a coragem, a justiça), ou ainda, qualquer qualidade corporal (tais como a beleza, a força, a agilidade). E o objeto das paixões pode compreender também tudo aquilo que tenha qualquer aliança ou relação conosco (o *eu*), como, por exemplo, o país, a família, a casa, as roupas, a profissão.

É necessário, então, distinguir entre as causas da paixão, a *qualidade operante* que atua sobre a paixão, e o *sujeito* no qual essa qualidade está situada. Conforme o exemplo de Hume, tem-se a seguinte análise na situação em que “um homem se envaidece com uma bela casa que lhe pertence”:

- **Objeto:** *eu* (compartimento estanque aonde nossas paixões convergem). Neste caso, o objeto será o homem, proprietário da bela casa.
- **Causa do orgulho:** a beleza do imóvel.
- **Qualidade operante:** a beleza.
- **Sujeito:** a casa.

⁴² HUME, 2009, p. 312-313.

⁴³ *Ibidem*, p. 313.

Ainda que, à primeira vista, a distinção entre a *qualidade operante* e o *sujeito* não pareça ter muita importância, o filósofo a julga essencial, pois a beleza (qualidade operante) considerada sozinha nunca produzirá a paixão de orgulho no indivíduo, a menos que esteja situada em nós mesmos ou em algo relacionado a nós (a casa). Neste mesmo sentido, a mais forte relação por si só, sem a beleza ou outra qualidade que a substitua, não exerceria nenhuma influência sobre a paixão. Portanto, ainda que esses elementos componentes da causa (sujeito e qualidade) possam ser separados sem dificuldades, é necessária sua conjunção a fim de que a paixão seja produzida.

Para concluir o estudo acerca do objeto e das causas das paixões, Hume esclarece que a causa do orgulho e da humildade não faz parte da constituição primária da natureza humana, ainda que as propriedades que determinam essas paixões sejam naturais. Ou seja, não é urgente ou vital para o homem sentir orgulho ou humildade (pois se tratam de paixões secundárias), pois é somente a partir de princípios naturais que diversas causas excitam o orgulho e a humildade no indivíduo.

2.3 A Relação entre Impressões e Idéias

Há propriedades na natureza humana que têm uma poderosa influência sobre as operações do entendimento e das paixões, a ponto de relacioná-las. A primeira delas é a **associação de idéias**, que diz respeito à impossibilidade de a mente humana se fixar firmemente sobre uma única idéia durante um período considerável de tempo, até porque, segundo o filósofo, “nem o maior esforço lhe permitiria alcançar tal constância”⁴⁴. Significa dizer que os nossos pensamentos, ao passarem de um objeto a outro, têm regras e métodos próprios que consistem na semelhança, contigüidade ou causalidade⁴⁵ daquilo que é produzido por eles. Assim, quando uma idéia está presente

⁴⁴ HUME, 2009, p. 317.

⁴⁵ **Semelhança**: um retrato nos faz naturalmente pensar no homem que foi retratado. **Contigüidade**: quando St. Denis é mencionado, a idéia de Paris ocorre naturalmente. **Causalidade**: quando pensamos no filho, estamos aptos a transferir nossa atenção para o pai. (*in*: Hume, 1995 (a), p. 123).

à imaginação, qualquer outra idéia ligada à primeira através de uma dessas relações (semelhança, contigüidade ou causalidade) penetra com maior facilidade e de maneira mais natural na mente.

A segunda propriedade chama-se **associação de impressões** e significa que todas as impressões semelhantes conectam-se entre si. Ou seja, tão-logo uma impressão surge, as outras semelhantes, imediatamente, a seguem. Assim, por exemplo, as sensações de tristeza e desapontamento podem dar origem à paixão de raiva, a raiva à inveja, a inveja à malevolência, e assim por diante. Hume observa que é difícil para a nossa mente, ao ser movida por uma paixão, permanecer limitada a ela sem qualquer mudança ou variação, pois, segundo ele, “a natureza humana é demasiadamente inconstante para admitir tal regularidade. A mutabilidade lhe é essencial”⁴⁶.

É necessário ressaltar a importante noção de que as idéias se associam por semelhança, contigüidade e causalidade; e as impressões, somente por semelhança. E ainda que os princípios que favorecem a transição entre as idéias concorrem com aqueles que agem sobre as paixões e, quando unidos, ambos conferem à mente um duplo impulso.

Uma vez estabelecidas as teses acima, Hume dirige a sua crítica ao princípio da causalidade aplicado às questões de fato. Com essa finalidade, ele afirma que todos os raciocínios relativos a questões de fato parecem estar fundados na relação de causa e efeito. Ou seja, o conhecimento desta relação não é obtido por raciocínios *a priori*, mas decorre inteiramente da experiência.

Nesse aspecto, é possível fazer a seguinte constatação: não há qualquer impressão da qual derive a relação causal. A inferência que vai da proposição que afirma que “tal objeto sempre foi observado com tal efeito” para aquela que afirma que “outros objetos, aparentemente similares àqueles, serão observados com os mesmos efeitos” não se funda em qualquer impressão. Portanto, todas as inferências obtidas a partir da experiência são efeitos do hábito, não do raciocínio. Com isso, é possível dizer que o princípio da causalidade, de acordo com a análise de Hume, não possui qualquer fundamento no domínio dos objetos possíveis da razão humana, pois não constitui nem

⁴⁶ HUME, 2009, p. 318.

uma relação entre idéias e nem é uma questão de fato. É a partir dessa perspectiva que Hume vai tratar da relação entre natureza e liberdade.

CAPÍTULO III

NATUREZA E LIBERDADE

3.1 Da Idéia de Causalidade e de sua Refutação

Ao afirmar que nossa experiência de fatos passados não pode racionalmente justificar previsões sobre acontecimentos futuros, Hume vai colocar em xeque toda a nossa forma de conceber a natureza de nosso conhecimento factual acerca de mundo e, com isso, abalar as pretensões à universalidade características das leis científicas. Ele desenvolve uma doutrina da causalidade e traça um caminho próprio, especialmente importante porque os conceitos de causa e efeito constituem um dos núcleos das metafísicas tradicionais. Estas concebem a relação causal como uma conexão necessária entre os fatos. Porém, ao analisar os fenômenos sensíveis, o filósofo comprovará a inexistência de qualquer impressão a ela correspondente.

Para Hume, a resposta para a causalidade encontra-se numa habitual associação entre o posterior e o anterior. O fato de um fenômeno ser sempre seguido de outro no tempo, faz com que os dois estejam relacionados como se houvesse conexão causal entre ambos. No entanto, causa e efeito, enquanto impressões sensíveis, não seriam mais do que o anterior e o posterior de uma sucessão temporal, transformados em elos de uma vinculação necessária.

O filósofo afirma que todas as operações dos corpos externos e todas as ações da matéria devem ser tomadas como **ações necessárias**. Da constante união entre a **causa** e o **efeito** dessas ações da matéria tem-se a necessidade, pois, segundo ele, a necessidade “não é mais que uma determinação da mente a passar de um objeto àquele que comumente o acompanha, e a inferir a existência de um da existência de outro”⁴⁷.

⁴⁷ HUME, 2009, p. 436.

A análise da relação de causalidade feita por Hume é também famosa por enfraquecer o princípio fundamental da razão humana. Assim, enquanto uma relação de idéias, como a de semelhança, incide sobre vários fatos (todos eles dados na experiência), a relação causal aplica-se a dois termos nos quais um está ausente: “não há fumaça sem fogo”.

Desse modo, constatando-se a presença de fumaça e infere-se daí, em nome do princípio da causalidade, que foi feito um fogo; ou então, ao acender um fogo, prever-se que haverá fumaça. Aparentemente, por força da relação causal, é possível antever o que irá acontecer e inferir algo daquilo que não se tem experiência.

Por conseguinte, haveria entre um fato presente e aquilo que daí é inferido uma conexão necessária de tal forma que, sendo dado o fato, o outro fato não pode deixar de se produzir. Mas de onde se origina a idéia de conexão necessária que é, portanto, o motor do princípio da causalidade?

Ao contrário do que já está consolidado pelo senso comum, Hume irá afirmar que nenhum objeto nos revela, através das qualidades que se mostram aos sentidos, nem as causas que o produzem, nem os efeitos que dele advém. Ou seja, nenhum efeito é determinado *a priori*. É verdade que podemos repetir a experiência e constatar centenas de vezes, por exemplo, que a água entra em ebulição a 100° C, pois a relação entre os dois acontecimentos surge na nossa experiência passada como uma constante conjunção. Entretanto, o *porquê* dessa ligação não nos é sempre dado. A infinita repetição de um enigma não equivale à sua solução. Nesse sentido, Hume afirma que: “a simples repetição de uma impressão passada, mesmo se infinitamente, nunca produzirá uma nova idéia original como a de conexão necessária: o número de impressões não tem, neste caso, maior efeito do que se nos ativermos a uma única”⁴⁸.

A idéia de conexão necessária não pode, pois, provir de uma impressão originária, ou *de sensação*. Com efeito, Hume explica que:

A partir da primeira aparição de um objeto, jamais podemos conjecturar que efeito resultará dele. Mas se o espírito pudesse descobrir o poder ou a energia de qualquer causa, poderíamos prever o efeito, mesmo sem a experiência, e

⁴⁸ HUME *apud* VERGEZ, s/d, p. 21.

poderíamos também, desde o princípio, pronunciarmos com certeza a seu respeito, apenas pela força do pensamento e do raciocínio. Na realidade, não há nenhuma porção da matéria que nos revele, através de suas qualidades sensíveis, um poder ou energia, ou que nos dê fundamento para imaginar que poderia produzir algo, ou que seria seguida por um outro objeto que poderíamos denominar seu efeito⁴⁹.

A constante relação dos objetos não possui qualquer influência sobre os próprios objetos, isto é, o milésimo caso da mesma relação (por exemplo: fogo e fumaça, água e ebulição) é tão enigmático quanto o primeiro, podendo-se afirmar, somente, que esta constante relação tem influência sobre o nosso espírito. Ou seja, o hábito de ver dois objetos conjunta e constantemente associados produz em nós uma forte tendência para esperar o segundo se o primeiro nos for apresentado mais uma vez. O filósofo afirma que a causalidade não é, portanto, um princípio que rege as coisas, mas apenas um princípio da natureza humana obtido por meio do hábito. Nesse sentido, ele afirma:

Após uma repetição de casos semelhantes, o espírito é levado, por hábito, logo que tem lugar um desses dois acontecimentos, a esperar aquele que usualmente lhe é concomitante, bem como acreditar que ele terá lugar. É a transição, o fácil deslizar da imaginação de um objeto para outro, que lhe é habitualmente concomitante, que fornece a única impressão donde deriva a idéia de ligação necessária⁵⁰.

A noção de *ligação necessária*, por conseguinte, não possui qualquer caráter ontológico, mas apenas um sentido psicológico. Segundo Hume, esta noção “é apenas uma impressão interior do espírito, uma determinação para dirigir os nossos pensamentos de um objeto para outro”⁵¹.

Conclui-se, então, que o indivíduo seria incapaz de chegar às noções de causa e de efeito a partir de qualquer raciocínio, porque as capacidades específicas que realizam todas as operações naturais nunca são evidentes para os sentidos. Nesse

⁴⁹ HUME, 1999 (b), p. 76-77.

⁵⁰ HUME *apud* VERGEZ, s/d, p. 23.

⁵¹ *Ibidem*, p. 23.

sentido, não é legítimo concluir, apenas porque um acontecimento precede um outro em determinada ocasião, que um é causa e o outro, efeito, haja vista que a sua ligação pode ser arbitrária e acidental. Não há, portanto, motivos para inferir a existência de um a partir do surgimento do outro. Por exemplo: um homem que é subitamente transportado para este mundo, certamente, notaria a contínua sucessão de objetos e acontecimentos diante de si. Entretanto, ele nunca elaboraria hipóteses ou raciocínios a respeito de qualquer questão de fato, e estaria seguro tão-somente daquilo que está imediatamente presente à sua memória e aos seus sentidos⁵². Ainda que este homem adquira mais experiência e viva suficientemente no mundo para observar a ligação constante entre todos os objetos e acontecimentos que lhe entornam, ele não adquiriria, através de toda a sua experiência, qualquer idéia ou qualquer conhecimento acerca das causas e efeitos que determinado objeto produz sobre outro. Nesse sentido, Hume afirma que:

mesmo depois de eu ter tido a experiência de muitos efeitos dessa espécie, nenhum argumento me determina a supor que o efeito será conforme a experiência. As forças pelas quais os corpos agem são inteiramente desconhecidas. (...) Não é, pois, a razão que conduz a vida, mas o hábito. Apenas ele determina a mente, em todas as circunstâncias, a supor que o futuro é conforme o passado⁵³.

O costume, o hábito e a crença conferem a falsa noção da causalidade nos objetos, pois todos os raciocínios relativos a causa e efeito são fundados na experiência, e todos os raciocínios advindos da experiência são fundados no pressuposto de que o curso da natureza continuará uniformemente o mesmo. Conclui-se, logo, que causas semelhantes, em semelhantes circunstâncias, produzirão sempre efeitos semelhantes. “Somos determinados exclusivamente pelo hábito a supor o futuro conforme o passado”⁵⁴, afirma Hume.

O costume é o grande guia da vida humana. É esse o único princípio que faz com que a nossa experiência nos sirva, é apenas ele que nos faz esperar, para o

⁵² HUME *apud* VERGEZ, s/d, p. 47.

⁵³ HUME, 1995 (a), p. 71.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 69.

futuro, uma sucessão de acontecimentos semelhantes aos que tiveram lugar no passado.

Com efeito, fica claro que, segundo o filósofo, o conhecimento, que é advindo da conexão entre a causa e o efeito, não é visto nas coisas, ou seja, o conhecimento não é dado nas coisas, mas construído pela mente. E ainda, a necessidade da relação da causa ao efeito reduz-se sempre ao hábito, contraído pela repetição que nos faz esperar a sucessão de um acontecimento.

Em síntese, os objetos que a imaginação identifica às causas e aos efeitos dos fenômenos da experiência têm qualidades tão distintas entre si que, a ponderar suas diferenças, se poderia crê-los inteiramente dissociados um do outro na ordem da natureza. Jamais, senão pela experiência de sua união constante, se poderia inferir um a partir do outro.

A inferência é um efeito do costume sobre a imaginação: a idéia da relação causa e efeito corresponde à idéia de objetos constantemente unidos, e a conexão necessária não traduz uma conclusão do entendimento, mas uma percepção reavivada na mente por numerosos exemplos semelhantes na experiência.

Nesse sentido, poder-se-ia dizer que a idéia de causalidade não é mais que um caso de estatística, de percepção de padrões ou modelos que se reproduzem no curso ordinário da experiência. A conexão necessária decorre da percepção de uma conjunção constante. Essa percepção se reflete na mente como uma impressão de necessidade ou do caráter necessário do fenômeno percebido. Contudo, nem a função de efeito, nem a função de causa são intrínsecas aos objetos que a imaginação considera como tais. A relação de causalidade é subjetiva, concerne à perspectiva do observador, e não existe senão como idéia imaginativa.

Assim, abrangendo a conjunção constante de objetos similares e a inferência de um a partir de outro, a noção de necessidade, próximo tópico a ser estudado, é essencial à teoria da causalidade de Hume. O necessário caracteriza mesmo a vontade humana, que, por isso, não pode ser dita livre, isto é, aleatória e arbitrária. Para Hume, podemos tirar conclusões acerca das vontades humanas com base na experiência da união constante de ações semelhantes em circunstâncias semelhantes.

3.2 Vontade e Necessidade

Hume oferece em suas obras *Investigação acerca do Entendimento Humano* e *Tratado da Natureza Humana* importantes reflexões que visam elucidar a controvertida relação entre liberdade e necessidade, ou seja, ele pretende esclarecer em que sentido esses conceitos são compatíveis ou incompatíveis. No entanto, antes de passar ao estudo do que vem a ser liberdade e necessidade, é imprescindível tratar de um dos mais notáveis efeitos das paixões de dor e prazer: a *vontade*, pois, ainda que ela não faça parte do universo das paixões, a investigação de sua natureza e propriedades se afigura necessária para explicá-las.

O filósofo entende por vontade toda impressão sentida e consciente que surge quando, deliberadamente, produzimos qualquer movimento em nosso corpo, ou quando voltamos a atenção da nossa mente para qualquer idéia nela presente⁵⁵. No entanto, se põe em seguida a questão de saber se a vontade, entendida nestes termos, pode ou deve ser concebida como livre, ou, ao contrário, se ela pode ou deve ser concebida como necessária. Hume, ao responder em favor da segunda alternativa, passa a examinar a natureza da **necessidade** e da **liberdade**.

Conforme ele expõe nas *Investigações*, a necessidade pode ser definida de duas formas, as quais correspondem às definições de causa, da qual ela constitui uma parte essencial⁵⁶. Isto é, ela consiste, (1) ou na constante conjunção entre objetos semelhantes, (2) ou nas ilações realizadas pelo entendimento ao migrar de um objeto para outro. A necessidade é, portanto, o resultado da constante união dos objetos obtidos através da síntese do entendimento. Nesse sentido, Hume observa que:

não há um só caso em que a conexão última entre os objetos pudesse ser descoberta por nossa razão ou por nossos sentidos (...). Só temos conhecimento de sua união constante, e é dessa união constante que deriva a necessidade. Se os objetos não possuíssem entre si uma conjunção uniforme e regular, jamais chegaríamos a uma idéia de causa e efeito⁵⁷.

⁵⁵ HUME, 2009, p. 435.

⁵⁶ *Idem*, 1999 (b), p. 101.

⁵⁷ *Idem*, 2009, p. 436.

Ora, vimos que, para Hume, nada que se possa observar em um objeto ou evento anteriormente à experiência fornece uma razão para que se espere que algum tipo de efeito se siga necessariamente a outro. Percebe-se, tão-somente, conjunções constantes entre aquilo que costumamos designar como causa e efeito e, através disso, que um evento segue-se regularmente a outro. Por conseguinte, os princípios epistemológicos que fundamentam a teoria do conhecimento humeana, relativos às idéias de liberdade e necessidade, são os mesmos para ações dos corpos e ações da mente.

Com efeito, deve-se considerar dois aspectos como essenciais à noção de necessidade: a *união constante* e a *inferência da mente*. É, pois, através da observação da união constante que a inferência é produzida; por isso, segundo o filósofo, é possível considerar que, ao provar a existência de uma *união constante* nas ações da mente, estabelece-se a *inferência*, juntamente com a necessidade dessas ações⁵⁸.

Do mesmo modo que as **ações da matéria** devem ser vistas como exemplo de ações necessárias pelos motivos anunciados acima, ou seja, em decorrência da regularidade (constância) dos seus resultados e da inferência da mente para percebê-los, assim também é possível discorrer sobre as **ações da mente** e julgá-las sob os mesmos aspectos da necessidade, pois, segundo o filósofo, “existe um curso geral da natureza das ações humanas, assim como nas operações do Sol e do clima”⁵⁹. Ou seja, com a mesma certeza atribuída às ações da matéria, não se pode negar que é possível fazer inferências concernentes às ações humanas, e que tais inferências se fundam na experiência da união constante de ações semelhantes com motivos e circunstâncias semelhantes⁶⁰.

Hume esclarece que, através da experiência, as ações dos indivíduos possuem uma união constante com os motivos, temperamentos e circunstâncias que os envolvem. Ele considera, ainda, as inferências extraídas dessa união, sem esquecer que elas não passam de um efeito do costume sobre a imaginação. Ou seja, é incorreto afirmar que a idéia de causa e efeito decorre de objetos constantemente unidos, pois a conexão necessária não é advinda de uma conclusão do entendimento, mas provém de

⁵⁸ HUME, 2009, p. 437.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 439.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 445.

uma percepção da mente⁶¹. Portanto, sempre que se observar a mesma união agindo da mesma maneira sobre a crença e a opinião, ter-se-á a idéia de causas e de necessidade e, por conseqüência, a noção de **evidência moral**.

Segundo Hume, as evidências morais e naturais possuem a mesma natureza e derivam daqueles mesmos princípios: a *união constante* e a *inferência da mente*. Para explicar as primeiras, ele afirma que:

como todas as leis se baseiam em recompensas e punições, admite-se como princípio fundamental que estes motivos têm uma influência regular e uniforme sobre o espírito, e que tanto produzem boas ações como impedem as más. (...) Como está usualmente conjuntada com a ação, devemos considerá-la uma causa e olhá-la como um exemplo da necessidade⁶².

Vê-se, logo, que a necessidade está situada seja na união e conjunção constante de objetos semelhantes, seja na inferência da mente de um ao outro. Mas, em ambos os casos, ela caracteriza a vontade do homem.

Assim, convencido da definição de que a necessidade é parte integrante da causalidade e que ambas (causalidade e necessidade) constituem as bases para as evidências naturais e morais, Hume passa ao exame da questão da liberdade.

3.3 Da Liberdade

Inicia-se o estudo acerca da noção de liberdade com o seguinte questionamento: se as nossas ações foram determinadas há milhões de anos, como é possível afirmar que elas dependam de nós? Mesmo em face do aparente confronto que se instala acerca da relação entre **liberdade** e **determinismo**, é certo dizer, segundo Hume, que há uma estreita união entre essas duas instâncias que guiam a nossa conduta. A doutrina humeana da liberdade alega que esta é sim compatível com

⁶¹ HUME, 2009, p. 441-442.

⁶² *Idem*, 1999 (b), p. 102.

o determinismo natural. Com efeito, o filósofo propõe um *projeto de reconciliação* que consiste em mostrar que liberdade e necessidade são perfeitamente compatíveis entre si, ou seja, afirmar que as ações humanas são livres não é a mesma coisa que dizer que elas estejam fora do âmbito da necessidade, mas apenas que se realizaram sem nenhuma adversidade recíproca.

As ações dos indivíduos são determinadas pelos eventos precedentes. Caso contrário, tais ações seriam completamente aleatórias, guiadas pelo acaso e, por conseguinte, não seriam determinadas pelo caráter, preferências e valores dos indivíduos. Desse modo, os indivíduos não poderiam ser responsáveis por sua conduta. O filósofo afirma que, segundo a doutrina da liberdade:

um homem continua tão puro e imaculado após ter cometido o mais terrível dos crimes, como no momento de seu nascimento; suas ações não atingem em nada seu caráter, pois não derivam dele; de modo que a perversidade das ações não pode ser usada como prova da depravação do caráter⁶³.

Assim, segundo Hume, a liberdade, entendida como livre-arbítrio, associa-se ao determinismo, senão o agente e a ação não estariam conectados de modo necessário por ações escolhidas livremente.

O comportamento humano, portanto, assim como também acontece com as leis naturais, é regido pelos princípios da causalidade e da responsabilidade. Por isso, ao se tomar as pessoas como responsáveis por seus atos, deve-se focar a recompensa ou o castigo, de maneira que eles façam aquilo que é moralmente desejável e evitem aquilo que é moralmente repreensível. Hume diz que a liberdade é essencial à moralidade na medida em que:

nenhuma ação humana, na qual a liberdade não se encontra presente, é susceptível de qualidades morais, ou pode ser objeto de aprovação ou desaprovação por parte dos indivíduos. Pois, como as ações são reflexos de nosso sentimento (*senso*) moral, unicamente na medida em que são indícios do caráter interno do ser humano, de suas paixões e afeições, é impossível

⁶³ HUME, 2009, p. 447.

que elas possam ocasionar o elogio ou a crítica, se elas não procedem destes princípios e se elas derivam inteiramente de uma intervenção exterior⁶⁴.

Ou seja, a liberdade torna-se peça fundamental para a determinação do comportamento moral do ser humano, pois, como todas as leis que movem a vontade e estão fundadas em recompensas e punições, admite-se como princípio fundamental que esses motivos exerçam uma influência sobre a mente, produzindo boas ações, impedindo as más e guiando nosso senso moral.

Por fim, é possível dividir a disputa sobre a necessidade e liberdade em dois problemas: um de ordem epistemológica e outro de ordem moral. O epistemológico em saber se as ações humanas são, de fato, causalmente determinadas por condições antecedentes. O moral refere-se às implicações do determinismo para a moralidade em geral e, especialmente, para a responsabilidade moral. Ambos os temas serão abordados nos capítulos subseqüentes.

⁶⁴ HUME, 1999 (b), p. 103.

CAPÍTULO IV

A FILOSOFIA MORAL

4.1 A Moral como Produto das Paixões

Hume observa que a filosofia, ao longo de sua história, privilegiou a razão em detrimento das paixões, pois a razão, segundo ele, sempre esteve calcada na invariabilidade, eternidade e origem divina, enquanto as paixões foram retratadas como manifestações de caráter inconstante e enganoso. No entanto, para comprovar a falácia na qual mergulhou a filosofia durante todos esses séculos, o filósofo procurará provar que “a razão, sozinha, não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade” e, ainda, que a razão “nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade”⁶⁵.

Para fundamentar a afirmação acima, o filósofo explica que o indivíduo, ao ter a perspectiva de vir a sentir dor ou prazer por causa de um objeto, sente uma emoção de aversão ou propensão que o move a evitar o que lhe provoca desprazer, e a abraçar aquilo que lhe gera satisfação. E essa emoção sentida provoca ainda no indivíduo a observação de objetos semelhantes que possam estar conectados ao original pela relação de causa e efeito. É aqui que se dá lugar ao raciocínio: é ele o responsável por descobrir as possíveis relações de causa e efeito existentes nos objetos.

Ou seja, nota-se, segundo Hume, que “é a perspectiva de dor ou prazer que gera aversão ou propensão ao objeto; e estas emoções se estendem àquilo que a razão e a experiência nos apontam como as causas e os efeitos desse objeto”⁶⁶. Nesse sentido, apesar de Hume fundar o nosso senso moral em nossos sentimentos, ele não nega a participação da razão na constituição deste. As emoções determinam os fins da

⁶⁵ HUME, 2009, p. 449.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 450.

ação humana, mas é preciso o concurso da razão para que se possa descobrir os meios para atingir esses fins.

Direcionemos a pesquisa ao conceito de razão. O estudo deste conceito permitirá a ratificação da tese de Hume segundo a qual a razão é escrava das paixões. Contudo, convém salientar que, apesar da subserviência da atividade racional aos afetos ocorrer na esfera da determinação da conduta e das ações, existem, de fato, circunstâncias em que a atividade racional pode influenciar os afetos, pois a razão pode afetar, permutar e até extinguir os desejos, influenciando indiretamente as ações⁶⁷.

Ao contrário do caráter ativo dos afetos, os quais são capazes de determinar a conduta dos indivíduos, a razão, em regra, goza de um caráter passivo na esfera prática das ações humanas. A faculdade intitulada razão não possui qualquer força capaz de direcionar um indivíduo a agir. A ela não cabe preferir fazer ou não fazer tal coisa. Ou seja, a razão não pode incitar qualquer ação humana, de modo que a sua atuação se reduz a observar a coerência lógica das ações. Com efeito, a única possibilidade de a razão influenciar as ações é, indiretamente, através das paixões. E, por esse motivo, a razão estará sempre subordinada aos afetos.

De forma simples, é possível examinar e definir a razão, na filosofia humeana, por dois adjetivos. Ela é **indiferente** e **impotente**⁶⁸. A inatividade da razão seria decorrente basicamente da sua indiferença. Um exemplo claro dessa indiferença é extraído da seguinte passagem: “Não é contrário à razão eu preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão no meu dedo”⁶⁹.

A razão, ainda, é impotente porque, ao contrário dos afetos, é desprovida de objeto e, por isso, não pode se constituir como causa ou motivo do agir humano. Em outras palavras, como não lhe é possível causar diretamente as ações humanas, à razão também não cabe contrariar, suspender ou anular o exercício de uma paixão. Com efeito, a razão somente pode oferecer às paixões os objetos como reais ou irrealis, alcançáveis ou inalcançáveis e, com isso, exercer indiretamente o controle sobre os impulsos afetivos. Em síntese, a razão só age sob o comando das paixões.

⁶⁷ Essa questão nos conduzirá à noção de alguns problemas relacionados com o campo da motivação das ações humanas, que, por sua vez, estão ligados à teoria da origem e desenvolvimento da sociedade.

⁶⁸ “*Indifferente, la raison est, en outre, impuissante.*” (MALHERBE, Michel. *La Philosophie Empiriste de David Hume*. Paris: PUF, 1984, p. 207.)

⁶⁹ HUME, 2009, p. 452.

Ademais, a razão, para Hume, goza de um poder teórico e não prático. Esse poder revela-se na capacidade de conhecer por demonstração, estabelecendo relações entre as idéias e se informando junto à experiência sobre as ligações constantes entre os fatos⁷⁰.

É dentro dessa perspectiva que o filósofo alega que a razão sozinha não pode produzir nenhuma ação nem gerar uma volição. Segundo ele, só haveria uma possibilidade de a razão ter o efeito de impedir a volição: se ela conferisse um impulso contrário à paixão, pois “nada pode se opor ao impulso da paixão, ou retardá-la, senão um impulso contrário”⁷¹.

No entanto, essa possibilidade se afasta quando Hume afirma que para oferecer um impulso contrário à paixão, a razão “teria de exercer uma influência original sobre a vontade e ser capaz de causar, bem como de impedir, qualquer ato volitivo”⁷². Sabe-se que a razão não possui uma influência original, e por isso torna-se impossível afirmar que ela possa ir de encontro à paixão. Ou seja, segundo o filósofo, todas as ações têm fundamento passional. Uma ação tanto racional como irracional é, em sentido estrito, uma ação impossível, pois a mesma deve ser tomada como a-razão, isto é, desprovida de qualidades racionais.

Nesse sentido, é possível afirmar então que o conflito entre paixão e razão, na verdade, não existe. Razão e paixão possuem naturezas distintas, mas não contrárias. As paixões apenas poderiam ser contrárias à razão no caso de se remeterem a ela de alguma maneira como, por exemplo, através de raciocínios e juízos do entendimento expressos através de proposições, já que, para Hume, os objetos da razão são entidades suscetíveis de um valor de verdade ou falsidade que podem ser encontradas nas proposições.

Com efeito, entende-se que por si mesma a razão não é capaz de levar o indivíduo a agir, isto é, não pode indicar-lhe quaisquer objetivos ou fins para suas ações – mas, apenas lhe indicar os *meios* mais apropriados para atingir esses fins. Hume pensa que, na esfera especulativa, a razão é meramente *instrumental*, ou seja, ela é só

⁷⁰ “Pouvoir de connaitre par demonstration ou par inference, elle établi des relations entre les idées ou s’informe auprès de l’esperience des liaisons constantes entre les faits” (MALHERBE, 1984, p. 205-206.)

⁷¹ HUME, 2009, p. 450.

⁷² *Ibidem*, p. 451.

uma espécie de ferramenta que nos auxilia a alcançar aquilo que desejamos, sem nos dizer o que devemos querer. Nesse sentido, Hume afirma, conforme Tom L. Beauchamp, “que os sentimentos apresentam-nos nossos objetivos na vida e que a razão então nos assiste na obtenção desses objetivos. Sendo incapazes de proporcionar por si mesmos esses fins, a razão descobre os meios para a sua obtenção”⁷³.

Uma paixão não pode, em hipótese alguma, ser designada de insensata ou irracional, exceto se estiver fundada em uma suposição errada ou optar por meios inadequados para atingir seu fim. Ou seja, para o filósofo, a razão não impõe qualquer fim e as nossas ações resultam de certos desejos que são imunes à avaliação racional. Tudo que a razão pode nos dizer é algo como: “se queres x, fazes y!”. Desse modo, é possível dizer que um indivíduo age irracionalmente quando não procede de maneira apropriada para obter aquilo que deseja. No entanto, quando um indivíduo utiliza os melhores meios para atingir seus fins, não se pode acusá-lo de irracional sejam quais forem os fins de suas ações. Eis o que diz o filósofo:

Como uma paixão não pode nunca, em nenhum sentido, ser dita contrária à razão, a não ser que esteja fundada em uma falsa suposição, ou que escolha meios insuficientes para o fim pretendido, é impossível que razão e paixão possam se opor mutuamente ou disputar o controle da vontade e das ações. Assim que percebemos a falsidade de uma suposição ou a insuficiência de certos meios, nossas paixões cedem à nossa razão sem nenhuma oposição⁷⁴.

Não é contrário à razão que eu escolha minha total destruição só para evitar o menor desconforto de um índio ou de uma pessoa que me é inteiramente desconhecida. Tampouco 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 segundo⁷⁵.

Com base no exposto, é possível, segundo Hume, imaginar, por exemplo, um indivíduo que deseja, acima de tudo, exterminar todos os que não pertencem à sua “raça”, fazendo, ao longo de sua vida, tudo aquilo que está ao seu alcance a fim de que

⁷³ Introdução in: HUME, David. *An enquiry concerning the principles of morals*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 46.

⁷⁴ *Idem*, 2009, p. 452.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 452.

a sua vontade se concretize por meio de uma organização racista, atraindo jovens para a sua causa, distribuindo propaganda e perseguindo todos os que ele considera inferiores. É possível afirmar, então, que essa pessoa é *irracional*? Numa perspectiva humeana, não. Pois, se ela souber usar a razão para escolher os melhores meios para atingir seu fim, não é possível considerá-la irracional. É possível, sem dúvida, considerá-la *imoral*. No entanto, para o filósofo, não há nisto nenhuma contradição, pois, como foi visto, a moral não se baseia na razão. Uma pessoa pode agir de maneira perfeitamente racional, porém profundamente imoral. Por conseguinte, se uma paixão não se baseia numa falsa suposição e se não escolhe os meios inadequados para atingir o fim, o entendimento não pode nem justificá-la, nem condená-la⁷⁶.

Com o objetivo de exemplificar melhor a relação existente entre paixão e razão, vejamos uma passagem em que Hume afirma que apenas em dois sentidos um afeto pode ser denominado contrário à razão:

Quando uma paixão, como a esperança ou o medo, a tristeza ou a alegria, o desespero ou a confiança, está fundada na suposição da existência de objetos que não existem realmente. Segundo, quando, ao agirmos movidos por uma paixão, escolhemos meios insuficientes para o fim pretendido, e nos enganamos em nossos juízos de causas e efeitos⁷⁷.

Portanto, o que há é uma espécie de interação e influência recíprocas entre os dois institutos, no que tange às determinações das ações humanas.

“Toda ação da mente que opera com a mesma calma e tranqüilidade é confundida com a razão (...)”⁷⁸, afirma Hume, ao explicar que certas tendências e desejos calmos, embora sejam verdadeiras paixões, produzem pouca emoção na mente e não causam desordem na alma, sendo, por isso, freqüentemente confundidas com os juízos da razão. No entanto, além das paixões calmas que determinam com freqüência a nossa vontade, há algumas emoções violentas, cuja grande influência pode ser comprovada no comportamento dos indivíduos. Isto é, quando alguém causa

⁷⁶ HUME, 2009, p. 452

⁷⁷ *Ibidem*, p. 451-452.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 453.

um dano a outrem, este sente uma violenta paixão de ressentimento, que o faz desejar o mal e punir aquele, independentemente de qualquer prazer ou vantagem que possa ganhar com isso.

Nesse sentido, o filósofo atesta que os indivíduos também agem contra seus próprios interesses de maneira consciente e nem sempre a perspectiva do bem maior os influencia⁷⁹. Eles, muitas vezes, contrapõem-se a uma paixão violenta ao perseguir interesses e objetivos pessoais, resultando, portanto, que não é somente o desprazer que os determine.

Com efeito, observa-se, de modo geral, que tanto os princípios de prazer como desprazer atuam sobre a vontade. Quando ambos são contrários, um dos dois predomina, segundo o caráter ou a disposição do indivíduo. Assim, conforme indica Hume:

o que se chama de firmeza de caráter [*strength of mind*] implica o predomínio das paixões calmas sobre as violentas; mas é fácil observar que não há ninguém que possua essa virtude de forma tão constante que nunca, em nenhuma ocasião, ceda às solicitações da paixão e do desejo⁸⁰.

Hume começa efetivamente o Livro III do *Tratado*, o qual consagrou à moralidade, pela crítica à tese racionalista. No entanto, com relação à questão do fundamento da moral, discutida desde Locke, o filósofo se detém apenas moderadamente, dedicando-se rapidamente a ela no *Tratado*, mas rejeitando-a no *Apêndice da Investigação sobre os princípios da moral*.

Hume, ao retomar brevemente a noção de percepção, compreendida como qualquer ação exercida pela mente⁸¹, assevera que ela (a percepção) se aplica tanto aos juízos pelos quais distinguimos entre o bem e o mal morais, como a quaisquer outras operações da mente. Em seguida, o filósofo relembra que as percepções subdividem-se em *impressões* e *idéias*, originando, a partir disso, a questão com a qual inaugura sua investigação acerca da moral, qual seja, “será por meio de nossas idéias

⁷⁹ HUME, 2009, p. 454.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 454.

⁸¹ *Ibidem*, p. 496.

ou impressões que distinguimos entre o vício e a virtude, e declaramos que uma ação é condenável ou louvável?”⁸².

Segundo o filósofo, contra todos os sistemas que afirmam que a virtude se reduz à conformidade com a razão e que concordam que a moralidade, assim como a verdade, é discernida apenas por meio das idéias, basta considerar se é possível, pela simples razão, distinguir entre o bem e o mal morais. No entanto, o autor do *Tratado* defende a segunda posição, ou seja, de que o julgamento moral de determinada conduta não se dá por intermédio da razão, mas através das impressões internas, pois:

Como a moral tem uma influência sobre as ações e os afetos, segue-se que não pode ser derivada da razão, porque a razão sozinha, como já provamos, nunca poderia ter tal influência. A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões de nossa razão⁸³.

Com efeito, Hume afirma ainda que não é possível que a especulação moral resulte de inferências e conclusões do entendimento, pois elas não possuem, por si mesmas, qualquer influência sobre os afetos nem, tampouco, são capazes de motivar as ações dos indivíduos⁸⁴. O entendimento nos revela apenas verdades e, quando estas verdades são neutras, ou seja, não engendram desejo ou aversão, elas não podem influenciar a conduta ou o comportamento do indivíduo. Por conseguinte, o filósofo afirma que:

O que é honroso, o que é imparcial, o que é decente, o que é nobre, o que é generoso toma posse do coração e anima-nos a abraçá-lo e sustentá-lo. O que é inteligível, o que é evidente, o que é provável, o que é verdadeiro obtém somente a fria aquiescência do entendimento e, ao satisfazer uma curiosidade especulativa, põe um fim a nossas indagações⁸⁵.

⁸² HUME, 2009, p. 496.

⁸³ *Ibidem*, p. 497.

⁸⁴ *Idem*, 1995 (b), p. 23.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 23.

Observa-se, então, que a razão é completamente inerte e incapaz de impedir ou produzir qualquer ação ou afeto, ou seja, a razão não apresenta nenhuma influência sobre as nossas paixões ou ações e, por isso, a moralidade não pode ser advinda por uma dedução racional. A razão, segundo Hume,

é a descoberta da verdade ou falsidade. A verdade e a falsidade consistem no acordo e desacordo seja quanto à relação *real* de idéias, seja quanto à existência e aos fatos *reais*. Portanto, aquilo que não for suscetível desse acordo ou desacordo será incapaz de ser verdadeiro ou falso, e nunca poderá ser objeto de nossa razão. Ora, é evidente que nossas paixões, volições e ações são incapazes de tal acordo ou desacordo, já que são fatos e realidades originais, completos em si mesmos, e que não implicam nenhuma referência a outras paixões, volições e ações. É impossível, portanto, declará-las verdadeiras ou falsas, contrárias ou conforme à razão⁸⁶.

O mérito das ações, seu caráter vicioso ou virtuoso, louvável ou censurável, não é extraído a partir da conformidade com a razão, pois esta nunca pode produzir ou impedir imediatamente uma ação nem, ainda, ser fonte da distinção entre o bem e o mal morais. Por conseguinte, as distinções morais não são frutos da razão, pois, conforme entendia o filósofo, a razão é “totalmente inativa, e nunca poderia ser a fonte de um princípio ativo como a consciência ou o senso moral”⁸⁷.

Portanto, segundo Hume, a razão sozinha jamais poderia fundamentar a moral, pois ela necessita de um sentimento básico de dor e prazer, relacionado não só ao nosso interesse particular, mas também ao geral, que lhe dê um sentido prático relativo à ética. Com efeito, em poucos casos nossos julgamentos morais são derivados *exclusivamente* do campo do sentimento, sendo necessário que a racionalidade tome partido indicando o verdadeiro valor do objeto em questão, e, em muitos casos, indicando ações que se tornam deveres por melhor se adequarem aos sentimentos morais e receberem o assentimento destes.

Nesse sentido, o filósofo afirma que a razão pode influenciar nossa conduta de duas maneiras: (1) despertando uma paixão ao nos informar sobre a existência de

⁸⁶ HUME, 2009, p. 498.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 498.

alguma coisa que é um objeto próprio dessa paixão ou (2) descobrindo a conexão de causas e efeitos, de modo a nos dar meios de exercer uma paixão qualquer. Apenas esses são os únicos tipos de juízos que podem acompanhar nossas ações.

Entretanto, Hume ressalta, ainda, que é preciso reconhecer que esses juízos podem ser freqüentemente falsos e errôneos, como, por exemplo, alguém que toma providências erradas para atingir um certo fim, mas, devido à sua conduta equivocada, retarda a execução de determinado projeto. Desse modo, o filósofo afirma que nas decisões morais, todas as circunstâncias e relações devem ser conhecidas, a fim de que a mente, amparada na contemplação do todo, sinta alguma nova impressão de afeto ou desagrado, estima ou repúdio, aprovação ou recriminação⁸⁸.

Daí provém a grande diferença entre um erro de fato e um erro de direito e, ainda, os motivos pelos quais um deles é sempre considerado criminoso, enquanto o outro não. Os erros de fato estão longe de ser fonte de imoralidade e não trazem nenhuma espécie de culpabilidade àquele que o cometeu, pois são inteiramente involuntários. Ou seja, quando o indivíduo se engana ou desconhece o poder que certo objeto tem de provocar dor ou prazer, ele é antes digno de pena do que de censura.

Com efeito, Hume refere-se às mortes de Laio e Agripina⁸⁹. No primeiro caso, Édipo desconhecia seu parentesco com Laio e, com base nas circunstâncias, formou de maneira inocente e involuntária uma opinião errônea sobre o homicídio que veio a cometer. Já no segundo caso, ao matar Agripina, Nero tinha conhecimento prévio de todas as relações e circunstâncias relativas ao caso, porém o desejo de vingança, ou temor, ou interesse, prevaleceu em seu bárbaro coração sobre os sentimentos de dever e humanidade. Por conseguinte, segundo Hume, ainda que ambos os casos tratem de condutas homicidas, apenas a ação de Nero seria criminosa e fonte de imoralidade, por estar fundada em erro de *direito*, e não de *fato*.

Por fim, Hume observa que é impossível que a distinção entre o bem e o mal morais se dê através da razão, visto que essa distinção influencia nossas ações, coisa que a razão sozinha é incapaz de fazê-lo. Ademais, a razão só pode ser a causa mediata de uma ação ao estimular ou dirigir uma paixão; jamais a razão pode ser o fim

⁸⁸ HUME, 1995 (b), p. 180.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 180-181.

da ação. Com efeito, resta-nos explicar que as distinções morais não são derivadas da razão, mas de um senso moral.

4.2 O Senso Moral e as Distinções Morais

O principal argumento do filósofo considera que as distinções morais são de natureza prática, ou seja, elas comandam nossos julgamentos, modificam nossas paixões, nossos comportamentos e nossas ações; enquanto a razão, seja nos raciocínios *a priori*, seja nas inferências causais, é totalmente indiferente aos valores da vida, pois ela é impotente para exercer um efeito moral próprio sobre a conduta humana. Vejamos a seguinte passagem:

Mas haverá alguma dificuldade em se provar que o vício e a virtude não são questões de fato, cuja existência possamos inferir pela razão? 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 a existência real, que chamamos de *vício*. Como quer que a tomemos, encontraremos somente certas paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há nenhuma outra questão de fato neste caso. O vício escapa-nos por completo, enquanto consideramos 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 da razão. Está em nós, não no objeto. Desse modo, quando declaramos que uma ação ou caráter são viciosos, tudo o que queremos dizer é que, dada a constituição de nossa natureza, experimentamos uma sensação ou sentimento [*a feeling or sentiment*] de censura quando os contemplamos. O vício e a virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais, segundo a filosofia moderna, não são qualidades nos objetos, mas percepções na mente⁹⁰.

Nesse trecho, estão presentes algumas das características mais marcantes da teoria moral humeana: primeiramente, a atribuição das distinções morais a um sentimento; em segundo lugar, a declaração de que tal sentimento é determinado pela

⁹⁰ HUME, 2009, p. 508.

constituição da natureza humana, implicando, assim, que a moralidade ou imoralidade de uma ação não está no objeto, mas no sujeito que o observa.

Ao assumir tal posição, Hume ataca a corrente denominada de *racionalismo moral*, para quem as distinções morais são produto de uma reflexão puramente racional, capaz de desvendar os princípios para a ação virtuosa, tendo sempre em vista que a moralidade está presente em certas relações da natureza externa dos indivíduos.

A refutação das doutrinas racionalistas encontra-se, especificamente, na Seção I, Parte I, Livro III, do *Tratado*. Nesse trecho, Hume ataca de forma contundente as doutrinas racionalistas mais aceitas em sua época e afirma que:

(...) todos esses sistemas concordam que a moralidade, como a verdade, é discernida meramente por meio das idéias, de sua justaposição e comparação. Portanto, para julgarmos esses sistemas, basta considerar se é possível, pela simples razão, distinguir entre o bem e o mal morais, ou se é preciso a concorrência de outros princípios que nos capacitem a fazer essa distinção⁹¹.

Em outras palavras, um dos aspectos fundamentais da moral é que ela influencia as paixões e ações dos indivíduos, os quais sempre agem impulsionados por seus deveres, ou abstêm-se de algumas ações por considerá-las injustas. A razão, no entanto, não é capaz, por si só, de tal influência.

A razão é indiferente porque sua função é descobrir apenas a verdade ou o erro de uma proposição, de um discurso ou de uma crença ao relacionar os enunciados de que tratam as ligações reais entre as idéias e os fatos. Ademais, a razão é impotente porque um princípio de natureza especulativa pode exercer somente um efeito indireto sobre a moralidade, seja informando a mente da existência de uma coisa susceptível de despertar uma paixão, seja estabelecendo a corrente de causas e efeitos próprios a determinar o meio de satisfazer esta paixão⁹².

Nesse sentido, as distinções morais não tratam do verdadeiro e do falso, mas do bem e do mal; elas não corrigem o erro, e sim a culpa; elas não são imediatamente determinantes e não podem ser comparadas com qualquer outra coisa.

⁹¹ HUME, 2009, p. 497.

⁹² CANTO-SPERBER, 1996, p. 673.

Ademais, os julgamentos de verdade não são desprovidos de eficácia, mas também não dizem respeito ao bem e ao mal, pois estes fixam valores que motivam a conduta humana e que, portanto, relacionam-se às paixões. Assim, segundo o filósofo, o fundamento da moralidade não pode se encontrar em um princípio que pertence à ordem da razão, pois “a moralidade é mais propriamente sentida que julgada”⁹³.

É um fato que, através da percepção que nós temos de nossas próprias ações ou das ações dos outros, julgamo-las por aprovação ou reprovação. Como a razão não participa da apreciação propriamente dita do bem e do mal, segue-se que nós os aprovamos ou rejeitamos imediatamente (ou seja, sem *mediação* racional). Com efeito, este sentimento moral que nasceu em nós é uma impressão de reflexão original e natural, causada pelo objeto que se lança aos sentidos.

Toda impressão de reflexão é de natureza afetiva, ou seja, como todo sentimento ou toda paixão, ela tem por teor o prazer ou a dor. Ademais, ela diferencia o bem do mal dirigindo-se para aquilo que suscita o prazer e desviando-se daquilo que gera a dor. Com efeito, o senso moral concede, por prazer e desprazer, um valor ao objeto, sem a intermediação de nenhuma representação, sem precisar considerar ou explicar as propriedades do objeto julgado, e sem relacioná-lo a qualquer outra coisa, ordem, utilidade ou lei positiva.

Nesse sentido, o filósofo afirma que “ter o senso da virtude é simplesmente sentir uma satisfação de um determinado tipo pela contemplação de um caráter. O próprio sentimento [*feeling*] constitui nosso elogio ou admiração”⁹⁴. É possível afirmar, então, que o senso moral não responde à procura do prazer, pois esta já suporia uma mediação intelectual ou, no mínimo, uma representação⁹⁵.

Toda ação praticada é julgada virtuosa ao suscitar no indivíduo um caráter amável e uma impressão de prazer; e é julgada viciosa ao despertar no sujeito a impressão de dor e um comportamento de aversão. Entretanto, segundo Hume, “não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada; ao sentirmos que nos agrada dessa maneira particular, nós de fato sentimos que é virtuoso”⁹⁶.

⁹³ HUME, 2009, p. 510.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 510-511.

⁹⁵ CANTO-SPERBER, 1996, p. 676.

⁹⁶ HUME, 2009, p. 511.

Ou seja, as inferências morais fundam-se sobre as relações de fato e se esforçam para estabelecer as causas dos efeitos observando as conjunções constantes entre os fenômenos. O mérito ou o demérito de uma ação não é uma propriedade que advém da natureza desta ação, pois a ação recebe estas qualidades a partir do sentimento de aprovação ou reprovação que ela provoca no sujeito.

Em outras palavras, a percepção da virtude ou do vício provém de um sentimento de aprovação ou censura, que se refere a uma ação que é racionalmente determinada como útil ou inútil à humanidade. Pode-se observar, então, a partir de tais considerações, que Hume foi claramente influenciado por Francis Hutcheson em sua concepção de como se realizam as distinções morais. Ainda que não haja, em Hume, algo como um sentimento interno especificamente responsável pelas percepções de virtude e vício (como ocorre para Hutcheson), suas considerações a respeito do fundamento da moral estão, sem dúvida, de acordo com a *teoria sobre as motivações humanas*. Hutcheson, como se sabe, assegura que as pessoas são motivadas a agir por certos desejos, que são análogos aos sentidos e surgem diretamente a partir da constituição da natureza humana⁹⁷.

Desse modo, tem-se que o conhecimento da moralidade da ação não pode, então, ser obtida pela única consideração da ação, independente do efeito que ela produz sobre o sentimento interno. Como consequência, é preciso procurar quais são as propriedades da ação que, causando o prazer ou a dor, determinam o sentimento moral louvável ou reprovável, os quais qualificam a ação como virtuosa ou viciosa.

Isto é, segundo Hume, é preciso “encontrar alguns princípios mais gerais que fundamentem todas as nossas ações morais”⁹⁸. Assim, pode-se avançar na descoberta dos princípios da natureza humana.

Tais princípios, que não são racionais, podem ser tratados de forma geral e deve-se procurá-los na própria Natureza, porque não há nada mais natural que os nossos sentimentos morais.

⁹⁷ É possível afirmar que essa maneira de enxergar as motivações humanas, aparentemente comum na filosofia das luzes britânicas, é, de certo modo, oriunda de um legado aristotélico. Como é sabido, Aristóteles afirma mais de uma vez em sua vasta obra que são as paixões que motivam as ações humanas. À razão caberia escolher os melhores meios para satisfazer as paixões. Com efeito, é possível afirmar que a deliberação, para Aristóteles, era um procedimento racional com vistas a buscar os melhores meios para se atingir um determinado fim, o qual, por sua vez, seria determinado pelas paixões.

⁹⁸ HUME, 2009, p. 513.

Nesse sentido, Hume afirma que:

nunca houve no mundo uma só nação, e nunca houve em nenhuma nação uma só pessoa que fosse inteiramente desprovida desses sentimentos, e que nunca, em caso algum, tenha mostrado a menor aprovação ou reprovação de uma conduta. Tais sentimentos estão enraizados em nossa constituição e caráter que, a menos que a mente humana esteja completamente transtornada pela doença ou pela loucura, seria impossível extirpá-los ou destruí-los⁹⁹.

Com isso, apesar de criticada por alguns autores que defendem a existência de uma “teoria moral realista”, importa trazer à baila a concepção segundo a qual a teoria moral de Hume é uma forma de **subjativismo**, ou seja, trata-se de uma noção segundo a qual a distinção entre virtude e vício reduz-se aos sentimentos privados de aprovação e de desaprovação. Em outras palavras, Hume entende que, ao fazer uso dos juízos morais, o indivíduo não faz mais do que expressar os seus desejos e sentimentos pessoais, de modo que através de seus juízos morais não é possível se afirmar nada de verdadeiro ou de falso acerca do mundo, mas apenas expressar as próprias reações psicológicas a certos fatos e acontecimentos¹⁰⁰.

⁹⁹ HUME, 2009, p. 513.

¹⁰⁰ Cf. CONTE, Jaimir. *Sobre a natureza da teoria moral de Hume*. Belo Horizonte: Revista Kriterion, nº. 113, Jun/2006, vol. 47.

CAPÍTULO V

A TEORIA POLÍTICA DE DAVID HUME

Como foi observado nos capítulos anteriores, David Hume destacou-se em sua época por promover uma revolução filosófica nos conceitos éticos reinantes. Ao contrário de afirmar a supremacia da razão e dos métodos racionais para alcançar a certeza e a verdade, ao estilo cartesiano, o filósofo conduziu a sua reflexão visando delimitar os contornos do conhecimento humano a partir de bases sensoriais¹⁰¹. Como vimos, o seu pensamento enquadrou-se nas demais pretensões das filosofias empiristas inglesa e escocesa¹⁰², ao mesmo tempo em que sua filosofia rompeu com o racionalismo jusnaturalista.

Ademais, o empirismo humeano foi uma reação direta ao racionalismo do século XVIII. Em vez de destacar a importância dos juízos lógicos e decretar impecáveis as sutilezas racionais, Hume firmou-se como um cético empirista, levando às últimas consequências sua explicação acerca da origem do conhecimento pelos sentidos. Assim, ao condenar o absolutismo da razão e do saber humanos, Hume deposita nos sentidos a sede de todo conhecimento humano.

A ética humeana não possui qualquer vínculo com a Metafísica. Ao contrário, ela procura constituir-se a partir de postulados empíricos, ao afirmar que é da experiência sensorial que se extraem o caráter e as convicções morais. Desse modo, não apenas todo homem possui a noção de moralidade, como até mesmo o mais

¹⁰¹ “A filosofia de Hume, verdadeira ou falsa, representa a bancarrota da racionalidade do século XVIII. Começa ele, como Locke, com a intenção de ser razoável e empírico, sem confiar em nada, mas procurando toda a instrução que lhe fosse possível obter da experiência e da observação” (RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. 3. ed. Trad. Bueno Silveira. São Paulo: Nacional, 1969, Livro III, p. 214).

¹⁰² Com David Hume, a filosofia do Direito e do Estado volta a integrar-se numa filosofia geral. Entronca esta com a teoria empirista do conhecimento, de John Locke, mas, ao invés do seu precursor, Hume leva as suas implicações até a esfera da moral, do Direito e da religião. (TRUYOL Y SERRA, A. *História da filosofia do direito do estado*. Trad. Henrique B. Ruas. Lisboa: Instituto de Novas Profissões, 1990, p. 307.)

insensível deles é capaz de distinguir, pela experiência, as impressões causadas pelas virtudes daquelas causadas pelos vícios¹⁰³.

Nesse sentido, o filósofo assegura que “mesmo um homem de enorme insensibilidade será freqüentemente tocado pelas imagens do certo e do errado e, ainda que seus preconceitos sejam os mais obstinados, irá certamente aperceber-se de que outras pessoas experimentam sensações análogas”¹⁰⁴ e que “a finalidade de toda especulação moral é ensinar-nos nosso dever, e, pelas adequadas representações da deformidade do vício e da beleza de virtude, engendrar os hábitos correspondentes e fazer-nos evitar o primeiro e abraçar a segunda”¹⁰⁵.

Logo, a conquista das virtudes ao longo da história da humanidade reflete um gradativo processo de aquisição de certos hábitos e conceitos que se estabelecem com um único fim, no qual se insere a própria razão de ser da legislação e do direito: o bem da humanidade¹⁰⁶.

A justiça, portanto, em meio a essa compreensão, revela-se como algo necessário pelo fato de ser útil à sociedade. Conforme indica Bittar¹⁰⁷, a justiça é o mais fervoroso dos sentidos morais cultivados pelo homem que exerce influência sobre o comportamento alheio; seu motivo é apenas a utilidade social que produz, tendo em vista a necessidade de manutenção e sobrevivência da sociedade.

Em outras palavras, a justiça é tão útil e necessária que até mesmo os grupos sociais mais primitivos, cujas estruturas estão calcadas, segundo Hume, no banditismo e no roubo, possuem seus próprios critérios de justiça como *algo necessário para a manutenção de seu convívio e subsistência*.

Mesmo em sociedades que estão estabelecidas sobre os princípios mais imorais e mais destrutivos dos interesses da sociedade em geral, são requeridas certas regras que uma espécie de falsa honra, bem como de interesse privado, obriga os membros a observar. Assaltantes e piratas, já se

¹⁰³ HUME, 1995 (b), p. 20.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 20.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 22-23.

¹⁰⁶ “Se examinarmos as leis particulares pelas quais se administra a justiça e se determina a propriedade estaremos mais uma vez diante da mesma conclusão: o bem da humanidade é o único objetivo de todas estas leis e regulamentos” (*Ibidem*, p. 48.).

¹⁰⁷ BITTAR, Eduardo C.B.; ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de Filosofia do Direito*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2007, p. 275.

notou muitas vezes, não poderiam manter sua perniciosa associação se não estabelecessem entre si uma nova justiça distributiva e recorressem àquelas mesmas leis de equidade que violam no que diz respeito ao resto da humanidade¹⁰⁸.

Desse modo, Hume estabelece os princípios e noções de justiça, como único meio para o desenvolvimento de uma comunidade a que se propõem os que dividem bens e espaços entre si. Nesse sentido, o filósofo afirma que o único fundamento da justiça é a subsistência da sociedade:

A necessidade da justiça para a subsistência da sociedade é o único fundamento dessa virtude, e como nenhuma qualidade moral é mais valorizada do que ela, podemos concluir que esta característica de utilidade é, de modo geral, a mais enérgica, e a que tem um controle mais completo sobre os nossos sentimentos¹⁰⁹.

Por fim, insta salientar que Hume aborda algumas peculiaridades das noções de sociedade, propriedade, justiça e governo porque todos estes podem ser denominados de “artifícios” para a superação das desproporções entre o homem e a natureza. A análise do artifício é imprescindível quando se pretender estudar as paixões, visto que, como será observado adiante, os artifícios ensinarão as condições apropriadas para o melhor gozo dos afetos.

5.1 A gênese da sociedade

Como o objeto da teoria política de Hume são os homens, unidos e dependentes, vivendo em sociedade¹¹⁰, e sua meta é a explicação dessa união e interdependência, é preciso, então, esclarecer *como e por que* teve início a sociedade.

¹⁰⁸ HUME, 1995 (b), p. 71.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 63.

¹¹⁰ *Idem*, 2009, p. 684.

Inicialmente, parece pouco possível responder a essas perguntas, pois a origem da sociedade perde-se no tempo. No entanto, na *Investigação sobre os princípios da moral* e nos *Ensaaios morais, políticos e literários*, Hume recupera alguns vestígios escassos, embora significativos, da explicação dessa origem, tais como: “Nascido em uma família, o homem é obrigado a conservar a sociedade, por necessidade, por inclinação natural e por hábito”¹¹¹⁻¹¹², “Os seres humanos nascem necessariamente em uma sociedade familiar, pelo menos, e são instruídos pelos seus pais em alguma regra de conduta e comportamento”¹¹³.

O discurso sobre a sociedade pode assim enunciar, como um dos elementos decisivos dessa origem, uma característica biológica da espécie humana: a falta de capacidade de sobreviver durante a infância, dada a grande duração deste período e a situação desprotegida da criança. Em outras palavras, o homem nasce em uma família, e para sobreviver deve permanecer nela. Na origem da sociedade, a família aparece, portanto, como uma etapa necessária¹¹⁴.

Montesquieu, já antes de Hume, considerava a família como “causa” da sociedade, como se pode observar no seguinte trecho: “Os homens nascem (...) todos ligados uns aos outros; o filho nasce junto do pai e ali permanece: eis a sociedade e a causa da sociedade”¹¹⁵. Outros autores modernos consideram, de uma ou de outra maneira, que a família está na origem da sociedade. Hobbes, por exemplo, narra a submissão dos filhos ao pai como um dos três modelos pré-políticos da submissão ao

¹¹¹ HUME, David. *Ensaaios morais políticos e literários*. Trad. João Paulo Monteiro e Armando Mora D'Oliveira. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (a), p. 193.

¹¹² O hábito, como princípio uniforme da natureza humana, é imprescindível para esclarecer a etapa inicial de associação entre os indivíduos, visto que a experiência da vida em uma sociedade familiar, na qual se encontra o homem ao nascer, atua de forma decisiva na viabilização da vida social, ao apresentar as vantagens daí decorrentes e impor sua força dentro das pessoas. Ademais, o hábito como instrumento viável da vida em sociedade possibilita “antever” o futuro pelas experiências de acontecimentos semelhantes no passado.

¹¹³ HUME, 1995 (b), p. 44-45.

¹¹⁴ Para essa teoria, é indiferente que se trate da família patriarcal ou matriarcal, poligâmica ou monogâmica. Sustenta-se simplesmente que o sujeito humano, durante um considerável período de sua existência, vive necessariamente no seio de um grupo de base sexual, seja qual for a estrutura precisa desse grupo. No texto humeano, o termo “família” designa apenas o grupo sexual voltado para a procriação. (Cf. MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 38.)

¹¹⁵ “*Les hommes (...) naissent tous liés les uns aux autres; un fils est né auprès de son père, et il s'y tient: voilà la société et la cause de la société*”. (MONTESQUIEU. *Lettres Persanes*. Paris: Garnier, 1924, p. 205.)

soberano¹¹⁶. Enquanto para Locke, a sociedade mais primitiva se instituiu entre o homem e a mulher, seguida de outra entre pais e filhos e, por último, entre senhor e servo¹¹⁷.

A originalidade de Hume quanto a este aspecto, segundo João Paulo Monteiro, consiste no uso da família como peça indispensável e direta da origem da sociedade. Nesse sentido, a teoria humeana ressalta que o elemento diferenciador do homem como espécie é a sua inaptidão de sobreviver isoladamente, dando origem necessariamente ao grupo familiar.

Com efeito, nota-se que o que é original na teoria humeana sobre a gênese da sociedade é a obrigatoriedade que ela estabelece para se começar a pensar as origens da sociedade a partir de indivíduos já imersos no grupo familiar, e não atomística e isoladamente considerados, como na teoria hobbesiana. Além disso, a teoria humeana afirma que o indivíduo é levado por certos fatores, entre os quais a associação e a cooperação (sociabilidade), a manter-se em sociedade, visto que somente dessa forma ele seria capaz de suprir as suas deficiências e carências.

O impulso que se orienta para a sociabilidade, descrito em tal teoria política, tem por fundamento necessário as tendências definidas pela teoria das paixões, cujo tema central da referida tese é que toda ação, sem restrição, é determinada exclusivamente pelas paixões, entre elas, o desejo. Como se sabe, o comportamento humano é governado por um “princípio de prazer”¹¹⁸. Qualquer fato desprovido de caracteres agradáveis ou desagradáveis não desperta interesse e, portanto, não afeta as ações humanas.

A teoria humeana, como vimos, denomina “paixões” as impressões afetadas por esses caracteres, excluindo, desse modo, a razão como possível *motus* da ação. Tanto denominando de **razão** (*Dissertação sobre as paixões*), como de **entendimento** (*Tratado da Natureza Humana*), essa faculdade referir-se-á, sempre e apenas, à capacidade de descobrir a verdade ou a falsidade das relações abstratas de idéias (razão demonstrativa) ou dos fenômenos reais (razão experimental)¹¹⁹.

¹¹⁶ HOBBS, Thomas. *De Corpore Politico*. Trad. S. Sorbière; Leide, J. e D. Elsevier. 1653, p. 89.

¹¹⁷ LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. New York: Mentor Books, 1965, p. 362.

¹¹⁸ MONTEIRO, 1975, p. 40.

¹¹⁹ HUME, 2009, p. 450.

A função do entendimento, portanto, se restringe a procurar ou descobrir as relações de causalidade relativas ao objeto que causa ou pode causar prazer. O impulso guiado nesta direção é somente dirigido pelo entendimento, mas não tem sua origem nele¹²⁰. Ou seja, o entendimento dá apenas os meios, pois os fins são dados pela paixão.

Aliado a essa tendência geral para o prazer, que sob a forma geral de desejo influencia toda ação humana, está um dos elementos indicados no *Tratado* como geradores da sociabilidade: a **necessidade**. Ao relacionar os homens com outras espécies, verifica-se neles a maior desproporção entre as suas necessidades e capacidades. Suas características físicas obrigam o homem a procurar alimento, vestuário e moradia; enquanto suas capacidades naturais não compensam estas necessidades, gerando um profundo e *antinatural* desequilíbrio entre os seus desejos e os meios de satisfazê-los. Nesse sentido, Hume afirma que “apenas no homem se pode observar, em toda a sua perfeição, essa conjunção antinatural de fragilidade e necessidade”¹²¹.

Ou seja, segundo Hume, relativamente às suas necessidades (comida, habitação, habilidade, força), o homem, dentre os animais, é o que tem menos recursos e, por conseguinte, aquele que depende de maior esforço para consegui-los. Com efeito, para suprir tais deficiências e alcançar uma superioridade em face dos outros seres, o homem necessita viver em sociedade.

Em outras palavras, a natureza não pode saciar todas as necessidades humanas. Este desequilíbrio entre as necessidades e a sua satisfação implica na condição singular do homem como um ser *desejante*¹²². A possibilidade de satisfação das infinitas necessidades humanas não é possível em um estágio natural.

É a partir deste contexto natural de fraqueza e desigualdade humanas, que implicam na impossibilidade de a natureza satisfazer aos desejos e inclinações humanas, que o estudo da origem da sociedade e de todas as suas conseqüências tem início.

¹²⁰ HUME, 2009, p. 450.

¹²¹ *Ibidem*, p. 525.

¹²² Tal concepção aproxima-se de uma perspectiva freudiana do homem como ser do desejo, e é apresentada por João Paulo Monteiro, na obra *Teoria, retórica, ideologia* (1975, p. 40).

Vale ressaltar que Hume não trata da origem da sociedade datando ou identificando um momento específico em que poderia ter começado. A sua gênese decorre de um conjunto de fenômenos biológicos, geográficos e físicos. Ou seja, para Hume, a sociedade não deriva diretamente da natureza, mas tem sua origem na criação humana. Com efeito, a sociedade surge para compensar as deficiências humanas e colocar o homem em uma posição de superioridade em relação às outras criaturas¹²³.

O fator precípua que acompanha a sociedade e se caracteriza como elemento decisivo para que ela se imponha como um estágio infinitamente melhor ao natural é a cooperação mútua entre os indivíduos. Pois, só a cooperação proporciona-lhes a possibilidade da fruição de bens que seria impossível em um estágio natural e selvagem.

O trabalho em conjunto representa para o grupo humano e, por conseguinte, para cada indivíduo, um acréscimo de força. De mais fraco que os outros seres, o homem torna-se o mais forte. A divisão do trabalho, com a conseqüente especialização, permite a aquisição de uma habilidade e competência superiores, em cada tarefa específica.

Desse modo, a sociedade irá compensar e neutralizar a fragilidade que há no estado selvagem. É importante lembrar que a sociedade seria algo inútil e desprovido de sentido se a natureza humana não fosse governada pela parcialidade e pelo interesse, características tão peculiares das paixões.

A sociedade oferece infinitas vantagens e, por esse motivo, sua manutenção é objeto de interesse. Os indivíduos se empenham pela conservação da sociedade, já que esta se revelou como um meio capaz de satisfazer os seus desejos e neutralizar suas fraquezas. Contudo, o crescimento da sociedade pode trazer inconveniências, visto que à medida que a mesma vai crescendo e se tornando mais complexa, os bens tendem a ficar escassos podendo ocorrer eventuais conflitos pela sua posse. Conflitos estes que seriam prejudiciais para o seu equilíbrio e para a sua preservação.

¹²³ HUME, 2009, p. 526.

Com o objetivo de afastar esta ameaça, os homens recorrem a leis que garantam a estabilidade da posse. A estabilidade da propriedade e dos bens materiais surge gradualmente e é fruto das convenções humanas: eis um pressuposto do surgimento da Justiça.

5.2 A Justiça como *Artifício*

Hume expõe suas posições sobre a justiça principalmente em duas obras: o *Tratado da Natureza Humana* e *Investigações sobre os princípios da moral*. Além delas, observações importantes podem ser encontradas em alguns de seus *Ensaaios morais, políticos e literários*.

O primeiro escrito em que Hume discute o tema da origem da justiça é o Livro III, Parte II, Seção II do *Tratado*, cujo título é “Da origem da justiça e da propriedade”. O filósofo dá início a esse texto afirmando que:

De todos os animais que povoam o nosso planeta, à primeira vista parece ser o homem aquele contra o qual a natureza foi mais cruel, dada às inúmeras carências e necessidades com que o cobriu e os escassos meios que lhe forneceu para aliviar essas necessidades¹²⁴.

Isto é, animais carnívoros e vorazes, como o leão, podem possuir necessidades mais intensas, todavia, estão mais bem armados para satisfazê-las, visto que são dotados de força, coragem e agilidade. Outros animais, como o cordeiro e o boi, podem não ter sido tão afortunados no que tange às suas “armas naturais”, porém têm apetites mais moderados e necessidades mais fáceis de satisfazer. A sociedade tem, então, a função de compensar esse fato e proporcionar aos homens um meio para acabar com essa situação. Nesse sentido, Hume sustenta que:

¹²⁴ HUME, 2009, p. 525.

Somente pela sociedade ele [o *homem*] é capaz de suprir suas deficiências, igualando-se às demais criaturas, e até mesmo adquirindo uma superioridade sobre elas. Pela sociedade, todas as suas debilidades são compensadas; embora, nessa situação, suas necessidades se multipliquem a cada instante, suas capacidades se ampliam ainda mais, deixando-o, em todos os aspectos, mais satisfeito e feliz do que jamais poderia se tornar em condição selvagem e solitária. (...) 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 vantajosa¹²⁵.

No entanto, não basta que os homens sejam beneficiados. É preciso também que se dêem conta de tais benefícios. Eles, pois, não teriam conhecimento das vantagens provenientes de uma organização social se permanecessem em seu estado *selvagem e inculto*¹²⁶. Mas, felizmente, os homens são movidos à convivência pelo “apetite natural que existe entre os sexos”¹²⁷, unindo-os até que apareça uma nova preocupação: a de cuidar da prole. A partir daí, surge uma nova relação, entre pais e filhos, a qual forma

(...) uma sociedade mais numerosa, em que os pais governam em virtude da superioridade de sua força e sabedoria, e, ao mesmo tempo, têm o exercício de sua autoridade limitado pela afeição natural que sentem por seus filhos. Em pouco tempo, o costume e o hábito, agindo sobre as tenras mentes dos filhos, tornam-nos sensíveis às vantagens que podem extrair da sociedade, além de gradualmente formá-los para essa sociedade, aparando as duras arestas e afetos adversos que impedem sua coalizão¹²⁸.

Todavia, ocorre que há particularidades, tanto no *temperamento natural* dos seres humanos, quanto nas *circunstâncias externas*, que tornam difícil a convivência. Entre elas, tem-se o *egoísmo*, que pode ser observado em todos os homens; e, ainda que todo homem possa ser, em alguma medida, benevolente, tal característica aparece

¹²⁵ HUME, 2009, p. 526.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 526.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 526.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 526-527.

de modo bastante restrito. Em razão disso, todo ser humano é generoso e benevolente, a princípio, com seus parentes e amigos.

De maneira paralela, Hume observa que as posses que podemos adquirir, seja por sorte ou por meio do trabalho, são em quantidades limitadas e insuficientes para saciar os desejos e as necessidades de todos. Ademais, é importante lembrar que esses bens podem ser sempre tomados através da violência. No que tange à natureza, encarada de modo totalmente cru, não seria possível remediar tais inconvenientes, visto que o homem é influenciado por afecções parciais em relação a si mesmo e àqueles que lhe são próximos. Com efeito, o ser humano nunca poderia, se dependesse apenas de sua própria natureza antes de qualquer cultivo, efetuar qualquer julgamento moral que o fizesse condenar ações que visassem simplesmente garantir posses para si mesmo e para os seus.

A solução, portanto, para esse problema não procede da natureza, mas de um artifício, ou, como o próprio Hume entende: *a natureza oferece uma solução advinda do juízo e do entendimento para o que há de irregular e inconveniente nos afetos*¹²⁹. Desde a infância, os homens percebem as vantagens de viver em sociedade e obtêm uma enorme satisfação pela convivência e conversação. Compreendem também que as principais perturbações que a sociedade sofre decorrem da facilidade de tirar os bens um dos outros. É preciso buscar uma solução que resguarde esses bens e os torne tão estáveis, como a saúde do corpo e da mente dos indivíduos, a fim de que todos gozem pacificamente daquilo que puderem adquirir por seu trabalho ou boa sorte.

Com efeito, é necessário criar uma convenção e fazer com que seja mais difícil e menos vantajoso tirar algo que pertença a outro indivíduo. Por intermédio de uma convenção, todos se abstêm de tomar posse do que pertence a outros e, por conseguinte, cada um sabe o que possuir em termos de segurança e, com isso, pode aproveitar pacificamente aquilo que tiver conquistado por meio de seu trabalho ou da sorte.

Essa convenção, todavia, não tem a natureza de uma promessa. Promessas, segundo Hume, têm origem em outras convenções humanas. A convenção

¹²⁹ HUME, 2009, p. 529.

de que se trata aqui diz respeito ao sentido de um interesse comum, expressado por todos os membros da sociedade, que os induz a agir segundo regras determinadas. Ou seja, ao observar que é vantajoso de se abster dos bens dos outros, os indivíduos passam a agir desse modo, regulando suas condutas segundo certas regras. Hume nos dá o exemplo de dois homens que remam no mesmo barco: ainda que não tenham prometido nada um ao outro ou assinado qualquer tipo de contrato, supõe-se que cada uma faça a sua parte. Todo o processo que conduz ao aparecimento da Justiça está resumido com clareza no parágrafo que encerra a Parte I, da Seção III da *Investigação sobre os princípios da moral*:

Suponha-se, porém, que a natureza tenha estabelecido a conjunção dos sexos: uma família surge então imediatamente, e como certas regras particulares são exigidas para a sua subsistência, estas são imediatamente adotadas, embora não abranjam o restante da humanidade em suas prescrições. Suponham-se agora que várias famílias se unam em uma sociedade que está totalmente separada de todas as outras: as regras que preservam a paz e a ordem ampliar-se-ão até abranger essa sociedade em toda sua extensão, mas perdem sua força quando levadas um passo adiante, já que se tornam então inteiramente inúteis. Mas suponha-se, indo além, 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 mútuas conexões. A história, a experiência e a razão nos instruem o suficiente sobre este progresso natural dos sentimentos humanos e sobre a gradual ampliação de nosso respeito pela justiça à medida que nos familiarizamos com a extensa utilidade dessa virtude¹³⁰.

Acredita-se que Hume desenvolveu uma noção de justiça oposta à concepção defendida pelos filósofos jusnaturalistas, que, em grande parte, embasaram o pensamento iluminista europeu do século XVIII. A concepção humeana de justiça está calcada na idéia da justiça como uma virtude artificial e, portanto, dessa forma, se contrapõe às premissas do “direito natural”. Trata-se de uma concepção que está intimamente ligada a uma idéia liberal de constituição da sociedade civil e política, alicerçada em uma posição anti-contratualista, o que opõe Hume a autores como John Locke e Thomas Hobbes.

¹³⁰ HUME, 1995 (b), p. 47-48.

A concepção de Direito predominante no pensamento iluminista está relacionada a uma idéia de ordenamento social justo, calcada na afirmação de que o Estado deve ser o instrumento de execução de direitos naturais. Tal concepção parte do pressuposto de que tais direitos são o resultado de uma complexa construção mental vinculada à crença na razão pura. A lei é justa, afirmam os pensadores do iluminismo, na medida em que reflete a razão humana em seus axiomas fundamentais. Um exemplo disso é a concepção de bem, que originalmente é platônica, mas que, no século XVIII, é retomada pelos pensadores das luzes como algo que existe independente da vontade ou do poder.

O direito não recebe sua validade da existência de Deus; de um modo geral, não deve apoiar-se em nenhuma existência, seja ela empírica ou absoluta. Ele decorre da idéia do bem – dessa idéia a respeito da qual Platão dizia que ele suplantava todas as outras forças em dignidade¹³¹.

A lei natural não é compreendida pelos jusnaturalistas como ordenada ou estatuída por esferas exteriores, mas é ela própria ordenadora e pré-existe a qualquer forma de normatização e ordenamento moral. Tal concepção só é possível atingir por meio de uma intensa pesquisa racional que a evidencia e, desta forma, segundo os iluministas, a disponibiliza ao legislador. Assim, o trabalho do legislador é o de reproduzir positivamente uma concepção de justiça pré-determinada pela razão humana. Não há possibilidade de tal concepção ser historicamente produzida, de modo que tal idéia pode ser definida como essencialista, ou seja, submetida a uma idéia de *bem* que pressupõe que tal concepção seja evidente e certa por si mesma, independente de qualquer mecanismo argumentativo.

O pensamento humeano se contrapõe a essa idéia. Para Hume, a concepção de justiça faz parte do repertório de necessidades historicamente dadas aos homens e que, desta forma, precisa legitimar e fundamentar ações que promovam seu

¹³¹ CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1997, p. 324.

bem-estar. Para tanto, é necessário que se convencie o que a sociedade considera *justo*.

Com efeito, o direito é a positivação não de um ideal, mas de uma convenção social e politicamente determinada. Desse modo, Hume não pretende descrever um ideal moral, político ou social, mas simplesmente as condições mínimas necessárias para a convivência pacífica do corpo social e a colaboração entre os homens na sociedade civil. O direito é, portanto, um artifício para manter o equilíbrio e a ordem social.

Hume afirma que a justiça tem por objeto a proteção da propriedade, pois, para o autor, na medida em que a sociedade se desenvolve, as relações entre os homens, especialmente as econômicas e comerciais, tornam-se mais complexas e, desta forma, é necessário o estabelecimento de regras de justiça que expressem a máxima de “dar a cada um o que lhe é devido”.

A idéia que Hume faz de equilíbrio e ordem social parece estar ligada a uma concepção burguesa da sociedade, típica do pensamento liberal europeu do século XVIII que, ao incorporar a idéia de “povo” ao seu repertório retórico, ignorou as diferenças sociais existentes realmente na sociedade, submetendo-a a uma idílica igualdade formal, em que grupos sociais diversos passam a ser vistos como membros livres de um mesmo espaço social e político. Ou seja, o pensamento liberal, ao ignorar a desigualdade real entre os homens, cria condições ideais de argumentação e representação ideológicas capazes de encobrir a dinâmica social objetiva que sustenta as relações sociais.

Logo, o conceito de justiça em Hume deve ser pensado a partir desse cenário de contradições inerente ao pensamento liberal, especialmente quando Hume, em nome de uma ordem e estabilidade social, que para ele seria fundamental para promover a paz e a felicidade da maioria, associa a idéia de justiça a uma virtude que está fundada no direito de propriedade.

Para ele, a justiça deve ser pensada na forma de regras pré-estabelecidas, materializadas nas normas jurídicas. Existiriam três regras básicas de justiça capazes de atender as necessidades de segurança em relação ao domínio da propriedade e, desta forma, estabilizar um sistema de mercado e trocas de bens entre indivíduos

atomizados, regulamentando a distribuição dos serviços e das mercadorias que, teoricamente, contribuiria para a felicidade coletiva, pois criaria condições para que os indivíduos pudessem prosperar por meio do desenvolvimento de suas habilidades e do trabalho.

1. A regra da estabilidade da posse¹³²: tal regra possibilita aos homens desfrutarem daquilo que obtiveram por meio de seu trabalho ou então adquiriram através de uma herança. Desta forma, haveria um acordo tácito entre os membros da sociedade que, baseado em uma concepção de usufruto individual dos bens, promoveria o equilíbrio social, pois se um determinado proprietário respeita a propriedade alheia, ele estará criando condições para que os outros proprietários respeitem a sua propriedade e, desta forma, permita-lhe gozar do bem específico.

Observa-se, nesse caso, que não existe qualquer fundamento transcendente em relação à criação de tal regra de justiça, pois sua razão é eminentemente utilitária, visto que possibilita garantir o usufruto de determinado bem a partir de um acordo tácito. A regra de justiça é válida na medida em que é aceita por todos os homens e tal aceite está baseado na consequência benéfica que tal regra pode trazer ao convívio social.

2. A regra da transferência da propriedade por consentimento: tal regra pressupõe o livre uso da propriedade por parte daquele que a detém. Segundo Hume, trata-se de uma salvaguarda em relação aos interesses individuais dos respectivos proprietários que podem alienar o bem na forma de venda, aluguel ou doação, segundo seus interesses e sua livre vontade. Acredita-se que essa posição de Hume seja um libelo contra qualquer forma de intervenção estatal que tenha por motivação o desrespeito ao direito de alienação dos bens por parte de seus proprietários, como, por exemplo, o direito de desapropriação por parte do Estado.

Com efeito, a presente regra estaria a serviço do princípio da liberdade individual, princípio reconhecido pelo pensamento econômico clássico, a exemplo de Adam Smith, como essencial para a prosperidade e riqueza dos povos, pois estaria somente sujeito às leis naturais da economia.

¹³² Cf. HUME, 2009, p. 565 *et seq.*

3. A regra do cumprimento das promessas: tal regra está intrinsecamente relacionada à questão dos contratos entre proprietários distintos. Segundo ela, o Direito teria o dever de garantir ao comprador a posse do bem quando efetivado o pagamento e ao vendedor o recebimento do bem acordado. A necessidade de se acordar regras de justiça é, para Hume, o reflexo da própria condição histórica humana. Conforme o autor:

Suponhamos que a natureza houvesse dotado a raça humana de uma tamanha abundância de todas as conveniências exteriores que, sem qualquer incerteza quanto ao resultado final, sem qualquer atenção ou dedicação de nossa parte, todo indivíduo se achasse completamente provido de tudo aquilo que seus mais vorazes apetites pudessem necessitar. (...) Parece óbvio que, em uma condição tão afortunada, todas as demais virtudes sociais iriam florescer e intensificar-se dez vezes mais; mas, quanto à cautelosa e desconfiada virtude da justiça, dela não se ouviria falar uma vez sequer. Pois qual seria o propósito de efetuar uma repartição de bens quando cada um já tem mais do que o suficiente?¹³³

De maneira geral, o filósofo identifica a justiça como o respeito à propriedade. A escassez dos bens em relação à força do desejo que as pessoas têm por eles leva ao conflito. Regras definidas para a aquisição, posse e transferência de propriedade são necessárias para a paz social. Portanto, as regras da justiça são úteis apenas como um sistema, de modo que se deve obedecer a tais regras mesmo quando sua aplicação produz excepcionalmente um mau resultado.

Hume também analisa uma segunda situação, só que completamente oposta, em que uma sociedade vive em total carência de bens e ninguém teria qualquer possibilidade de obter os bens alheios, já que simplesmente esses bens não existiriam. Nesse caso, a virtude artificial da justiça também não existiria.

O conjunto exposto das regras sobre a propriedade forma o que Hume entende como justiça que, como já indicamos, é uma virtude artificial. Os bens materiais interessam aos outros e podem ser arrebatados a qualquer momento em uma situação de total liberdade. Além disso, os bens são escassos e, desta forma, sua posse gera

¹³³ HUME, 1995 (b), p. 35-36.

conflito entre os homens. Esse conflito, como entende Hume, coloca a sociedade em perigo, pois não há qualquer garantia natural de que os bens alheios serão respeitados, visto que, para Hume, a natureza humana está à mercê do sentimento de egoísmo. Não que esse sentimento seja predominante, como assim o queria Hobbes ao afirmar ser, no estado de natureza, o *homem lobo do próprio homem*, mas, segundo o filósofo, o sentimento de solidariedade e benevolência, entendidas como virtudes naturais, é mais comum entre os seres humanos próximos, como os parentes, do que entre os seres humanos vivendo em uma sociedade complexa. Eis por que haveria uma generosidade limitada entre os homens. Nesse sentido, Hume explica que:

É certo que o meio mais eficaz que os homens têm de levar em conta seu próprio interesse é pela observância inflexível e universal das regras da justiça, única coisa que lhes permite preservar a sociedade, impedindo-os de cair naquela condição miserável e selvagem, comumente representada como o estado de natureza¹³⁴.

Com efeito, os homens não seriam capazes de valorizar a preservação da sociedade, como a melhor maneira de desenvolver uma vida feliz, e procurariam freqüentemente satisfazer seus interesses pessoais, pondo em risco a vida social.

O argumento humeano prossegue no sentido de afirmar que é o próprio egoísmo que resgatará a preservação da sociedade, pois quando os homens perceberem que ao obedecer às regras de justiça estarão criando as condições ideais para a manutenção da sociedade e, dessa forma, poderão mais tranquilamente usufruir os bens materiais que possuem, eles irão prestigiar e respeitar tais regras. Sob a perspectiva liberal, tal argumentação fortalece a idéia de que a sociedade é realmente formada por indivíduos atomizados e que o atendimento do interesse dos indivíduos isoladamente garante o bem estar de todos os demais. Vejamos o seguinte trecho:

Eis aqui, portanto, uma proposição que, acredito, pode ser tida como certa: a justiça tira a sua origem exclusivamente do egoísmo e da generosidade restrita

¹³⁴ HUME, 2009, p. 573.

dos homens, em conjunto com a escassez das provisões que a natureza ofereceu para as suas necessidades¹³⁵.

Como se observa, o primeiro motivo para a instauração da justiça é o interesse próprio, representado pelo desejo de gozar determinado objeto, e pela benevolência limitada aos nossos familiares e amigos.

Ademais, conforme João Paulo Monteiro nos ensina, a criação das regras de justiça no pensamento humeano é fruto de uma convenção e esta:

(...) é um ato da vontade, que não exatamente “é”, mas *deriva* da consciência comum aos membros do grupo, de que entre os interesses pessoais de cada um deles existe um interesse que todos partilham. “A sociedade é absolutamente necessária para o bem-estar dos homens”. O “sentido geral” é antes de mais a consciência deste fato, partilhada por todos. (...) Este conhecimento só pode ser adquirido pela experiência repetida de certos fatos e pela ação do hábito sobre a imaginação, gerando uma crença verdadeira nos benefícios da sociedade¹³⁶.

A convenção não pode ser confundida com uma promessa, pois é apenas um sentido geral do interesse comum, reforçado pelo processo mental da simpatia. Tal princípio, segundo Hume, existe entre os homens como um sentimento moral mútuo que os leva a aprovar as mesmas coisas nas mesmas condições.

O princípio da simpatia está relacionado com uma sensação de mal-estar e de dor ou de bem-estar e prazer em virtude de ser capaz de transmitir a outras pessoas o que um determinado indivíduo esteja sentindo. Desta forma, a reprovação ou aprovação de um ato específico como moralmente justo ou injusto é, para Hume, resultado desse sentimento.

Assim, mesmo que os indivíduos percam o interesse em respeitar as regras de justiça, eles não se alienam totalmente do sentimento de percepção do sofrimento de alguém quando é cometido por um ato de injustiça.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 536.

¹³⁶ MONTEIRO, 1975, p. 57.

Por conseguinte, tem-se a existência de dois pilares que sustentam o conceito de justiça humeana. O primeiro é o egoísmo, que aparece nos textos originais como *self-interest*, e o segundo é o princípio da simpatia.

A concepção humeana de justiça está de acordo com um certo ceticismo presente no pensamento do autor. Acredita-se que Hume, em face da impossibilidade de fundamentar metafisicamente o conceito de justiça, desenvolve uma argumentação prática que dê sentido às relações sociais e políticas entre os homens, desvinculando-as de preceitos religiosos e ontológicos.

A justiça é compreendida como uma qualidade da mente humana, pois Hume entende que há uma natureza humana movida pelas paixões e estas são as responsáveis pela geração dos comportamentos sociais. No caso da justiça, esta é uma disposição que existe entre os homens em respeitar a distribuição e o usufruto dos bens.

Aqui surge um problema complexo no pensamento humeano, pois o autor não se refere a uma certa e determinada distribuição dos bens, mas a qualquer forma de distribuição de bens, ou seja, para Hume, qualquer distribuição de bens respeitada pelos homens é justa. O que torna uma norma legítima é sua aceitação e não o oposto, como os jusnaturalistas gostariam que fosse.

A justiça é, para Hume, a condição de existência da sociedade. Trata-se de uma associação de indivíduos proprietários para satisfazer interesses recíprocos, a partir de condições convencionadas, alienadas de qualquer fundamento ou sentido transcendente. Alguns fatores, como a educação, a convivência no núcleo familiar, a constatação da utilidade da justiça e o cálculo perene das possibilidades das relações causais, por meio da atividade racional, auxiliam a promover a justiça como uma virtude a ser cultivada e respeitada por todos os membros da sociedade e criam uma obrigação relativa à observância de suas regras.

Todavia, para Hume, o perigo de desestabilização social ainda existe e, com o objetivo de tentar evitá-lo, torna-se imprescindível a criação de mais um componente eficaz para controlar a desordem da sociedade. Este artifício é o Governo, o qual pretenderá promover a paz social.

5.3 O Governo

Hume foi sagaz ao afirmar que o simples fato da justiça apoiar-se na consciência de um interesse comum bastaria para que todos a respeitassem. Como é sabido, corrupção e roubo eram tão comuns no século XVIII como são atualmente, e Hume emprega parte de seus esforços para esclarecer tais fenômenos.

Como foi visto, a justiça aparece porque o entendimento mostra que a melhor conduta que um homem tem para garantir seus interesses é abstendo-se dos bens de outrem e, portanto, da satisfação de um interesse mais imediato. Ela resulta, então, de certo modo, de uma regulação do interesse pelo próprio interesse.

Todavia, sucede que tudo o que está próximo é percebido pelos homens com compreensão muito maior do que aquilo que está distante, de modo que alguém que pretende praticar um pequeno roubo vai perceber seu ganho imediato com maior vivacidade do que perceberá os possíveis malefícios causados à sociedade por seu ato. Entretanto, quando estiverem em uma situação em que possam efetivamente satisfazer o desejo imediato, este lhes parecerá bem mais vivaz do que seu próprio bem daqui a um ano, ou ainda algo tão abstrato quanto o bem público.

Ou seja, a causa fundamental proclamada por Hume com vistas à necessidade da criação do Governo é a oriunda da própria *constituição da natureza humana*. Pois, tal constituição dotou os homens de uma inclinação natural para dar preferência a qualquer vantagem trivial mais presente do que o gozo de qualquer objeto distante, de modo que todos os objetos que lhes tocam, por meio de uma idéia forte, estão numa posição superior em relação àqueles tomados sob uma perspectiva obscura. Nesse sentido, Hume afirma que:

(...) a violência da paixão impede que os homens vejam distintamente o interesse que têm em um comportamento justo para com os demais, impede-os também de ver a própria justiça, dando-lhes uma notável parcialidade em favor de si próprios. (...) Nenhuma qualidade da natureza humana causa tantos erros fatais em nossa conduta quanto a que nos leva a preferir o que é presente ao que é distante e remoto, e nos faz desejar os objetos mais de acordo com sua situação do que com seu valor intrínseco¹³⁷.

Ademais, ainda que Hume não reduza toda a moralidade ao interesse público e sustente a existência de sentimentos morais de aprovação e censura, ele admite que o sentimento de censura que os indivíduos possuem diante de suas próprias ações, quando elas são questionáveis, é tão brando que não é possível se servir dele para regular a conduta em todas as situações, pois os interesses imediatos serão, ao menos em parte das situações, muito mais pujantes.

Tal tendência da natureza humana vai de encontro, diretamente, à vontade de seguir os mandamentos da Justiça e de preservar a sociedade, como se observa na passagem seguinte:

É por essa razão que os homens, com tanta frequência, agem em contradição com seu reconhecido interesse; em particular, é por essa razão que preferem qualquer vantagem trivial, mas presente, à manutenção da ordem na sociedade, que depende em tão grande medida da observância da justiça¹³⁸.

Com efeito, Hume estabelece a questão entre a necessidade e a importância da origem do Governo para a manutenção da justiça e para a conseqüente preservação da sociedade, em relação à correção de uma tendência “natural”, isto é, a inclinação do homem em busca da própria satisfação pelos objetos próximos em detrimento dos mais distantes. Assim, a satisfação advinda de bens e objetos próximos representaria o alvo maior de nosso interesse, apesar do perigo da desestabilização social.

¹³⁷ HUME, 2009, p. 577.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 574.

Desse modo, já que não é possível alterar nossa própria natureza de forma substancial, para solucionar esse problema sem gerar a instabilidade social, é preciso fazer com que a observação da justiça seja nosso interesse mais próximo, e a sua violação o mais afastado. Nesse sentido, afirma o filósofo:

(...) Como é impossível mudar ou corrigir algo importante em nossa natureza, o máximo que podemos fazer é transformar nossa situação e as circunstâncias que nos envolvem, tornando a observância das leis da justiça nosso interesse mais próximo, e a sua violação, nosso interesse mais remoto¹³⁹.

O Governo, então, seria o principal elemento capaz de fazer com que o cumprimento da Justiça se tornasse um objeto de interesse próximo enquanto a sua violação um interesse distante¹⁴⁰.

Ademais, Hume considera que o cumprimento da justiça só pode ser garantido através de um artifício que consiste em uma mudança na situação de algumas pessoas, que terão como seu primeiro interesse o cumprimento das regras da justiça. Essas pessoas, nomeadas de magistrados civis, reis, ministros, governantes e dirigentes, é a quem caberá decidir quais são as leis que regularão os casos concretos envolvendo a justiça, bem como as maneiras pelas quais essas leis serão executadas. Esse conjunto de indivíduos e funções refere-se àquilo que ele chama de Governo.

São essas pessoas que chamamos de magistrados civis, reis e seus ministros, nossos governantes e dirigentes, que, por serem indiferentes à maior parte da sociedade, não têm nenhum interesse ou têm apenas um remoto interesse em qualquer ato de injustiça, e que, estando satisfeitos com a sua condição presente e com o seu papel na sociedade, têm um interesse imediato em cada cumprimento da justiça, tão necessária para a manutenção da sociedade. Eis aqui, portanto, a origem do governo e da obediência civil¹⁴¹.

E como o fracasso na execução de uma parte está conectado, embora não imediatamente, com o de todo o conjunto, eles [os *magistrados*] impedem esse

¹³⁹ HUME, 2009, p. 576.

¹⁴⁰ Os mais variados mecanismos, tais como a coerção e a atuação de princípios da natureza humana (costume e hábito), principalmente junto às crianças, durante o processo de educação e aprendizado, tornaria possível a manutenção da ordem pelo Governo e distanciaria o risco da desordem social, provocada pela prevalência dos interesses pelos objetos próximos, característicos das paixões violentas. Em outras palavras, a estabilidade e a ordem sociais, por meio do controle das **paixões violentas**, se concretizaria através da imposição da **ordem** e do **constrangimento**.

¹⁴¹ HUME, 2009, p. 576.

fracasso, porque não vêem nenhum interesse nele, seja imediato, seja remoto. Assim, por todo canto, constroem-se pontes, abrem-se portos, erguem-se muralhas, fazem-se canais, equipam-se esquadras e disciplinam-se exércitos, graças aos cuidados do **governo**, que, embora composto por homens sujeitos a todas as fraquezas humanas, torna-se, por meio de uma das mais refinadas e sutis invenções imagináveis, uma composição em certa medida isenta de todas essas fraquezas¹⁴².

Ao mesmo tempo em que magistrados e homens públicos detêm instrumentos para constranger os seus súditos a obedecerem às leis referentes à Justiça, resguardando, desse modo, o equilíbrio e a paz sociais, há uma obediência e aprovação voluntárias por parte dos súditos quanto ao poder imposto pelo soberano. Nesse sentido, cabe reescrever a lição de Hume: “Em poucas palavras: a Obediência é um novo dever, que precisa ser inventado para sustentar o da Justiça, e os laços da equidade devem ser reforçados pelo da sujeição”¹⁴³.

Desse modo, é preciso ressaltar que a obediência ao governo pelos indivíduos e, ainda, o reconhecimento por parte dos cidadãos da legitimidade da coerção que lhes é imposta pelos magistrados leva a cabo a constatação da influência de alguns elementos que cooperam bastante para esta situação, entre os quais o costume e a educação. Vejamos:

O tempo e o costume conferem autoridade a todas as formas de governo e a todas as dinastias de príncipes; e o poder que de início se fundava apenas na injustiça e na violência se torna, com o tempo, legítimo e obrigatório¹⁴⁴.

A educação e o artifício dos políticos concorrem para proporcionar uma moralidade adicional à lealdade e para estigmatizar toda rebelião com um grau maior de culpa e infâmia¹⁴⁵.

O hábito depressa vem reforçar o que outros princípios da natureza humana deficientemente consolidaram; e, uma vez habituados à obediência, os homens jamais pensam em afastar-se desse caminho que ele e seus antepassados constantemente trilharam, e ao qual são levados por tantos e tão imperiosos e evidentes motivos¹⁴⁶.

¹⁴² HUME, 2009, p. 578.

¹⁴³ *Idem*, 1999 (a), p. 194.

¹⁴⁴ *Idem*, 2009, p. 606.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 585.

¹⁴⁶ *Idem*, 1999 (a), p. 194-195.

Ainda que o considere bastante necessário, Hume sabe que é impossível que o Governo exerça suas funções perfeitamente em todas as ocasiões. Ele acredita, ainda, que algumas sociedades pequenas possam se conservar sem a imprescindibilidade de um governo. Todavia, é impossível que sociedades maiores consigam, sem ele, manter por muito tempo a existência da justiça, a qual, segundo Hume, é estritamente necessária à conservação da sociedade. Nesse sentido, ele nos indica que: “a distribuição da justiça (...) deve ser considerada, em última análise, como o único objetivo e finalidade de todo o vasto mecanismo de nosso governo”¹⁴⁷.

Em síntese, o governo é mais um instrumento destinado à preservação do equilíbrio da sociedade. Além de assegurar o cumprimento e a execução das regras de justiça pela população, o governo dirimirá todos os conflitos e eventuais controvérsias relativas a ela, desempenhando, assim, um duplo papel. Eis que surge a figura do Estado.

5.4 O Papel do Estado

O pensamento humeano defende a idéia de que os indivíduos seguem sua vida pessoal segundo as determinações de seu próprio interesse particular, sendo, geralmente, incapazes de visualizar o interesse público como algo capaz de promover o bem estar de todos e, inclusive, ampliar o bem-estar individual.

É por essa razão que Hume analisa as convenções sociais como mecanismos que buscam consolidar o interesse público a partir da determinação das regras de justiça, complementarmente ao interesse individual.

Em um primeiro momento, Hume avalia que a origem do governo não pode ser compreendida como o resultado de um contrato, pois, para ele, um contrato social é uma ficção. Ademais, o ponto de vista hobbesiano sobre a destrutividade intersubjetiva

¹⁴⁷ HUME, 1999 (a), p. 193.

e o lockeano, que se fundamenta na crença da bondade universal, são fantasias pouco pertinentes em relação à realidade histórica.

Para Hume, a sociedade poderia ter vivido um período de segurança sem a existência do contrato, ou seja, da sociedade civil, bastando para isso que sua economia não tivesse se desenvolvido. Considera normal a tese de que em um estágio primitivo da sociedade os homens estruturaram as suas relações de convivência sem a invenção da autoridade. Somente com o crescimento econômico, aliado a escassez dos bens, ao próprio interesse (“*self-interest*”) e a generosidade limitada, é que tornou necessário o aparecimento do governo.

Os governos são uma invenção humana e a obediência política não deve ser fundada na promessa de um contrato social, como querem os jusnaturalistas. Para Hume, não há qualquer possibilidade de o contrato social ter ocorrido historicamente. Ele chega a afirmar que os governos sempre foram fruto da usurpação e da violência, e que isso pode ser verificado empiricamente na história.

Dessa forma, é possível compreender que a visão humeana sobre o poder político e a obediência ao governo pode ter uma vinculação com o argumento utilitarista. Ademais, pode-se encontrar no pensamento humeano a crença de que a obediência às leis é o resultado do interesse que os indivíduos têm na manutenção da autoridade política em virtude dos benefícios que o governo promove para a sustentação da sociedade. Nesse sentido, Hume afirma que:

A segurança do povo é a lei suprema; todas as outras leis particulares são subordinadas a esta lei e dela dependem. E se no curso *ordinário* das coisas elas são seguidas e levadas em consideração, é apenas porque a segurança a o interesse públicos ordinariamente requerem um exercício assim equânime e imparcial¹⁴⁸.

Hume assegura que o Estado, para ser instaurado, requer o raciocínio e a avaliação mais acurada das necessidades da comunidade em seu conjunto. É, pois, a partir dessa avaliação que se obtém o reconhecimento da importância do governo para

¹⁴⁸ HUME, 1995 (b), p. 53.

a sociedade. Deve-se concluir, portanto, que a obediência ao governo não advém de qualquer promessa dada ao governante, mas do pleno e consciente reconhecimento da necessidade da obediência para assegurar a paz e a prosperidade. Desta forma, tem-se um argumento consequencialista como base de sustentação para a criação e manutenção do poder político.

Segundo Hume, o governo possui duas funções básicas. A função de *execução* da justiça, pois deve assegurar o cumprimento das três regras de justiça que garantem a posse e a transmissão da propriedade e a função de *decisão*, que pode ser entendida como a capacidade que o governo possui de unir as qualidades individuais dos cidadãos em projetos gerais, como a construção de uma estrada, por exemplo. Ademais, segundo Hume,

por meio dessas duas vantagens, que se encontram na execução e na decisão da justiça, os homens adquirem segurança contra a fraqueza e as paixões dos demais, e também contra as suas próprias; e, sob a proteção de seus governantes, começam a saborear confortavelmente a parte doce da sociedade e da assistência mútua¹⁴⁹.

Esse esforço cooperativo que o governo é capaz de imprimir na sociedade é que cria o hábito de os indivíduos se convencerem de que tal instituição seja benéfica para todos.

Tocados pela situação de risco que a vida em comum sofre pelos conflitos gerados pela disputa por propriedades, os indivíduos são impulsionados a ter sentimentos de repulsa pela dor gerada por tal conflito e, conseqüentemente, desenvolvem um interesse pelo bem público. Para que o mesmo possa ser devidamente assegurado, propõem artificialismos como a virtude da justiça e do governo. Tais artificialismos são possíveis pelo fato de os indivíduos estarem pensando de forma utilitária, no sentido de possuírem instituições capazes de promover o bem-estar para a maioria dos membros da sociedade.

¹⁴⁹ HUME, 2009, p. 577.

Em relação ao tema da desobediência civil, tão caro aos jusnaturalistas, Hume assume uma postura mais conservadora do que a de Locke. Afirma que os indivíduos podem rebelar-se contra o tirano, mas que é admissível um governo que cometa pequenos atos abusivos e, ao mesmo tempo, promova mais benefícios à sociedade. Para Hume, não há situação pior do que a inexistência da autoridade política, que, segundo ele, é a única capaz de fazer valer as regras de justiça¹⁵⁰.

Tal posição pode ser justificada no argumento utilitarista que se encontra no pensamento humeano. Deve-se dizer que Hume considera que a justificação da sociedade procede do fato de que os homens perseguem seu próprio interesse e que este é defendido muito melhor dentro da sociedade. Todavia, como existem muitas desordens e conflitos dentro da sociedade, principalmente quando esta cresce, faz-se necessário à criação do governo para o controle da estrutura passional humana. O governo é então o instrumento útil para dirigir certas paixões e articular os interesses dos indivíduos.

A partir da argumentação humeana, pode-se afirmar que todo poder do governo está fundado na sua necessidade de existir para promover o bem-estar dos indivíduos. Tal instituição não pode, como querem os jusnaturalistas, ser baseada em algum princípio metafísico como o de garantir direitos naturais ou de promover a paz como valor universal como queriam, respectivamente, Locke e Hobbes.

Talvez seja imprudente afirmar ser o pensamento de Hume utilitarista, conforme se entende o utilitarismo clássico de Jeremy Bentham. Contudo, não é possível deixar de reconhecer que no texto humeano existem diversas expressões que fazem parte do repertório utilitarista e que, na obra moral e política do filósofo possuem uma função construtiva.

5.5 Hume e os Contratualistas

¹⁵⁰ Cf. HUME, 1999 (a), p. 213 *et seq.*

Quanto à vinculação do pensamento liberal iluminista ao movimento social burguês do século XVIII na Inglaterra, pode-se afirmar que o liberalismo clássico assentava-se na concepção de que, segundo Hobsbawm:

(...) o mundo humano estava constituído de átomos individuais com certas paixões e necessidades, cada um procurando acima de tudo aumentar ao máximo suas satisfações e diminuir seus desprazeres. (...) Cada homem era “naturalmente” possuído de vida, liberdade e busca da felicidade. (...) No curso da busca desta vantagem pessoal, cada indivíduo nesta anarquia de competidores iguais achava vantajoso ou inevitável entrar em certos tipos de relações com outros indivíduos, e este complexo de acordo úteis – constantemente expressos na terminologia francamente comercial do “contrato” – constituía a sociedade e os grupos políticos ou sociais¹⁵¹.

Tal pressuposto fundamenta não somente o ideal da construção de uma sociedade comercial contratualista, como também torna necessário elaborar um conjunto de normas e de instituições políticas, como é o caso do Estado liberal burguês que, a partir de uma certa concepção de justiça, pretende organizar a sociedade como espaço de relações intersubjetivas atomizadas, a partir da noção do indivíduo como proprietário.

Os teóricos do Direito Natural edificaram a doutrina dos Direitos do Homem e do Cidadão, que constitui um ponto de convergência das reformas moral e política desejada pelos filósofos da Ilustração. Para tal concepção, o governo é o resultado de um acordo entre homens que são naturalmente iguais e que, segundo Locke, precisam do poder político para assegurar seus direitos naturais e inalienáveis.

Kant considerou tal positivação legal como a expressão do desenvolvimento humano e histórico, pois acreditava que a civilização caminhava a passos largos em direção à implantação de uma sociedade livre e justa¹⁵². Para tanto, analisou a necessidade de se criar um mecanismo universal de cidadania indiscriminada, a partir de seu libelo denominado de *A paz perpétua*, em que cada indivíduo, desde que respeitando as leis de uma determinada nação, teria o direito de se deslocar e habitar

¹⁵¹ HOBBSAWN, E. *A era das revoluções: Europa 1789 – 1848*. Trad. Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 256-7.

¹⁵² Cf. BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Trad. C. N. Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

livremente qualquer país. Além do mais, Kant propôs que todos os países abdicassem de utilizar a força militar para resolver seus conflitos, deixando para a diplomacia e para o Direito Internacional a responsabilidade de apaziguar os litígios.

De qualquer forma, mesmo percebendo esse intercâmbio de crenças em relação ao direito natural, existente entre os insulares e os continentais, há que se afirmar que a noção de “indivíduo-proprietário”, legitimado em função de tal situação a estabelecer contrato e fundar a sociedade civil, parte da originalidade do pensamento de língua inglesa, em especial dos empiristas como Locke.

Todavia, Hume irá formular uma noção anti-contratualista da sociedade, mas continuará fundamentando a organização social na figura do “indivíduo-proprietário”, que necessita de um ordenamento político e jurídico capaz de salvaguardar o usufruto dos bens que possui.

Aparentemente, o fato de Hume atribuir ao interesse o surgimento da Justiça e, por conseguinte, do Governo, faz com que seja visto como um “seguidor” da filosofia política de Hobbes. Porém, essa leitura não está correta. Como se sabe, Hobbes condiciona a existência do governo, da sociedade e da justiça a um contrato social e considera que a autoridade do governo provém de algo que teria o mesmo estatuto de uma promessa. Além disso, importa ressaltar que, para a teoria hobbesiana de governo, a propriedade e a justiça são criações simultâneas.

Como foi visto na Seção 8, Parte 2 do Livro III, do *Tratado*, é possível, segundo Hume, ter havido algo como um contrato para construir uma sociedade, em um passado bastante remoto. Não obstante isso tenha acontecido, os homens de tempos posteriores àquele no qual o contrato efetivamente foi celebrado não poderiam ser obrigados a honrar um compromisso firmado eras antes do seu nascimento. Se eles têm o dever de obediência civil aos seus magistrados é porque “(...) tão-logo as vantagens do governo são plenamente conhecidas e reconhecidas, ele imediatamente cria raízes próprias, passando a implicar uma obrigação e autoridade originais, independentes de qualquer contrato”¹⁵³.

Ademais, em seu ensaio *Do Contrato Original*, Hume sustenta que a idéia de que os homens obedecem ao governo simplesmente porque devem cumprir um

¹⁵³ HUME, 2009, p. 581.

contrato não é confirmada pela experiência. Segundo Hume, ninguém diria que obedece porque está cumprindo um contrato. Hume afirma ainda que, caso se observe a experiência, notar-se-á que a maior parte dos governos de sua época foi constituída por usurpação, conquista ou, simplesmente, força, mediante a dissolução dos antigos governos, “sem qualquer pretensão de legítimo consentimento ou sujeição voluntária do povo”¹⁵⁴. Se tais governos conseguiram se firmar como legítimos foi porque, além de serem bem-sucedidos, tiveram uma duração considerável, fazendo com que ganhassem a simpatia do povo. Nos poucos casos em que pareça ter havido, por parte do povo, um consentimento, este foi geralmente tão irregular, limitado e misturado com a fraude e a violência, que não se lhe pode atribuir grande autoridade.

Com efeito, é possível constatar que a filosofia política humeana reputa contrária à experiência a afirmação de que o contrato poderia ser o verdadeiro fundamento do governo, visto que, como se pode observar, de maneira geral, quando um governo novo é instituído,

(...) seja por que meios for, o povo fica geralmente descontente com ele, e obedece mais por medo e necessidade do que em virtude de qualquer idéia de fidelidade ou de obrigação moral. O príncipe está atento e vigilante, precisando se precaver cuidadosamente contra qualquer início ou sinais de insurreição. O tempo vai gradualmente fazendo desaparecer todas estas dificuldades, e habituando o povo a reconhecer como seus príncipes legítimos ou naturais os membros daquela mesma família que de início havia considerado uma família de usurpadores ou conquistadores estrangeiros. E para fundamentar esta opinião não recorrem a nenhuma noção de promessa ou consentimento voluntário, o qual bem sabem não ter sido, neste caso, nem esperado nem pedido¹⁵⁵.

Logo, é evidente que, no que se refere à origem e aos fundamentos do governo, Hume conserva uma postura bastante distinta não somente daquela defendida por Hobbes, mas também das doutrinas contratualistas de maneira geral, fazendo dele um opositor, no que se refere a esse tema, de pensadores como Locke e Rousseau.

¹⁵⁴ *Idem*, 1999 (a), p. 201.

¹⁵⁵ HUME, 1999 (a), p. 203-204.

Há, ainda, outro aspecto em que Hume se distingue dos contratualistas em geral, os quais pareciam ter como preocupação principal fundamentar o poder do governo, revelando em que ocasiões seria ele legítimo ou não. Embora Hume faça o mesmo, este autor parece igualmente interessado em mostrar um “processo” do qual a constituição da justiça e do governo, bem como as ocorrências posteriores, são apenas parte desse processo. Ou seja, ao passo que é incontestável a preocupação de Hume em mostrar o surgimento da justiça, do governo e das várias instituições, para ele, isso não pode ser feito sem que seja contada a “história” de como isso se deu.

Com efeito, o que se observa na filosofia política humeana é a apresentação de um processo que diz respeito às afecções humana. Isto é, o que Hume pretende expor em sua obra não é somente de que maneira a natureza humana dá origem àquilo que se denomina justiça, governo e política. Mas, ele procura mostrar o modo pelo qual a vida em sociedade modifica as afecções dos homens, edificando interesses morais e políticos. Assim, todas as instituições são, segundo Hume, dinâmicas e estão em transformação contínua. Características institucionais que passam a ser inúteis são descartadas ou acomodadas enquanto outras são implantadas.

O ponto de partida adotado pelo filósofo é estritamente essencial para que ele pudesse apresentar as instituições humanas como entidades dinâmicas, não como resultado fixo e, de certo modo, estanque de um contrato. É possível afirmar, com segurança, que são nesses pontos que Hume se mostra um pensador político inegavelmente original para seu tempo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não obstante a aparente diferença que existe entre os diversos campos de investigação, quais sejam, o terreno epistemológico, o moral e o político, a filosofia humeana sempre parte de algumas concepções essenciais e basilares que orientarão todo o seu percurso. Em outras palavras, é possível afirmar, seguramente, que as obras de Hume podem ser vislumbradas como um todo uniforme no qual o estudo das paixões é o principal elemento para a compreensão desta unidade.

Ao encontrar no âmbito das paixões a base de apoio de todo comportamento moral, Hume irá suprimir a noção de um bem supremo metafísico e universal ao qual a conduta humana deveria se conformar. Com isso, ele empreende uma reviravolta na nossa forma de compreender os fundamentos da moral. Os princípios de ordem geral são inócuos para guiar a ação humana, haja vista que esta é determinada pelas noções de bem e mal, cujas origens remontam, como vimos, às afecções humanas de prazer e dor.

A moralidade representa um conjunto de qualidades, valores e princípios admitidos por um grupo de pessoas, sendo que tais elementos são aprovados de acordo com os sentimentos que proporcionam. As paixões explicam originariamente a necessidade de o homem agir moralmente. Portanto, a vida moral decorre de duas impressões originárias que fundam nossa existência: o prazer e a dor. Em síntese, a moral é, antes de tudo, uma questão de sentimento. Para Hume, a metafísica, assim como o racionalismo e a teologia que dela decorrem, ao negligenciarem o valor das paixões na vida do sujeito, acabaram por conspurcar de suas próprias teorias um elemento essencial à compreensão da nossa constituição primitiva.

Após analisar os principais temas que Hume expõe em sua obra, podemos concluir que seu pensamento se revela como um dos mais fecundos e inovadores de toda a tradição filosófica ocidental.

Apesar da tessitura emotivista subjacente à sua filosofia moral, Hume não pode ser acusado de irracionalista, uma vez que ele não nega por completo o valor e o papel da razão, nem, tampouco, estabelece uma opinião radical e excludente entre esta

e a emoção. Para Hume, uma ação irracional é, literalmente, uma ação impossível, haja vista que nossas ações não são, originariamente, determinadas pelas nossas faculdades cognitivas ou aptidões racionais.

Em síntese, Hume foi um filósofo empirista quanto ao problema da origem do conhecimento, cético em relação à metafísica, e utilitarista em assuntos morais e políticos. Ele concebeu a filosofia como uma ciência indutiva da natureza humana e chegou à conclusão de que o homem é muito mais um ser prático e sensitivo do que racional. Com efeito, o filósofo desempenhou um papel relevante dentro da história do pensamento ao levar às últimas conseqüências a tradição intelectual originada e desenvolvida principalmente na Inglaterra, desde os nominalistas da escola de Oxford, no século XIII, passando por Francis Bacon (1561 — 1626), até sua formulação mais completa com John Locke (1632 — 1704).

Como se vê, David Hume esforçou-se mais do que qualquer outro filósofo da sua época para dar à moralidade um fundamento mais sólido e convincente do que a sua sustentação na razão humana, proclamada desde Platão até Hegel. Suas conclusões serviram para quebrar o paradigma do logocentrismo construído no percurso da história da filosofia e despertar alguns filósofos do longo “sono dogmático” no qual estavam imersos.

Influenciado pelas idéias de Hume, Kant (1724 — 1804), por exemplo, vai elaborar uma crítica da razão teórica a partir da análise do conceito de causalidade e do valor da sensibilidade na constituição do conhecimento, ou seja, o filósofo alemão irá desenvolver um estudo sobre a estrutura e o poder da razão para determinar quais são os seus limites e aquilo sobre o qual ela não pode conhecer verdadeiramente. Isso foi também um fator essencial na formulação do positivismo de Augusto Comte (1798 - 1857), no utilitarismo de Jeremy Bentham (1748 - 1832) e influenciou ainda mais profundamente no pensamento de Stuart Mill (1806 - 1873). Por fim, no século XX, os neo-positivistas (empiristas lógicos) são herdeiros dos fundamentos que Hume lançou para o desenvolvimento de uma teoria da significação, além de muitos deles terem admitido e potencializado, pela via da analítica da linguagem, a distinção entre ser e dever-ser.

Ademais, pode-se detectar que, apesar de sermos criaturas movidas unicamente pelas paixões, temos interesse na manutenção da sociedade e na harmonia social, e renunciamos à violenta propensão de preferirmos o que é contíguo àquilo que é distante. Tal fato ocorre porque a harmonia social será capaz de proporcionar a satisfação de algumas paixões. Assim, nota-se que a sociedade é um espaço em que ocorre uma espécie de auto-regulação das paixões.

Observou-se também que a teoria humeana da justiça é uma preocupação de justificação de existência do valor pelo empirismo (a experiência humana determina o que é bom, o que é mau, o que é justo, o que é injusto), bem como uma justificação de finalidade do valor pela utilidade. A partir dessa argumentação floresce em Hume uma crítica profunda ao jusnaturalismo imperante, uma vez que de seu pensamento decorrem várias controvérsias com relação ao absoluto, ao racional, lógico-dedutivo e universal jusnaturalismo. Com efeito, não existe, para Hume, imanência de regras de justiça, mas há experiências de justiça.

Ainda, a análise da teoria da justiça humeana pressupõe uma crítica ao fundamento do poder político e da questão da obediência ao Estado, enquanto uma instituição constituída historicamente com a finalidade de garantir o usufruto da propriedade. Pretendeu-se, portanto, avaliar que o pensamento humeano, apesar de anti-contratualista em relação à origem do Estado e convencionalista com respeito à justiça entendida como virtude artificial, de alguma forma fundamentou uma determinada concepção liberal da sociedade e do poder político que se consolidou no século XIX no pensamento liberal.

REFERÊNCIAS

Obras de David Hume:

HUME, David. *An enquiry concerning the principles of morals*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1998 (a).

_____. *De los prejuicios morales y otros ensayos*. Trad. Sofía García Martos e José Manuel Panea Márquez. Madri: Tecnos, 1998 (b).

_____. *Ensaaios morais políticos e literários*. Trad. João Paulo Monteiro e Armando Mora D'Oliveira. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (a).

_____. *Investigação acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (b).

_____. *My own life*. Disponível em: http://www.consciencia.org/wiki/index.php/Hume_My_Own_Life. Último acesso em: 08.jul.09.

_____. *Réflexions sur les passions*. Paris: Le Livre de Poche, 1990.

_____. *Resumo de um tratado da natureza humana*. Trad. Rachel Gutiérrez e José Sotero Caio. Porto Alegre: Paraula, 1995 (a).

_____. *Tratado da natureza humana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001 (a).

_____. _____. Trad. Débora Danowsk. São Paulo: Unesp, 2001 (b).

_____. _____. Trad. Débora Danowsk. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2009.

_____. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Editora da Unicamp, 1995 (b).

Referências secundárias:

ARAÚJO, Cícero. *Hume e o direito natural*. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/artigos>. Último acesso em: 11.ago.2009.

AYER, A. J. *Hume*. Trad. Maria Luísa Pinheiro. Lisboa: Dom Quixote, 1981.

BALIEIRO, Marcos (2007). *Os fundamentos da justiça em David Hume*. São Paulo: Revista Prisma Jurídico, vol. 6, p. 181-194.

_____ (2005). *Razão e sentimento na teoria moral de Hume*. 122 fl. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/2005_mes/diss_05_mes_marcosbalieiro.pdf . Último acesso em: 12.out.2009.

BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. *História da filosofia do direito*. Trad. Maurício de Andrade. Barueri, SP: Manole, 1995.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca; ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de filosofia do direito*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

_____; SOARES, Fabiana de Menezes (Orgs.). *Temas de filosofia do direito: velhas questões, novos cenários*. Barueri, SP: Manole, 2004.

BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Trad. C. N. Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BUTLER, J.; CLARKE, S.; HUTCHESON, F; MANDEVILLE, B.; SHAFTESBURY, L.; WOLLASTON, W. *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Vol. I. Trad. Álvaro Cabral. Campinas, SP: Unicamp, 1996.

CANTO-SPERBER, Monique. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

CARMONA TASSET, Luis José. *Dissertación Sobre Las Pasiones y otros Ensayos Morales*. Edición bilingüe. Barcelona: Editora Anthropos, 1990.

CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1997.

CONTE, Jaimir (2004). *A natureza da moral de Hume*. 208 fl. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

_____ (2006). *Sobre a natureza da teoria moral de Hume*. Belo Horizonte: Revista Kriterion, nº. 113, Jun/2006, vol. 47.

CRETELLA JÚNIOR, José. *Curso de filosofia do direito*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.

EDMONDS, David; EIDINOW, John. *O cachorro de Rousseau: como o afeto de um cão foi o que restou da briga entre Rousseau e David Hume*. Trad. Pedro Sette Câmara. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

FERRAZ, Marília Cortez de. *Operações da matéria e ações da mente: a tese humeana da unidade explicativa*. Disponível em: <http://mariliacortes.blogspot.com/>. Último acesso em 20.nov.2007.

HARMAN, Gilbert. *The Nature of Moralité: an Introduction to Ethics*. New york: Oxford University Press, 1977.

HEEMANN, Ademar. *Natureza e ética*. Curitiba: UFPR, 1998.

HESSEN, Johanes. *Filosofia dos valores*. Coimbra: Armênio Amado, 1967.

HOBBS, Thomas. *De Corpore Politico*. Trad. S. Sorbière; Leide, J. e D. Elsevier. 1653. _____ . *Leviathan, or the matter, forme and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*. Ed. J. C. A. Gaskin. New York: Oxford, 1996.

HOBBSAWN, E. *A era das revoluções: Europa 1789 – 1848*. Trad. Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

KORICHI, Mériam. *Les passions*. Paris: GF Flamarion, 2000.

LEITE, Flamarion Tavares. *Manual de Filosofia Geral e Jurídica: das origens a Kant*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2008.

LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. New York: Mentor Books, 1965.

MAFFETONE, Sebastiano; VECA, Salvatore (Orgs.). *A idéia de justiça de Platão a Rawls*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MALHERBE, Michel. *La Philosophie Empiriste de David Hume*. Paris: PUF, 1984.

MARTINS, José Maria. *A lógica das emoções na ciência e na vida*. Petrópolis: Vozes, 2004.

MASCARENHAS, Rogério Soares. *A Teoria das Paixões na Filosofia de David Hume*. Disponível em: <http://www.ppgf.ufba.br/dissertacoes.php>. Último acesso em: 29.ago.09.

MASCARO, Alysson Leandro. *Introdução à filosofia do direito: dos modernos aos contemporâneos*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

MAYOR, Paulo Pereira Soutto (2001). *Os Fundamentos Liberais de Filosofia Prática de David Hume*. Campinas: Revista de Ética Phronesis, vol. 3, nº. 2, p. 59-80.

MELLO, Cleyson de Moraes. *Introdução à filosofia do direito, a metodologia da ciência do direito e hermenêutica contemporânea*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2008.

MENDONÇA, Jacy de Souza. *O curso de filosofia do direito do professor Armando Câmara*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1999.

MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975.

MONTESQUIEU. *Lettres Persanes*. Paris: Garnier, 1924.

MORRIS, Clarence (Org.). *Os grandes filósofos do direito*. Trad. Rainaldo Guarany. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MORRISON, Wayne. *Filosofia do Direito: dos gregos ao pós-modernismo*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PEQUENO, Marconi Pimentel Pequeno. *O papel das emoções nas determinações da ação*. Campinas: Revista Manuscrito, XXV/2002, p. 271-284.

PORTO, Leonardo Satori. *Hume*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

QUINTON, Anthony. *Hume*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 1999.

RACHELS, James. *Elementos de filosofia moral*. Trad. F. J. Azevedo Gonçalves. Lisboa: Gradiva, 2004.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Historia da filosofia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, vol. II.

RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. 3. ed. Trad. Bueno Silveira. São Paulo: Nacional, 1969.

SCHNAID, David. *Filosofia do direito e interpretação*. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

SEVERINO, Emanuele. *A filosofia moderna*. Trad. José E. Rodil. Lisboa: Edições 70, s/d.

TRUYOL Y SERRA, A. *História da filosofia do direito do estado*. Trad. Henrique B. Ruas. Lisboa: Instituto de Novas Profissões, 1990.

VALADARES, Alexandre Arbex. *A teoria da causalidade imaginária na filosofia de Hume*. Belo Horizonte: Revista Kriterion, nº. 119, Jun/2009, p. 251-268.

VERGEZ, André. *David Hume*. Lisboa: Edições 70, s/d.