

**Carlota Salgado Ferreira**

**Uma análise do lugar das paixões no *Tratado da Natureza Humana***

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia, orientada pelo Professor  
Doutor Paulo Jorge Delgado Tunhas  
e coorientada pelo Professor Doutor Renato Lessa

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

setembro de 2015



# Uma análise do lugar das paixões no Tratado da Natureza Humana

Carlota Salgado Ferreira

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia orientada pelo Professor  
Doutor Paulo Tunhas e coorientada pelo Professor Doutor Renato Lessa

## Membros do Júri

Professor Doutor Rui Bertrand Baldaque Romão  
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Professor Doutor Paulo Delgado Pereira Tunhas  
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Professora Doutora Paula Isabel do Vale Oliveira e Silva  
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Classificação obtida: 18 valores

## Sumário

Agradecimentos.....	6
Resumo.....	7
Abstract .....	8
Lista de abreviaturas .....	9
1. As condições das faculdades da razão e do entendimento na determinação dos objetos do espírito.....	14
1.1 Distinções terminológicas e conceituais essenciais.....	14
1.2 Os modos do conhecimento e uma análise da razão .....	25
1.3 A ação da imaginação: o hábito e a crença, por contraste com as certezas da razão .....	29
1.4 A identidade, existência exterior e contínua e o eu.....	40
1.5 Conclusão do capítulo: a Ciência do Homem e a possibilidade de regular o raciocínio causal.....	55
2. As paixões e a natureza da moralidade .....	63
2.1 Fatores indispensáveis.....	63
2.1.1 A dupla relação como condição indispensável para o surgimento das paixões indiretas	64
2.1.2 Beleza e deformidade .....	68
2.1.3 As paixões diretas e a importância do conhecimento de facto .....	70
2.1.4 Das paixões às virtudes: concepções de bem e de mal.....	76
2.1.5 A propriedade e o poder .....	80
2.2 Exposição das paixões.....	83
2.2.1 As paixões (indiretas) do orgulho e da humildade e a sua origem.....	83
2.2.2 As paixões (indiretas) do amor e do ódio e a sua origem.....	86
2.2.3 A benevolência e a cólera, a piedade e a maldade, o respeito e o desprezo .....	95
2.3 Outras considerações sobre as paixões e o funcionamento natural das faculdades do espírito.....	104
2.3.1 A importância da opinião dos outros e o mecanismo da simpatia .....	104

2.3.2 O hábito.....	108
2.3.3 Uma interpretação mais completa .....	114
2.3.4 Refutação da hipótese realista: o antirrealismo moral.....	119
2.3.4 Liberdade e necessidade.....	126
2.3.5 Paixões calmas e violentas e um novo sentido de <i>razão</i> .....	132
2.4 A distinção entre virtudes naturais e artificiais e a sociedade .....	135
2.4.1 A necessidade do artifício .....	136
2.4.2 A moralidade das virtudes artificiais e o alargamento da simpatia .....	149
2.4.3 Aptidões naturais e virtudes morais .....	160
2.5 Conclusão do capítulo .....	164
Considerações finais.....	166
Referências bibliográficas .....	171
Anexos.....	173
Anexo 1 .....	174
Anexo 3 .....	177
Anexo 4 .....	178
Anexo 5 .....	179

## **Agradecimentos**

Agradeço ao Professor Doutor Paulo Jorge Delgado Tunhas e ao Professor Doutor Renato Lessa pela sua solicitude e apoio, assim como a todas as pessoas que, de alguma forma, contribuíram para a qualidade do presente trabalho.

## Resumo

Apesar de parecer que os princípios das faculdades cognitivas do espírito, para Hume, conduzem a uma contradição irresolúvel no que concerne aos seus critérios de aceitabilidade, no presente trabalho, propomo-nos a analisar a forma como, plausivelmente, Hume tenta desfazer esse problema, pelo menos para responder à questão de saber de que forma conhecemos aquilo a que chama *questões de facto*. As respostas que Hume oferece a essa questão são sinal da afinidade que existe, no que toca aos princípios e faculdades humanos, entre a formulação de raciocínios sobre a existência e o surgimento das paixões. Também a moral se encontra em dependência destes princípios.

A Ciência do Homem permite uma determinação destes princípios a partir do chamado método experimental, que consiste na coleção e relacionamento de instâncias observadas, utilizadas para concluir princípios mais gerais. Esta ciência pode determinar cada um dos aspetos do espírito enunciados acima.

O nosso propósito é analisar as mesmas, procurando, no final, responder a uma questão mais concreta: nesta rede de princípios, faculdades, raciocínios e sentimentos, qual o lugar das paixões?

**Palavras-chave:** paixões; razão; entendimento; imaginação; natural; artificial.

## Abstract

Although it might seem that the cognitive faculties of the spirit, to Hume, conduct to a unsolvable contradiction in what minds its criteria of acceptability, in this same work, we will try to analyse the way in which, plausibly, Hume tries to solve that problem, to at least answer the question of what we know to be *matters of fact*. The answers Hume gives in regards to this question are a sign of the affinity that exists, among the human principles and faculties, between the formulation of reasonings about the existence and the appearance of passions. The moral is also dependable of this principles.

The science of man allows a determination of these principles from what is called the experimental method, which consists in the collection and relation of observed instances, utilized to reach more general principles. This science could determine each and every one of the spirit aspects previously mentioned above. Our purpose is to analyse exactly those instances, trying, in the end, to answer a more concrete question: in this net of principles, faculties, reasonings and feelings, where is the place for passion?

**Key-words:** passions; reason; understanding; imagination; natural; artificial.



## Lista de abreviaturas

Hume, David, *Tratado da Natureza Humana*, 3ª edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2012 – *T* (notas de rodapé); *Tratado* (texto principal)

Mackie, John Leslie, *Hume's Moral Theory*, Routledge, London and New York, 1980 - *HMT*

Monteiro, João Paulo, *Natureza, Conhecimento e Moral na filosofia de Hume*: Tese de Livre Docência, São Paulo, 1975- *NCM*

\_\_\_\_\_, *Teoria, Retórica, Ideologia, Ática*, São Paulo, 1975 – *TRI*

Passmore, John, *Hume's Intentions*, 3<sup>rd</sup> edition, Duckworth, London, 1968 – *HI*

Smith, Norman Kemp, *The Philosophy of David Hume*, McMillan, London, 1966 – *PDH*

Stroud, Barry, *Hume*, Routledge and Kegan Paul, London and New York, 1977 – *H*

## Introdução

A proposta filosófica que Hume pretende avançar no *Tratado da Natureza Humana* corresponde ao início de uma investigação da Ciência do Homem, e é apresentada de forma tripartida: uma teoria do conhecimento, uma teoria das emoções e uma teoria sobre a moral. Dizemos *início* porque algumas suas obras posteriores (é o caso da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, da *Dissertação sobre as Paixões* e da *Investigação sobre os Princípios da Moral*) são, geralmente, encaradas como prolongamentos ou, se se quiser, correções do *Tratado*, e alguns outros textos (como é o caso da *História Natural da Religião*, dos *Diálogos sobre a Religião Natural*, a coletânea de textos intitulada *Ensaaios Morais, Políticos e Literários* e, eventualmente, a *História de Inglaterra*) incluem teorizações que acrescentam instâncias ou aspectos essenciais desse projeto maior. A natureza humana, enquanto objeto de estudo científico, é abordada em três dos seus aspectos mais determinantes e essenciais: o seu desempenho a determinar os objetos exteriores (mas também ideais, como é o caso do objeto da Álgebra e da Aritmética) e um exame das faculdades e princípios que explicam a natureza humana, mas também limitam o objeto do conhecimento; a forma como os homens sentem internamente os objetos externos, mas também uma ação de um outro homem, descrita pela associação de princípios cognitivos e sensitivos; finalmente, a origem simultaneamente natural e artificial do fenómeno moral, que entronca sempre na formação e manutenção da vida em sociedade.

No presente trabalho, pretende-se abordar a importância das *impressões de reflexão* no exercício do espírito, nos dois domínios da vida humana que, no *Tratado*, são mais extensamente analisados (o conhecimento e a moral). As paixões são *impressões de reflexão*: o orgulho, a humildade, o amor e o ódio. As paixões indiretas do amor e do ódio têm apenas um objeto possível: outro homem. As paixões (indiretas) do orgulho e da humildade têm o eu como objeto. Todas as paixões, articulando-se com o funcionamento natural da imaginação, o mecanismo da simpatia e o entendimento, originam os sentimentos morais. Só as paixões têm poder motivacional suficiente no espírito para, com determinados juízos do entendimento e um alargamento da simpatia, proporcionarem um interesse, por parte dos indivíduos, para além da sua vida privada, estendendo esse interesse a toda a humanidade. É pelo artifício que a sociedade é erguida, mas é pelas particularidades da natureza humana que o artifício se torna uma necessidade. É também por um exercício dessa natureza que um nível mínimo de acordo entre os homens, no que concerne aos juízos e valores morais, é possível.

Mas as *impressões de reflexão*, enquanto resultado de um sentimento particular do espírito relativamente ao seu objeto, não se resumem às paixões. A força da inferência causal e

da crença reside na inclinação do espírito para uma hipótese particular, e não num estado puramente cognitivo, resultado do balanço das instâncias observadas, tendo uma natureza sensitiva. Quando nos dirigimos aos objetos (aos quais chamamos exteriores), apesar de termos uma experiência factual das suas instâncias, a projeção das hipóteses no futuro é uma inclinação do espírito. Isto deve-se à natureza do objeto – pelo menos tal como o espírito o apreende - pois que, no caso da prova, a crença não perde o seu carácter sensitivo.

Deste modo, inclinamo-nos a defender a ideia de que quer quando nos dirigimos ao mundo enquanto *questão de facto*, quer enquanto objeto potencial e efetivo das nossas paixões (os outros homens que estão perto de nós e a sociedade), o modo como o espírito sente esses objetos é o que o move à ação, quer sob a forma de inferência, quer sob a de ação moral. O mesmo se aplica à avaliação da beleza (que é escassamente teorizada nesta obra). Conduzir a atividade científica, viver em sociedade e ajuizar, são projeções do espírito, das suas faculdades e princípios, no mundo das *questões de facto*.

No primeiro capítulo, o nosso interesse é tentar oferecer uma resposta aceitável para o problema da tensão entre os vereditos da razão e os da faculdade da imaginação. Distinguiremos conceitos fundamentais, quer os que são diretamente apresentados por Hume, quer os que sugerimos para uma maior inteligibilidade e distinção dos problemas. Alguns deles são os de *impressão de sensação, impressão de reflexão, percepção, raciocínio, necessidade, contingência, imaginação, razão* (noção que pode ser vista como dupla, se encararmos o entendimento como uma forma de razão, algo que não faremos), *crença, regra geral, realidade e ficção*. Tentaremos mostrar que os dois principais tipos de raciocínios presentes na filosofia do conhecimento de Hume (sobre *relações de ideias* e sobre *questões de facto*) podem ser encarados de formas diferentes, de acordo com a aplicação de uns ou outros conceitos, aos quais atribuímos duas aceções distintas (nomeadamente, *necessidade e contingência, realidade e ficção*).

Tendo concluído que a factualidade e universalidade (no sentido de decorrer da natureza humana) dos raciocínios sobre *questões de facto* é suficiente para implementar regras gerais e todo o edifício da ciência experimental, passamos para o segundo capítulo. Este é o capítulo mais extenso do presente trabalho e engloba reflexões sobre as paixões e o fenómeno da moralidade.

Nos pontos 2.1 e 2.2, descrevemos os fatores indispensáveis que Hume apresenta para caracterizar as paixões humanas, e procedemos a uma descrição das várias paixões que vêm sistematizadas no *Tratado*, assim como o modo como se distinguem e são despertadas na mente. Nos pontos 2.3.1 e 2.3.2 abordaremos dois dos principais mecanismos e princípios que condicionam o surgimento das paixões: a simpatia (que possui uma analogia com o processo de formação de crenças) e o hábito (presente também na teoria do conhecimento, particularmente,

na determinação de *questões de facto*). Sem estes jamais seria possível entender a preocupação que os homens têm uns com os outros, devido às afeições mútuas que se dão entre eles, assim como muitas das nuances presentes nessas afeições, como determinadas preferências, de acordo com um conhecimento maior ou menor do objeto, ou um desinteresse por esse objeto devido a essa mesma razão.

Entre os pontos 2.3.3 e 2.3.5 procede-se também a uma análise metafísica das paixões e dos sentimentos morais. Em 2.3.3 expomos uma interpretação da filosofia de Hume (o projetivismo), apoiada por alguns intérpretes do filósofo. Com isso, o nosso objetivo é mostrar a especial pertinência de olhar a filosofia de Hume a partir da análise que essa interpretação proporciona, devido à novidade de um dos problemas que aborda (o de saber o que acontece quando damos a conhecer publicamente, por meio de proposições, os nossos sentimentos morais), mas também à adequação desta interpretação à teoria de Hume. Ainda assim, também reconheceremos a sua incompletude, principalmente na conclusão, onde se afigurar a necessidade de explicitação de um ponto dessa interpretação para que o nosso problema principal (o do lugar das paixões na filosofia do *Tratado*) seja respondido de forma completa.

Em 2.3.4 e 2.3.5 abordamos o antirrealismo dos valores e sentimentos morais e da subordinação da razão à paixão, na teoria da decisão, mas também a articulação que Hume elabora entre liberdade, necessidade, acaso e vontade.

Em 2.3.6 apresenta-se uma nova noção de *razão*, adaptada à teoria da decisão e da moral: um controlo das paixões violentas por parte das paixões calmas.

No último ponto (2.4 e os que o incluem), apresentamos uma descrição das diferenças e da origem, para Hume, entre/das virtudes naturais e artificiais, qualidades que despertam paixões na mente humana, e que permitem derivar uma teoria sobre a moralidade, aliada a uma teoria sobre a formação da sociedade, à teoria das paixões.

As duas conclusões mais decisivas e importantes que retiramos da nossa análise de todos os pontos referidos, para além da situação e lugar das paixões na obra analisada, são i) que a ciência experimental não é pautada pelas análises da razão nos seus conteúdos, mas esta apenas analisa as suas condições de possibilidade metafísica, sem ter autoridade teórica sobre elas, e ii) que, mesmo provindo de um artifício (entendido como uma invenção que motiva os indivíduos a restringir a sua ação a certas ações que não comprometem o bem-estar comum), a sociedade é um produto tão natural do espírito quanto a existência de raciocínios causais e sentimentos (sejam eles o da crença, as paixões ou os sentimentos morais).

O nosso propósito mais geral, que vai desembocar na conclusão (acerca do lugar das paixões no *Tratado*), é conduzir o leitor a uma compreensão da dependência que existe entre os

princípios que determinam os raciocínios acerca da existência dos objetos e os que determinam as paixões, e a ligação muito estreita que existe entre estes últimos e o fenómeno da moralidade.

# 1. As condições das faculdades da razão e do entendimento na determinação dos objetos do espírito

## 1.1 Distinções terminológicas e conceptuais essenciais

Hume concede que haja uma parte da Ciência do Homem a que dá a designação de *lógica*. Esta corresponde a uma teoria dos princípios e operação do raciocínio ou das faculdades por ele responsável, e da natureza das ideias<sup>1</sup>. As *impressões de sensação* (impressões dos sentidos e as dores e prazeres do corpo) surgem na mente sem que tenham sido precedidas por outra impressão ou ideia (não são causadas por nenhuma outra percepção) e advêm i) da constituição do corpo, ii) dos espíritos animais ou iii) da ação de objetos sobre os órgãos exteriores. As *impressões de reflexão* (paixões e outras emoções semelhantes<sup>2</sup>) surgem de *impressões de sensação* ou das suas ideias e podem ser, elas mesmas, impressões ou ideias<sup>3</sup>. *Percepção* é o estado em que a mente se encontra quando os objetos e uma relação se presentificam aos sentidos, e um *raciocínio* é uma comparação e relacionamento entre ideias, tendo ou não sido todas presentes aos sentidos sob a forma de sensações<sup>4</sup>. Para além disso, Hume parece psicologizar essa lógica, no sentido em que o raciocínio, qualquer que seja, é uma operação psicológica, da mente, segundo certos princípios: as regras do raciocínio são regras psicológicas.

A partir deste momento, em que passamos a definir os diferentes tipos de raciocínio, desprendemo-nos do termo *lógica*, pois que não pretendemos analisá-los sob o aspeto da sua estrutura formal, nem da origem dessa estrutura. O que importa é distinguir os tipos de raciocínio e os objetos aos quais correspondem. Não temos, ainda, a pretensão de abordar o problema de uma eventual sobreposição entre um tipo de raciocínio e outro, ou da maior ou menor racionalidade dos raciocínios acerca de *questões de facto* e da eventual escolha entre seguir estes raciocínios ou os raciocínios demonstrativos. O nosso propósito é descritivo, ao qual passamos imediatamente.

Utilizando apenas mais uma vez o termo, podemos dizer que há duas lógicas presentes no *Tratado*: uma trata dos raciocínios sobre *relações de ideias*<sup>5</sup>, a outra, dos raciocínios sobre

---

<sup>1</sup> *T*, Intr., p. 21.

<sup>2</sup> *T*, II, i, 1, p. 327.

<sup>3</sup> *T*, I, i, 2, p. 36; *T*, I, ii, 10, p. 156-8.

<sup>4</sup> *T*, I, iii, 2, p. 107-8.

<sup>5</sup> Alertamos o leitor para a diferença entre uso dos termos *relação/relações de ideias* e *relação/relações entre ideias*: o primeiro remete para aquilo que Hume designa, oficialmente e traduzido literalmente do inglês, por esses termos (os objetos da análise da razão, relações que resultam da consideração necessária das ideias enquanto relacionadas). O segundo refere qualquer relacionamento entre ideias na mente. A

*questões de facto*. Como veremos, as *relações de ideias* são *demonstradas* (e demonstráveis), ao passo que as *questões de facto* são *inferidas* (e passíveis de o serem). A cada uma destas operações corresponde uma faculdade: a razão demonstra, e as verdades a que chega são *necessárias* (ou *objetivamente necessárias*, ou possuem uma *necessidade de razão*) ou *analíticas*; o entendimento infere, e as verdades a que chega são *contingentes* (ou *subjetivamente necessárias*)<sup>6</sup> e *sintéticas*<sup>7</sup>.

Esta distinção de raciocínios está ligada a uma distinção de objetos. A tensão entre *contingência* e *necessidade* será resolvida mais adiante, neste capítulo. As verdades da razão são *demonstrações*, e as verdades do entendimento são *inferências*. No ponto 1.3 veremos por que razão o entendimento não pode demonstrar e as relações causais só podem ter uma *necessidade subjetiva*, mas jamais *objetiva*. As demonstrações são verdades analíticas porque as relações que *descobrem* não podem ser diferentes das que são, sem que se alterem as ideias relacionadas, e a sua descoberta depende do simples exercício da razão: basta conceber as ideias para descobrir essas relações, sem recurso a nada que existe no mundo. A sua verdade é assegurada pela lei da não-contradição<sup>8</sup>. Com as inferências dá-se o contrário. As verdades que se *criam*<sup>9</sup>, sendo sintéticas, não são descobertas pelo simples exercício do pensamento, ou a simples conceção das ideias que se relacionam. Essas ideias podem ser relacionadas de diferentes formas, permanecendo, elas próprias, as mesmas, e é necessário recorrer ao mundo para saber qual a sua associação efetiva. Por isso, a *demonstração* não depende do mundo, contrariamente à *inferência*. A noção de descoberta está envolvida num cenário puramente epistémico<sup>10</sup>. A descoberta dá-se relativamente às *relações de ideias*, contrariamente às *questões de facto*, em que se trata mais propriamente de um ato criativo da mente.

Estas características dos objetos<sup>11</sup> vêm conferir à demonstração um caráter de *certeza* (como estado epistémico<sup>12</sup>), e às inferências, de *incerteza* (novamente, como estado epistémico). Trata-se, em ambos os casos, de relacionar ideias. A diferença está no modo como as faculdades e

---

mistura dos termos prende-se com o facto de as *questões de facto*, mas também as ficções da imaginação, também poderem ser relacionadas, apesar de provirem de outra faculdade (neste caso, a imaginação e não a razão) e outros princípios.

<sup>6</sup> O par *necessidade objetiva/necessidade subjetiva* é apontado por Passmore.

<sup>7</sup> O par *sintético/analítico*, assim como o termo *necessidade de razão*, que retemos, são apontados por Kemp Smith (“The Naturalismo of Hume (I)”).

<sup>8</sup> Smith, Norman Kemp, “The Naturalismo of Hume (I)”, p. 156.

<sup>9</sup> Também o par criação/descoberta é apontado por Kemp Smith (*PDH* e “The Naturalismo of Hume”).

<sup>10</sup> Recomendamos o cruzamento com as páginas 38-9 do presente trabalho.

<sup>11</sup> Entenda-se aqui por “objeto” aquilo que é concebido (presente à mente), uma impressão ou ideia, e por “mente”, as faculdades dos sentidos, imaginação, memória e razão (mas não necessariamente todas simultaneamente).

<sup>12</sup> No sentido da relação entre a mente e um objeto. Entenda-se “objeto” aquilo que é concebido (presente à mente), ou seja, como impressão ou ideia, e mente, como as faculdades dos sentidos, imaginação, memória e razão (mas não necessariamente todas simultaneamente).

princípios atuam em cada um dos dois tipos de raciocínios. Mas este par insere-se apenas no plano de uma *verdade metafísica absoluta*. Adotando o termo de Kemp Smith, o ponto de vista que lhe corresponde não é o único que podemos admitir na filosofia presente no *Tratado*. Esta diferença de pontos de vista vai conduzir-nos a várias distinções dos mesmos termos. Veremos, nos dois pontos seguintes, que Hume apela, várias vezes, a expressões como “considerando... *a priori*”, “*a priori*, ...” para referir um ponto de vista no qual aquilo que vai dizer tem um significado polivalente. Isso será muito claro no caso da causalidade, e é-o, igualmente, no caso da distinção entre *questões de facto* e *relações de ideias*.

O contrário de uma *relação de ideias* é *inconcebível* pelo pensamento ou imaginação sem alteração das ideias iniciais. Mas o contrário de uma *questão de facto* é *concebível* (pelo pensamento ou imaginação) sem contradição com as primeiras ideias. Isto faz das primeiras conjunções de ideias *necessárias*, e das segundas, *contingentes*. Qualquer ideia correspondente a uma *questão de facto* é possível, e o futuro pode sempre ser contrário, mas nunca contraditório, com o passado. Não podemos conceber o contrário de “ $2+2=4$ ” sem contradizer as ideias de 2, de soma e de 4, mas podemos conceber que o sol não vai nascer amanhã sem contradizer as ideias de sol, de dia, de nascimento, de luz, etc. Os objetos cujo contrário é inconcebível sem contradição têm uma *necessidade objetiva* (ou *da razão*, visto que, sob esse ponto de vista, elas são necessárias), e aqueles cujo contrário é concebível sem contradição, uma *necessidade subjetiva* (ou *de facto*<sup>13</sup>, visto que, confirmando o que é o caso no mundo, as relações que estabelecemos entre as ideias correspondentes às impressões que temos conduzem-nos a uma necessidade, de natureza a definir no ponto 1.3). No segundo caso, a necessidade que lhes atribuímos só pode ser determinada pela experiência. Justamente porque as *questões de facto* são contingentes, só a experiência certifica esses raciocínios: só esta permite determinar o que é *de facto*<sup>14</sup>. Esta designação (de Passmore) sugere que, numa primeira instância, inquirimos (e Hume fê-lo) sobre a origem da necessidade dos nossos raciocínios procurando olhar para os próprios objetos: no caso das *relações de ideias*, essa necessidade depende dos próprios objetos. Se fizermos o mesmo para as *questões de facto*, verificamos que eles não possuem nada, em si mesmos, que nos transmita essa necessidade. Nesse caso, voltamos a atenção para o nosso espírito, e nele encontramos a necessidade que lhes atribuímos.

Hume esclarece uma distinção que é importante para sistematizar a diferença entre *necessidade objetiva* e *subjetiva*: o que é diferente é separável<sup>15</sup> e distinguível pelo pensamento ou

---

<sup>13</sup> O termo *necessidade de facto* é da nossa autoria. Retemos o termo *necessidade de razão*, de Smith. O par *necessidade de facto/da razão* é paralelo ao par *necessidade objetiva/subjetiva*.

<sup>14</sup> *T*, I, iii, 3, p. 115; *T*, I, iii, 4, p. 122, 125; *T*, I, iii, 9, p. 148; *T*, I, iii, 14, p. 214; *T*, Apêndice, p. 723.

<sup>15</sup> *T*, i, 4, p. 38; *T*, I, i, 7, p. 47; *T*, I, ii, 3, p. 68.



imaginação, e pode também existir desta maneira<sup>16</sup> (na imaginação), podendo, portanto, ser objeto de uma impressão. Conceber duas ideias como diferentes é o mesmo que poder conceber várias relações possíveis para as ideias em questão. As ideias de 2+2 e de 4 são a mesma, porque não podem ser concebidas de mais do que uma forma, mas as ideias de chuva e de gripe são diferentes, porque podem ou não estar associadas numa relação uma à outra. Todas as conjunções de *questões de facto* são possíveis.

Mesmo uma impressão que nos parece única pode dividir-se em impressões mais simples, como no caso da visão de uma maçã, o cheiro dessa maçã, o seu toque, etc. Apenas uma impressão ou uma ideia simples são indivisíveis<sup>17</sup>. O que não pode ser concebido como diferente, separado e distinto, também não pode existir dessa maneira. Numa perspectiva *a priori* (ou, no termo de Smith, *da razão*), nenhuma conjunção de *questões de facto* é necessária, mas todas permanecem no plano da possibilidade. Qualquer conjunto ou par de impressões é separável<sup>18</sup>.

Assim, aceitando que as inferências possuem uma necessidade, torna-se necessário distinguir entre *necessidade da razão* e *necessidade de facto*, que significa o mesmo que, respetivamente, *necessidade objetiva* e *subjativa*: se, considerada a questão *a priori*, o contrário de uma relação é concebível ou imaginável sem alterar as ideias iniciais (ou seja, sem as contradizer), essa relação é necessária *para a razão* ou *objetivamente* (porque é da própria natureza da relação ser sempre a mesma, devido à imutabilidade das ideias envolvidas). Se, sob o mesmo ponto de vista, tal não acontece, a relação em cheque é contingente.

Mas, na realidade, numa qualquer relação que seja estabelecida entre objetos, a contingência reside no facto de que, metafisicamente, não há uma garantia para a permanência e constância da união dos objetos tais como são associados. Atribuir uma relação é impor uma necessidade. Numa rede de relações entre ideias, não há espaço para a contingência, pois relacionar é, em si, postular uma necessidade, ao ponto de ser difícil (se não impossível) para nós conceber o seu contrário sem alterar as ideias em questão. Por isso, existe também uma *necessidade de facto*. Damo-nos, assim, à liberdade de distinguir entre um ponto de vista metafísico, absoluto, *a priori* (conforme os termos que já enunciámos, alguns dos quais de Passmore e Kemp Smith), no qual há espaço para a contingência, e um ponto de vista dos factos ou da existência, no qual, pelo menos no que toca às relações, não há espaço para essa contingência. Assim sendo, o que, de um ponto de vista *da razão*, é contingente e indeterminado, pode tornar-se<sup>19</sup>, *de facto*, necessário e determinado.

---

<sup>16</sup> T, I, ii, 2, p. 63-4; T, I, ii, 6, p. 100.

<sup>17</sup> T, I, i, 1, p. 30; T, I, iii, 3, p. 114, 117.

<sup>18</sup> T, I, i, 4, p. 38, p. 100.

<sup>19</sup> Não dizemos “torna-se” porque, efetivamente, podem existir unicórnios, mas, de facto, não existem.

Há, contudo, uma questão que permanece. Se a razão, que é analítica, opera, pelo menos em parte, pelo princípio da não-contradição, e esta se define como acabámos de ver, então as *questões de facto*, não sendo relacionadas por uma faculdade analítica, mas sintética, não se submetem a esse princípio. Não entramos em contradição ao pensar que o sol pode não nascer amanhã, por muito estranho que nos possa parecer. Isso será explicado no ponto 1.3, quando se desvendar a origem de toda a *conexão necessária*<sup>20</sup>. Contudo, no ponto 1.4, veremos que há mecanismos na mente humana que tornam, pelo menos devido aos princípios responsáveis pelas relações causais, aparentemente contraditória a conceção da ideia de que o sol não vai nascer amanhã.

Para sabermos qual a natureza de uma qualquer conjunção de ideias, basta submetê-la ao “teste” da necessidade *da razão*, que se apoia no princípio da não-contradição ou, melhor dizendo, que nos força a aceitar que, para concebermos as ideias em questão, não podemos, no caso das *relações de ideias*, aceitar a sua contradição, mas podemos aceitar uma (aparente) contradição entre *questões de facto*. Esta aparência advém do facto de considerarmos as ideias em questão a mesma ideia, o que será contestado por Hume, como veremos no ponto 1.4. Tudo o que não implica contradição é possível e a hipótese que lhe corresponde deve (ou deveria, sob o ponto de vista *da razão*) ser deixada em aberto. Mas a mente possui mecanismos que a impedem de fazer isso. Antes, ela é condicionada por certos princípios a atribuir necessidade ao que é contingente (sob um ponto de vista *da razão*). É por isso que a necessidade daí decorrente, para utilizar os termos de Passmore, é *subjéctiva* e não *objectiva*. Nestes termos, *objectivo* designa aquilo cuja verdade depende apenas da conceção das ideias, e *subjéctivo*, aquilo que resulta de uma imposição da mente, mas que, consideradas apenas as ideias envolvidas na relação, é contingente ou apenas possível.

Finalmente, apenas mais umas distinções conceptuais essenciais para a compreensão do presente trabalho, que depreendemos das palavras de Hume. *Contradição* é a impossibilidade de assentir a duas ideias simultaneamente, ou o resultado de as concebermos desse modo. *Possível* é tudo aquilo cujo contrário é concebível (pelo pensamento ou imaginação) sem contradição, e *impossível*, tudo aquilo cujo contrário é inconcebível (pelo pensamento ou imaginação) sem contradição. Insistimos que, sob o ponto de vista *da razão*, não há impossibilidade quanto a *questões de facto*. A contradição que existe, sob o ponto de vista *de facto*, entre as *questões de facto*, considerada sob o ponto de vista *da razão*, revela-se apenas aparente, pois, na verdade, é uma possibilidade. As palavras de Hume supõem ainda uma noção de necessidade: dois objetos estão necessariamente conectados apenas se o nosso conhecimento de um deles nos leva a

---

<sup>20</sup> Este é o termo que o autor emprega, nas secções onde trata dos raciocínios causais, para explicar a origem da crença.

presumir, prever, fazer seguir a existência do outro. Igualmente, se uma causa implica um efeito, seria contraditório e impossível conceber algo diferente da conjunção causal que estabelecêramos<sup>21</sup>. Relativamente às *questões de facto*, Hume mostrará que a necessidade não advém de uma dedução, uma vez que as ideias em questão são sempre separáveis.

Passamos a um esclarecimento da escolha que tomámos para nos referirmos às faculdades cognitivas. Este esclarecimento justifica-se pela manifesta ambiguidade no uso dos termos *razão*, *entendimento* e *imaginação*, por parte de Hume, principalmente no livro I. Por essa razão, mas também porque é no livro I que é mais determinante pensar a distinção entre esses termos, listamos exaustivamente essa ambiguidade apenas com respeito a esse livro.

Há uma nota de rodapé onde Hume pretende delinear claramente o que entende por *imaginação*<sup>22</sup>. Ela corresponde à faculdade que forma as ideias ténues, por contraste com a memória, que possui ideias mais vivas. Por outro lado, ela identifica-se com a razão, com exceção da função de formar os raciocínios prováveis e demonstrativos. O autor pretende ainda que, no caso de esta faculdade não aparecer contraposta nem à memória nem à razão, o contexto nos permita entender em que aceção nos fala dessa mesma faculdade. Mas antes dessa nota de rodapé esse problema apenas surge, com a introdução do termo *entendimento*, em dois excertos<sup>23</sup>.

Mas nada disto é claro, já que a explicitação disponível nesta nota de rodapé não nos permite dar uma leitura homogênea da sua função e ainda nos traz mais confusão. A comparação da imaginação com a memória não interfere nessa tarefa, pois o sentido em que a força e vivacidade das ideias são diferentes entre elas não é controverso: as ideias da imaginação são menos vivas do que as da memória porque não têm correspondência direta com uma impressão, apesar de só poderem provir das mesmas. A noção de *entendimento* nunca é desmistificada, já que o autor se refere ao mesmo para falar da imaginação<sup>24</sup>, mas também da razão<sup>25</sup>. Há ainda excertos em que *entendimento* e *razão* são referidos como opostos à *imaginação* ou *fantasia* (supondo que *fantasia* é o mesmo que *imaginação*)<sup>26</sup>. Há um excerto em que o termo *razão* é absolutamente equívoco<sup>27</sup>. Noutro excerto, o termo *razão* é utilizado de uma forma geral, para se referir aos vários tipos de raciocínio (demonstrativo, o da prova e o da probabilidade)<sup>28</sup>. Há um excerto em que Hume se refere a *entendimento* e *imaginação* para se referir ao

---

<sup>21</sup> *HI*, 36, 40.

<sup>22</sup> *T*, I, iii, 9, p. 155.

<sup>23</sup> *T*, I, iii, 7, p. 128; *T*, I, iii, 8, p. 141.

<sup>24</sup> *T*, I, iii, 9, p. 141; *T*, I, iii, 16, p. 217; *T*, Apêndice, p. 723.

<sup>25</sup> *T*, I, iii, 6, p. 124; *T*, I, iii, 7, p. 128; *T*, I, iv, 2, p. 237; *T*, I, iv, 2, p. 264.

<sup>26</sup> *T*, I, iii, 6, p. 128; *T*, I, iv, 2, p. 237, 257; *T*, I, iv, 6, p. 285, 315, 316-17.

<sup>27</sup> *T*, I, iv, 1, p. 226.

<sup>28</sup> *T*, I, iii, 11, p. 163; *T*, I, iv, 2, p. 238 (neste excerto, a razão parece seguir a experiência da mesma forma que o faz num raciocínio demonstrativo e, simultaneamente, referir-se ao raciocínio causal, pelo qual é a imaginação a faculdade responsável).

conhecimento das provas e a probabilidade<sup>29</sup>; nesse mesmo excerto, também razão é um termo que se refere ao conhecimento pelas provas. Noutro, apenas se diz que o *entendimento* é diferente da *imaginação* (supõe-se que se identifica, nesse caso, com a *razão*)<sup>30</sup>. Noutros ainda, *razão* e *entendimento* são faculdades distintas<sup>31</sup>.

Escolhemos, para o presente trabalho, as designações em conformidade com as que Hume oferece na dita nota de rodapé: no primeiro capítulo, *razão* refere-se exclusivamente à faculdade demonstrativa (da Álgebra e da Aritmética); *entendimento* designa os princípios de associação e o hábito; *faculdade da imaginação* para os casos em que nos vamos referir a esta faculdade, sem pretender discriminar o princípio envolvido; *imaginação* para os casos em que nos referimos às comumente designadas *ficções da imaginação* (como um ET ou um unicórnio). No segundo capítulo do presente trabalho, referir-nos-emos a *razão* para designar a componente factual ou de crença presente na ação, apenas porque essa é a designação mais corrente na obra. Adotá-la-emos apenas para respeitar o texto, uma vez que, para falar dos motivos das ações e da moralidade, Hume apenas insere a faculdade demonstrativa uma vez na discussão<sup>32</sup>.

Pode parecer que o princípio segundo o qual todas as ideias derivam de impressões anteriores<sup>33</sup> constitui, meramente, um critério de existência das ideias: apenas existem ideias na mente porque existiram, anteriormente, impressões que lhes correspondem; a única coisa que explica a existência de ideias na mente é o facto de serem *cópias* de impressões. O que define a mente é a existência (a presença a essa mente) de ideias e impressões (percepções), como será manifesto no ponto 1.4.

É certo que a presença imediata de algo aos sentidos força o nosso assentimento em relação à sua existência<sup>34</sup>. O que distingue as impressões e ideias é o seu grau de força e vivacidade (maior na impressão e menor na ideia)<sup>35</sup>. Ao analisar as operações das faculdades e princípios de associação que estão envolvidos nos raciocínios sobre *questões de facto*, Hume estabelece ainda uma diferença entre as ideias: aquelas que têm uma impressão correspondente, e as que a não têm (por exemplo e respetivamente, uma mesa e um unicórnio). Por essa razão, estas ideias jamais podem, quando submetidas aos princípios da razão, forçar o nosso assentimento, apesar

---

<sup>29</sup> T, I, iii, 6, p. 124.

<sup>30</sup> T, I, iv, 6, p. 315.

<sup>31</sup> T, I, iv, 6, p. 319-20.

<sup>32</sup> T, II, iii, 3, p. 480-81.

<sup>33</sup> T, I, i, 1, p. 35; T, I, i, 3, p. 38; T, I, i, 7, p. 48; T, I, ii, 3, p. 64; T, I, ii, 6, p. 100; T, I, iii, 8, p. 143; T, I, iii, 14, p. 196, 201-2, 204; T, I, iv, 5, p. 279; 290; T, I, iv, 6, p. 300.

<sup>34</sup> T, I, iv, 2, p. 257.

<sup>35</sup> T, I, i, 1, p. 29; T, I, iii, 1, p. 107.

de estarem presentes à mente. Em alguns excertos, incorpora-se neste princípio a noção de clareza e distinção, adequação, determinação e também de exatidão<sup>36</sup>.

Há apenas um excerto em que Hume afere este princípio como princípio de *realidade* (R1): uma ideia real é aquela que tem uma impressão correspondente no passado<sup>37</sup>. Uma ideia que não tem uma correspondência com uma impressão não é dita clara, nem real. Depreende-se que algo pode existir na mente e não ser real: as ideias que são formuladas obliquamente a partir da experiência (ficções) são ideias que existem, afinal, elas não estão menos na mente do que as que correspondem a impressões. Se uma ideia está presente à mente, então existe<sup>38</sup>. Mas, aceitando o princípio da cópia e uma vez que há um excerto em que Hume identifica uma ideia copiada de uma impressão com uma ideia real, nem todas as ideias que estão presentes à mente são reais, porque o assentimento que lhes damos não nos é imposto por uma impressão que lhe corresponda. Não podemos, para dar a razão da existência dessas ideias, apelar a nenhuma impressão passada. A razão dita que só a experiência pode originar uma relação entre *questões de facto*, e nunca apenas a sua simples concepção.

Este princípio torna-se um critério de correção e de certeza, para o que se pode afirmar ou certificar que existe com legitimidade<sup>39</sup>. A ideia de unicórnio existe na mente, apesar de não corresponder a uma impressão (talvez tenha havido impressões de cavalos e de animais com cornos, mas nunca desse objeto diretamente). Então, não podemos, neste sentido, afirmar que os unicórnios são reais. Da mesma forma, a existência, na mente, de uma qualquer ideia que não corresponde a uma impressão efetiva, jamais pode conduzir à afirmação de que existe, de facto, uma eventual impressão que lhe possa corresponder. O que distingue as ideias, representações das impressões<sup>40</sup>, destas, é o seu grau de vivacidade<sup>41</sup>. A ideia de unicórnio é diferente das ideias e impressões de cavalo e corno, porque é mais ténue e esbatida que estas. Tomando em consideração aquele excerto do *Tratado* que refere a realidade de uma ideia, uma vez que existe na mente sem ter existido como objeto dos sentidos, a ideia de unicórnio não é real. Se aplicarmos à presente questão o princípio da cópia e as teses acerca da *necessidade da razão e de facto*, real é o que existe na mente, tendo passado por aqueles, anterior e diretamente. Somos levados a formar uma ideia de algo que é presente aos sentidos pelo princípio da cópia<sup>42</sup>, e as

---

<sup>36</sup> *T*, I, i, 7, p. 49; *T*, I, ii, 3, p. 64-5; *T*, I, ii, 4, p. 75 (uma ideia clara e distinta é sempre de algo possível); *T*, I, iii, 14, p. 204 (uma ideia que não é clara e determinada não tem significado); *T*, I, IV, II, p. 233 (não temos uma percepção clara de nós próprios); *T*, I, iii, 14, p. 202 (adequação); *T*, I, iii, 14, p. 204 (determinação); *T*, I, i, 1, p. 31, 33 (exatidão).

<sup>37</sup> *T*, I, iv, 6, p. 300.

<sup>38</sup> *T*, I, iv, 2, p. 251.

<sup>39</sup> *T*, I, ii, 6, p. 101-2; *T*, I, iv, 2, p. 257-8.

<sup>40</sup> *T*, I, i, 1, p. 30, 32.

<sup>41</sup> *T*, I, i, 1, p. 29, 33, 35; *T*, I, I, VII, p. 48.

<sup>42</sup> É importante não confundir o princípio empírico da constituição das ideias com o princípio da cópia (ambos termos atribuídos, no presente trabalho, para uma compreensão maior dos problemas). O

ideias que não constituem cópias de uma impressão não podem ser certificadas como existentes *de facto* dessa forma, visto que, *pela razão*, todos os objetos são possíveis, assim como todas as suas relações. Isso estender-se-á ainda a outras ideias, o que torna o sistema pouco intuitivo.

Esta não é a única noção de realidade que podemos descortinar no *Tratado*. Quer Passmore, quer Kemp Smith, destacam, nessa obra de Hume, outra noção de realidade, a partir da noção de *crença* (R2). Mais à frente no presente trabalho, veremos com mais detalhe que, para Hume, conceber alguma coisa é concebê-la como existente. Esta nova noção está de acordo com alguns excertos de Hume que vão no sentido de apontar as nossas crenças como realidades, pelo menos, para a nossa mente, ou para aquele que as tem<sup>43</sup>. Esta definição é mais intuitiva, de acordo com as conclusões a que Hume chegará, com respeito às regras gerais, que conferem uma certa normatividade aos juízos do entendimento, mas, por outro lado e pelo contrário, é muito contraintuitivo julgar que as ideias em que acreditamos mais afincadamente não são, de alguma forma, reais.

Eis a explicação de Kemp Smith. A imaginação possui princípios mais universais e inevitáveis do que outros, e veremos que essa inevitabilidade vai levar diretamente (isto é, sem uma legitimação por parte da razão, que se afigurará como impossível) para os raciocínios que, inevitavelmente, levamos a cabo na vida quotidiana, mas também no estudo científico e no juízo moral. Se permanecêssemos apenas com a primeira definição de realidade que se apresentou, apenas perceberíamos a distinção entre realidade/facto e ficção segundo o ponto de vista *da razão*, que considerará, na sua análise dos raciocínios sobre *questões de facto*, que todas as crenças que temos, que extrapolam a experiência efetiva, são ficções: é o caso das substâncias e dos modos, do eu, da existência exterior e contínua e, por esta ordem de ideias, da conexão necessária (crença causal<sup>44</sup>). Apesar disso, nem tudo o que existe na mente passa, sob esta segunda definição, a ser real. Uma das razões pelas quais se deve considerar *real* qualquer conteúdo de crença é a existência de raciocínios sobre *questões de facto* que são universais, por derivarem de princípios da imaginação que são universais e inevitáveis: o que Hume chama *o sistema do juízo*. Também as ideias que se dispõem numa determinada sucessão na memória formam a *realidade*: o que Hume chama *o sistema da memória*<sup>45</sup>. Esta noção de realidade deriva da noção de crença, ou das crenças que se inserem nestes raciocínios. Apesar disso, Kemp

---

princípio segundo o qual toda a ideia real sucede uma impressão refere-se à fonte ou origem das ideias, e o princípio segundo o qual as ideias são *cópias* de impressões, à sua natureza. O primeiro responde à questão de saber de onde vêm as ideias, ou como se forma uma mente, e o segundo responde à questão de saber que tipo de seres são as ideias. O primeiro conduz-nos às condições de possibilidade da constituição de uma mente; o segundo, à sua ontologia: elas poderiam ter origem nas impressões sem serem suas cópias.

<sup>43</sup> *HI*, 99-100; *PDH*, p. 384-5.

<sup>44</sup> Hume aponta todas estas crenças, à exceção desta última, como ficções, ao tratar a sua origem. Apenas a incluímos neste grupo devido ao critério de realidade apresentado em primeiro lugar.

<sup>45</sup> *T*, I, iii, 9, p. 145; *PDH*, p. 384-5.

Smith não se pronuncia acerca do que dizer das crenças que derivam de princípios irregulares ou de preconceitos.

Passamos ao contributo de Passmore. Segundo Hume, ser real pode ser também equivalente a considerar alguma coisa como existente. Se acreditamos que ao deixar um objeto à chuva ele necessariamente se molha<sup>46</sup>, então essa conexão causal é, pelo menos na nossa mente, real. Também o facto de as crenças serem as protagonistas dos nossos raciocínios sobre a existência (pois, como veremos, a crença na existência é resultado de uma conexão necessária, que implica o estabelecimento de uma relação causal) é uma razão pela qual a noção de realidade pode ser derivada da noção de crença. Apesar de, como veremos, os raciocínios sobre *questões de facto* serem operados pela faculdade da imaginação, eles são elaborados por aquilo que aceitámos designar-se por *entendimento*. Os seus raciocínios envolvem as percepções da memória (a experiência passada, em princípio, constante). Acreditamos na existência das percepções das quais nos lembramos (objetos efetivamente percebidos), mas não nas puras criações da imaginação (como unicórnios). Esta noção brota essencialmente do excerto do *Tratado* em que Hume refere que uma das diferenças entre a memória e a imaginação é a nossa crença nos conteúdos da memória, mas não nos da imaginação<sup>47</sup>. Esta definição estaria “disfarçada”, implícita na noção de crença. Assim, a realidade constituiria o sistema de percepções presentes e passadas, interconectadas<sup>48</sup>. Envolvendo a crença, esta distinção (entre as percepções que possuímos na memória e as que são apenas fruto da nossa conceção, sem representarem algo que efetivamente impressionou os sentidos) supõe que, para esta noção de realidade (R2), também concorre o assentimento aos princípios mais constantes e universais da faculdade da imaginação, pois envolve a previsão de factos. Portanto, a realidade é composta por aquilo que Hume chama (e Kemp Smith relembra-o), de *sistema da memória*.

Voltando ao princípio da cópia. Ele fornece também um critério de constituição da mente. Uma mente sem ideias não é sequer uma tábua rasa (como em Locke) ou um ego psicológico transcendental (como em Kant): mente é um aglomerado de percepções sucessivas. E, não havendo ideias inatas (dado o princípio empírico de existência das ideias), o que proporciona a existência de uma mente são as impressões. Apesar de haver ideias fictícias, elas são criadas de forma relativa ou por analogia com ideias que têm uma impressão correspondente<sup>49</sup>, mesmo a ideia de existência exterior e contínua, porque toda a relação que se pode estabelecer entre ideias é algo que a faculdade da imaginação pode conceber<sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> Exemplo nosso.

<sup>47</sup> *T*, I, iii, 5, p. 210-22.

<sup>48</sup> *HI*, 106.

<sup>49</sup> *T*, I, ii, 6, p. 102; *T*, I, iv, 2, p. 262.

<sup>50</sup> *T*, I, iii, 2, p. 106-7; 214-15; *T*, I, iv, 2, p. 264; *T*, I, iv, 5, p. 289, 290.

O princípio da cópia e as noções de existência e realidade confundem as nossas interpretações acerca da distinção entre realidade e ficção. Parece ajustado alertarmos para um certo cuidado ao ler excertos onde Hume afirma que não temos uma ideia (aquela de que trata na secção em questão) na nossa mente, ou que essa ideia não existe, com a ajuda da distinção feita acima, pois este é um dos casos manifestos dessa confusão. O que se pretende (e isso é constatável pelo desenrolar do texto) não é afirmar que essa ideia não está presente à mente, porque, em seguida, o autor procede a uma análise de como podemos chegar a essa ideia<sup>51</sup>, mas denotar a sua irrealidade de base (segundo R1), apesar de existirem e estarem presentes à mente. Neste sentido, não raras vezes Hume procura a impressão à qual corresponde a ideia cuja natureza está a ser discutida, a fim de descobrir se se pode dizer que o objeto, correspondente à ideia em cheque, existiu de facto ou não. Segundo R1, tal significa aferir se essa ideia é ou não real.

Apesar disso, Hume jamais sugere, a partir da conclusão da sua origem fictícia, que ela deve desaparecer da mente ou ser desacreditada, ou que esse exercício aniquila as ideias fictícias. Nesse sentido, quando a realidade de uma ideia é posta em cheque, o objetivo não parece ser de carácter prescritivo, mas descritivo: descobrir da natureza fictícia de uma ideia não conduz à sua erradicação da mente, mas apenas nos permite distinguir a origem das ideias reais e fictícias. Na secção seguinte, veremos que este propósito descritivo será acompanhado pela noção de realidade que é baseada na factualidade de ambos os tipos de ideias (mais favorável a R2): ambas entram nos nossos raciocínios, e certas ficções são impassíveis de serem erradicadas desses raciocínios. Aliás, verificar-se-á que estes são completados por essas ficções. A definição R2 engloba, em parte, aquilo que, segundo a definição R1, constituía uma ficção, na medida em que esta compõe os nossos raciocínios exatamente da mesma maneira que o fazem as ideias que são reais<sup>52</sup>, segundo R2<sup>53</sup>.

Repare-se que ideias como a de unicórnio são sempre ficções, pois não cabem como realidades em nenhuma das definições, porque não cumprem nenhum dos critérios apontados para cada uma delas<sup>54</sup>.

No ponto seguinte, constataremos que, apesar de a análise de o fenómeno da crença e da associação de ideias ser elaborada nos ditames da definição R1 (tendo a efetividade da sensação como critério de correção para a certeza e a realidade), Hume pretende, em primeiro lugar, descrever o raciocínio sobre *questões de facto* (o que trataremos no ponto 1.3). Veremos, ainda,

---

<sup>51</sup> T, I, i, 6; T, I, iii, 14.

<sup>52</sup> A relação causal não está, neste trabalho, listada como uma ficção, porque o autor jamais se refere a ela como tal. Ainda assim, inclinamo-nos a entendê-la desse modo, já que partilham com as outras as mesmas características.

<sup>53</sup> PDH, p. 486.

<sup>54</sup> Para uma compreensão mais rápida destas ideias, consultar o Anexo 1.



que a observação e experiência conduzirão Hume à conclusão de que, mesmo na possibilidade de as nossas crenças serem falsas, a inevitabilidade com que se fixam e atuam na mente podem conduzir à definição R2, diferente da que resulta de um seguimento rígido do princípio da cópia.

## 1.2 Os modos do conhecimento e uma análise da razão

Podemos destacar três modos de consciência no *Tratado*: i) das impressões (imediatas), que traz uma certeza em relação ao que é o facto; ii) das relações que a demonstração elabora, por meio da reflexão, cujo contrário é inconcebível, devido à natureza das ideias; iii) da crença (em relação às *questões de facto*, associadas entre si e generalizadas ao futuro), pela qual a mente tem como exteriores os objetos que apenas nela existem (que inclui os objetos físicos e eus)<sup>55</sup>.

Se procurarmos uma impressão correspondente a cada ideia que temos, encontramos-la para algumas, mas não para todas. Aquelas que a têm não podem ser consideradas ficções, pois que são cópias de alguma impressão. Na impressão, só os sentidos atuam, permanecendo as restantes faculdades inoperantes. No caso das ideias que não correspondem a nenhuma impressão no passado, a sua origem não podem ser os sentidos (porque estes não foram impressionados), caso contrário, poderíamos destacá-la. E, se não é esta a sua origem, essas ideias ultrapassam a experiência passada (efetiva). Estas não são nunca descobertas, mas são, de alguma forma, fruto de um ato criativo.

As percepções que temos são diferentes, separáveis e distinguíveis. Elas apresentam-se aos sentidos separada, interrupta e sucessivamente. Qualquer conjunção entre percepções é contingente e, portanto, possível, pois elas podem existir separadamente e o seu contrário não leva à contradição. Mas as que, necessariamente, são conjugadas sempre da mesma maneira (porque só há essa maneira de as conjugar), não podem ser contrariadas por nenhuma ideia sem contradição, enquanto as ideias forem as mesmas. O seu contrário não pode existir, porque não pode ser concebido sem contradição, quando as ideias não deixaram de ser as que são. Essas conjunções são demonstráveis, contrariamente às conjunções contingentes, cuja tentativa de demonstração<sup>56</sup> falha. A razão mostra-se incapaz de conferir necessidade às conexões que são atribuídas às *questões de facto*, porque o seu exercício consiste em demonstrar, descobrir as

---

<sup>55</sup> PDH, p. 357.

<sup>56</sup> Parece satisfatório pensar que demonstrar é procurar, pela razão, a necessidade de conceber um determinado conjunto de ideias de uma maneira apenas, e a impossibilidade de conceber o seu contrário sem contradição. Se não o pudermos fazer, a tentativa de demonstração é bem-sucedida, e, no caso de podermos, conclui-se que não se pode demonstrar a necessidade dessa conjunção, devido à sua contingência. Neste caso, a determinação das hipóteses (igualmente possíveis) só pode ser feita pela experiência.

conexões entre as ideias que, por si só, são necessariamente relacionáveis entre si. Desconsiderada a experiência, isto é, sem nenhuma experiência efetiva, as conjunções de ideias que correspondem a *questões de facto* são arbitrárias.

Parece razoável apontar que o percurso deste ponto e do seguinte responde, em primeiro lugar, à questão de saber se temos boas razões, se somos, pela razão, obrigados a aceitar uma inferência indutiva (o resultado de um raciocínio que é conduzido da observação instanciada para uma generalidade), ou o que nos dá razões ou nos obriga a tal. Em segundo lugar, e perante a resposta que Hume dará à primeira pergunta (que é negativa: nada, pela razão, nos obriga a aceitar esse raciocínio), coloca-se a questão de saber por que razão aceitamos, de facto e regularmente, esses raciocínios. Estas são, para Popper<sup>57</sup>, as duas perguntas fundamentais do conhecimento em Hume, e que aquele denominou, respetivamente, por questões lógica e psicológica. A designação oferecida por Popper sugere a diferença de pontos de vista que subjazem à inquirição, mas também à resposta a cada uma: a primeira contém propósitos de justificação ou validação racional, ao passo que a segunda tem propósitos descritivos. Uma sugestão análoga foi feita por Flew, sem as designações que Popper conferiu a estas questões<sup>58</sup>. A. J. Ayer concebe que, mesmo não havendo uma justificação dedutiva ou absoluta para aceitarmos as inferências indutivas, ainda assim, podemos apelar a uma justificação pragmática dessas inferências, a partir do sucesso que tiveram (no passado), sem que outro tipo de justificação seja exigido<sup>59</sup>. Os termos *justificação* e *racionalidade* sugerem, de alguma forma, um ato prescritivo para a racionalidade teórica (muito genericamente, para responder à questão de saber em que temos fundamento para acreditar), no sentido de as conclusões dos nossos raciocínios nos indicarem, de alguma forma, uma segurança em continuar a dar crédito a um determinado raciocínio, ou um conselho no sentido de rejeitar aquele que concluímos ser injustificado. Como veremos, justificar ou não justificar as inferências indutivas que fazemos não vai diminuir a constância com que inferimos. O nosso propósito não é tratar a questão da justificação teórica, mas partir do ponto em que há razões para conferir confiabilidade aos raciocínios do entendimento, independentemente de termos (ou não) uma *justificação*. Também Kemp Smith apela a uma cedência e aceitabilidade dos raciocínios sobre *questões de facto*, e à substituição dos juízos da razão por estes, devido à sua utilidade e à constatação da sua inevitabilidade<sup>60</sup>. Já João Paulo Monteiro entende que não é por serem inevitáveis que os raciocínios causais são confiáveis, mas por serem partilhados por todos os homens, enquanto

---

<sup>57</sup> Popper, Karl, *Objective Knowledge*, p. 4.

<sup>58</sup> Flew, Antony, *Hume's Philosophy of Belief*, p. 93.

<sup>59</sup> Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, p. 42.

<sup>60</sup> Smith, Norman Kemp, "The Naturalism of Hume (I)", p. 157-8.

seres que possuem os mesmos dispositivos naturais<sup>61</sup>. Talvez seja, pensamos, por estes dois motivos.

Por outro lado, a possibilidade de *correção*, que constataremos haver, no interior dos juízos do entendimento, advém do facto de, pela nossa natureza e pela natureza (constante ou incerta) da nossa experiência factual, certos juízos serem mais universais do que outros.

Como se explica que aceitamos as conclusões relativas a *questões de facto* (que envolvem a existência) com a maior necessidade, mas também e simultaneamente, atribuímos necessidade ao que é contingente? Nada nos obriga a relacioná-las da forma como as relacionamos, porque não há contradição em que as impressões apareçam relacionadas de um determinado modo numa perceção, mas do modo contrário numa outra, após uma interrupção (por exemplo, ver um amigo num tempo t1, ir embora e voltar a vê-lo num tempo t2, ou simplesmente fechar os olhos e voltar a olhar para ele). As perceções (de *questões de facto*) não se coadunam com o princípio da não-contradição porque as impressões e ideias que julgamos repetirem-se são, na verdade, diferentes, e não observamos nada nelas que nos force a conclusão de que a existência de umas determina a de outras, ou que o modo como umas existem determina o modo como existem outras. O seu aniquilamento e, igualmente, a sua passagem à existência, são concebíveis sem que necessitem qualquer causa subjacente. A conclusão da necessidade da sua relação não deriva diretamente das impressões, mas do modo como associamos as ideias que lhes correspondem. Conceber que  $2+2$  são 4, num tempo t1, e conceber que  $2+2$  é algo diferente de 4, num tempo t2, leva-nos à contradição, porque as ideias de  $2+2$  e de 4 não são diferentes, nem separáveis, nem distinguíveis pelo pensamento ou imaginação, por isso, não podem existir separadamente, única condição que permitiria serem associadas de diferentes formas, consoante a experiência efetiva. Esta conclusão deriva da natureza imutável das próprias ideias.

A única faculdade que acrescenta alguma coisa aos factos é a imaginação. Os sentidos limitam-se a sentir, e a memória, a preservar as cópias das impressões na sua ordem sucessiva *de facto*. A razão, além de descobrir as *relações de ideias*, submete as *questões de facto* a uma *necessidade da razão*, concluindo, acerca dos raciocínios da faculdade da imaginação, que são arbitrários e contingentes. Ainda assim, os princípios de associação permitem um sucessivo avivamento das ideias envolvidas<sup>62</sup>.

A razão tem uma função adicional à demonstração das ideias claras e distintas: também pode pensar os objetos dos sentidos e da faculdade da imaginação (as *questões de facto*)<sup>63</sup>. Aliás, para

---

<sup>61</sup> *CNM*, p. 204.

<sup>62</sup> *T*, I, iii, 9, p. 146-7; *PDH*, p. 446.

<sup>63</sup> *PDH*, p. 399, 226.

julgar as *questões de facto*, a razão segue as conclusões dos sentidos, daquilo que nos é dado *de facto*<sup>64</sup>.

Afirmar que a imaginação opera criativamente não significa que saia para fora do domínio da experiência. Sob um certo ponto de vista, sim, já que modifica as impressões efetivas. Mas nada do que a imaginação concebe pode ser diferente do modelo da impressão, caso contrário, não seria imaginável. Isto acontece precisamente devido à natureza separável e contingente das ideias relativas a *questões de facto*<sup>65</sup>.

O que decorre de raciocínios sobre *relações de ideias* é a *certeza*, já que só há uma conjunção possível para os objetos: a mente é obrigada a aceitar essa conjunção, pois que as ideias só têm uma forma possível de relação entre si. Quando se estabelecem relações que conduzem à conclusão de que uma conjunção entre objetos é necessária, esta conjunção é demonstrada. Uma *relação de ideias* não pode ser contrariada no futuro, porque as ideias envolvidas são a mesma, enquanto as ideias em questão forem as mesmas (por exemplo, “2+2” e “4”). Parece justo pensar que a submissão dos objetos àquilo que denominamos *necessidade da razão*, ou *necessidade objetiva* (que dita que todos os objetos diferentes são distinguíveis e separáveis) e ao princípio da não-contradição, são o que pauta este tipo de raciocínio. Estes princípios são os que permitem certificar que certas relações são necessárias (de um ponto de vista *a priori* e sem ser necessário consultar o mundo) e outras não. Mas, como constatamos que muitas das relações que são contingentes são prontamente assumidas por nós como necessárias, torna-se necessário procurar a fonte desta necessidade, fora da operatividade destes princípios, pois que ela não tem origem nos raciocínios da razão. Os raciocínios sobre *questões de facto* são os que corresponderão ao estado de crença, o que nos conduz-nos à investigação das operações da faculdade da imaginação, pelos princípios de associação e o hábito.

Já é garantido que a crença não pode decorrer de uma necessidade *da razão*, nem se submete ao princípio da não-contradição, porque é decorrente de um aglomerado de perceções diferentes, e não as mesmas. O que é demonstrado é certo ou infalível. O que é contingente não pode ser demonstrado, já que é variável e o seu contrário permanece sempre uma possibilidade. A crença, só podendo dizer respeito a *questões de facto*, tem de ser fruto da imaginação, pois os respetivos raciocínios caracterizam-se pela atribuição de relações, pelos princípios de associação, a observações efetivas. Ela não resulta de uma análise de conjunções necessárias, mas contingentes, e depende da experiência efetiva, assim como da probabilidade que cada

---

<sup>64</sup> PDH, p. 401; Para que a razão pense os seus objetos, é necessário que haja uma mente, o que, para Hume, significa que é necessário haver perceções anteriores, ainda que o núcleo dos raciocínios demonstrativos não sejam as perceções efetivas. Ainda que a atividade da razão seja constantemente descrita como um seguimento estrito do que a experiência nos mostra, há um excerto em que a razão é dita ser contrária aos sentidos (I, iv, 5, p. 278).

<sup>65</sup> T, I, i, 3, p. 37-8.

instância particular tem no todo. Mas mesmo a noção de probabilidade depende da mente, pois depende da constância, uniformidade e frequência da experiência. A necessidade *de facto* é, *para a razão*, uma contingência.

### **1.3 A ação da imaginação: o hábito e a crença, por contraste com as certezas da razão**

Julgamos ajustado afirmar que a noção de realidade que decorre de um seguimento rígido do princípio da cópia (R1) tem a sua contraparte na noção de ficção, tal que ficamos com duas noções de realidade, mas também de ficção, que podemos utilizar para tornar mais inteligíveis e compatíveis as teses que Hume exprime no *Tratado* e, mais especialmente, no livro I. A primeira noção de ficção é a contraparte de R1, que retiramos da análise desta secção e da seguinte: ficção é tudo o que não corresponde a uma ideia copiada de uma impressão. Pela segunda definição, correspondente a R2, e que retiramos, igualmente, da análise presente neste ponto e no próximo, dita que uma ficção é tudo o que não é objeto de crença nem entra no sistema de relações no entendimento, portanto, pelos princípios mais gerais e estáveis da imaginação. Deve consultar-se, para uma compreensão mais rápida destas ideias, o Anexo 1.

As relações filosóficas que não dependem apenas das ideias comparadas entre si, mas que podem mudar sem que estas mudem (comparadas entre si), são a da situação no espaço e no tempo, a identidade e a causação<sup>66</sup>. Nada nos objetos garante que eles são sempre contíguos ou remotos, nem que são idênticos. Estas relações obtêm-se a partir da experiência, e não por um raciocínio abstrato. Elas conduzem à relação causal: se, pela experiência, determinamos que os objetos são contíguos ou idênticos, continuamos o nosso raciocínio concluindo que uma causa secreta garante essa relação, que, de um ponto de vista *da razão*, era contingente<sup>67</sup>. Propriamente falando, na determinação das duas primeiras não se trata de um raciocínio, porque só a causalidade<sup>68</sup> leva a mente para passar para além do que é imediatamente presente aos sentidos<sup>69</sup>, já que as relações dependem da forma como concebemos as ideias, e não das ideias elas mesmas<sup>70</sup>. daquelas que dependem exclusivamente das ideias comparadas entre si (semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade ou número), apenas as proporções de quantidade ou número exigem demonstração. As restantes e, até, muitos casos

---

<sup>66</sup> *T*, I, iii, 2, p. 107; *T*, I, iii, 2, p. 215; *T*, I, iii, 14, p. 212 (para encontrar as definições de *causa*).

<sup>67</sup> *T*, I, iii, 2, p. 107-9.

<sup>68</sup> *T*, I, iii, 14, p. 210-11.

<sup>69</sup> *T*, I, iii, 2, p. 109.

<sup>70</sup> *T*, I, iii, 7, p. 130-1.

da última, são determináveis intuitivamente: basta conceber as ideias em questão para lhes atribuir as relações<sup>71</sup>.

A relação causal não tem origem em nenhuma qualidade dos objetos, pois, *a priori* (segundo a necessidade *da razão*), qualquer par causa-efeito é possível<sup>72</sup>. Não há nenhuma qualidade que pertença universalmente aos objetos, imediatamente presente aos sentidos, que nos force a concluir que é dos objetos mesmos que depende esta relação.

Toda e qualquer relação filosófica supõe como anterior a relação de semelhança: relacionar é estabelecer elementos comuns, que não podem ser detetados sem se estabelecer semelhança entre eles<sup>73</sup>. A causalidade supõe ainda a relação de contiguidade no espaço, apesar de a causa ser anterior ao efeito<sup>74</sup>. Em qualquer *questão de facto* o que é dito ser a causa e o que é dito ser o efeito estão ou estiveram presentes aos sentidos, mas nunca a relação ela mesma. A produção do efeito pela causa nunca é observada, mas apenas a sua conjunção temporal e espacial. Não basta, ainda assim, a sucessão dos objetos para nos dar a noção de causalidade. Ainda que, do ponto de vista de uma análise dos próprios objetos, a relação causal se reduza à constância da observação<sup>75</sup>, na verdade, na nossa mente, estabelece-se uma relação adicional. Temos de supor uma conexão necessária entre eles, a qual não descobrimos nos objetos imediatamente presentes aos sentidos e que vai para além do que eles nos mostram<sup>76</sup>. Apesar de os raciocínios causais ultrapassarem a experiência efetiva, eles provêm dela, sendo sempre possível referir quais as impressões que originaram o raciocínio e a crença<sup>77</sup>. O falhanço em encontrar a necessidade da relação entre os objetos observados advém de não a procurarmos (pelo menos, inicialmente) no lugar onde efetivamente reside. Por outro lado, a conexão que estabelecemos tem de ser necessária, caso contrário, não a consideraríamos conhecimento: uma relação variável não é previsível nem diz nada sobre a constância da operação dos objetos. É certo que existe a probabilidade que advém de uma contrariedade de causas. Mas esta pode entrar nos nossos raciocínios causais e previsões, se tivermos, relativamente a cada uma das causas, uma experiência suficientemente constante para determinar a mente a crer<sup>78</sup>.

Não é intuitiva nem demonstrativamente certo que tudo o que começa a existir tem de ter uma causa, que produziu a sua existência<sup>79</sup>. A certeza só pode advir de uma comparação entre ideias

---

<sup>71</sup> T, I, iii, 1, p. 103-5.

<sup>72</sup> T, I, iii, 6, p. 122; T, I, iii, 15, p. 215; T, I, iv, 5, p. 295, 298.

<sup>73</sup> T, I, i, 4, p. 43; T, I, iii, 14, p. 206 (a semelhança é o primeiro passo para a conexão causal necessária)

<sup>74</sup> T, I, iii, 3, p. 110-11: A noção de tempo depende diretamente de haver perceções que sucedem outras perceções. Se as perceções que julgamos como causas fossem contemporâneas, não haveria tempo, já que deixaria de haver sucessão.

<sup>75</sup> HI, p. 74-5; H, p. 178.

<sup>76</sup> T, I, iii, 2, p. 108-12; T, I, iii, 6, p. 123; H, p. 178.

<sup>77</sup> T, iii, 4, p. 117-18.

<sup>78</sup> PDH, 373, 375.

<sup>79</sup> T, I, iii, 14, p. 214.

na descoberta de relações inalteráveis, enquanto as ideias forem as mesmas, e nenhuma das relações estabelecidas advém dessa descoberta.

Hume apresenta três argumentos para fundamentar esta conclusão. Por um lado, a condição para se poder dar essa relação por demonstrada seria provar a impossibilidade de algo passar a existir sem uma causa. Como a imaginação consegue separar essas ideias, tal não é impossível. Por outro lado, o argumento segundo o qual tudo tem de ter uma causa, caso contrário, produzir-se-ia a si mesmo, falha: defendê-lo supõe que algo seria, simultaneamente, causa e efeito. E como excluímos todas as causas, temos de excluir também essa. Finalmente, há o argumento segundo o qual se algo existisse sem causa, a sua causa seria o nada, que, para Hume, também falha, pela mesma razão que falha o segundo argumento: também o nada teria de ser retirado das causas. Quem aceita estes argumentos comete a falácia de raciocínio de dar como certo aquilo que está a ser posto em cheque<sup>80</sup>.

Um raciocínio causal é composto de memórias ou impressões dos sentidos, juntamente com a ideia da existência que as produz, ou que estas produzem. Das impressões originais dos nossos sentidos não podemos dar a razão da existência, já que jamais podemos ultrapassar o estado da percepção<sup>81</sup>. Aliás, a força pragmática dos raciocínios sobre *questões de facto* retira toda a pertinência a essa questão. O que distingue a memória da imaginação é que aquela permanece presa à forma (ter observado cavalos em vez de centauros) e ordem (observar que o sol nasce todos os dias e não apenas às vezes) da experiência efetiva. Mas Hume dá antes primazia à diferença entre essas faculdades pela força e vivacidade das ideias (maior na memória do que na imaginação). Acreditamos nas ideias da memória, o que lhes dá mais vivacidade do que às da imaginação. É esta vivacidade que lança as bases para o raciocínio causal. A diferença na conceção das ideias é do sentimento que a acompanha, essa é a condição da existência de crenças<sup>82</sup>.

Se a relação de causalidade residisse nos objetos, o seu contrário implicaria, para o pensamento ou imaginação, contradição, o que não se verifica, pois qualquer *questão de facto* e o seu respetivo contrário são igualmente possíveis. É a partir da experiência que concluímos que a existência de uma determina a existência de outra. Recordamos experiências efetivas de objetos semelhantes e contíguos, repetindo-se essa semelhança e contiguidade a cada nova experiência<sup>83</sup>. É a assunção da uniformidade da natureza, ou de que o futuro será como foi o passado, e não a repetição, em si mesma, que produz em nós a determinação para conceber a

---

<sup>80</sup> T, I, ii, 3, p. 113-17; T, I, iii, 14, p. 214.

<sup>81</sup> T, I, iii, 5, p. 120.

<sup>82</sup> T, I, iii, 5, p. 120-22; T, I, iv, 1, p. 227; T, Apêndice, p. 714-19, 722.

<sup>83</sup> T, I, iii, 6, p. 122-5.

conexão como necessária, na inferência da causalidade<sup>84</sup>. Mas não pode ser a razão a determinar essa assunção e ela é indemonstrável, assim como a ideia de um poder necessário: o seu contrário é concebível sem contradição<sup>85</sup>, permanecendo sempre possível.

Na demonstração, a *relação de ideias* depende apenas delas próprias. Só as ciências em que se estabelecem estas relações estão totalmente livres de erro (a Álgebra e a Aritmética<sup>86</sup>). As relações envolvidas nos raciocínios sobre *questões de facto*, enquanto possibilidades de existência ou de se tornarem impressões, também dependem das ideias, cópias diretas da experiência efetiva<sup>87</sup>, mas, por outro lado, dependem também das relações que a imaginação estabelece. A partir do que é objeto da impressão, presente na memória, inferimos algo que está conexo com isso, mas que ainda não ocorreu, e que se espera que ocorra, de forma semelhante ao passado, no futuro. A relação causal resulta de um raciocínio probabilístico, que parte da suposição da semelhança entre o passado e o futuro. Postulamos que certos objetos têm poder sobre a existência de outros objetos, e que esse poder não é instanciado isoladamente, mas que vai repetir-se, pois que é um poder intrínseco a eles próprios. Mas a verdade é que observar o que quer que seja no passado não implica uma repetição no futuro. O raciocínio que postula a semelhança entre o futuro e o passado baseia-se na experiência, já que as instâncias particulares que foram observadas são o que vem a ser esperado para o futuro. Mas a razão jamais será capaz de fundamentar esse raciocínio, que postula a necessidade do que é meramente contingente. A mente passa de um objeto para outro sob a influência de conexões que jamais podem ter sido fornecidas pela razão. Esta ocupa-se do que é necessário, e essas relações são, sob o seu ponto de vista, arbitrárias. Certamente que as ideias se encontram mais unidas na imaginação do que na razão, caso contrário, jamais poderíamos formar uma crença<sup>88</sup>. Os princípios da faculdade da imaginação, que levam os objetos a ser relacionados, de forma a haver uma passagem fácil entre eles (em virtude da relação) não são os únicos, nem infalíveis. Com efeito, podemos fixar a atenção em determinados objetos sem ir mais longe e, por outro lado, a faculdade imaginação pode agir por influência de princípios irregulares. Uma vez que esta faculdade é inteiramente livre, só a existência de princípios explica que ela estabeleça certas relações de modo regular: estes são os princípios gerais da imaginação<sup>89</sup>. Ainda assim,

---

<sup>84</sup> *T*, I, iii, 6, p. 124; *T*, I, iii, 9, p. 154; *T*, I, iii, 14, p. 208.

<sup>85</sup> *T*, I, iii, 6, p. 124-5, 126; *T*, I, iii, 9, p. 165.

<sup>86</sup> *T*, I, iii, I, p. 105.

<sup>87</sup> É necessário não confundir as ideias envolvidas nas demonstrações com ideias inatas. Depreende-se que estas ideias, apesar de serem as únicas em jogo no estabelecimento das relações, no raciocínio demonstrativo, não podem estar presentes à mente sem que haja uma mente, o que implica, para Hume, a existência de percepções efetivas. Para Hume, qualquer argumento que procura provar a existência das ideias inatas, só prova o seu contrário e, portanto, a máxima empírica que Hume estabelece desde o início do *Tratado* (*T*, I, i, 1, p. 35).

<sup>88</sup> *T*, I, iii, 6, p. 128.

<sup>89</sup> *T*, I, ii, 4, p. 39; *T*, I, iii, 6, p. 124-8; *T*, I, iv, 4, p. 271-2.



jamais desvendaremos a sua causa. Devemos, assim, reduzir-nos à constatação da sua existência como parte integrante da natureza humana<sup>90</sup>. A faculdade da imaginação seria capaz de estabelecer relações entre os objetos, sob os três princípios, sem que o hábito se criasse, em cada experiência isolada. Mas esta consideração só é relevante para destacar a função da faculdade da imaginação na associação de ideias, porque as ideias que resultariam dessas relações não teriam força e vivacidade suficiente para produzir uma crença: é a semelhança entre os vários casos de conjunção entre objetos que aviva as ideias, habitua a mente e a determina a crer.

A repetição da união entre ideias em novas impressões gera o hábito<sup>91</sup>, que, à medida que se enraíza, naturalmente, torna cada vez mais fácil a passagem de um objeto para outro. Essa facilidade é esperada para o futuro, justamente porque essa expectativa não se reduz à repetição da conjunção de objetos em questão no passado, mas ela cria uma propensão (natural) em nós. Essa propensão traz mais vivacidade à conceção de uma certa conjunção de ideias relativamente às restantes hipóteses (igualmente possíveis). É por isso que esperamos apenas um curso de acontecimentos. Aquele em cuja existência ou repetição acreditamos corresponde à conjunção de ideias que é formada mais vivamente na mente. Essa vivacidade é gerada pelo hábito<sup>92</sup>, e a crença consiste nessa vivacidade maior de certas conjunções de ideias em detrimento de outras, da seguinte forma: devido à repetição efetiva de certas conjunções de objetos e do estabelecimento de relações (de semelhança, contiguidade e causalidade<sup>93</sup>) entre as ideias (dessas conjunções), elas são, pelo hábito que essa repetição gera, concebidas com maior vivacidade do que outras, o que cria uma propensão na mente para esperar um certo curso de acontecimentos, e não outros. Essa propensão consiste numa transmissão de parte da vivacidade das ideias anteriores para as posteriores (ainda não efetivas na mente). À medida que, no futuro que se torna presente, a conjunção se repete, a vivacidade cresce ainda mais e o hábito aprofunda-se<sup>94</sup>.

Constatamos que a conexão que estabelecemos entre muitas *questões de facto* é necessária, havendo grande dificuldade em conceber o seu contrário sem pensar que

---

<sup>90</sup> *T*, I, i, 4, p. 41.

<sup>91</sup> Permanece misterioso o lugar preciso do hábito em relação aos princípios de associação. Aquele é dito ser um princípio, tão geral como os restantes, que nos faz esperar que o futuro seja como foi o passado, mas não é posto no mesmo pé de igualdade dos princípios da semelhança, contiguidade e causalidade. Hume enumera apenas três princípios, e o hábito parece atuar a par da relação causal, operando mais claramente quando já se alargou o seu domínio, do passado para o futuro: *T*, I, iii, 6, p. 128-9 (o hábito parece ser o mesmo que a causação); *T*, I, iv, 7, p. 314-15 (o hábito é enunciado sem analogia aos restantes princípios).

<sup>92</sup> *PDH*, p. 373.

<sup>93</sup> *T*, I, iii, 9, p. 145, 154; Pensar a questão de saber se a crença é anterior ao hábito de relacionar causalmente os objetos, ou vice-versa, ou, ainda, que se identificam uma com a outra, não é objeto do presente trabalho. Para já, o que importa é que elas se vão fortificando mutuamente à medida que a mente tem mais impressões e ideias relacionáveis com as impressões e ideias que já possuía.

<sup>94</sup> *T*, I, iii, 7 e 8, p. 128-136; *T*, I, iii, 14, p. 196-7; *T*, I, iv, 2, p. 253-4.

contradizemos a conjunção inicial<sup>95</sup>. Essa necessidade é uma determinação da faculdade da imaginação, posterior à experiência efetiva, que atua pelo hábito e os princípios de associação. De facto, as conjunções entre objetos são tais que a mente se sente determinada a esperar um determinado curso para o futuro, ao ponto de dar como impossível ter percepções contrárias às que tem na memória. Se o pensamento ficasse pelas instâncias particulares, a imaginação não ultrapassaria a experiência atual. É o hábito que determina, na massiva maioria das vezes, a faculdade da imaginação a estender as relações do passado para o futuro, quando há uma repetição da experiência que lhe permite associar várias vezes as mesmas percepções da mesma maneira. Não é o hábito que estabelece as relações, mas este determina a mente a esperar que as percepções futuras sejam conjugadas como o foram no passado. As relações elas mesmas são estabelecidas pela faculdade da imaginação, através dos princípios. O seu exercício e a semelhança entre as várias instâncias é que criam o hábito, que conduz à generalização, do passado para o futuro.

Há uma definição bipartida da *razão humana*, em conhecimento e probabilidade, que segue a distinção entre as faculdades da razão e da imaginação (entendimento e imaginação), segundo a qual demonstrar é descobrir *relações de ideias*, e raciocinar acerca de *questões de facto* é inferir, o que resulta em crer. Mas Hume dá primazia a uma definição tripartida do domínio do conhecimento (da *razão humana*), segundo a qual o que é demonstrado é o que é mais propriamente *conhecido*, o que é inferido a partir de uma experiência absolutamente uniforme, é *provado*, e o que resulta da probabilidade, pode ser alvo de *conjetura*. Mesmo segundo esta definição, e apesar de a prova não admitir um grau de incerteza na mente, a prova e a conjetura são acompanhadas de *crença*<sup>96</sup>, porque em ambos os casos se trata de *questões de facto*, apenas aferíveis pela experiência e cujo contrário é sempre possível<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup>T, I, iv, 7, p. 320.

<sup>96</sup>T, I, iii, 11, p. 163. Hume aceita como válida a distinção entre conhecimento (demonstração) e probabilidade (raciocínios causais). Mas, no caso da prova, há milhares de experiências de um mesmo acontecimento (de uma determinada relação de causa-efeito) e nenhuma do seu contrário. Nesse caso, jamais aceitamos que a nossa expectativa para o futuro (semelhante ao passado) se reduza a uma probabilidade. Por isso, Hume prefere a designação tripla: *conhecimento* para a demonstração, absolutamente certa, *prova* para os argumentos causais, livres de incerteza, e *probabilidade*, para os mesmos raciocínios, mas que é sempre acompanhada de incerteza (as duas últimas respeitantes a *questões de facto* e a primeira, às relações entre ideias). Neste trabalho não nos concentraremos na análise da distinção entre prova e probabilidade, pois o que aqui mais importa é a origem ou fonte de ambos enquanto referentes a *questões de facto*. Quer na prova, quer na probabilidade, a origem da necessidade da conexão entre os objetos é a observação e a associação entre ideias por parte dos princípios da faculdade da imaginação e o hábito. Há uma continuidade no que toca aos objetos: eles são do mesmo tipo. A diferença reside na diversidade das experiências e das causas (no primeiro caso, apenas uma, no segundo caso, de várias causas concorrentes). O relacionamento entre ideias é exatamente do mesmo tipo nos dois casos. Mas, como a experiência que resulta nas provas é mais uniforme, a crença é mais firme e enraizada do que a crença que resulta de uma experiência diversa. Kemp Smith (em *PDH*) aborda, também, esta definição.

<sup>97</sup> *PDH*, p. 365-6; 372.

Acreditar e ter a certeza, no âmbito da crença, não é, propriamente falando, um ato da razão, mas da faculdade da imaginação (e, portanto, não do conhecimento, neste sentido mais estrito)<sup>98</sup>. É contraintuitivo pensar que não acreditamos que  $2+2=4$ , ou que não conhecemos o comportamento dos corpos num planeta governado pela lei da gravidade<sup>99</sup>. Estas distinções permitem corresponder um estado epistémico a uma faculdade. O mais importante desta distinção é compreender que a crença não é, propriamente, definida pela cognição, mas pelo sentimento, como veremos. Temos, portanto, a distinção entre o âmbito do conhecimento (num sentido estrito do termo, a demonstração) e o âmbito da crença<sup>100</sup>, diferentes devido aos seus objetos, aos princípios que operam na sua determinação e, conseqüentemente, aos estados epistémicos que despertam.

Só existe, com propriedade, crença em relação a objetos contingentes (*questões de facto*), e não necessários (*relações de ideias*), já que ela corresponde a uma inclinação da mente para esperar mais um curso de acontecimentos do que outros, através do avivamento das ideias a ele correspondentes. Esse avivamento depende diretamente quer da experiência, quer da atuação dos princípios e do hábito. No caso das *relações de ideias* (objetos necessários), não pode haver inclinação, porque só há uma relação possível para as ideias (que é necessária, porque as ideias são as mesmas): para falar com propriedade, *conhecemos* (no sentido mais estrito do termo conhecimento) ou não uma relação, não *acreditamos* nela.

Se as *questões de facto* fossem necessárias, e não contingentes, o oposto do princípio da uniformidade da natureza seria inconcebível<sup>101</sup>. Por outro lado, a crença aniquilar-se-ia. O resultado seria o mesmo se a crença fosse apenas a conceção de uma ideia, já que acabaríamos numa suspensão do juízo, porque não haveria inclinação<sup>102</sup>. Ela também não é uma nova ideia, porque a mente relaciona as ideias sobre *questões de facto* de formas que não são necessárias, do ponto de vista da razão. Se a crença fosse uma nova ideia, a mente poderia escolher em que acreditar. Mas não pode: ela é um *sentimento* ou uma maneira de sentir as ideias que a determinam, por certas causas e princípios, a inclinar-se a elas em vez do seu contrário. O repouso nas ideias nas quais a mente acredita, a passagem da dúvida para a tranquilidade (pelo exercício do hábito e pela sucessão das percepções efetivas que a mente vai tendo) é o estado mais natural da mente, que lhe traz prazer e satisfação, pois é agradável para a imaginação, devido à força e vivacidade das ideias que passam a ser assim concebidas<sup>103</sup> (como veremos no ponto 1.4).

---

<sup>98</sup> T, I, iii, 11, p. 163; PDH, p. 350.

<sup>99</sup> Exemplos nossos.

<sup>100</sup> PDH, p. 358, 365, 366.

<sup>101</sup> HI, p. 37.

<sup>102</sup> T, I, iv, 2, p. 227.

<sup>103</sup> T, I, iii, 10, p. 161; T, I, iv, 1, p. 229-30; T, Apêndice, p. 714-17.

Kemp Smith estabelece um paralelismo muito estreito entre a formação de crenças e o fenómeno da simpatia (tratado no ponto 2.3.1). Este autor considera a crença ora como um átomo ou parcela da mente, a par de uma paixão ou uma ideia, ora como um mecanismo pelo qual a conexão necessária se implementa na mente. É neste segundo sentido que a crença é análoga à simpatia: ambas são mecanismos de avivamento das ideias, de forma a transformá-las em impressões. Não vamos levar longe esta discussão, mas retemos, de uma forma mais vaga, o paralelismo: a crença, enquanto sentimento que nos determina a esperar que o futuro seja como fora o passado, é provocada na mente por um avivamento de ideias, e esta é a contraparte do mecanismo da simpatia na teoria do conhecimento. Também pela simpatia se avivam ideias na nossa mente, transformando-se em impressões. Mas Hume não sistematizou o termo *crença* da forma como Kemp Smith, no segundo sentido apontado, a expressa, nem deu um nome ao mecanismo pelo qual aquilo a que chama crença se desperta na mente. O que importa é que há dois mecanismos paralelos no avivamento das ideias a partir das impressões, tornando, de alguma forma, as ideias em impressões<sup>104</sup>.

A crença corresponde a uma expectativa, e presume uma regularidade que não é observada enquanto tal: a regularidade do passado é transferida para o futuro, porque se presume uma semelhança entre instâncias observadas e uma identidade dos objetos consigo próprios. A validade da crença reside na validade dessa expectativa. A razão é inoperante no campo das *questões de facto*, e a experiência não pode informar-nos sobre nenhuma instância para além do que é constatado ser o caso, mantendo-se em silêncio quanto ao que ainda não existe<sup>105</sup>.

Apesar de não podermos dar uma definição ou descrição última e clara do que é uma crença (ou ter uma crença), todos sabem o que é<sup>106</sup>. Podemos referir-nos a ela como uma ideia mais viva e intensa, em razão da sua ligação a uma impressão presente<sup>107</sup>. Acreditar numa certa conjunção de ideias não as altera, a elas próprias, em nada. O que faz a diferença entre a crença e a conceção é a vivacidade com que a ideia é concebida<sup>108</sup>. E a vivacidade é causada por uma *impressão de reflexão*<sup>109</sup>, que acompanha essa conceção. Em suma, o que envolve a crença é

---

<sup>104</sup> PDH, 377-8, 402; 443-5; NCM, p. 235.

<sup>105</sup> PDH, 374; HI, p. 91.

<sup>106</sup> T, I, iii, 8, p. 143; T, Apêndice, p. 720.

<sup>107</sup> T, I, iii, 8, p. 135, 140, 142; T, I, iv, 2, p. 227.

<sup>108</sup> T, I, iii, 5, p. 121; T, I, iii, 8, p. 138; T, I, iii, 14, p. 208.

<sup>109</sup> T, I, iii, 8, p. 139. Não podia ser uma sensação, pois não é nada que acompanhe a impressão, sendo algo que é também objeto de impressão, que nos faz avivar essa ideia. Por outro lado, é discutível se é a vivacidade que produz a impressão de reflexão, o contrário, ou se identificam. É assente que esta a acompanha e que não podemos crer sem nos inclinarmos a uma das hipóteses, entre outras, o que implica conceber mais vivamente uma determinada ideia em detrimento de outras. O que nos importa é que a crença tem este carácter afetivo, pois é a forma como a mente é afetada ou sente as perceções que conduz à crença.

uma ideia da conjunção em questão, uma impressão presente (de reflexão, que faz a diferença entre conceber e crer) e as relações estabelecidas entre as percepções, na imaginação ou fantasia, e, nesta análise, não há qualquer margem para erro. A impressão que nos é presente não tem efeito por seu próprio poder ou eficácia, mas deriva do número de vezes que a conjunção de ideias em questão está presente aos sentidos (e, posteriormente, à memória e à imaginação). A frequência do seu aparecimento habitua mais a mente a essa conjunção e é daí que surge a impressão presente (apenas algumas observações dessa conjunção não bastam para a crença se formar na mente). Mas, uma vez formada, surge, a cada nova impressão da conjunção dos objetos (que se supõem os mesmos), o surgimento da crença é tão mais automático quanto mais experiências tiver havido, o que enraíza mais a crença na mente. O costume, nesses casos, opera antes que a mente tenha tempo para raciocinar. É o raciocínio que permite obter crenças, mas, uma vez existindo, não necessitamos repetir todo o processo para se lhe adequar a nova impressão (da conjunção de objetos)<sup>110</sup>.

Seguindo a generalidade dos princípios da faculdade da imaginação, os raciocínios sobre *questões de facto* (prováveis) culminam na crença. Eles são uma espécie de sensação. Não podemos estar inclinados a *questões de facto*, ou para certas conjunções de objetos (em detrimento de outras) a não ser por essa impressão presente. Nada nos objetos nos obriga a inferir a existência de um objeto da existência de outro, apenas o hábito e os princípios que atuam na imaginação<sup>111</sup>, o que torna o raciocínio, sob este ponto de vista, infundado<sup>112</sup>.

Mesmo quando essa relação é estabelecida a partir da impressão de apenas uma das partes (a causa ou o efeito), a mente associa automaticamente essa impressão à relação anteriormente estabelecida. Isto porque presumimos, pela grande quantidade de experiências efetivas, que objetos semelhantes, numa situação semelhante, terão um efeito (ou, diríamos também, uma causa, conforme o caso em questão) semelhante. Podemos, ainda, aplicar esta regra a conjuntos de objetos dos quais nunca tivemos experiência (para qualquer experiência futura)<sup>113</sup>. Ainda assim, aquilo em que acreditamos, na vida comum, é que o raciocínio é o responsável pelo hábito, nunca o contrário<sup>114</sup>.

Mas, submetido a uma perspectiva *a priori*, *da razão*, jamais o raciocínio causal pode ser necessário. As *questões de facto* não se submetem a essa *necessidade da razão* e, por isso, também o juízo acerca delas não é necessário. Nada, do ponto de vista da razão, nos obriga a aceitar qualquer raciocínio causal. Não temos uma impressão, presença evidente à nossa

---

<sup>110</sup> T, I, iii, 9, p. 138-9.

<sup>111</sup> T, I, iii, 9, p. 140.

<sup>112</sup> T, I, iii, 6, p. 127.

<sup>113</sup> T, I, iii, 9, p. 142.

<sup>114</sup> T, I, iii, 9, p. 141.

consciência e sentidos, do poder e eficácia que a existência de certos objetos tem sobre a existência de outros<sup>115</sup>. Por isso, a razão jamais pode ficar satisfeita com a conexão necessária que a imaginação estabelece, entre a existência de certas percepções e a de outras<sup>116</sup>. Nela, os objetos não estão unidos, pois os seus princípios são os da necessidade e da não-contradição: as *questões de facto* não se coadunam com os mesmos<sup>117</sup>. Para além disso, o seu objeto é contingente e, mesmo quando o futuro foi como fora o passado até agora, é sempre possível que o futuro não se lhe assemelhe. É a força e vivacidade das ideias, cada vez maior, devido à força do costume, que confere um carácter necessário à eficácia das causas, qualidade que lhes permite serem seguidas pelos seus efeitos<sup>118</sup>. Dizer que há um objeto que tem o poder de agir sobre outro, produzindo-o, é falar sem sentido, já que essa ideia não corresponde a uma eficácia diretamente presente aos sentidos, não representa nada que possamos certificar que pertença à conjunção dos objetos<sup>119</sup>.

A ideia de poder é uma ideia original, nova, que provém da repetição das impressões. Ainda assim, ela não se encontra nos próprios objetos, e tem origem na multiplicidade de casos semelhantes<sup>120</sup>. Ela deve produzir, ou então, descobrir algo novo, caso contrário, a multiplicidade jamais poderia fazer a mente esperar uma semelhança do futuro em relação ao passado. Não pode descobrir nada, pois, nesse caso, a conclusão que se tirasse derivaria necessariamente da própria multiplicidade. Por outro lado, não podem produzir nada entre si, nem noutro objeto, já que são independentes uns dos outros, portanto, a sua conjunção não é necessária<sup>121</sup>. Mas, por si só, a multiplicidade dos casos observados não basta para formar as ideias vivas em relação às conjunções de objetos. É a semelhança que estabelecemos entre os vários casos em que as conjunções de objetos se tornaram presentes à mente que cria mais diretamente o hábito. A multiplicidade, observada e relacionada na imaginação, pelos seus princípios, desencadeia uma imposição do espírito, pela qual os vários casos são associados por semelhança (e contiguidade). A semelhança, ela própria, estabelecida entre os vários pares de objetos contíguos, à medida que se repetem as impressões, é o que produz mais diretamente o hábito, levando a mente a alargar o juízo das instâncias efetivas do passado para (todas as) instâncias futuras. A mente, quando estabelece a semelhança, sente uma nova impressão, uma determinação para passar de um objeto ao seu acompanhante habitual. Visto que o hábito é o

---

<sup>115</sup> T, I, iii, 11, p. 199-201; T, I, iv, 2, p. 256.

<sup>116</sup> T, I, iv, 2, p. 257.

<sup>117</sup> T, I, iii, 4, p. 128; T, I, iii, 7, p. 131-2.

<sup>118</sup> T, I, iii, 14, p. 198.

<sup>119</sup> T, I, iii, 14, p. 203-4, 206.

<sup>120</sup> T, I, iii, 14, p. 204, 206, 208.

<sup>121</sup> T, I, iii, 14, p. 205-6; T, I, iv, 7, p. 316.

efeito da semelhança, ele identifica-se com o poder ou eficácia cuja ideia é tão viva na nossa mente. Por ele, casos perfeitamente distinguíveis e independentes unem-se na mente.

A contiguidade e a semelhança são instrumentais no raciocínio causal<sup>122</sup>, enquanto crença na existência (naquela existência que jamais se torna presente à mente): apesar de, objetivamente, se reduzir àquelas relações, ela torna-se, de certa forma, separada delas, quando se passa da constatação da semelhança e da contiguidade constantes entre os objetos observados para algo que só se encontra no espírito, a saber, a postulação de uma conexão objetiva causal entre os objetos. Ainda assim, aquelas primeiras relações são indispensáveis para implementar o hábito na mente, e determiná-la, por consequência, a sentir a conexão causal. Não se trata de uma crença cumulativa, que começaria com a crença na semelhança, depois a crença na contiguidade e depois na relação causal. Podemos estar certos da semelhança e da contiguidade<sup>123</sup>, pois estas aparecem imediatamente aos sentidos. Quando passamos para a relação causal, de alguma forma dispensamos as outras relações, porque, apesar de incluídas nesta, não são diretamente consideradas quando passamos a crer no poder de um objeto em relação a outro.

A necessidade não passa de uma *impressão de reflexão*<sup>124</sup>, que se traduz na determinação para passar facilmente de um objeto a outro, adquirida pelo hábito, que, por sua vez, se fundamenta na semelhança entre os vários conjuntos de objetos observados no passado. Esta é a essência da necessidade e o fundamento da nossa inferência sobre *questões de facto*. Só neste sentido podemos formar uma ideia da necessidade, e nunca referindo-nos a objetos que a detenham, em si mesmos<sup>125</sup>. O poder ou eficácia não pertencem às próprias causas, mas à mente. A necessidade, quer para determinar *questões de facto*, quer *relações de ideias*, reside na mente, no ato de comparar as ideias segundo determinados princípios<sup>126</sup>. A certeza em relação à realidade da necessidade de uma causa e o prolongamento das instâncias, do passado para o futuro, explica-se por uma propensão de transportar, naturalmente, para os objetos o que pertence à mente: imaginamos que a necessidade, o poder e a eficácia residem nos objetos. Essa tendência é tão forte e enraizada que rapidamente desacreditamos esta conclusão. Aqui Hume começa já a considerar a natureza como tendo valor na sua própria existência (necessária). Apesar de, sob o ponto de vista da razão, as nossas propensões não passarem de frutos da fantasia, começa a despontar a ideia de que eles são inescapáveis<sup>127</sup>. A necessidade física “ [é] a

---

<sup>122</sup> Tunhas, Paulo, “Existência, Intuição, Presença”, p. 138.

<sup>123</sup> *HI*, p. 155.

<sup>124</sup> *PDH*, p. 395.

<sup>125</sup> *T*, I, iii, 14, p. 207, 208; *T*, I, iii, 14, p. 211; *T*, I, iv, 7, p. 316.

<sup>126</sup> *T*, I, iii, 14, p. 208; *T*, I, iv, 7, p. 314-15.

<sup>127</sup> *T*, I, iii, 15, p. 209.

*conjunção constante dos objetos, juntamente com a determinação da mente*”, e não se fundamenta mais na natureza do que a necessidade moral<sup>128</sup>.

#### **1.4 A identidade, existência exterior e contínua e o eu**

A tese da dupla existência ergue-se contra o sistema comum e baseia-se na noção de substância e inerência, ininteligíveis, porque inacessíveis aos sentidos: já que não podemos observá-las, a sua existência permanece no campo do possível. A filosofia moderna pretende-se livre do preconceito do vulgo, segundo o qual os objetos que percebemos são o verdadeiro objeto, ao qual podemos aceder e que podemos caracterizar nas suas qualidades visíveis. Mas os filósofos modernos foram levados pelos princípios mais frívolos da imaginação, e inventaram uma realidade inerente às percepções dos sentidos para explicar que, em certos casos, as percepções que essa realidade causa são sempre as mesmas, e em outros, são diferentes (Hume dá o exemplo do sabor, que é frequentemente alterado em caso de doença). Essa distinção só pode, para estes filósofos, dever-se à existência de qualidades que são intrínsecas ao objeto, e outras cuja apreensão depende do estado específico do sujeito. O objeto não poderia, simultaneamente, originar percepções semelhantes e diferentes. A dupla existência resolve esta contradição, através da postulação da identidade dos objetos consigo mesmos (que tem de ser suportada por uma existência contínua e exterior do objeto)<sup>129</sup>.

Parece justa uma consideração sobre a afinidade entre o que o autor discorre sobre as noções de identidade e de substância<sup>130</sup>. Esta última é inventada pelos filósofos, desde a Antiguidade à Contemporaneidade de Hume (sem qualquer referência concreta)<sup>131</sup>, que explica a identidade atribuída aos objetos. Essa noção, assim como as suas consequências necessárias, sustentam, no caso da filosofia moderna<sup>132</sup>, a tese da dupla existência (aquilo a que podemos, certamente, chamar de realismo indireto) e, na filosofia antiga, a possibilidade de conhecer qualidades mais ou menos reais dos objetos, que eles possuem em si mesmos (a sua forma substancial e os seus acidentes enquanto, respetivamente, qualidades inerentes ao objeto e qualidades que este só possui de forma contingente). Permitem ainda um suporte para um sistema teológico, incluindo o de Espinosa, cuja afinidade com os restantes teólogos tenta mostrar. A tese da dupla existência permite um suporte realista para a determinação dos objetos e um ponto de vista epistemológico (do que está por trás ou para além da percepção, que lhe

---

<sup>128</sup> *T*, I, iii, 14, p. 213.

<sup>129</sup> *T*, I, iv, 4.

<sup>130</sup> Em caso de dúvida, confrontar as secções dedicadas à noção de identidade (nomeadamente, *T*, I, ii, 6, *T*, I, iv, 2 e *T*, I, iv, 6) com aquelas em que se fala da substância (nomeadamente, *T*, I, iv, 3 e 4).

<sup>131</sup> *T*, I, ii, 6, p. 101; *T*, I, iv, 3 e 4.

<sup>132</sup> *T*, I, ii, 4, p. 101.



subjaz e que a suporta) acessível para nós, já que, deste ponto de vista, determinar objetos não é só uma ação da mente, mas uma contemplação de qualidades que pertencem aos objetos. Os metafísicos, particularmente, os que criaram a noção de substância e de dupla existência, são uma ilustração da tendência das nossas mentes para criar ficções, com o intuito de dissolver contradições difíceis<sup>133</sup>.

Essas contradições são o que vai motivar a operação de uma outra tendência, a juntar à associação de ideias pelos princípios de associação (a principal fonte das uniões fenoménicas)<sup>134</sup>, e que reforça a *projeção* da mente nos objetos, atribuindo-lhes qualidades que, originalmente, apenas a ela pertencem. A crença na existência exterior e contínua é um fator que reforça o impulso do espírito para a (sua) *projeção* nos objetos<sup>135</sup>.

Os únicos objetos cuja existência podemos certificar são as percepções<sup>136</sup>, independentemente de a substância ser real ou quimérica. O plano epistemológico é, no *Tratado*, inexistente, e totalmente indeterminável e, por isso, incompreensível para nós<sup>137</sup>: ele não é real (segundo R1, à luz da ideia de que a existência não é definida sob um plano epistemológico, mas epistémico, porque se trata da existência certificada: existir é estar presente à mente, mas estar presente à mente implica ser, originalmente, objeto de impressões de sensação), mas apenas possível. Hume define a existência de um ponto de vista fenomenalista: não temos acesso a nada que não sejam percepções, em termos de certeza quanto à existência. Nem sequer pelo raciocínio probabilístico podemos aferir se, para além disso, há mais alguma coisa. Todo o nosso conhecimento e crença começa e termina nas aparências<sup>138</sup>.

O modo de existência da mente é o da percepção e só o que passa pelos sentidos é determinável. Hume coloca-se do lado do vulgo, dos homens que vivem imersos na vida comum, já que, independentemente da fonte dessa opinião, o que é facto é que esses homens aceitam que as percepções são os únicos objetos<sup>139</sup>. Hume coloca-se deste lado porque esta tese tem, nos termos em que Hume nos tenta transmitir esta ideia, ascendente sobre a razão e a imaginação<sup>140</sup>. A tese da dupla existência não tem ascendente inicial sobre nenhuma das duas, mas retira da primeira tese a influência que exerce sobre a imaginação<sup>141</sup>: nem a razão, enquanto faculdade demonstrativa, nem o entendimento, são os responsáveis por essa crença, mas sim uma qualidade específica da imaginação, que não é um princípio de associação nem o hábito.

---

<sup>133</sup> *HI*, p. 70.

<sup>134</sup> *HI*, 105.

<sup>135</sup> *T*, I, iii, 14, p. 209; *PDH*, p. 454-58, 465-86, e 492-3; *HI*, p.116-122 (onde Passmore, assim como Smith, elaboram uma análise análoga à de Hume no que respeita a estas crenças).

<sup>136</sup> *T*, I, iii, 2, p. 257-8.

<sup>137</sup> *T*, I, iv, 2, p. 257-62.

<sup>138</sup> *HI*, p. 90.

<sup>139</sup> *T*, I, iv, 2, p. 247, 254, 256-7, 261; *PDH*, p. 488.

<sup>140</sup> *T*, I, iv, 2, p. 258-9.

<sup>141</sup> *T*, I, iv, 2, p. 257-60.

O que há em comum entre o vulgo e os filósofos modernos é que ambos acreditam na exterioridade dos objetos (podemos, certamente, dizer que o realismo direto é a postura da vida comum), e Hume descredibiliza essa crença<sup>142</sup> utilizando os argumentos que se seguem.

Nem a razão nem os sentidos podem transmitir-nos as ideias de existência contínua e exterior. Essa crença não se pode fundamentar numa demonstração da razão, que só consegue, a partir da experiência, demonstrar a sua descontinuidade e separação. Caso contrário, ficaríamos sem explicação para o facto de, por exemplo, as crianças acreditarem nessas qualidades dos objetos.

Esta crença também não se confunde, nem é consequência necessária dos raciocínios causais, pois este supõe a diferença entre as percepções, e não a sua identidade<sup>143</sup>. Outra questão diferente é se a crença na identidade é acrescentada ao raciocínio causal. Depreendemos das palavras de Hume que o raciocínio causal é sempre anterior a essa crença, visto que esta o reforça<sup>144</sup>.

Por outro lado, pensar que os sentidos poderiam fazê-lo significa aceitar a contradição de que eles poderiam continuar a operar mesmo quando não há impressão. É uma contradição de termos. Para além disso, os sentidos não permitem uma distinção entre a mente e o que é objeto da impressão. Para tal, teríamos de observar claramente a nossa própria mente separada do objeto da impressão, o que é impossível. A sensação não pode sugerir mais do que uma impressão, nem ser algo diferente dela. Nada mais há na mente se não impressões, cópias de impressões, e invenções por analogia com elas<sup>145</sup>. A experiência imediata mostra-nos a interrupção das impressões e a sua diferença, qualidades que nos levam a concluir que jamais podemos apoiar a nossa crença na exterioridade e continuidade dos objetos nas impressões que temos.

Aceitar que essas ideias advêm dos sentidos implicaria também aceitar que as impressões são uma falsidade. Mas só poderíamos entendê-las como tais se houvesse forma de distinguir o seu ser do seu parecer (à mente). Mas, na impressão, ser e parecer são o mesmo. Não podemos estabelecer que o objeto parece uma coisa, mas é outra<sup>146</sup>. Aquilo que supomos que é o ser, por trás das percepções, ao qual elas inerem e que as causa, é insondável. Então, as impressões não podem estar erradas, ou ninguém pode estar em erro enquanto tem uma impressão, pois esta é o conteúdo mais original que pode estar presente à mente e, enquanto tal, não pode ser uma mentira. Julgar os raciocínios sobre *questões de facto* seguindo estritamente o ponto de vista *da razão* ou aplicando-o às impressões e ideias que entroncam nesses raciocínios, leva-nos a

---

<sup>142</sup> PDH, p. 454.

<sup>143</sup> T, I, iv, 2, p. 237-8.

<sup>144</sup> PDH, p. 368.

<sup>145</sup> T, I, ii, 6, p. 101-2.

<sup>146</sup> T, I, iv, 2, p. 232-7.

perceber a contradição entre a conclusão da razão (segundo a qual a existência contínua e exterior é indemonstrável) e a da faculdade da imaginação (para a qual é muito plausível a existência contínua e exterior, porque desfaz uma contradição, como veremos). Se vivêssemos apenas sob a evidência dos sentidos, o nosso universo seria apenas uma lista cumulativa e não associada de percepções, o que, evidentemente, não é o caso. Mas a verdade é que, quer na vida comum, quer na prática científica, as relações causais têm um caráter necessário. A partir da experiência, Hume reconhece que qualquer humano cede aos princípios do funcionamento natural das suas faculdades <sup>147</sup>.

A conclusão (da razão) da indemonstrabilidade destas noções explica-se por uma cadeia de raciocínios, que origina as ideias de existência contínua e exterior na faculdade da imaginação, intimamente ligadas. Ainda assim, mesmo aquele que procura defender a razão pela razão continua a crer e a raciocinar de acordo com os princípios da faculdade da imaginação. Apesar de a razão não conseguir justificar as crenças nessas duas qualidades das percepções, esta cadeia permite-nos obter a sua origem, de um ponto de vista estritamente psicológico e descritivo <sup>148</sup>.

Usualmente, distinguem-se as percepções em três tipos: a solidez, a massa, a figura, o movimento (poderíamos dizer: que não são em si mesmas observáveis, mas que nos são transmitidas através dos sentidos); a cor, o paladar, o cheiro, o som, o calor/frio (poderíamos dizer: que são diretamente os objetos de cada sentido); finalmente, a dor e o prazer (poderíamos dizer: o que os objetos nos fazem, de alguma forma, sentir imediatamente).

Quer os filósofos, quer o vulgo, atribuem existência distinta e contínua às percepções do primeiro grupo, e consideram as do terceiro grupo meramente interiores, com existência dependente (da mente) e interrompida: não estamos sempre a perceber um só objeto, e as percepções daqueles que julgamos serem os mesmos objetos são, na realidade, percepções diferentes; apesar de estarmos constantemente, ou na maior parte do tempo, na condição de perceber alguma coisa, todas as nossas percepções são diferentes, mesmo quando achamos que estamos a *voltar a* ter a impressão de um objeto que se supõe o mesmo. Só o vulgo coloca as do segundo no mesmo pé de igualdade que as do primeiro.

Hume explica que não é a simples percepção, nem a razão, que nos levam a esta distinção: é a faculdade da imaginação que nos leva a distinguir as primeiras das segundas. Não pode ser a razão a operar esta distinção, porque o vulgo, sem consultar esta faculdade, considera as do segundo grupo ao mesmo nível das do primeiro, contrariamente aos filósofos. E enquanto as consideramos todas como fazendo parte do mesmo tipo (dependentes e

---

<sup>147</sup> T, I, iv, 1, p. 226-7; T, I, iv, 2, p. 230-31.

<sup>148</sup> T, I, iv, 2, p. 231-2.

interrompidas), jamais conseguimos estabelecer relações causais (estabelecer a dependência da existência de uma percepção para a existência de outra), supostas para a noção de existência contínua e exterior. Mesmo depois de distinguirmos a percepção do objeto, a razão não consegue convencer-nos da dependência causal entre eles. A faculdade responsável por esta convicção tem de ser a faculdade da imaginação<sup>149</sup>.

Dada esta distinção que fazemos entre as percepções (mediante a sua dependência ou independência, e descontinuidade ou continuidade<sup>150</sup>), a origem da crença na independência e continuidade deve estar no encontro entre qualidades das percepções e qualidades da faculdade da imaginação. Constatamos que, quando se interrompe a sensação, certas percepções se afiguram sempre no futuro da mesma maneira que no passado (os objetos dos sentidos externos), contrariamente a outras (como é o caso do prazer ou das paixões). Mesmo se forem notadas alterações, as percepções formam uma sequência coerente<sup>151</sup>.

Passamos à análise desta crença, à sua explicação e origem, introduzindo os primeiros dois conceitos nela envolvidos. A *constância* (que diz respeito à repetição frequente com que os objetos aparecem aos sentidos) e a *coerência* (que diz respeito à comparação entre as várias vezes em que o objeto apareceu aos sentidos) que notamos em certas percepções, mas não noutras, fazem-nos acreditar na *continuidade* da sua existência<sup>152</sup>.

No caso das impressões às quais atribuímos existência dependente e descontínua (as sensações de prazer e dor e as paixões, que são efémeros e reconhecidos como diferentes percepções, a cada nova experiência), não é necessário supor a sua continuidade para que mantenham uma operatividade regular ou uma conexão entre si, pois não perdem regularidade de operação se não forem constantes, coerentes e contínuas. Mas, no caso dos objetos dos sentidos externos, a regularidade da sua operação é muito superior se os considerarmos independentes e contínuos. As ideias de constância e coerência não são transmitidas pelos sentidos, nem tampouco pela memória (que se limita a conservar a ordem das percepções conforme se tornam presentes à mente), que nos dão informações particulares<sup>153</sup>. Acreditar na constância e coerência das percepções leva-nos a acreditar na identidade do objeto, porque esta é o que explica aquelas duas qualidades.

---

<sup>149</sup> T, I, iv, 2, p. 236 – 8.

<sup>150</sup> Referir-nos-emos a essas duas qualidades atribuídas às percepções, indiferenciadamente, do seguinte modo: independente, ou, igualmente, exterior, distinto, assim como contínuo, ou, igualmente, ininterrupto, constante, permanente. O mesmo se aplica aos respectivos contrários: dependente, interior, e descontínuo, interrompido, inconstante, separado (no sentido da separabilidade entre si, na existência).

<sup>151</sup> T, I, iv, 2, p. 239: consultar o exemplo. Sabemos que há uma regularidade que subjaz às diferentes observações, porque continua a haver semelhança entre o passado e o presente: dão-se mudanças semelhantes em tempos semelhantes.

<sup>152</sup> T, I, iv, 2, p. 238-9; 263.

<sup>153</sup> T, I, iv, 2, p. 240.

Passamos à noção de *identidade*<sup>154</sup>, última envolvida na crença na existência exterior e contínua. Ela depende do raciocínio de causalidade<sup>155</sup>, como já antecipámos. Sem imaginar que a existência de um objeto condiciona, produz, influencia, a existência de outro (s), não podemos imaginar que os objetos mantêm uma qualidade que subjaz à semelhança forte que estabelecemos entre eles, a saber, a sua identidade<sup>156</sup>.

A coerência parece derivar do raciocínio causal. Hume dá um exemplo elucidativo: se ouvimos o ranger de uma porta a abrir sem ver quem abre a porta, supomos que alguém está a mexer nela (mais especificamente, a abri-la), e operamos um raciocínio muito semelhante a outro raciocínio causal no passado para inferir essa conclusão, que é objeto de crença. Por outro lado, a constância parece reduzir-se à semelhança entre as várias instâncias nas quais o objeto se tornou presente à mente.

Mas, apesar de haver uma relação entre estas crenças, a crença na continuidade das percepções não é da mesma natureza que a crença originada pelos raciocínios causais, mesmo sendo ambas reguladas pela experiência passada e derivando do hábito. Na atribuição da identidade, que resulta da conjugação da coerência com a constância, a faculdade da imaginação também se habitua a conceber os objetos de um determinado modo e, mesmo quando já não se trata de um objeto repetidamente observado, mas de um objeto novo, a faculdade da imaginação imputa a identidade por estar habituada a atribuí-la a qualquer objeto repetidamente observado.

O raciocínio que conclui a existência contínua serve, em parte, para resolver a contradição que, por vezes, encontramos na experiência, quando esta não vai de encontro ao nosso hábito<sup>157</sup> (quando, por exemplo, estamos habituados a perceber um corpo visual e auditivamente mas, um dia, ouvimos apenas o som, sem ver o corpo). O hábito leva-nos a conceber uma ideia com muita força e vivacidade, mas jamais nos pode levar para além dessa ideia, para um mundo inerente às percepções que temos ou por trás delas, que não está constantemente presente à mente, mas explica a constância e coerência (e, assim, a identidade) que atribuímos aos objetos.

O raciocínio causal inicial, entre as percepções, não é suficiente para criar essa crença, afinal, poderíamos atribuir uma operatividade entre as percepções (um poder de produzir a existência) sem conceber uma realidade subjacente e oculta por trás da realidade das percepções. Nunca o fazemos, mas tal inferência não implica contradição. A crença na existência exterior e contínua

---

<sup>154</sup> T, I, iii, 2, p. 108 (onde a explicação da ideia de identidade é, ainda que de forma resumida, já antecipada).

<sup>155</sup> T, I, iv, 5, p. 278; T, I, iv, 7, p. 315. A relação exata entre o raciocínio causal e a crença na existência exterior e contínua será um aspeto deixado de lado no presente trabalho. A nossa conclusão depende de considerarmos ou não o raciocínio causal ficcional. Apesar de, factualmente, se operar o segundo com base no primeiro, Hume chega a afirmar que eles são contrários, havendo necessidade em conciliá-los.

<sup>156</sup> T, I, iii, 2, p. 108-9.

<sup>157</sup> T, I, iv, 2, p. 240-1: consultar o exemplo.

parece consistir numa segunda relação causal, que explica a constância e coerência dos objetos, subjacente às relações causais entre percepções, interpondo-se a essas relações e completando-as.

Uma afirmação que parecia meramente hipotética (e é-o, pelo ponto de vista *da razão*) torna-se *naturalmente* uma evidência, pela sua capacidade de resolver a contradição constatada em experiências que contradizem os nossos hábitos, através de um *fingimento*<sup>158</sup>, por cuja responsável é a faculdade da imaginação. A única coisa que se torna presente à mente são percepções, e essa ideia vai além das percepções. Por outro lado, o hábito não vai além da regularidade da experiência passada, tampouco do campo da percepção (efetiva), apesar de a prolongar para além do presente. Por isso, o hábito jamais pode ser o responsável pela atribuição da continuidade aos objetos. Mas é responsável pelos raciocínios causais. Então, a origem das ideias de exterioridade (que deriva da de identidade) e continuidade (que deriva da constância e coerência) não pode ser a mesma da desses raciocínios. Os raciocínios causais têm origem no hábito, que só pode resultar de repetidas percepções semelhantes. A extensão do hábito e desse raciocínio para além das percepções nunca pode ser um efeito direto e natural da repetição e conexão constantes dos objetos, mas tem de provir de outro princípio. A continuidade confere muito maior regularidade aos objetos do que a que observamos nas nossas experiências. E precisamos dessa regularidade para explicar a contradição entre certas experiências (aquelas às quais nos habituámos, e a (s) que a (s) contradiz (em)).

Sendo a continuidade da existência o que explica a constância com que observamos objetos semelhantes entre si (e o conseqüente hábito que formamos), a origem das irregularidades que, por vezes, observamos, é-nos insensível, passa-nos despercebida, e a contradição perde, assim, importância. Atribuindo a existência contínua, postulamos uma continuidade da união que sempre observámos, apesar da interrupção das percepções, ou seja, prolongamos a constância com que os objetos aparecem aos nossos sentidos, tornando-a completa.

O mesmo se passa com a coerência: ela torna-se muito maior e completa se o objeto for considerado contínuo na sua existência. Em termos simples: ele não aparece simplesmente do modo como aparece, ele é mesmo assim, portanto, vai aparecer sempre assim aos nossos sentidos. E as qualidades ou casos em que isso não se verifica, são facilmente postos de lado, já que são explicáveis por algo do qual não nos apercebemos, mas que, certamente, é operativo. E, como as formas como aparecem são constantes, também são coerentes entre si. As experiências têm uma certa constância, que é muito maior se atribuirmos a continuidade à existência dos objetos. Automaticamente, se conferimos uma constância absoluta aos objetos nos seus modos

---

<sup>158</sup> *PDH*, p. 133; Smith, Norman Kemp, “The Naturalism of Hume (I), p. 160. Este termo também aparece na obra de Passmore (p. 105), onde analisa a crença na existência exterior e contínua.

de aparecer aos sentidos, temos de supor o mesmo para a coerência com que aparecem<sup>159</sup>. Esta suposição depende da noção de identidade, e da forma como ela é atribuída ao que é manifestamente interrompido e diferente.

A percepção de apenas um objeto (a *unidade*) não basta para formar a noção de identidade. Quando basta, é porque a noção de identidade já está formada na mente, derivada da repetição de outras experiências, que nos faz postular a identidade de todos os tipos de objetos (o mesmo se aplica à relação causal<sup>160</sup>). Também não é a multiplicidade (o *número*), porque a mente percebe que são diferentes.

A partir da noção de tempo, Hume explica de onde provém a ideia de identidade. Ele implica sucessão e, por isso, variedade de percepções (é dela que provém a própria ideia de tempo: ele corresponde à sucessão das percepções na memória), e não pode ser se não por uma *ficção*<sup>161</sup> (a atribuição da identidade) que supomos que objetos semelhantes, mas diferentes e variáveis, são o mesmo ao longo do tempo e apesar das mudanças das nossas percepções. Ela permite-nos pensar que o que aparece aos nossos sentidos é apenas um objeto, invariável e ininterrupto. Apesar de estar sujeito a mudanças no tempo e, por isso, a uma multiplicidade de modos de aparecer (semelhantes, mas distintos), a mente concebe que ele permanece um e o mesmo objeto ao longo dos vários momentos. Nesta ficção encontra-se o princípio de identidade<sup>162</sup>: só consideramos como o mesmo, vários objetos, porque a imaginação possui uma qualidade que a determina a  *fingir* uma regularidade ou mesmidade que não pode ser apreendida nos objetos, devido à sua diferença, ou possibilidade de conceção do seu contrário sem contradição.

A relação de semelhança é a mais operativa na formação da ideia de identidade. As relações de semelhança que a imaginação estabelece entre as ideias permitem uma passagem fácil de uma para a outra. E, neste caso, a semelhança é quase absoluta, pois que a única mudança que a mente consegue perceber é a dos momentos em que os objetos se apresentam à mente. Nenhuma diferença entre elas é detetada<sup>163</sup>, o que torna a transição entre as ideias ainda mais fácil. Essa facilidade é acentuada pelo facto de os atos da mente, através dos quais se concebem esses objetos tão semelhantes, serem também muito semelhantes, pois a mente é

---

<sup>159</sup> T, I, iv, 2, p. 241-3.

<sup>160</sup> T, I, iii, 14, p. 211.

<sup>161</sup> T, I, iv, 2, p. 253, 254, 255, 260, 261, 303; T, I, iv, 7, p. 317 (onde Hume declara o caráter ficcional da ideia de existência exterior e contínua); T, I, iv, 2, p. 234, 256, 259, 263, 264; T, I, iv, 7, p. 315, 317 (onde diz que a mesma ideia é um erro); T, I, iv, 1, p. 255 (onde declara que ela é falaciosa); T, I, iv, 2, p. 247, 263 (onde diz que a identidade, fonte da continuidade e exterioridade, é um erro); T, I, iv, 6 (onde a ideia de identidade aparece descrita como ficcional); Também nesta página, a identidade torna-se uma noção vaga, devido à confusão implicitamente envolvida, para a faculdade da imaginação.

<sup>162</sup> T, I, iv, 2, p. 244-6.

<sup>163</sup> Uma ideia que nos parece muito intuitiva é a de que, no caso da identidade, ela é atribuída pela ausência de diferenças detetadas. A única que admitimos é a das impressões (que são sempre outras). Mas a tendência da imaginação parece enfraquecer, se não destruir completamente, esse reconhecimento.

*afetada* por ambas de uma maneira muito semelhante<sup>164</sup>. O ato pelo qual se concebe um objeto é muito semelhante ao ato pelo qual se concebe o (s) outro (s), para além da semelhança entre os próprios objetos. É por isso que a relação de semelhança (entendida como a similaridade que afeta os sentidos e faz diminuir as qualidades dos objetos) é a que traz à faculdade da imaginação uma maior propensão ao erro<sup>165</sup>. Assim, torna-se regra geral que as ideias que a faculdade da imaginação concebe, de tal forma que as diferenças entre elas sejam/são impercetíveis, sejam/são facilmente confundíveis por esta faculdade, em razão da semelhança entre os objetos e os atos pelos quais eles são percebidos. A mente desliza tão facilmente de uma ideia para a outra que já não se esforça por formar uma ideia nova do objeto. A faculdade da imaginação repousa, não se exercitando mais do que o necessário para continuar a ideia que já tem, que subsiste sem variação. É por isso que a semelhança leva a faculdade da imaginação a atribuir a identidade ao que é variável, interrompido, separável: ela tem uma tendência forte a confundir aquilo cujas diferenças se tornaram impercetíveis, e a prolongar um mesmo objeto aquando do estabelecimento dessa forte relação de semelhança. É da natureza de qualquer relação facilitar a transição, na mente, entre uma ideia e outra<sup>166</sup>. Em qualquer relação estabelecida, a descontinuidade entre entidades atômicas é suavizada, uniformizada, pela atribuição de qualidades comuns aos objetos. A mudança que se dá, no caso dos objetos que são identificados como um e o mesmo, é tão pequena e leve, que faz parecer à mente a continuação da mesma percepção. O ato da mente pelo qual se concebem vários objetos muito semelhantes é tão semelhante àquele pelo qual se conceberia um e o mesmo objeto, que a mente transita entre as ideias como se concebesse apenas um objeto, como se estivesse sempre no mesmo ato, o que a faz confundir a semelhança forte com a identidade. A experiência que temos dos objetos mostra-nos uma certa constância e coerência entre as impressões de sensação, e que a sua interrupção não parece ter alterado em nada a nossa impressão, a não ser nos momentos em que aparecem. A forma como aparecem habitualmente é a mesma com que apareceram na primeira impressão. Esta repetição com que se dá essa forte semelhança leva a que a faculdade da imaginação passe cada vez mais facilmente de uma para a outra. Uma passagem muito fácil entre objetos é quase o mesmo ato da mente pelo qual se percebe um único objeto constante e ininterruptamente. *Naturalmente*, confundimo-las<sup>167</sup>.

A razão dessa tendência, de unir aparecimentos isolados pela *ficção* da *existência contínua*, derivada da ilusão da *identidade* que lhes atribuímos, advém da contradição que constatamos haver entre a identidade e a interrupção das percepções (sem mais, ou sem admitir

---

<sup>164</sup> T, I, iv, 3, p. 267.

<sup>165</sup> T, I, ii, 5, p. 95, 96.

<sup>166</sup> T, I, i, 5, p. 39; T, I, iii, 13, p. 194; T, I, iv, 2, p. 248.

<sup>167</sup> T, I, iv, 2, p. 246-50; T, I, iv, 4, p. 266; T, I, iv, 7, p. 302.



ainda a existência contínua). A faculdade da imaginação, pela forte semelhança que encontra nas várias percepções interrompidas e diferentes, tende a fazer desaparecer a variedade. A passagem de uma ideia para outra torna-se cada vez mais fácil à medida que surgem novas impressões dos objetos em questão. A semelhança, quer entre os objetos, quer entre os atos da mente, leva a faculdade da imaginação a atribuir-lhes identidade: não são vários os objetos que observamos, mas o mesmo, que aparece à mente de forma interrompida. Mas a interrupção no aparecimento é contrária e contraditória (é impossível serem ambas verdadeiras) a essa identidade. A contradição gera uma nova propensão na mente e fá-la adicionar uma nova ficção (à ficção da identidade, que já tínhamos), que permite explicar as duas instâncias contrárias. A interrupção do aparecimento à mente só é consistente com a identidade se o objeto tiver existência contínua, ou seja, se não existir apenas enquanto é percebido, mas se mantenha existente mesmo quando tal não se passa, e isso explica a semelhança fortíssima que a imaginação estabelece<sup>168</sup>.

Atribuir existência contínua a uma percepção implica aceitar que uma percepção existe sem ser necessário que esteja presente à mente, o que é contraditório com o facto de que a existência e o aparecimento de uma percepção são a mesma coisa. Supomos, ainda assim, que a percepção que está ausente não foi aniquilada, e uma nova impressão do objeto em causa não constitui uma criação. O que acontece é que a hipótese da existência contínua, apesar de permanecer no campo do possível, não implica contradição. Assim, não é contraditório separar a mente (feixe de percepções) de uma percepção qualquer, porque todas as percepções são separáveis e distinguíveis pelo pensamento ou imaginação. Podemos, sem contradição, romper a relação que a mente tem com uma percepção particular e pensá-la isoladamente. Torna-se, assim, possível uma percepção particular estar ou não em relação com a mente<sup>169</sup>. Quando está, observamo-la e, quando não está, jamais admitimos que deixou de existir; simplesmente deixou de estar em relação com a mente<sup>170</sup>. Afastamos, por meio da ficção da existência contínua, a interrupção (que se torna aparente) e preenchemos os intervalos (em que não temos percepção do objeto) com a identidade perfeita que o objeto conserva, independentemente da sua relação atual com a mente.

A existência exterior e contínua constitui objeto de crença para nós. O que caracteriza a crença é a força e vivacidade com que uma ideia é concebida. Torna-se necessário, finalmente, explicar como é que essa ideia adquire força e vivacidade, já que tem carácter hipotético. A vivacidade de uma ideia é sempre reforçada sem haver uma nova impressão correspondente. A relação, quer entre ideias, quer entre uma ideia e uma impressão, facilita a passagem entre elas e

---

<sup>168</sup> *T*, I, iv, 2, p. 250-3; *T*, I, iv, 3, p. 265.

<sup>169</sup> *T*, I, iv, 2, p. 259.

<sup>170</sup> *T*, I, iv, 2, p. 250-3, 259.

gera uma tendência a operar essa passagem. Na cadeia entre impressões e ideias, ou entre ideias, a mente desliza de umas para as outras e as conseqüentes conservam a vivacidade das antecedentes. A nossa memória conserva as percepções do passado, semelhantes umas às outras, e que parecem voltar novamente a ser objetos da sensação. A sua semelhança gera uma tendência a uniformizar a variedade, considerando os objetos idênticos (um mesmo objeto) e unindo-os pela existência contínua, explicando, desta forma, a identidade que lhes fora atribuída. A ideia da existência contínua é algo em que acreditamos porque a sua vivacidade advém da nossa memória: ela informa-nos das relações de semelhança e identidade estabelecidas, cuja vivacidade é transmitida às novas impressões. A vivacidade está sempre a intensificar-se porque temos constantemente impressões. A vivacidade das ideias, decorrentes das relações anteriores, transmite-se às novas impressões e impulsiona a imaginação a conceber com ainda mais vivacidade as ideias correspondentes a essas novas impressões. E, se porventura temos uma impressão totalmente nova (de um objeto qualquer que não é semelhante a nenhum dos que já estiveram presentes à mente) e lhe atribuímos identidade e existência contínua, é porque a forma como ele se apresenta à mente é semelhante à forma como os restantes objetos, que memorizámos, se apresentaram. A razão, apoiada na experiência, diz-nos que as percepções são os nossos únicos objetos, portanto, é falsa a opinião da sua identidade. Se existência e aparecimento à mente são a mesma coisa, quando uma percepção deixa de estar presente à mente, deixa de existir. Apesar de não haver contradição na hipótese da continuidade da existência, jamais podemos certificá-la.

A razão, assim como os sentidos, estão do lado do efetivo, do que é *de facto*, para raciocinar acerca de *questões de facto*. Por isso, seguindo a efetividade da experiência ou aquilo que podemos certificar, a nossa conclusão mais certa é a da coincidência entre percepções e objetos. Sob esta suposição, é manifestamente uma ficção a ideia da existência contínua. Ela não é impossível, ou seria inconcebível em conjunção com as nossas percepções. Mas também não é algo que possamos certificar, porque é possível o seu contrário, e nem uma das hipóteses, nem a outra, podem ser objeto dos sentidos. Ela só serve para colmatar a contradição entre o que nos diz a razão<sup>171</sup> (que as percepções são os únicos objetos e que elas são todas separáveis) e o

---

<sup>171</sup> Parece haver boas razões para pensar que se trata de um conflito entre faculdades: razão e imaginação. Que a identidade e a continuidade da existência são fruto da faculdade da imaginação, é bem claro nos excertos mencionados na nota de rodapé imediatamente anterior. Mas nunca é dito claramente que é a razão que nos leva à conclusão da separabilidade e interrupção das percepções; apenas se diz, nas páginas 255 e 259, que um pouco de *reflexão* mostrará a falácia desta conclusão. Ainda assim, pelo que é dito no último parágrafo da página 254, é a *razão* que nos leva à ideia de que as percepções são os únicos objetos (consultar *T*, I, iv, 2). Essa conclusão e a da identidade são referidas em paralelo com as faculdades, respetivamente, da razão e da imaginação. E a ideia de que as percepções são os únicos objetos advém da experiência manifesta (atômica, de impressões isoladas) e está do lado da ideia segundo a qual as impressões são separáveis e distinguíveis e, portanto, podem existir separadamente. Ela está do lado dos raciocínios que possuem uma *necessidade da razão*. Já que qualquer *questão de facto* é possível, mas não

que nos diz a imaginação (que os objetos são idênticos). Essa contradição é algo que nos causa um desconforto ou mal-estar sensível. A invenção da nova ficção serve para aliviar a mente desse mal-estar. O que é contrário ao exercício mais natural das nossas faculdades causa esse mal-estar. Neste caso, essa contradição é um entrave ao exercício pleno da faculdade da imaginação. Neste sentido, podemos pensar que o exercício desta faculdade é mais natural do que o da razão. A *ficção* ou *fingimento* da existência contínua restitui o prazer sensível que decorre da operação da faculdade da imaginação. Com essa nova ideia, fazemos com que a interrupção não seja na existência, mas apenas no aparecimento, muito embora jamais sejamos obrigados, pela manifesta experiência e a verdadeira filosofia<sup>172</sup>, a aceitar essa continuidade<sup>173</sup>.

A exterioridade das percepções decorre necessariamente da sua continuidade, que é anterior àquela<sup>174</sup>. Os objetos só podem ter uma existência contínua se forem exteriores à mente. Caso contrário, a sua existência depende da existência da mente, o que nos obriga a aceitar que ela não é contínua, mas descontínua, já que não temos nenhuma percepção continuamente, mas sempre diferentes percepções. Por isso, prolongamos a ficção da continuidade na exterioridade, já que o seu contrário implica contradição com a identidade e a continuidade que estabelecêramos. Apesar de noções como as de causalidade, identidade e existência exterior e contínua resultarem do exercício das tendências mais naturais da mente, elas são contrárias à manifesta experiência. Qualquer raciocínio tem como base a sensação. Mas, no caso dos raciocínios operados pela imaginação, a sensação fornece as bases para as relações que a imaginação estabelece entre percepções, para além do que a simples impressão nos transmite. No caso dos raciocínios causais, o que as sensações nos transmitem em si mesmas é a sua conjunção constante e uma semelhança entre os vários casos dessa conjunção, e não observamos a conexão que atribuímos aos objetos enquanto existências que se condicionam entre si. No caso da existência contínua e exterior (que depende da identidade), a sensação só nos mostra a sua interrupção e descontinuidade, pois não nos mostra os objetos como distintos da mente nem exteriores a ela.

Também a razão é incapaz de justificar toda e qualquer crença que ultrapasse a experiência efetiva, pois que essa é a única fonte possível de certeza relativamente ao que é o caso. Só se o fizessem, teriam influência sobre a opinião da existência contínua e exterior. Podemos, pela

---

necessária, sem experiência da existência contínua, jamais podemos inferi-la nos nossos raciocínios sobre *questões de facto* como se de uma necessidade se tratasse: nunca foi uma experiência *de facto* e, por isso, permanece no campo da possibilidade.

<sup>172</sup> T, I, iv, 2, p. 237.

<sup>173</sup> T, I, iv, 2, p. 253-5, 259, 260-61.

<sup>174</sup> T, I, iv, 2, p. 232, 243, 255-6.

própria experiência efetiva, concluir que esta é favorável à opinião da interrupção e descontinuidade das impressões<sup>175</sup> (tal é o que a razão indica).

Estranhamente, Hume chega a consentir que a crença na exterioridade da existência é contrária à crença causal. Mas, antes de o referir, refere também que ambas as crenças são necessárias e naturais<sup>176</sup>. Não se percebe como podem ser contraditórias, já que a crença na existência exterior e contínua é um prolongamento da crença causal (o que é dito por Hume), completando e fortalecendo essa crença<sup>177</sup>. Ficamos, deste modo, com o veredito inicial de Hume e a opinião de Kemp Smith.

Passamos à caracterização da última ficção da imaginação, a saber, o eu<sup>178</sup>. A razão é incapaz de justificar crenças que impliquem uma ultrapassagem da experiência efetiva, o que engloba as ideias de existência exterior e contínua, a substância, e o eu, encaradas, sob o seu ponto de vista, como ficções<sup>179</sup>. A identidade e simplicidade do eu, com base na consciência contínua e permanente que deste temos, constituem ilusões<sup>180</sup>, ficções<sup>181</sup> (da vida comum e dos filósofos). O eu é pensado ser aquilo ao qual essas ideias inerem ou se referem. Mas não temos dele qualquer impressão nem ideia clara, já que não temos nenhuma percepção contínua<sup>182</sup>, mas percepções sucessivas e diferentes, que não existem todas simultaneamente. Elas são separáveis e distinguíveis e não é necessário conceber um suporte para a sua existência. Por isso, o eu está em constante mudança, à medida que a mente possui mais uma percepção. As faculdades nunca ficam as mesmas a cada nova percepção. Há, ainda assim, uma propensão natural para atribuir estas qualidades à mente.

Já vimos que a imaginação tem uma propensão para o erro de confundir atos da mente muito semelhantes, levando-a a colocar a identidade no lugar da semelhança estreita, que resulta da sucessão do aparecimento conjunto de certos objetos (pares de objetos semelhantes, que são semelhantes entre si)<sup>183</sup>. Há circunstâncias em que a sucessão se dá de um modo que a transição entre os objetos é facilitada e, conseqüentemente, essas circunstâncias proporcionam a confusão que a imaginação faz, como uma mudança gradual, impercetível, ou uma simpatia entre as partes com vista a um fim comum<sup>184</sup>.

---

<sup>175</sup> *T*, I, iv, 2, p. 232, 235 (a ideia de que as conclusões da experiência não são favoráveis à exterioridade das percepções em relação à mente), *T*, I, iv, 2, p. 256, 259.

<sup>176</sup> *T*, I, iii, 7, p. 315.

<sup>177</sup> Consultar a nota de rodapé 158; *PDH*, p. 493.

<sup>178</sup> Não é excessivo alertar o leitor, mais uma vez, para o facto de as crenças descritas em 1.3 serem ficções segundo a definição R1, e não segundo R2.

<sup>179</sup> *PDH*, p. 8.

<sup>180</sup> *T*, I, iv, 2, p. 252.

<sup>181</sup> *T*, I, iv, 6, p. 308-9.

<sup>182</sup> *T*, Apêndice, p. 725.

<sup>183</sup> *T*, I, iv, 6, p. 299-304.

<sup>184</sup> *T*, I, iv, 6, p. 304-8.

A verdade é algo que a mente procura e cuja obtenção produz um prazer notável (quer no caso da demonstração, quer no da prova e da probabilidade). O espírito parece ter uma tendência para obter a sensação de prazer mediante a determinação de objetos. Apesar dessa disposição, aquilo que é muito fácil e óbvio não produz prazer na imaginação, mas deve haver uma certa dificuldade em passar das ideias umas para as outras. As verdades sobre *questões de facto* interessam-nos mais do que as da demonstração porque são mais úteis para a humanidade e a vida prática. Portanto, também os efeitos da descoberta são um fator importante para despertar o nosso interesse. A importância dos atos do entendimento, das descobertas que este faz (definida pela sua utilidade para os homens) capta a nossa atenção, e o prazer dá-se, simultaneamente, nesse ato.

Além do *amor à verdade* (paixão que acabámos de descrever), há ainda outra paixão, a *curiosidade*, que é distinta desta. Hume afirma que a crença está intimamente ligada ao exercício da faculdade da imaginação, determinando o interesse desta faculdade na determinação de *questões de facto*. A certeza (grau muito forte de crença) afasta o mal-estar, fixando o entendimento em ideias particulares e impedindo-o de oscilar na escolha dos objetos. A crença aviva as ideias e impede a hesitação<sup>185</sup>.

A diferença entre estas duas paixões parece ser afim da diferença entre entendimento, enquanto faculdade da imaginação na sua operação mais regular e constante, e a imaginação na sua operação mais inconstante. Mas não pretendemos explorar este ponto.

Ainda assim, pode depreender-se das palavras de Hume que a facilidade é algo que se joga com a dificuldade. Veremos no tratamento das paixões (ponto 2.2) que a imaginação só sente um prazer sensível com um certo grau de dificuldade, e que, a partir de um grau maior (não definido por Hume), a dificuldade impede a união entre ideias. Por isto se explica que o pano de fundo, por assim dizer, das *questões de facto*, tenha de ser a existência exterior. Essa crença baseia tudo o que se pode descobrir sobre o mundo: se não a supusermos, como é possível um processo cumulativo e relacional do conhecimento? As relações desfar-se-iam. Por isso, a facilidade com que a imaginação passa entre as percepções semelhantes não anula o que acabamos de descrever sobre o prazer do entendimento no estabelecimento das relações entre os objetos.

Resta responder à questão de saber se observamos uma conexão real entre as percepções e uma pessoa, ou se apenas a sentimos. Visto que aquelas mantêm o seu carácter diverso, mas são aglutinadas pela atribuição de identidade ao eu ou pessoa (com o qual se relacionam causalmente), esta ideia provém, certamente, da união das ideias na imaginação, pois só esta faculdade pode criá-la, pela confusão de ideias estreitamente relacionadas pela semelhança. Esta semelhança é entre os atos da mente que as concebem, mas também entre os vários conjuntos de

---

<sup>185</sup> T, II, iii, 10.

objetos, que a faculdade da imaginação relaciona pelos princípios de associação, que facilitam e suavizam a passagem entre eles, na mesma faculdade<sup>186</sup>. Para responder à questão de saber que relações propiciam um progresso suave e ininterrupto entre os objetos no pensamento, a contiguidade é posta de lado, e Hume dedica-se à análise da semelhança e da causalidade.

Na sucessão de percepções que constitui o eu ou pessoa, a relação de *semelhança* permite à imaginação operar uma transição fácil entre ideias e impressões, estabelecendo a relação de identidade, passando a imaginação a transitar insensível e suavemente entre elas. Por outro lado, uma mente pode ser tida como uma sucessão de percepções, ligadas entre si pela relação de *causalidade*, numa cadeia em que uma sensação produz uma ideia, que pode produzir outra impressão ou ideia, sem que se deixe de atribuir identidade à pessoa que se supõe ter as impressões e ideias, em virtude dessa ligação causal. É por esta cadeia que a identidade na imaginação ou pensamento conduz à identidade nas paixões ou preocupação constante conosco próprios. Uma mesma pessoa pode mudar radicalmente as suas percepções, mas não perde a sua identidade, devido a essa relação causal entre as várias impressões e ideias efetivas.

A memória tem também um papel decisivo na ideia de eu ou pessoa, simples e uno. Ela é a faculdade que conserva as percepções passadas na sua ordem original<sup>187</sup> e que constantemente recebe novas percepções, que passam a formar parte do feixe. É ela que nos informa da sucessão de percepções que tivemos, que demarca o feixe de percepções que é uma mente particular. Ela revela a identidade conservando os objetos que são relacionados na faculdade da imaginação, pelos princípios. São as percepções, que residem na memória, que são relacionadas entre si. A colocação das percepções em cadeia proporciona a transição fácil entre os objetos, fazendo parecer que o todo corresponde à continuidade de um mesmo objeto. Caso não tivéssemos memória, jamais teríamos conhecimento da sucessão das nossas percepções passadas e o relacionamento entre elas seria impossível<sup>188</sup>.

Passmore, assim como Kemp Smith, acrescentam que a razão será igualmente incapaz de justificar a crença na existência de outras mentes, portanto, dos outros eus. Mais concretamente, Passmore interroga-se sobre o ponto nevrálgico deste problema: como é que a faculdade da imaginação atribui ao eu certas percepções, e outras não?<sup>189</sup> A resposta a esta questão leva-nos, imediatamente, para o problema das percepções que pertencem aos outros e, assim, ao que são os outros eles mesmos. Ainda assim, este problema terá de ficar de lado, a favor dos nossos propósitos específicos e da economia do texto. Mas não queremos deixar de notar que, estranhamente, este problema escapou à análise da razão, por parte de Hume, como

---

<sup>186</sup> T, I, i, 10, p. 39.

<sup>187</sup> T, I, i, 2, p. 38.

<sup>188</sup> T, I, iv, 6, p. 308-11.

<sup>189</sup> PDH, p. 8; HI, p. 81-2.

bem nota, por exemplo, Ayer, sugerindo, implicitamente, que a conclusão de Hume relativamente a esse problema deveria ser a mesma a que chega Hume, a propósito da existência exterior e contínua<sup>190</sup>. A constatação que é mais imediatamente útil para este trabalho é a de que acreditamos na existência de um eu, sobre o qual recaem as percepções, e na de outros eus, pela observação de características semelhantes àquelas que consideramos serem as partes do nosso corpo, assim como os seus comportamentos. Esta semelhança é o que vai permitir que tenhamos uma percepção daquilo que não está presente à observação pelos sentidos externos: os seus sentimentos, pela simpatia.

Como é fácil compreender a partir da diferença entre as duas definições de realidade que expusemos, estas ficções da imaginação só o são segundo o ponto de vista *da razão* (e, em conformidade com esta, segundo a definição R1). Para os seus princípios mais gerais e universais, elas fazem parte do sistema de percepções relacionadas entre si que compõe aquilo a que chamamos *realidade*. A contraparte positiva da tese de que a razão é incapaz de justificar as crenças que se baseiam numa extrapolação da experiência efetiva corresponde, justamente, a esta conclusão: aquilo que, para a razão, são ficções, para a faculdade da imaginação, são instrumentos pelos quais opera a crença.

Para uma compreensão mais fácil do mapeamento das ideias e princípios que se coadunam com as noções propostas (quer as que propusemos por nós mesmos, quer as que retivemos de outros autores), devem consultar-se os Anexos 1 e 2.

## **1.5 Conclusão do capítulo: a Ciência do Homem e a possibilidade de regular o raciocínio causal**

Depois de mostrarmos como Hume demonstra a falibilidade de todas as crenças em *questões de facto*, sob o ponto de vista *da razão*, passamos à descrição daquilo a que podemos chamar uma correção dos raciocínios sobre *questões de facto*. Mas antes disso, deixamos bem claro que, seguindo a definição R2, as crenças descritas no ponto 1.3 fazem parte da realidade da nossa mente, isto é, englobam aquilo que a mente encara como *a realidade*. Esta definição, como vimos, assenta na ideia de que as ideias que temos, quer provenham diretamente de impressões, quer das propensões mais naturais e inevitáveis da mente, em conjunto, formam um aglomerado complexo de relações entre objetos, que entram nos nossos raciocínios, quer eles consistam em relações entre ideias ou em crenças. Esta definição assenta, portanto, na factualidade ou presença dessas ideias na mente, e não necessariamente numa adequação perfeita de todas as ideias ao mundo das *questões de facto*.

---

<sup>190</sup> Ayer, A. J., *Hume*, p. 109.

Notamos algo que é manifesto no texto de Hume. Se a experiência é a única medida possível para a previsão do futuro, mesmo que falível, há que distinguir aqueles raciocínios que, de alguma forma, têm mais sucesso nessa previsão, e que podem, de alguma forma, ser mais legítimos que outros. O conjunto de regras que Hume apresenta<sup>191</sup> pode ser encarado como um guia prático para fazer a faculdade da imaginação operar pelos seus princípios mais gerais, na tentativa de ignorar (essa parte já tem um caráter de correção) os seus princípios mais supérfluos e irregulares. É a experiência e a naturalidade dos princípios da mente que lhe confere um caráter normativo e universal<sup>192</sup>.

Há um aspeto importante a ser notado, que se pode ler na análise de Kemp Smith, assim como no *Tratado*<sup>193</sup>. A oposição entre *preconceito* e *regra geral* revela um conflito entre os princípios regulares da faculdade da imaginação e os seus princípios irregulares, que é desfeita pela correção dos raciocínios sobre *questões de facto*, por uma prevalência dos primeiros em relação aos segundos.

Após uma análise sobre a natureza da ideia de causalidade, Hume lista as regras gerais para julgar as causas e efeitos<sup>194</sup>. Não se trata de regras estabelecidas para corrigir os princípios naturais da faculdade da imaginação, eliminando-os e substituindo-os pelos raciocínios demonstrativos: já vimos que a razão não tem poder sobre as *questões de facto*. Trata-se de uma correção da faculdade imaginação por si própria, como uma faculdade que possui princípios estáveis e universais, mas também irregulares por parte do entendimento, ou seja, de uma sucessiva eliminação dos segundos princípios, por parte dos primeiros. A faculdade da imaginação opera por princípios de associação e o hábito, princípios mais gerais, mas, insistimos mais uma vez, não infalíveis nem os únicos. Hume distingue, desta forma, entre *regra geral* e *preconceito*. A mente é determinada a estabelecer raciocínios causais com base numa experiência mais ou menos constante e uniforme. Quando os objetos que se apresentam à mente não são, no presente, exatamente iguais aos que se apresentaram no passado (aqueles cujo aparecimento constante implementou o hábito), mas semelhantes, o hábito continua a atuar, pois que, apesar de o fazer num grau mais fraco, dificilmente pode ser ausente.

O raciocínio que desemboca no preconceito é aquele em que se transfere a experiência passada para os casos em que não se observam objetos idênticos, mas (meramente) semelhantes. Em todas as causas há circunstâncias essenciais e supérfluas (aquelas que se relacionam direta e

---

<sup>191</sup> *T*, I, iii, 15.

<sup>192</sup> *PDH*, p. 382; 455-6.

<sup>193</sup> *T*, I, iii, 13, p. 190.

<sup>194</sup> *T*, I, iii, 13, p. 189-90; *T*, I, iii, 15; Não se fala aqui das regras gerais no sentido em que estão envolvidas na probabilidade não filosófica. Nesse caso, mesmo que se sigam as regras gerais que vêm a servir como verdadeiro modelo para os raciocínios, fazem-no de maneira muito oblíqua ou são criadas regras gerais com base em poucas instâncias de observação e de forma muito indireta (*T*, I, iii, 15, p. 187).



constantemente com elas e as que não se relacionam ou se relacionam muito irregularmente). Frequentemente, quando as circunstâncias supérfluas são numerosas, facilmente se fixam no espírito, fazendo-o associá-las desmesuradamente à causa em questão. Nesse caso, o efeito habitual (da experiência que fora transferida para o caso presente) é concebido e a relação causal ganha força e vivacidade suficientes na mente para superar uma ficção da imaginação, sendo objeto de crença. Apesar de o hábito inclinar a faculdade da imaginação, este raciocínio pode ser corrigido por uma reflexão sobre as circunstâncias, cujo exame esclarece a sua necessidade ou arbitrariedade, portanto, o grau de aceitabilidade do juízo. Mesmo sendo ambos juízos probabilísticos, uma maior probabilidade e um maior sucesso na previsão (de confirmação, no futuro, dos conteúdos que são objetos de crença, no passado) são mais abrangentes (em fenómenos), gerais (novamente, na determinação de fenómenos) e enraizados (derivam de um hábito mais forte, porque advêm de uma experiência mais sistemática e constante)<sup>195</sup>. Por isso, esses juízos devem ser universalizados, desde que se adquira experiência suficiente para dar ao espírito uma confiança mais forte e aplicável a todos os fenómenos de um mesmo tipo. Esses juízos mais universais são os que estão de acordo com os princípios mais inevitáveis da faculdade da imaginação, mas também com a experiência, pois são mais invariáveis, justamente por provirem de uma experiência mais uniforme. Esses são os que devem ser preservados, e devem ter força suficiente para eliminar o preconceito. Numa palavra, o preconceito é um juízo causal precipitado, e não deve ser aceite porque o número de circunstâncias a que se aplica é muito pequeno, sendo muito falível. De todos os juízos sobre *questões de facto*, são os mais falíveis<sup>196</sup>.

Assim, conseguimos um grau mais fraco de certeza e de norma para os raciocínios, no que respeita às *questões de facto*, relativamente à *demonstração*. Mas é o mais universal possível para o entendimento. Este *padrão*<sup>197</sup> mais fraco tem um carácter *normativo* para o entendimento e para os raciocínios causais<sup>198</sup>, e é aquele que entronca na investigação científica<sup>199</sup>.

Toda a investigação da natureza da relação causal só pretende mostrar que não é a razão, mas o hábito<sup>200</sup>, e não uma descoberta, mas uma determinação da necessidade (*de facto*) da mente, que produzem os raciocínios. Podemos, assim, identificar o bom raciocínio sobre

---

<sup>195</sup> *PDH*, p. 459-60.

<sup>196</sup> *T*, I, iii, 13, p. 187-195.

<sup>197</sup> *PDH*, p. 456.

<sup>198</sup> *PDH*, p. 190.

<sup>199</sup> *HI*, 71.

<sup>200</sup> *T*, I, iii, 6, p. 127-8.

*questões de facto* ou o que devemos, por alguma razão, seguir, o que é fiável<sup>201</sup>, e o raciocínio (sobre *questões de facto*) que é infundado ou precipitado. Mas é a conexão necessária, ela própria mais além do que o que foi observado no passado, que fundamenta a inferência do futuro com base no passado<sup>202</sup>. No presente trabalho, aceitamos a ideia de que o “bom” raciocínio (sobre *questões de facto*) é aquele que segue os princípios gerais e regulares da faculdade da imaginação (os três princípios de associação e o hábito), e o “mau” raciocínio (sobre *questões de facto*), aquele que se opõe a estes. A ideia de “bom raciocínio” significa aqui um raciocínio que pode estar envolvido, legitimamente e segundo R2, na nossa noção de *realidade*.

Ainda assim, como tem vindo a ser manifesto no presente trabalho, essa legitimidade só pode ser subsumida numa *necessidade de facto*. Os princípios da razão são absolutamente necessários, contrariamente aos da faculdade da imaginação e, portanto, estes últimos não são obrigatórios, dada a natureza dos objetos que cabe à faculdade da imaginação relacionar<sup>203</sup>. Mas pela *necessidade de facto* que constatamos estar em jogo nos raciocínios sobre *questões de facto*, temos de admitir que há princípios regulares e inescapáveis no nosso pensamento, que podemos sistematizar.<sup>204</sup>

A eventual irracionalidade que se pode atribuir a todos os raciocínios sobre *questões de facto* só pode ter uma origem: a sua submissão aos princípios da razão. O hábito, os princípios de associação e a faculdade da imaginação e respetiva operatividade seguem regras de raciocínio que não se coadunam com as que parecem pertencer, por excelência, à razão. Se tivermos estas como as únicas verdadeiramente fiáveis, é clara a conclusão sobre a racionalidade que subjaz aos raciocínios sobre *questões de facto*: são falíveis, inseguros, incertos. Eles não conduzem a um tipo de certeza que possa ser validado pelos próprios objetos. É a possibilidade inerente a qualquer *questão de facto* que nos conduz, simultaneamente, às crenças que desenvolvemos, mas também à conclusão (depreciativa) da maior necessidade que eles envolvem. A razão é capaz de ajuizar a falibilidade da faculdade da imaginação e dos seus princípios, mas a sua existência inescapável (como veremos, isto significa: necessário sob os critérios do método experimental nas ciências morais) exige que continuemos a raciocinar desse modo.

Ainda assim, a verdade é que um raciocínio sobre *questões de facto*, guiado pelas regras gerais, é mais fiável do que um que advém dos princípios irregulares da imaginação. Sermos capazes de reconhecer a diferença entre o bom e o mau raciocínios sobre *questões de facto* não é algo que resulte do exercício da razão demonstrativa, mas que reconhecemos na vida comum e

---

<sup>201</sup> Entendendo essa fiabilidade num cenário em que não nos preocupamos com a classificação desses raciocínios à luz dos princípios da razão.

<sup>202</sup> T, I, iii, 14, p. 207.

<sup>203</sup> T, I, iii, 7, p. 131.

<sup>204</sup> T, I, iv, 4, p. 272.

que tem efeitos que qualquer um pode apontar. O que vamos pensar do funcionamento da mente de alguém que diz sinceramente que tem medo de palhaços porque está a chover? Ou de alguém que sobe as escadas a medo, porque desconfia que a lei da gravidade deixara de operar? Ou, finalmente, de alguém que reitera com entusiasmo que o sol vai nascer amanhã? Os primeiros exibem um raciocínio muito deficiente, de acordo com as regras gerais. O terceiro verbaliza algo que para todo o homem se tornara evidente e necessário, porque há milhões de instâncias a confirmar o nascer do sol, e nenhuma a refutá-lo<sup>205</sup>. O valor prescritivo e prático das teses sobre as *questões de facto* fica intacto após a análise que a razão é capaz de fazer das mesmas, comparadas com as *relações de ideias* ou respetivos raciocínios (demonstrações). Se essa submissão fosse convincente, as nossas propensões não estariam a operar. O que é convincente é o que aceitamos por uma espécie de instinto ou impulso, o que satisfaz as nossas faculdades e o seu funcionamento natural (que funciona como critério de aceitação de um objeto quanto à sua existência)<sup>206</sup>, e a força prática que os nossos raciocínios causais têm é muito mais real e operativa do que a força da razão, que nem sequer tem as *questões de facto* como seu objeto, apesar da necessidade estrita que reconhecemos aos seus passos.

O estabelecimento dos raciocínios que seguem os princípios mais constantes da faculdade da imaginação são, no fundo, sinal da preocupação de Hume em fundamentar uma aceção de *realidade* comum para todos os homens<sup>207</sup>. No seio da distinção entre o bom e o mau raciocínios sobre *questões de facto*, assim como entre os dois tipos de princípios da faculdade da imaginação (os regulares e universais, por um lado, e os irregulares, por outro), há lugar para a ficção. Esta ficção não consiste numa crença que não corresponde a algo que se possa certificar pelos sentidos (segundo R1), mas algo que advém de princípios muito irregulares e que, portanto, não é objeto de crença (segundo R2): passa a ser esta a diferença entre ideias (que constituem crenças) como a de existência exterior e contínua ou o eu substancial, e ideias como as de unicórnio ou de reino encantado.

Nenhum domínio da vida é determinável ou descritível fora de um discurso e de um modo de pensar próprio a esse ser que é o homem. E dizer que os objetos são determinados de uma forma que depende da natureza do homem significa admitir que este tem disposições inatas para ordenar (ficcionalmente ou não) as perceções soltas. Constatamos, pela experiência, que a natureza do homem consiste na operação de várias faculdades e princípios. O modo como vivemos, determinamos objetos, sentimos, raciocinamos, é determinado pela sua natureza. A própria naturalidade, a existência e a inevitabilidade *de facto* (que é constatável pela experiência) dos raciocínios sobre *questões de facto* é suficiente para explicar o seu exercício e,

---

<sup>205</sup> T, I, iii, 11, p. 163.

<sup>206</sup> T, I, iii, 13, p. 185; T, I, iv, 2, p. 260.

<sup>207</sup> PDH, p. 383-7; Ayer, A. J., *Hume*, p. 96.

no interior dos seus princípios, é possível distinguir entre os que são pragmaticamente eficazes e os inoperativos. Não cabe à razão raciocinar sobre *questões de facto*, porque os princípios que pautam esse raciocínio são, de facto, incompatíveis com a razão e são fortes o suficiente para, mesmo quando constatamos a sua falibilidade, continuarem a atuar como se a razão nunca tivesse demonstrado essa falibilidade. O seu carácter possivelmente falso não tem autoridade na mente, pois que ela é constantemente destruída pela nossa natureza. A natureza humana despreocupa a mente das conclusões da razão e impossibilita-a de aceitar a verdade mais rígida da razão<sup>208</sup>.

A tensão entre as conclusões da razão e da imaginação dá-se em alguns momentos, mas a mente não vive numa tensão constante entre os princípios, mas cede a uns, em detrimento de outros. A vida comum, que é o modo em que a mente vive a maior parte do tempo, consiste num assentimento imediato aos princípios da faculdade da imaginação<sup>209</sup>.

O método do entendimento é o raciocínio causal<sup>210</sup>, e os raciocínios sobre *questões de facto*, pela sua falibilidade, são passíveis de uma regulação ou correção e, mais que isso, entroncam no confronto da mente com os objetos da percepção: em linguagem mais simples, no direcionamento do homem ao mundo, seja sob a forma de raciocínio causal ou pela ação. O conhecimento científico, assim como outros raciocínios operados na vida comum, como o gosto, a formação da sociedade, a religião, são eficazmente explicados pela filosofia que comumente se designa de naturalismo, que, no caso de Hume, toma a figura da Ciência do Homem. A sua metodologia é, exatamente, baseada em raciocínios sobre *questões de facto*, a saber, naqueles que são mais universais (apesar de não poderem ter um padrão absoluto, a par da demonstração<sup>211</sup>), devido à uniformidade e constância da experiência, mas também da universalidade e inevitabilidade dos princípios da mente humana, cuja razão de ser não podemos desvendar. No domínio das *questões de facto*, a razão e a demonstração têm um papel residual, apenas servindo, por vezes, para guiar a probabilidade. Veremos isso ainda com mais nitidez nos pontos pertencentes a 2.3.

A necessidade é determinada pela natureza da mente: ela está em nós, não nos objetos a determinar<sup>212</sup>. A mente confronta-se com uma dualidade de critérios para uma dualidade de raciocínios e, quando submetemos um (os princípios que subjazem aos raciocínios sobre *questões de facto*, portanto, a faculdade da imaginação) ao outro (o princípio da necessidade, que é cumprido no caso das *relações de ideias*), aquele revela-se fraco. Despreocupados<sup>213</sup> com

---

<sup>208</sup> HI, 147-8; 151.

<sup>209</sup> T, I, iv, 7, p. 315.

<sup>210</sup> HI, 19.

<sup>211</sup> PDH, 147.

<sup>212</sup> T, I, iii, 14, p. 207, 210.

<sup>213</sup> T, I, iv, 2, p. 264.

questão da fundamentação teórica, porque constantemente cedemos (ou voltamos a ceder) às propensões mais naturais da mente, e uma vez que só podemos, em Hume, falar de uma lógica psicologista, o tratamento das *questões de facto* só pode ser levado a cabo do ponto de vista psicológico descritivo, isto é, segundo o funcionamento natural, comum, de uma faculdade. Este é o projeto principal da Ciência do Homem, que explica o funcionamento natural da mente e sobrevém a todas as outras ciências<sup>214</sup>. Mais ainda, jamais podemos conceber algo sem esse algo estar presente à mente, e não podemos ter nada presente à mente a não ser numa forma que a mente determine de acordo com o seu funcionamento natural: nenhuma determinação de objetos pela mente é não-natural.

A razão não necessita da experiência efetiva para descobrir os seus objetos e quaisquer que sejam as *questões de facto*, as *relações de ideias* serão sempre as mesmas. Mas, para julgar o fundamento *na experiência* dos raciocínios sobre *questões de facto*, percebe que ela a ultrapassa sem ser obrigada a tal, pelo menos, à luz da análise da razão. Seguir esta análise implica tomar atenção ao que a experiência necessariamente nos transmite, e isso leva-nos a uma falta de fundamento das ficções da imaginação, ou da sua aceitação. O naturalismo, por outro lado, parece ser, no *Tratado*, resultado do assentimento aos princípios mais naturais da mente (neste caso, da faculdade da imaginação), independentemente do valor teórico, de uma fundamentação última, que têm as suas conclusões. Apesar disso, no interior do naturalismo, é possível procurar o raciocínio adequado sobre *questões de facto*, da mesma forma que é possível encontrar um critério para o bem e o mal, mesmo numa filosofia de cariz subjetivista como é a de Hume.

A força que a natureza exerce para nos fazer acreditar nas *questões de facto* é tal que essas crenças se podem colocar praticamente ao mesmo nível que as certezas da demonstração. E como o mundo corresponde quase sempre à nossa crença (no caso das *questões de facto* provadas ou das muito prováveis) e temos uma propensão natural para o realismo, a nossa vida mental acontece *como se* as crenças fossem, à luz do critério demonstrativo, infalíveis. Aliás, para a vida ter um curso, essas crenças são indispensáveis, e atuam sempre (porque são inescapáveis): elas são a condição da existência da vida mental, se não mesmo da vida humana. O hábito e as relações solidificam-se de tal forma que a necessidade atribuída às *questões de facto* é equivalente à necessidade que subjaz às *relações de ideias*<sup>215</sup>.

Hume sugere que o mesmo escrutínio que preside à escolha dos princípios e raciocínios a seguir nas *questões de facto*, por uma cuidadosa análise das circunstâncias supérfluas e constantes que concorrem para o estabelecimento das relações, devem ser aplicados igualmente

---

<sup>214</sup> *T*, Intr., p. 21.

<sup>215</sup> *T*, I, iii, 9, p. 149; *T*, I, iii, 11, p. 167; *T*, I, iii, 14, p. 207-8.

à moral<sup>216</sup>. Devem ser avaliados os princípios da natureza humana que são constantes, para que, ao lado de uma *lógica* do entendimento, tenhamos uma teoria sobre os sentimentos morais que possui um grau de universalidade digno de ser incluído na Ciência do Homem.

Hume baseia as suas teorias sobre a crença e sobre os sentimentos morais (portanto, das nossas inclinações relativamente à existência e aos outros homens) no que é sentido na mente<sup>217</sup>. O seu método (de observação das regularidades, que justificam a atribuição do título de *natural* às propensões e comportamentos humanos, sejam eles a crença ou a ação) condu-lo a estas conclusões<sup>218</sup> e é por isso que a Ciência do Homem é a ciência fundamental<sup>219</sup>. O hábito, que advém de uma longa e uniforme experiência, é o que nos determina a acreditar na uniformidade da natureza, fazendo-a atuar em nós sob a forma de crença. De alguma forma, a natureza humana determina a uniformidade da natureza dita exterior. Veremos que também é a natureza humana que postula a sua própria uniformidade. Uma vez que advém de um princípio da mente, julgamos plausível concluir que, para a mente, “virar-se para o mundo” significa *objetivar* qualidades que pertencem à mente, fazendo delas algo que elas não são: pertencentes a um mundo externo<sup>220</sup>. A crença é um sentimento relativamente à existência.

Veremos, a partir do próximo capítulo, que tipo de sentimento se dá na mente quando temos *paixões* e *sentimentos morais*. *Fingimos* que a conexão causal se encontra nos próprios objetos e é independente de nós, mas também, no campo da moral, comunicamos uns com os outros e enunciamos o nosso sentimento moral *como se* o objeto fosse realmente dotado de uma qualidade agradável/desagradável. Por outro lado, veremos que, em ambos os casos, é a natureza humana que define o que é universalmente aceitável, seja em relação às *questões de facto* ou às qualidades morais. A projeção dos valores no mundo não é algo que tenha sido conscientemente consentido por Hume, mas algo para o qual pelo menos a filosofia presente no *Tratado* dá espaço. É uma abordagem contemporânea a essa filosofia que, mais diretamente, permite encará-la como uma filosofia *projetivista*, e veremos as vantagens dessa abordagem.

---

<sup>216</sup> *T*, I, iii, 15, p. 218.

<sup>217</sup> *PDH*, p. 396.

<sup>218</sup> *PDH*, p. 391-2.

<sup>219</sup> *HI*, p. 76.

<sup>220</sup> *PDH*, p. 397; *HI*, p. 75.

## 2. As paixões e a natureza da moralidade

### 2.1 Fatores indispensáveis

No sentido em que nada introduz ou precede as *impressões de sensação*, estas têm um carácter original, apesar de dependerem do contacto da mente com um objeto. As dores e prazeres que temos são também *impressões de sensação* originais e são fonte de paixões, apesar de só ocorrerem mediante uma sensação (de prazer ou de dor): só um objeto que afeta os sentidos externos pode causar dor ou prazer e qualquer paixão ou emoção. Estas, por sua vez, são sentidas conforme um objeto afeta a mente por uma sensação de prazer ou dor. Por isso, sem dor ou prazer, não temos paixões. Assim, as sensações são a condição primeira de existência de prazer e dor (que só podem ocorrer relativamente a um objeto que passa a existir na mente), e estas sensações, da existência de paixões (que só podem inclinar a mente a sentir mediante uma sensação agradável ou desagradável relativamente ao objeto).

Há uma distinção entre paixões calmas e violentas (que Hume admite não ser rigorosa<sup>221</sup>), de acordo com a intensidade com que aparecem à mente. Segundo esta distinção, os sentimentos de beleza e deformidade são paixões calmas, devido à fraqueza com que surgem e com que atuam no espírito, e o amor, o ódio, a tristeza, a alegria, o orgulho e a humildade surgem como paixões violentas, pela força com que surgem e atuam no espírito.

Outra distinção que o autor faz é entre paixões diretas e indiretas: as primeiras (o desejo, a aversão, a tristeza, a alegria, a esperança, o medo, o desespero e a segurança<sup>222</sup>) são as que surgem diretamente da dor e do prazer, originando, assim, as concepções de bem e de mal, e as indiretas (orgulho, humildade, ambição, vaidade, amor, ódio, inveja, piedade, malícia, generosidade, e as que destas dependem), aquelas que advêm da mesma causa (porque só essa existe) misturada com a conjunção de outras qualidades, mas que surgem das concepções de bem e de mal. Na análise das paixões elaborada no presente trabalho não se prestará muita atenção a estas duas distinções, nem essa análise dependerá da sua compreensão profunda. Elas apenas servirão para apoiar e elucidar alguma instância em que tenhamos de nos referir a elas por estes termos.

As paixões podem ser contrárias tendo o mesmo objeto. Assim, um mesmo objeto pode possuir várias qualidades, algumas das quais podem causar prazer, e outras, dor. Por isso, cada paixão é definida i) pelo objeto (ao qual a paixão inere), a ideia para a qual a atenção é dirigida quando a

---

<sup>221</sup> T, II, i, 1, p. 328.

<sup>222</sup> Há duas secções em que Hume inclui a volição nas paixões diretas: T, II, iii, 9, p. 508; T, III, iii, 1, p. 661.

paixão é excitada, e ii) por uma causa, a ideia que excita a paixão, que, por sua vez, possui ii.i) um sujeito e ii.ii) uma qualidade<sup>223</sup>, que não podem atuar um sem a outra (i e ii<sup>224</sup>). Hume salienta que as paixões seriam impensáveis sem o prazer ou mal-estar que lhes é inerente ou que as acompanham sempre<sup>225</sup>, concluindo que a capacidade de um objeto produzir essas sensações é a causa e essência da paixão<sup>226</sup>.

### **2.1.1 A dupla relação como condição indispensável para o surgimento das paixões indiretas**

No domínio das paixões reaparece a importância da facilidade de transição entre ideias para que o sentimento surja na mente. Na primeira parte deste trabalho, vimos que essa facilidade se afigurava como condição necessária para a crença (quer nas relações causais entre *questões de facto*, quer na existência exterior e contínua).

No domínio das paixões e da moral, essa facilidade manifesta-se como se segue. Inexplicavelmente (porque as qualidades em jogo não supõem outras que lhes sejam anteriores, mas elas são originais no espírito), todas as paixões se dão com referência ao eu: é nele que são sentidas.

No caso de paixões cujo objeto é o próprio eu, essa referência é mais estreita do que quando se trata de paixões cujo objeto é outra pessoa. Mas, uma vez que nada pode ser sentido sem nos afetar e que só alguma coisa que se relaciona connosco nos afeta, só o que se relaciona connosco é objeto das nossas paixões<sup>227</sup>. Aquilo que de nenhuma maneira (direta ou oblíqua) se relaciona connosco (pela relação de posse, amizade, afinidade de algum tipo) não pode, jamais, ser objeto de uma paixão da nossa parte. Se o for, é porque existe alguma relação desse objeto connosco ou uma parte de nós. Só uma relação mais ou menos estreita do eu com a ideia de um objeto facilita a transição entre eles e a torna natural<sup>228</sup>, e é por uma diversificação da estreiteza dessa relação, das qualidades em jogo e das relações que o eu já possui com outros objetos, que as várias paixões se provocam no espírito e se bifurcam em paixões mais ténues e oblíquas (o carinho, a ternura ou a estima). A facilidade de transição, na formação das paixões, assim como da crença nas relações causais, está dependente do funcionamento mais natural da mente.

---

<sup>223</sup> T, II, i, 3, p. 330; T, II, i, 3, p. 331-2: por exemplo, se temos uma casa que nos provoca orgulho, o objeto do orgulho é o eu, a qualidade é a beleza da casa, e o sujeito é a casa.

<sup>224</sup> T, II, i, 5, p. 341.

<sup>225</sup> T, II, i, 8, p. 354 (beleza); T, II, i, 8, p. 356 (orgulho).

<sup>226</sup> T, II, i, 7, p. 349; T, II, i, 8, p. 353; T, II, i, 8, p. 354; T, II, i, 8, p. 355; T, II, i, 10, p. 366, p. 381, T, II, iii, 9, p. 507-8.

<sup>227</sup> T, II, i, 2, p. 329-30; T, II, i, 5, p. 338; T, II, i, 6, p. 344; T, II, i, 7, p. 381.

<sup>228</sup> T, II, i, 9, p. 358.



Os princípios da natureza humana que levam as causas das paixões a despertá-las explicam-se como se segue: i) uma associação entre ideias: a imaginação não pode fixar-se facilmente numa só ideia, mas transita entre várias ideias, de acordo com as relações de semelhança e contiguidade; essas relações suavizam e facilitam a passagem de umas para as outras, tornando a transição mais natural; ii) uma associação análoga entre impressões, nomeadamente: o espírito tem uma natureza inconstante e é difícil, estando sob a ação de uma paixão, limitar-se a ela; há uma atração ou associação entre impressões, assim como entre ideias; as paixões entram em cadeia ou uma espécie de círculo (de paixões agradáveis e desagradáveis<sup>229</sup>); a diferença é que a semelhança é a única relação operante, ao passo que as ideias se associam também por contiguidade e causalidade; iii) a associação de ideias e a associação de impressões encontram-se e entrelaçam-se, e a transição entre percepções é mais fácil quando as relações se concentram num mesmo objeto; há, para o espírito, um duplo impulso, decorrente da concentração dos princípios de associação no mesmo objeto, e a paixão que decorre desta circunstância apresenta-se ao espírito com mais violência e a transição entre elas é, para ele, mais fácil e natural. A este propósito, Hume dá exemplos elucidativos: da mesma forma que a imaginação se compraz com o que é grande, belo ou estranho e se apraz mais quando estas qualidades se encontram todas no mesmo objeto, ela pode receber uma satisfação nova se for ajudada por outro sentido: a) um som contínuo num campo desperta-nos mais a atenção para as restantes belezas que se encontram no espaço; b) um aroma ou perfume aumenta o prazer da faculdade da imaginação e torna as cores mais agradáveis, porque os dois sentidos se recomendam mutuamente e são mais agradáveis juntos do que separados; c) as cores de um quadro realçam-se umas às outras quando são dispostas de uma determinada forma que favorece o conjunto nesse sentido<sup>230</sup>.

Esta dupla relação<sup>231</sup> é essencial para produzir qualquer paixão, e para a transição entre paixões, e Hume pensa ter estabelecido um sistema para explicar o seu surgimento e o das suas misturas, que é confirmado pela experiência<sup>232</sup>. O simples exercício da imaginação não produz nenhuma das impressões novas que os objetos despertam na mente (de prazer ou mal-estar), nem a paixão. Só nos apercebemos da associação das ideias pelos seus efeitos. Ela consiste numa transposição das ideias que a mente já possuía, numa modificação da existência, e não numa sensação particular e imediata. Mas além da transição entre ideias, o espírito sente uma

---

<sup>229</sup> *T*, II, i, 4, p. 336.

<sup>230</sup> *T*, II, i, 435-7; Este processo aparece no *Tratado*, inicialmente, descrito em detalhe para explicar por que princípios naturais se despertam as paixões do orgulho e da humildade. Ainda assim, ao longo do livro II, Hume apela a esta dupla relação (entre ideias e impressões) para explicar as outras paixões abordadas. Parece, assim, justo abstrair a explicação para qualquer paixão.

<sup>231</sup> A partir de agora, referir-nos-emos a esta dupla relação entre ideias e impressões apenas como *dupla relação*, por ser mais fácil e rápido.

<sup>232</sup> *T*, II, i, 8, p. 354; *T*, II, i, 9, p. 361; *T*, II, i, 11, p. 376.

impressão, produzida por um princípio diferente. Se a transição entre ideias não apoiasse e facilitasse a transição entre impressões, seria supérflua para a produção das paixões. Por outro lado, se a transição entre ideias fosse suficiente para esse efeito, as paixões seriam completas em si mesmas, não seriam sentidas em maior ou menor grau, não sofreriam alteração devido a uma mudança da qualidade que a provoca, nem a uma relação mais ou menos próxima entre o objeto e o eu.

A relação entre ideias, por si mesma, é uma condição necessária para o surgimento das paixões, mas não suficiente nem útil, pelo que deve ser associada a uma transição entre impressões (associada às ideias relacionadas) para que as paixões tenham lugar. A prova disso é que um mesmo objeto produz uma paixão em função da qualidade que a desperta e a relação que o objeto mantém com o eu, o que leva a que uma alteração nas relações entre as ideias possa conduzir a uma alteração na paixão. Todas estas conclusões são apoiadas na experiência<sup>233</sup>.

Um dos casos em que a transição é fácil é entre o orgulho e a humildade, ou entre o amor e o ódio, não sendo necessário alterar a relação entre ideias, mas apenas entre impressões, pois o objeto é o mesmo. Quando uma ideia produz uma impressão ligada a outra impressão, que, por sua vez, se relaciona com uma ideia relacionada com a primeira, as impressões tornam-se inseparáveis, fazendo com que o aparecimento de uma condicione o aparecimento de outra; uma qualidade que produza uma paixão, produz também uma paixão que se lhe assemelha; o sujeito ao qual a qualidade inere está ligado ao eu (objeto); por isso, é expectável que a causa produza inevitavelmente a paixão.

Hume considera explicitamente a dupla relação muito análoga à formação da crença em relações causais: uma impressão presente aviva as ideias já anteriormente presentes à mente, devido à relação que a imaginação estabelece, sem a qual a atenção não se fixa e não há um avivamento da transição entre ideias, nem o seu renovamento por uma nova impressão, mas a imaginação permaneceria na sua primeira ideia.

No caso das paixões, o que se passa é que uma impressão, relacionada com uma ideia, se transfere facilmente para outra impressão, que esteja associada a outra ideia<sup>234</sup>. Os pares de impressões e ideias associam-se por semelhança. A diferença entre elas reside na natureza das impressões.

No caso das relações causais, as impressões que interferem na cadeia que se desenvolve na imaginação, pelos princípios e o hábito, são de sensação; essa cadeia desperta, na mente, uma impressão de reflexão (a crença), e os objetos são encarados como existências (é em relação a isso que se tem uma crença).

---

<sup>233</sup> *T*, II, i, 9, p. 359-61.

<sup>234</sup> *T*, II, i, 5, p. 342-3.

Na formação das paixões, trata-se sempre de impressões de reflexão, pois que as impressões que são associadas a ideias e que, em pares, se relacionam entre si, são acompanhadas de uma sensação de prazer ou mal-estar, já não sendo encaradas como meras existências, mas como algo que produz, em nós, um prazer ou mal-estar, que são agradáveis ou desagradáveis para nós. Entre o amor e o ódio dá-se o mesmo caso que entre o orgulho e a humildade. E entre o orgulho e o amor, e a humildade e o ódio, dá-se a seguinte dinâmica: o orgulho e o amor são agradáveis, tendo a mesma impressão, mas objetos diferentes, e a humildade e o ódio são desagradáveis, tendo, igualmente, a mesma impressão, e objetos diferentes<sup>235</sup>.

A faculdade da imaginação influencia as paixões de tal forma que nada do que afeta uma pode ser indiferente às outras. Mesmo que um prazer seja inferior a outro, se for conhecido e estiver em concordância com o nosso modo de vida familiar, afeta-nos mais do que o superior, se este não nos for, de alguma forma, familiar<sup>236</sup>. Do primeiro, podemos formar uma ideia particular e determinada, e do segundo, apenas formamos uma ideia geral do prazer que pode provocar. As ideias influenciam as paixões consoante a sua determinação, e quanto mais universais e gerais forem, menos influência exercem naquelas. Uma ideia geral é mais obscura, pois nenhuma ideia particular (já sabemos que as ideias gerais são aglomerados de ideias particulares) concorre para a sua representação, o que faz com que ela nunca se fixe, não podendo transformar-se facilmente noutras ideias particulares (que serviriam, nesse caso, igualmente para a representação). Mas um prazer recente, cuja recordação ainda é viva, produz um efeito mais intenso na vontade do que um prazer que está já desvanecido na memória. Esta apoia, no primeiro caso, a imaginação, pois as ideias recentes (do prazer ou mal-estar) têm mais vigor do que as remotas. Estas qualidades são transferidas para um prazer ou mal-estar futuros, ligados aos passados por semelhança.

Também a opinião de outra pessoa, sobretudo quando é reforçada por paixão, fará com que a ideia de bem ou mal associada a ela tenha mais influência em nós. Se passasse despercebida à nossa imaginação, jamais nos afetaria. Este caso depende do mecanismo da simpatia: a ideia que o outro transmite tem uma vivacidade tal que nos permite colocar-nos no seu lugar e experimentar a vivacidade que ele experimenta ao concebê-la. Esta transmissão da opinião do outro prende-se diretamente com o seu caráter (pois ele expõe uma ideia de bem ou de mal), mas também da situação do próprio objeto. As paixões vivas são, geralmente, acompanhadas de ideias vivas. É necessário ter presente que a vivacidade das ideias está ligada à crença: só uma ideia viva (à maneira da crença) merece o nosso assentimento. Por isso, uma ficção da

---

<sup>235</sup> *T*, II, ii, 2, p. 391-2.

<sup>236</sup> *T*, II, ii, 4, p. 412.

imaginação (como a ideia de unicórnio), por muito viva que seja, não nos influencia de forma tão fixa e duradoura como uma ideia, igualmente viva, que corresponde a um objeto existente<sup>237</sup> (cuja ideia é sempre mais viva do que as de objetos em cuja existência não cremos).

### 2.1.2 Beleza e deformidade

A beleza e a deformidade podem ter qualquer objeto; no caso de ser o eu, ou estar relacionado com este, elas despertarão, de forma direta ou oblíqua, orgulho ou humildade. A beleza é uma certa combinação de partes, apropriada para dar à mente um prazer particular (e o mesmo vale, respetivamente, para a deformidade e o mal-estar). Como quaisquer outras paixões, têm por essência as sensações de prazer ou mal-estar, e são inconcebíveis sem estas. O que a beleza física e moral têm em comum é, justamente, esse prazer que proporcionam à contemplação. A beleza depende de uma noção de utilidade ou conveniência. O que as coisas belas têm em comum com as coisas úteis é que ambas podem proporcionar um prazer particular. A beleza é uma paixão ou impressão da alma, não uma qualidade intrínseca dos objetos. Ela conduz, por uma transição natural, ao orgulho (e o mesmo vale, respetivamente, para a deformidade e a humildade).<sup>238</sup>

As qualidades que agradam à contemplação podem ser agradáveis imediatamente. Neste caso, é apenas a experiência sensitiva que está em jogo no sentimento que a beleza desperta. Mas a maior parte das coisas belas possui essa qualidade por ter uma tendência a produzir um fim agradável. A comodidade, a fertilidade, a agilidade ou a força proporcionam um fim agradável segundo a natureza humana: é esta que determina a utilidade das qualidades dos objetos e dos caracteres. Poucas belezas são ajuizadas pelo prazer que provocam imediatamente. Mesmo um espaço natural ou uma obra de arte tiram a maior parte da sua beleza do prazer que proporcionam ao seu proprietário ou a quem beneficia das suas vantagens. O caso é especialmente este com os artefactos (roupas, casas, prédios).

Precisamente por estar, maioritariamente, ligada à utilidade ou à tendência de produzir prazer a quem a contempla, a beleza é, na maior parte dos casos, produzida pelo princípio que também dá origem à moral. Uma virtude moral advém de uma qualidade que tende a ser útil (para quem a possui e para quem a observa), a natureza dos sentimentos da beleza (incluindo a beleza moral) é a mesma, assentando o sentimento favorável que temos pelo objeto, no cumprimento do fim a que se destina: proporcionar prazer. O contrário vale, respetivamente, para o feio e o mal-estar. A beleza/deformidade é, então, uma qualidade relativa, nunca absoluta.

---

<sup>237</sup> *T*, II, iii, 6.

<sup>238</sup> *T*, II, i, 8.

Apesar de Hume não fazer esta observação, parece justo estender esta conclusão também ao belo considerado como imediatamente agradável: também ele tem um fim a que se destina, a saber, o prazer na contemplação do objeto como unidade (cuja composição em partes é bela). A existência de um objeto aprazível imediatamente não é calculada (como no caso da criação de um artefacto), nem um fim delineado (como no caso de uma ação). As sensações que temos relativamente ao belo/feio são efeitos do objeto em nós, e são comuns ao belo como útil e ao belo como aprazível imediatamente pela sua contemplação.

Hume conclui que a natureza desta beleza é a simpatia, pela qual participamos do prazer (real ou imaginário) que o objeto proporciona a alguém que dele beneficie, ou seja, que usufrua dele enquanto objeto que lhe pode proporcionar uma sensação agradável<sup>239</sup>. A beleza exterior determina-se apenas pelo prazer, e o sentimento que lhe corresponde depende da distância a que o objeto se encontra de nós.

Ainda assim, não achamos que o objeto mais próximo de nós é mais belo do que o que está mais distante, pois sabemos que o efeito de um contacto com esse objeto proporcionar-nos-á o mesmo sentimento que os objetos próximos provocam<sup>240</sup>. Muitas espécies de beleza advêm da simpatia, pois a utilidade é o que lhes confere essa qualidade, e valorizamos não só aquilo que é imediatamente agradável para nós, mas que, colocados na posição do outro, podemos confirmar como tendo o poder de despertar um prazer. Consideramos algo belo (que vale enquanto útil e adaptado ao fim a que se destina) pela simpatia, participando do interesse nos objetos que produzem prazer pela força da nossa imaginação, sentindo a mesma satisfação que os objetos, naturalmente, podem provocar em qualquer pessoa.

Também a beleza de uma pessoa se baseia na sua utilidade, relacionada com vantagens como a saúde e a constituição física<sup>241</sup>. A vantagem particular da riqueza e da propriedade cabe ao seu possuidor efetivo, e só pela simpatia pode despertar o interesse e as paixões de outros, que em nada se relacionam com o proprietário ou com os objetos. Um campo é belo pela sua fertilidade e, portanto, pela utilidade que pode dar aos seus proprietários e beneficiários<sup>242</sup>. Este tipo de beleza é uma beleza da imaginação, sem qualquer fundamento na aparência do objeto em si mesmo: entramos nas suas vantagens pela vivacidade com que as ideias aparecem à imaginação, tornando-se impressões, que apenas são sentidas, na primeira pessoa, por quem beneficia do uso desses objetos.

---

<sup>239</sup> *T*, III, iii, 1, p. 663-4.

<sup>240</sup> *T*, III, iii, 1, p. 670.

<sup>241</sup> *T*, II, ii, 5, p. 425-6.

<sup>242</sup> *T*, III, iii, 5, p. 708-9.

### 2.1.3 As paixões diretas e a importância do conhecimento de facto

A distinção entre paixões diretas e indiretas é, no limite, o que nos vai trazer uma teoria das paixões, da decisão e da moral, antirrealistas e de caráter sentimentalista. Por um lado, o impulso natural, do qual dependem as sensações de prazer e mal-estar e, por sua vez, as paixões diretas, é inexplicável. Além disso, para falar com propriedade, estas paixões não derivam do bem e do mal, mas produzem-no: elas são a origem do bem e do mal<sup>243</sup>, daí o seu caráter original. O bem é o que é considerado uma possível causa de agrado, e o mal, uma possível causa de desagradado. Hume insiste várias vezes na ideia de que o prazer ou mal-estar que as qualidades dos objetos provocam em nós são independentes das paixões que se despertam (em nós). Para as paixões diretas serem despertadas, não é necessário sentir mais do que o prazer ou mal-estar isolado relativamente a um objeto.

O resultado das paixões que desenvolvemos relativamente ao que nos provoca prazer/mal-estar são as noções de bem e de mal (virtude e vício). As reações às qualidades dos objetos (favorável a algumas e desfavorável a outras) e a própria tendência para tê-las dão-se por um instinto original, dando-se pelo simples contacto sensível com essas qualidades. Os efeitos mais imediatos do prazer e do mal-estar são os movimentos de propensão e repulsa da mente, que se diversificam em desejo, aversão, tristeza, alegria, esperança e medo, conforme o prazer ou mal-estar se tornam mais certos ou incertos, prováveis ou improváveis. Mas, havendo uma sensação de prazer ou mal-estar resultante de uma dupla relação presente, desperta-se, pela combinação de alguns princípios do espírito, uma paixão indireta: quando se consideram as ideias dos objetos envolvidos e respetivas qualidades.

As paixões indiretas não substituem as paixões diretas (estas não deixam de existir pela existência daquelas), mas conferem-lhes mais força e vivacidade: a propensão que nos relaciona com o objeto (que nos traz prazer ou mal-estar) continua a atuar, mas conjuntamente com as paixões indiretas, que provêm da dupla relação. Tanto sentimos uma paixão direta, como, por exemplo, o desejo, relativamente a um objeto que nos provoca um simples prazer ou mal-estar, como um objeto que possua uma qualidade a que chamamos virtude (que nos desperta uma paixão indireta). Sem que explique porquê, Hume entende que as paixões diretas têm mais força e vivacidade quando se referem a objetos que nos despertam paixões indiretas. Quando se acrescenta uma dupla relação, as paixões diretas não se anulam, mas interpõem-se com as indiretas<sup>244</sup>.

---

<sup>243</sup> *T*, II, iii, 9, p. 509.

<sup>244</sup> *T*, II, iii, 9, p. 508; *T*, III, iii, 1, p. 661.

As paixões indiretas dependem do bem e do mal (que provêm do prazer e mal-estar), pois elas são despertadas pelas virtudes, com base em qualidades que apreendemos nos objetos, que são agradáveis ou desagradáveis. Portanto, as sensações de prazer e mal-estar têm de ser a origem das paixões. Mas a hipótese realista é rejeitada (como veremos no ponto 2.3.4). Por isso, as sensações de prazer e mal-estar estão na mente humana e não nos objetos. E uma vez que não há nada anterior a essas sensações, deve concluir-se que são o produto de qualidades originais da mente humana (para a aproximação dos objetos agradáveis e desvio dos objetos desagradáveis), das quais todos os sentimentos surgem, mas que são, eles mesmos, inexplicáveis.

Este é o lugar para pensar a questão de saber como as possibilidades de existência (probabilidade) afetam a mente, provocando paixões. É, em parte, da efetividade ou grau de possibilidade de nos confrontarmos com um objeto (que nos provoca prazer ou mal-estar) que dependem as paixões diretas: i) o desejo e a aversão, que surgem, respetivamente, da simples conceção de um agrado ou desagrado; ii) a alegria e a tristeza, que surgem, respetivamente, quando um agrado ou desagrado é certo ou provável; iii) a esperança ou o medo, que surgem, respetivamente, quando um bem ou um mal é incerto ou *apenas* provável<sup>245</sup>; iv) a segurança e o desespero, das quais Hume não faz uma análise. De qualquer forma, é a partir da probabilidade (de uma qualquer *questão de facto* vir a existir no futuro) dos primeiros três pares que Hume analisa as paixões diretas.

A análise da esperança e do medo permite a Hume elucidar o papel da probabilidade, enquanto *incerteza* da existência de um objeto ou conjunto de objetos, na nossa paixão relativamente a essa possibilidade.

A própria variação do grau de incerteza é determinante para essa paixão, e é responsável pelos seus diferentes graus.

Hume, para explicar essas paixões, relembra a noção de probabilidade, referindo que esta advém da própria variedade de possibilidades de existência, sem determinar um género específico de probabilidade (que julgamos não ser determinante para o caso). Como vimos nos pontos 1.2 e 1.3, *a priori*, qualquer probabilidade advém de uma contrariedade de possibilidades (segundo a conceção bipartida do conhecimento), porque todas as relações entre *questões de facto* são possíveis. Mas sob o ponto de vista da experiência efetiva (que todos os homens têm, sejam homens comuns, cientistas ou filósofos) há espaço para a distinção entre prova e probabilidade (segundo a definição tripartida de conhecimento). E a certeza de que se fala para esclarecer o que produz a alegria e a tristeza não é a relativa à demonstração, devido aos objetos

---

<sup>245</sup> Repare-se que esta referência à probabilidade é algo feito por Hume, nas páginas 508 e 509 (*T*, iii, 9). Tentaremos pensar, dada esta ambiguidade, o espaço da probabilidade (enquanto possibilidade) em cada um destes pares de paixões, conforme a análise mais ou menos exaustiva que Hume nos oferece da esperança e do medo.

próprios à demonstração e ao raciocínio sobre *questões de facto*. Parece, assim, justo reclamar, para a alegria e a tristeza, uma certeza no sentido de uma crença muito forte e viva, que torna a nossa mente de tal forma presa à possibilidade em que acredita, que o seu contrário passa a parecer-lhe impossível. Sob este ponto de vista, quando tal acontece, temos uma certeza relativamente a uma *questão de facto*.

Por outro lado, a referência à probabilidade que é capaz de produzir alegria e tristeza parece respeitar a uma probabilidade forte (isto percebe-se pela própria experiência), que se dá quando, entre dois acontecimentos contrários, houve um número consideravelmente maior de ocorrências de um do que do outro.

Já a probabilidade que determina o medo e a esperança parece respeitar a uma incerteza tal que a mente pende para ambas as possibilidades, oscilando entre elas e ficando indecisa entre qual merecerá a sua confiança. Assim, não nos parece problemático que a referência à probabilidade seja feita ambigualmente, pela própria experiência e porque o que Hume afere, no livro I, acerca da probabilidade (nomeadamente, que, em geral, a vivacidade crença parece variar, em parte, de acordo com o grau de probabilidade da existência do objeto) vai, justamente, no sentido desta conclusão.

A mente também fica indecisa no caso da probabilidade que respeita a dois acontecimentos contrários que ocorreram, ambos, mais ou menos o mesmo número de vezes, ou no caso de os fenómenos em causa nunca terem sido experienciados e, simultaneamente, haver tantas causas possíveis para a ocorrência de um como para a do seu contrário. De qualquer forma, esta variação da probabilidade apenas é mais eficaz para fins explicativos, não sendo infalível, já que há exceções quanto à combinatória entre a probabilidade de um acontecimento e a paixão que desenvolvemos relativamente a essa probabilidade, com relação ao eu. Diz-nos Hume que a probabilidade, enquanto variedade de possibilidades de existência, deixa o entendimento<sup>246</sup> perplexo, sem saber para qual se inclinar. Ela não se fixa firmemente num ou outro objeto, oscilando incessantemente entre ambas.

Apesar de pender sempre mais para uma possibilidade do que para a outra, flutua sobre concepções opostas, sendo, para ela, impossível fixar-se num, dada a contrariedade das causas, destruindo-se qualquer certeza (de novo, no sentido de uma crença muito forte). No caso de o objeto cuja realidade parece duvidosa ser objeto de desejo ou aversão, conforme o lado para o qual se volta, a mente sente momentaneamente alegria ou tristeza<sup>247</sup>, pois sentimos uma satisfação quando refletimos nas causas da existência de um objeto que desejamos, e o mesmo vale para um objeto que repudiamos e cujas causas da existência concebemos. Aqui as paixões

---

<sup>246</sup> Aqui reencontramos a referência ao *entendimento* como sinónimo de *imaginação*: T. I, iii, 9, p. 509-10.

<sup>247</sup> Muitas vezes, o par aparece como alegria e *mágoa*, que parece significar o mesmo que *tristeza*.



seguem estritamente o entendimento, pois alteram-se conforme este se divide mais ou menos entre uma e outra possibilidades de existência: temos crenças opostas e paixões opostas.

As paixões são de uma natureza tal que, quando passada a sua violência, conservam ainda um certo grau de intensidade, que se vai desvanecendo insensivelmente até desaparecer, ao passo que a imaginação é mais ágil do que as paixões, podendo alterar rapidamente a sua conceção, no caso de a existência de um objeto ser duvidosa. Quando tal acontece, as paixões não acompanham o ritmo da imaginação, permanecendo sempre confusas, e é daí que surge o medo (quando a imaginação tende para a possibilidade a cujo correspondente objeto temos aversão) ou a esperança (quando a imaginação tende mais para a possibilidade de existência cujo correspondente objeto desejamos). Portanto, sob este aspeto, os graus de intensidade da paixão determinam-se conforme a imaginação transita entre possibilidades contrárias, e de acordo com o pendor e a frequência dessa transição. Quanto maior a probabilidade, maior a esperança e o medo. Este aumento pode chegar ao ponto de a primeira, insensivelmente, se tornar alegria, e o segundo, tristeza (casos em que a probabilidade é tão grande que gera uma certeza na mente).

Por outro lado, é fácil perceber que estas paixões surgem quando a faculdade da imaginação tende de igual forma para as duas possibilidades, sem que esta faculdade consiga determinar qual a hipótese que merece mais o seu assentimento.

Como bem reclama Hume, a explicação destas paixões permite perceber claramente a influência, no mesmo campo, das relações que estabelecemos entre ideias. Por um lado, se os objetos das paixões contrárias forem diferentes, as paixões não se influenciam entre si. Se as paixões contrárias correspondem a objetos diferentes, elas sucedem-se alternadamente, já que as ideias não se relacionam, o que impede uma associação das impressões, impedindo a sua oposição e não permitindo o cancelamento de nenhuma; nenhuma das paixões pode suavizar a outra, quando se transita repentinamente entre elas<sup>248</sup>. A mente não consegue ficar indiferente, pois as ideias não se relacionam e, por isso, também as impressões não podem agir uma sobre a outra. Por outro lado, se os objetos mantiverem entre si uma conexão íntima, as paixões destroem-se quando se misturam.

No caso de um mesmo objeto provocar as paixões contrárias, por conter uma parte que provoca uma paixão agradável e outra desagradável, é mais fácil obter esse resultado, já que as ideias se encontram relacionadas, sendo o mesmo objeto, apesar de estarem em jogo qualidades diferentes. Neste caso, as duas paixões que se misturam, mediante a relação que mantêm entre si

---

<sup>248</sup> Hume dá o exemplo de alguém que está amargurado devido ao insucesso que obteve num processo judicial e a felicidade pelo nascimento de um filho.

(a relação que têm consiste em pertencerem ao mesmo objeto), deixam a mente em tranquilidade<sup>249</sup>.

Se, finalmente, a relação for menos perfeita e envolver concepções contraditórias do mesmo objeto, as paixões, mesmo misturadas, jamais se unem e incorporam perfeitamente. É desta tensão que surgem a esperança e o medo. Se um objeto é considerado provável ou improvável, destroem-se as paixões contrárias que a sua existência ou não existência (ambas com um certo grau de probabilidade) provoca em nós. Tal acontece quando os seus movimentos e sensações contrários se encontram na mesma direção. Esse encontro atinge o seu máximo quando as ideias de que derivam são a mesma. Tratando-se de probabilidade, as possibilidades de existência ou não existência relacionam-se porque são relativas ao mesmo objeto. Mas esta relação não é perfeita, pois algumas das possibilidades respeitam a existência, e, outras, a não existência, contraditórias e incompatíveis entre si. A imaginação deve, obrigatoriamente, tender ora para umas (relativas à existência), ora para outras (relativas à não existência), e nunca para ambas simultaneamente. Cada concepção da imaginação produz a sua própria paixão, que se dilui insensível e gradualmente e produz uma sensação. Quando a imaginação alterna para a hipótese contrária, produz-se a paixão contrária, que também se vai diluindo insensível e gradualmente. Mas como a imaginação alterna rapidamente de uma para a outra e as paixões são mais lentas, quando a primeira alterna para a hipótese contrária, as paixões despertadas não acompanham esse ritmo, sendo mais lentas que a alternância que a imaginação opera. Quando a segunda paixão é despertada, a primeira ainda atua. Elas misturam-se precisamente porque respeitam ao mesmo objeto, havendo uma incompatibilidade na imaginação. Então, as paixões não se deslocam paralelamente e em linha reta (como no caso anterior, em que os objetos eram distintos). Contudo, a sua relação é suficiente para misturar os resquícios mais fracos que subsistem após a passagem, pela imaginação, na transição de uma possibilidade a outra<sup>250</sup>.

Hume acrescenta, no contexto da sua descrição destas paixões, que há dois tipos de probabilidade: i) quando o objeto é realmente incerto e é o caso, quando experienciado efetivamente, que o determina; ii) quando ele já é certo, mas permanece, por algum motivo, incerto para a nossa imaginação, que encontra várias provas de cada lado da questão. Eles geram o medo e a esperança pela qualidade que mantêm em comum: a incerteza e oscilação que transmitem à imaginação, devido à contrariedade de casos que considera possível para o mesmo objeto. Sendo a probabilidade um método incerto de determinar objetos, produz, com a mistura dos casos, também uma mistura de paixões.

---

<sup>249</sup> Consultar ponto 2.2.2.

<sup>250</sup> *T*, II, iii, 9, p. 509-14.

Quando não há nenhuma probabilidade, as paixões que se originam dessa mistura (esperança e medo) podem surgir. Quando um mal é improvável (Hume apresenta o exemplo de imaginarmos dores e torturas que nos pudessem infligir), mas imaginado como possível, pode produzir medo, principalmente se for um mal significativo, caso em que a pequenez da probabilidade é compensada pela grandeza do mal, tornando a sensação tão viva como se o caso fosse muito provável. Até mesmo um mal que é considerado impossível (Hume dá o exemplo das vertigens) desperta medo no espírito, caso em que o medo se deve à presença imediata do mal, que dá uma certeza à imaginação, como se diante do mal se encontrasse. Se lhe opusermos a segurança em que nos encontramos, a imaginação entra em oposição com a paixão. Não há contrariedade de possibilidades que façam surgir paixões contrárias, mas, refletindo sobre o objeto da imaginação, esta dá conta da situação real do eu, encontro que origina uma paixão muito semelhante ao medo, que surge de uma contrariedade de possibilidades. Também um mal que é certo pode provocar medo. Se este for certo e terrível (Hume dá o exemplo de alguém que está preso e condenado), o espírito rejeita-o incessantemente, ao mesmo tempo que ele é presente ao pensamento. A mente não suporta fixar-se neste mal estabelecido, e esta oscilação (entre a certeza da existência e a rejeição da paixão) produz uma paixão muito semelhante à que a incerteza da existência seria capaz de produzir. O último caso que Hume apresenta é da certeza da existência de um mal, acompanhada pela incerteza quanto ao seu género (dando o exemplo de uma mãe que perdeu um dos seus filhos, mas não sabe ainda qual). Até conhecer o seu género, e apesar de cada lado da questão produzir a mesma paixão, esta não se estabiliza em tristeza, caso em que a imaginação oscila entre os seus objetos e não há, apesar dessa oscilação, mistura de paixões.

Hume conclui destes exemplos variados que qualquer tipo de incerteza produz medo, mesmo não havendo oposição de paixões pela oposição de possibilidades de existência. E apesar de ela ser tão determinante para despertar esperança como medo (única paixão utilizada por Hume para efeitos da descrição), mais facilmente o espírito se inclina para o medo, pois a incerteza, por si só, é desagradável, tendo, por esse motivo, uma ligação maior com o medo do que com a esperança. E para tal não é necessário que se preveja ou mal futuro. Mesmo antevendo um futuro animador ou agradável, a mente recebe a novidade, pois que a instabilidade agita o humor. Tudo o que causa oscilação ou mistura de paixões é acompanhado por um grau de mal-estar e, por isso, produz medo, ou uma paixão muito semelhante e dificilmente distinguível dele.

O que explica a multiplicação das paixões é uma diferença na situação do objeto ou na inclinação do pensamento: Hume apresenta os casos do medo (que se pode mostrar sob a forma de terror, ansiedade, espanto) e do amor (sob a forma de ternura, amizade, intimidade, estima,

boa vontade), mas esclarece que essa é a explicação que se aplica a qualquer paixão<sup>251</sup>. Evidentemente, se as paixões indiretas acrescentam força e vivacidade às paixões diretas, estas considerações sobre a probabilidade e a sua influência nas paixões valem, igualmente, para os casos em que as paixões diretas se misturam com as indiretas (por exemplo, quando sentimos orgulho numa qualidade que nos pertence ou é inerente, podemos ter esperança ou medo relativamente à sua continuidade).

#### **2.1.4 Das paixões às virtudes: concepções de bem e de mal**

O prazer/mal-estar não são apenas a essência das paixões, mas também da virtude e o vício<sup>252</sup>, pois só por intermédio daquelas sensações sentimos uma aprovação ou reprovação de uma virtude ou vício. Estes últimos consistem nas próprias noções de bem e de mal e são as causas mais manifestas das paixões dirigidas ao eu e aos outros, respetivamente, orgulho/humildade e amor/ódio, e suas variedades. A origem das primeiras encontra-se diretamente na constituição original do espírito. Há qualidades nos objetos que nos provocam prazer, que, por sua vez, produzem alegria, esperança e segurança, sendo virtuosas e aprovadas. Pelo contrário, há qualidades que nos provocam mal-estar que, por sua vez, despertam tristeza, medo e desespero, sendo viciosas e reprovadas.

As paixões indiretas são formas de sentir as qualidades que provocam as primeiras paixões (diretas) e essas concepções de bem e de mal (virtudes e vícios), variáveis consoante a posição do objeto em relação ao eu, a intensidade com que afetam o espírito, a sua probabilidade, certeza ou impossibilidade. A passagem entre as paixões diretas e indiretas é, assim, possibilitada pelas noções de virtude e vício.

Em relação à diferença específica entre, respetivamente, prazer, virtude, amor, orgulho e mal-estar, vício, ódio e humildade, Hume não dá um parecer, para além de definir os primeiros como agradáveis ou favoráveis, e os segundos como dolorosos ou desfavoráveis. Por isso, não podemos avançar para a sua definição exaustiva.

Depois de estabelecer a natureza subjetiva da virtude/vício, a partir do prazer/dor, Hume destringe três questões: i) a relação entre virtude/vício e paixões, ii) a independência da questão da natureza da virtude e vício relativamente à questão da sua origem, e iii) qual a origem das virtudes e vícios.

Em primeiro lugar, encontramos a resposta às duas primeiras questões. Virtude e o vício são causas das paixões, pois em qualquer paixão é discriminável, mediante uma análise mais ou

---

<sup>251</sup> *T*, II, iii, 9, p. 514-18.

<sup>252</sup> *T*, II, i, 7, p. 349-50.

menos cuidada, a presença de uma dupla relação, que está presente no sentido em que nenhuma paixão se pode separar, pelo menos para ser despertada, do prazer ou mal-estar que a acompanha. Portanto, o sistema da dupla relação e a hipótese acerca da moral (que esta é de caráter sensitivo) estão de acordo entre si. Mesmo que a moral tenha uma origem artificial, o prazer ou mal-estar que as virtudes e vícios provocam é real, visto que não podemos aprovar sem ter em vista um qualquer benefício ou vantagem (que só pode ser algo que nos desperta prazer), nem reprová-lo sem antever um prejuízo ou desvantagem (que é sempre um mal-estar). Tudo o que tende a prejudicar-nos ou beneficiar-nos é, respetivamente, reprovado ou aprovado. Essas qualidades são, respetivamente, viciosas ou virtuosas. Elas provêm das concepções de bem e de mal, resultantes das paixões diretas que, por sua vez, são despertadas pelo simples prazer e mal-estar que os objetos nos provocam, que se explicam pela composição original do espírito. Justificando a distinção entre virtude e outros tipos de prazer na nossa própria consideração quotidiana e com base na diferença de sentimento (relativamente a um caráter e a um objeto inanimado)<sup>253</sup>, Hume diz-nos que o sentimento relativamente à virtude ou vício é sempre acompanhado pelas circunstâncias que permitem que as paixões indiretas sejam despertadas: uma relação entre o eu e a qualidade que desperta esse tipo de prazer particular (ideias), a tendência para despertar esse prazer, e o prazer efetivo que sentimos (sensações)<sup>254</sup>. Portanto, o efeito mais considerável (do sentimento) e manifesto da virtude e do vício, no espírito humano, são as paixões indiretas<sup>255</sup>, por meio da dupla relação. Por outro lado, adianta que a origem concreta das virtudes e vícios que não são naturais (se as houver, diz-nos Hume) é a educação e o interesse<sup>256</sup>, que só podem advir da sensação e do sentimento.

Em segundo lugar, a explicação da relação entre a virtude/vício e as paixões, por meio da dupla relação e da forma como o prazer/mal-estar estão presentes, permite-nos compreender a segunda questão, da natureza da virtude/vício como independente da sua origem, já contida na primeira explicação. A virtude/vício encontra-se nalguma impressão ou sentimento e apenas assim podemos distinguir o bem do mal. As distinções morais têm de ser percepções, porque mais nada há no espírito. Se excluirmos as ideias (ou a associação entre elas) como origem da moral, temos um argumento a favor das impressões. Portanto, a moral, para falar com propriedade, não é produto de um raciocínio (inferência), em que entram ideias relacionadas, mas é um sentimento de que o caráter, uma vez que nos agrada, é, de facto, virtuoso<sup>257</sup>.

---

<sup>253</sup> *T*, III, i, 2, p. 544-5.

<sup>254</sup> *T*, II, i, 7, p. 348 (referência à dupla relação).

<sup>255</sup> *T*, III, i, 2, p. 547.

<sup>256</sup> *T*, II, i, 7, p. 348-9.

<sup>257</sup> *T*, III, i, 2, p. 543-5.

Quando tudo se passa ao nível do sentir, não há, ainda, intervenção de ideias<sup>258</sup>. Não há ainda, portanto, uma dupla relação presente. Só quando intervém a ideia de um objeto (eu ou outra pessoa) é que há lugar para tal: quando concebemos a ideia do objeto com o qual nos relacionamos, o grau de relação, a tendência para nos despertar prazer ou mal-estar, e a própria sensação que efetivamente temos. Nesse caso, despertam-se paixões indiretas (que se formam a partir da correlação entre a ideia de um objeto com um sentimento de virtude ou vício, despertado por uma qualidade desse objeto, que mantém uma determinada relação connosco, cujo grau de intensidade e proximidade, juntamente com os restantes aspetos, vai determinar que paixão se desperta no espírito.

Que a impressão que provém da virtude é agradável e a que provém do vício é desagradável, a experiência mostra-nos frequente e claramente. O passo seguinte é descobrir a natureza dessa sensação que acompanha, respetivamente, a contemplação da virtude e do vício. Para percebermos o que faz de um carácter louvável ou reprovável (a origem do louvor e da censura), basta encontrar os princípios que nos determinam a sentir essa satisfação ou mal-estar. Sobre a causa da própria satisfação ou mal-estar, já vimos que não será tecida nenhuma consideração, à exceção da constatação do seu carácter original inerente à constituição do espírito. Ter o sentido da virtude é sentir uma satisfação particular na contemplação de um carácter. Se certas qualidades dos objetos podem provocar paixões indiretas, é porque mantêm uma certa continuidade com a pessoa (seja eu ou os outros), ao ponto de serem associadas ao seu carácter, caso em que inerem a essa pessoa<sup>259</sup>.

Hume justifica a distinção que deve haver entre um objeto inanimado e uma pessoa com respeito à virtude/vício ou às qualidades morais pela diferença entre os tipos de satisfação que sentimos perante um e outra, concluindo que a virtude e o vício são coisas encontradas no carácter, que este nos conduz sempre a paixões indiretas, e que quando não há uma relação entre o prazer que o objeto provoca e uma ideia de outro objeto, com o qual o primeiro se relacione (porque apenas nos resta o prazer ou mal-estar inicial que o objeto nos traz), desperta-se apenas alegria ou tristeza.

Por um lado, no termo *prazer* incluímos sensações distintas (Hume exemplifica este caso com o prazer que nos desperta uma composição musical e o que sentimos ao beber um bom vinho), mas não os incluímos nos mesmos géneros. Igualmente, tanto um objeto inanimado, como um sentimento ou um carácter, conferem diferentes tipos de prazer, e não confundimos os nossos sentimentos relativamente a eles, mas só o terceiro deve ser considerado virtuoso: nem todos os sentimentos de prazer ou mal-estar que os caracteres e as ações nos provocam são do género

---

<sup>258</sup> Recorde-se a distinção entre *sentir* e *pensar*: *T*, I, i, 1, p. 29.

<sup>259</sup> *T*, II, i, 7, p. 350.

particular que conduz à censura e à aprovação (Hume dá o exemplo da mágoa que as boas qualidades de um inimigo nos trazem, apesar do respeito e estima que impõem). Os sentimentos facilmente são confundidos, devido ao hábito que a imaginação tem de considerar como iguais ou as mesmas coisas semelhantes, mas distintas: é raro não considerarmos um inimigo vicioso e distinguir a sua oposição ao nosso interesse e a sua real virtude/vício, e sentir agrado numa ação ou qualidade sua. Apenas na consideração geral do caráter, independente do nosso interesse pessoal, se encontra o nosso sentimento de virtude, que nos faz considerar um caráter moralmente bom ou mau. Mas estes sentimentos (os que provêm do interesse e os que provêm da moralidade) colidem naturalmente, tornando-se mais suscetíveis de confusão.

Por outro lado, o orgulho, humildade, amor ou ódio despertam-se quando alguma coisa que se relaciona com o objeto da paixão nos é presente: é assim que os objetos inanimados provocam paixões indiretas. A virtude ou vício reside no objeto da paixão (eu ou outra pessoa) e desperta um prazer/mal-estar, que é distinto daquele que provoca o próprio objeto, que pode ou não relacionar-se connosco<sup>260</sup>. Esta diferença compreende-se analisando a diferença entre o amor, o orgulho e a alegria: para que esta última seja despertada, o bem não precisa de pertencer ao eu, ou alguém relacionado com o eu (por exemplo, uma praia agradável onde me encontro); se este bem residir na minha pessoa ou em alguém ligado a mim (ainda que num grau mais fraco<sup>261</sup>), provoca orgulho (por exemplo, as qualidades agradáveis da nossa casa); se pertencer a alguém que se relaciona estreitamente connosco, produz amor (por exemplo, as qualidades agradáveis do gato do nosso amigo). O objeto da alegria provoca esta paixão e não orgulho ou amor porque não é considerado parte de um caráter, ou de um eu (se fosse possível comprar uma praia e nós a comparássemos a uma simples praia agradável, as suas qualidades agradáveis provocar-me-iam orgulho em vez de alegria). Portanto, destas considerações de Hume, concluímos que a virtude ou bem, e o vício ou o mal, respeitam à dualidade eu-outro, pois esse sentimento respeita apenas e sempre aos outros e a nós, e não a objetos inanimados, e à contemplação de qualidades ou disposições de caráter (ações que inerem a quem as pratica). Esta conclusão será importante para pensar a permanente presença dos outros, inerente à moralidade.

Em terceiro lugar, procura-se a origem da virtude/vício. Na discussão acerca dos princípios originais de que provém o senso moral, Hume não apresenta qualquer controvérsia: é o prazer/mal-estar. O seu princípio é original, e não deve ser explicado por nenhum outro. Hume entende que os princípios dos quais derivam e se originam o prazer/mal-estar, responsáveis pelas noções de bem e de mal e cada tipo de prazer ou mal-estar particular, não podem ser em grande número, para que a simplicidade na ordem da natureza seja preservada, e que não são

---

<sup>260</sup> T, III, i, 2, p. 543-7.

<sup>261</sup> T, II, i, 9, p. 362.

anteriores ao princípio ou disposição original do prazer e mal-estar nem o explicam, mas antes têm-no como base, de forma mais direta ou oblíqua, como veremos a partir do ponto 2.3.

Analisando a distinção entre *natural* e *não natural* em três aceções distintas (oposto a *milagre*, a *não usual* ou *raro* e, finalmente, a *artificial*), Hume explica que *natureza* significa *necessidade (de facto)*, o que não está no nosso poder (oposição que fazemos com frequência, que faz do sentir moral (expresso nos nossos projetos e conceções) algo não natural, precisamente por nos parecer estar no nosso poder e que não estamos determinados a escolher um ou outro lado da questão. Sob este aspeto, Hume diz-nos que independentemente de a noção de mérito ou demérito ser natural ou artificial, uma vez que as ações em si mesmas se realizam com uma intenção e um plano, elas são, por isso, artificiais. Esta distinção não serve, assim, para distinguir entre virtude e vício, visto que quer as ações que são levadas a cabo pela virtude, quer as que o são pelo vício, são artificiais. Voltamos à premissa inicial, segundo a qual a distinção entre vício e virtude reside na sensação de prazer e mal-estar que lhes inere e permite distinguir, respetivamente, na simples contemplação da ação, caráter ou sentimento<sup>262</sup>.

Apesar disso, veremos, nos pontos de 2.4, que esse sentimento resulta de um artifício neste sentido e, devido à sua natureza intersubjetiva e social, depende da educação, do hábito e do exercício do entendimento. Simultaneamente, i) as virtudes naturais e artificiais não se distinguem pela presença na vida na sociedade, pois ambas só podem existir enquanto existirem vários indivíduos, mas antes pelos aspetos de certos princípios naturais dos homens e a necessidade de um juízo do entendimento, e ii) a noção de artifício, que depende da natureza humana, mas também da natureza do próprio mundo, só pode ter lugar na vida em sociedade.

### **2.1.5 A propriedade e o poder**

A propriedade é a relação que mais estreitamente se liga ao orgulho e à humildade, pois pode ser vista como uma espécie de causação: o proprietário tem o poder de agir sobre o objeto, conforme a sua vontade e o prazer que tira do seu usufruto. As ideias do proprietário e da propriedade relacionam-se de tal forma que quando concebemos uma, concebemos a outra. Uma transição de ideias, ligada a uma transição de impressões, produz uma transição entre paixões. Por isso, quando um prazer ou mal-estar advém de um objeto ligado ao eu pela propriedade, essa relação entre ideias produzirá essas paixões. A fonte do orgulho, com origem na propriedade, reside nas qualidades dos objetos, como a beleza, a utilidade, ou a novidade.

No livro I foi esclarecido que a distinção entre o poder e o seu exercício é vã. O poder existe quando é exercido, não enquanto permanece na sua possibilidade. Mas as paixões advêm

---

<sup>262</sup> T, II, i, 2, p. 547-9.



do poder neste sentido, que é aquele em que pensamos o poder. Ficamos satisfeitos pela simples possibilidade de ter um prazer, e insatisfeitos quando esta não existe ou quando um mal é possível. Referimo-nos ao poder como algo ligado ao seu exercício provável ou possível, e não necessariamente efetivo. Consideramos que alguém tem um poder quando, pela experiência repetida, inferimos a probabilidade de ele ser exercido, que provoca em nós uma paixão.

O poder é, assim, a possibilidade de agir. Mas a probabilidade e a possibilidade traduzem-se na incerteza, que nos provoca paixões agradáveis, mas também desagradáveis, consoante o que estiver em risco. O mesmo acontece quando a possibilidade de obter um prazer não reside numa ação, mas em condicionantes físicas e incontroláveis, circunstância que pode traduzir-se na diminuição da probabilidade de o nosso prazer se tornar real. A nossa satisfação aumenta consoante um bem, que podemos agarrar sem condicionantes, se aproxima, caso em que a imaginação antecipa o prazer que resulta da obtenção do objeto em causa, dando a mesma alegria ao espírito que ele sentiria se o bem já fosse certo. A imaginação concebe esse bem com cores tão vivas que a sua probabilidade parece maior do que a que realmente possui, chegando ao ponto de encarar o prazer como inevitável. Mesmo essa antecipação proporciona-nos prazer. A riqueza e o poder produzem orgulho e a pobreza e a escravidão, humildade, porque, no primeiro caso, obtém-se o poder de adquirir propriedade e prazer, no segundo, torna-nos dependentes de um poder que não é o nosso, o que aumenta o risco de mal-estar<sup>263</sup>. Sendo agradável devido ao poder que representa, a propriedade é uma qualidade que apreciamos nos outros.

Da mesma forma que a propriedade causa orgulho por nos proporcionar o poder, quem possui riqueza e poder é alvo do nosso amor/ódio. A estima que temos pelos ricos e poderosos advém da simpatia<sup>264</sup>. A propriedade e o poder são qualidades que, transferidas para nós, proporcionam orgulho.

Hume esclarece que, das três causas possíveis da estima/desprezo relativamente a quem tem poder e riqueza, a última é a que prevalece e provoca estas paixões mais universalmente: i) os objetos que essas pessoas possuem são, em si mesmos, agradáveis e despertam sensações de prazer ou mal-estar em quem os observa (eles são belos); ii) uma expectativa de obter vantagens dessa riqueza e poder, por meio de uma relação que podemos ter com a pessoa rica e poderosa; iii) a simpatia, que nos permite participar da sua satisfação no usufruto desses objetos<sup>265</sup>. O que é agradável aos sentidos, é-o igualmente para a imaginação, apresentando-se-lhe a imagem da satisfação que o espírito pode obter, no contacto com os órgãos do corpo. Mas o facto de a

---

<sup>263</sup> *T*, II, i, 10.

<sup>264</sup> Consultar o conceito no ponto 2.3.1.

<sup>265</sup> *T*, II, ii, 5, p. 418.

imaginação estar desta forma, na produção das paixões, conexas aos sentidos, não é a causa destas paixões.

Uma vez que as ideias de prazer/mal-estar só podem exercer influência pela sua força e vivacidade, naturalmente, as ideias que têm esta influência serão as que são favorecidas pelo maior número de circunstâncias e têm uma natural tendência para se tornarem vivas e fortes: é o caso das ideias das paixões e dos outros homens. Assemelhando-se mais a nós próprios do que qualquer outro ser, estes têm vantagem sobre todos os outros objetos, para este efeito. Mesmo que os objetos que pertencem aos outros, enquanto tais, sejam agradáveis e as suas ideias sejam avivadas na imaginação, esta não se limita a esses objetos, mas estende-se aos que se relacionam com ele e, particularmente, ao seu proprietário. O mais natural é que os objetos despertem uma paixão pela pessoa que os possui e, portanto, que ela entre na paixão que sentimos, pois esta é sentida relativamente a essa pessoa, enquanto alguém que pode ter uma sensação de prazer despertada por esse objeto. Além disso, o poder e a riqueza em si mesmos produzem, naturalmente, estima, por isso, a estima que temos aos ricos não advém da beleza dos objetos que possui. E como pensamos no poder sem pensar, necessariamente, no seu exercício, não precisamos de pensar nos objetos que possui ou pode possuir para que essas paixões se despertem. O dinheiro representa todos os objetos que a pessoa pode adquirir, que são distantes, mas a riqueza, enquanto poder, é próximo, porque efetiva (os objetos podem ser adquiridos, mas não têm de o ser, e quando o são, despertam mais imediatamente a estima).

O facto de representar esses objetos faz do poder um objeto adequado às nossas paixões, pois já transmite as ideias agradáveis da posse de um qualquer objeto, e do poder em si mesmo. A riqueza representa os bens que podem ser adquiridos mediante a vontade e, por isso, remetem necessariamente para a pessoa que as tem. E não podemos considerar esta relação entre a vontade e a sua ação sem a simpatia. Na ilusão, da imaginação, de que os objetos se encontram mais próximos da existência, e de nós, do que na realidade estão (própria da noção de poder como algo separado do seu exercício), esses objetos e o poder satisfazem-nos quase tanto como se fossemos nós os seus possuidores.

Deste modo, a primeira razão converte-se na terceira, pois que o prazer que sentimos ao observar o objeto e o seu possuidor é resultado do mecanismo da simpatia. Por outro lado, apesar de o proprietário nos poder prestar um serviço ou beneficiar (caso em que teríamos acesso aos objetos possuídos e sentiríamos o prazer que eles podem despertar), este poder não está no mesmo pé de igualdade que o poder que essa pessoa tem para usufruir dos bens. Mas a possibilidade de obtermos os benefícios dessa riqueza depende de uma relação entre nós e o proprietário e da sua boa vontade. Mas mesmo antes de termos alguma relação com eles, ou de descobriremos a sua boa vontade, temos por eles uma estima que é desinteressada, independente

da nossa posição em relação àquele objeto (uma pessoa que possui riqueza). Categorizamos todas as pessoas (conhecidas ou estranhas) pela sua riqueza, por meio de regras gerais. Mas não é por elas que estimamos os ricos e poderosos: seria preciso uma experiência uniforme e numerosa e uma superioridade dos casos que são conformes à regra em relação aos que não se conformam a ela, para que pudéssemos estendê-la para além da experiência. Há pessoas que não conhecem sequer uma pessoa rica e sentem essa satisfação. Por isso, o hábito não intervém na produção destas paixões.

Hume conclui que a simpatia é a responsável pela estima aos ricos e poderosos. A riqueza proporciona satisfação ao seu proprietário, que passa para o observador pela produção, na sua imaginação, de uma ideia semelhante, em força e vivacidade, à impressão original do proprietário. A ideia ou impressão que o observador forma, na sua imaginação, está ligada à paixão agradável do amor. Esta paixão provém do seu próprio objeto: o proprietário. Ele é alvo de amor da nossa parte em razão do poder e riqueza que detém.

O homem deseja, naturalmente, companhia, e todos os desejos que desenvolve se dão num mundo onde ele convive com outros, e todos os seus prazeres são inflacionados pelo facto de serem partilhados. Todas as paixões que temos são animadas pela simpatia, pois a expectativa da opinião dos outros, ou o desejo de conformidade com eles, é algo sempre presente no nosso espírito quando temos uma paixão. Assim, o prazer do proprietário, projetado para o espectador, provoca o prazer e a estima. Por sua vez, quando o proprietário deteta esses sentimentos (igualmente por simpatia), secundariamente ou por uma segunda reflexão, sente orgulho, o que também pode, finalmente, ser apreendido pelo espectador e tornar ainda maior a sua estima (pelo facto de aquela pessoa sentir orgulho, que é uma paixão agradável, devido à opinião que os outros têm dela). Hume admite que este orgulho secundário é o principal aspeto que nos atrai na riqueza, ou seja, a explicação para nós próprios a termos, e para a estimarmos nos outros<sup>266</sup>.

## **2.2 Exposição das paixões<sup>267</sup>**

### **2.2.1 As paixões (indiretas) do orgulho e da humildade e a sua origem**

O objeto do orgulho e da humildade é sempre o eu e, enquanto tal, é natural, dado que essas paixões têm uma operação constante e firme. Nada pode provocá-las a não ser que nos transmita uma preocupação connosco próprios. Por outro lado, essa circunstância provém de uma qualidade original do espírito, pois se este não tivesse qualidades desse tipo (inexplicáveis

---

<sup>266</sup> *T*, II, ii, 5, p. 419-27.

<sup>267</sup> Consultar, para uma compreensão mais rápida e intuitiva, os Anexos 3, 4 e 5.

e que não dependem de nenhuma outra), ficaria imóvel, jamais podendo mover-se à ação apenas por qualidades secundárias: elas são o que impulsiona o espírito a passar para estas.

As qualidades originais são as mais inseparáveis do espírito e são irreduzíveis a outra qualidade, e é uma qualidade desse tipo que determina o orgulho/humildade. As causas destas paixões explicam-se por princípios igualmente naturais, mas não tão originais como os que explicam o seu objeto. Constata-se que em todas as nações e épocas, elas provêm das mesmas causas. Podemos, inclusivamente, prever o que é que, num estranho, provocá-las, e qualquer diferença é atribuída ao temperamento e preferência pessoal<sup>268</sup>.

Enquanto a natureza humana permanecer a mesma, parecer-nos-á certo que essas causas continuarão a provocar essas paixões (casas, animais de estimação, vestuário, família), e o contrário, impossível<sup>269</sup>. Mas, dada a origem destas causas (por exemplo, a indústria, a arte, o desejo ou a sorte), é impossível elas serem todas determinadas pela natureza. As circunstâncias das quais depende a sua eficácia respeitam a qualidades gerais da mente humana, mas que não se englobam numa regra ou princípio tão original quanto a regra que respeita ao objeto. Os efeitos das qualidades que originam estas paixões são numerosos, mas os princípios de que provêm são escassos e simples, por isso, não devemos subsumir poucas operações em princípios diferentes<sup>270</sup>.

A própria paixão<sup>271</sup> tem duas propriedades discrimináveis, a saber, o seu objeto e a sensação que a acompanha (prazer no caso do orgulho, e mal-estar no caso da humildade). Por um lado, o seu objeto é determinado por um instinto natural e original. Pela própria constituição da mente, não é possível que estas paixões se estendam para além do eu, de cujas ações e sentimentos está intimamente consciente. Por outro lado, a sensação que a acompanha é essencial à paixão, de tal forma que, se a suprimíssemos, a paixão desapareceria. Portanto, a paixão é inimaginável sem uma sensação de prazer ou mal-estar que a acompanham. Nenhuma destas duas características tem um princípio que lhe seja anterior, mas devem-se a princípios originais da natureza humana.

Também a sua causa tem duas propriedades ou aspetos determináveis, a saber, a sua relação com o eu e a tendência para produzir uma sensação (prazer/mal-estar). A causa que a desperta relaciona-se com o objeto a que a paixão se refere, e a sensação que a causa (separada) produz relaciona-se com a sensação da paixão, e é desta cadeia, que forma uma dupla relação, que se origina a paixão, em que cada ideia transita para a sua correlativa, e cada impressão, para

---

<sup>268</sup> T, II, i, 3, p. 332-3.

<sup>269</sup> T, II, i, 2, p. 331; T, II, i, 3, p. 333; T, II, i, 5, p. 338.

<sup>270</sup> T, II, i, 3, p. 333-4.

<sup>271</sup> Nesta parte do trabalho, por ser mais rápido e fácil, quando nos referirmos desta forma, referimo-nos indiscriminadamente (porque o que é dito se aplica a ambas) a uma das duas paixões do par que está a ser tratado no parágrafo (por exemplo amor/ódio, orgulho/humildade, beleza/deforridade).

a impressão que se lhe assemelha e corresponde. As causas destas paixões estão de acordo no facto de produzirem espontaneamente uma impressão ligada à paixão, e de se encontrarem num sujeito ligado ao objeto da paixão. A disposição natural gera o orgulho e a humildade, pondo em movimento os órgãos que são naturalmente aptos para produzir este afeto e que apenas precisam, para agir, de um primeiro impulso, que é a sensação agradável ou desagradável que o eu tem relativamente a uma parte de si próprio ou algo relacionado com ele ou com esta parte. Analisando as qualidades que despertam estas paixões, percebemos que a sensação que a acompanha é distinta da mesma.

Apesar de não conseguirmos imaginar a paixão sem a sensação (de prazer/mal-estar) que a acompanha, percebe-se facilmente que elas são diferentes uma da outra<sup>272</sup>. O que todas as paixões têm em comum é provocarem essa sensação, que é sentida de forma diferente conforme o objeto, a qualidade e o sujeito que a despertam. O sujeito que possui a qualidade detetada no objeto tem de ser parte do eu ou manter com ele uma relação, ou não provocará qualquer paixão, porque não afeta o espírito por meio de um prazer/mal-estar<sup>273</sup>.

O grande desafio de Hume é explicar a origem do orgulho e da humildade, já que os princípios que lhes subjazem são originais e não dependem de nenhum outro. Por um lado, e de acordo com os órgãos do espírito que a natureza conferiu aos homens, há uma disposição para ter estas paixões. Essa disposição associa a paixão a uma ideia (do eu), sem a qual não poderia existir a paixão. Esta dirige a atenção para o seu objeto e permite apreender as suas qualidades e circunstâncias. Por outro lado, i) na experiência quotidiana, percebe-se que é necessária uma causa que provoque ou afrouxe essas paixões, quando não existem outros aspetos que permitam ao espírito controlá-la (como a excelência do caráter, a fortuna, qualidades corporais); ii) elas não são perpétuas, condição em que estariam se proviessem apenas da natureza, já que o seu objeto é sempre o mesmo e a disposição para essas paixões não se confunde com outras (como a fome, por exemplo); iii) visto que há uma igual propensão para o orgulho e para a humildade, e como estas paixões estão na mesma situação, pois têm o mesmo objeto, deveriam aniquilar-se, caso em que nenhuma seria sentida pelo espírito.

Conclui-se que é necessário um objeto externo para excitar essas paixões, pois os órgãos não se excitam espontaneamente<sup>274</sup>.

Certo de que todos os objetos agradáveis, que mantêm com o eu uma dupla relação, provocam orgulho, e os objetos desagradáveis, mantendo com aquele uma respetiva dupla relação, provocam humildade, Hume enumera as circunstâncias que têm de estar presentes para que um objeto seja a causa das paixões do orgulho e da humildade: i) a relação deve ser estreita;

---

<sup>272</sup> *T*, II, i, 7, p. 348-9.

<sup>273</sup> *T*, II, i, 5, p. 338-40.

<sup>274</sup> *T*, II, i, 5, p. 340-41.

ii) o objeto com que nos relacionamos deve ser limitado no tempo da sua existência ou da nossa posse, ou a paixão enfraquecer-se-á (como é o caso da saúde); a este propósito, Hume esclarece que o exercício do hábito fortalece sempre a crença, mas, por vezes, enfraquece as paixões; iii) o objeto deve ser manifesto e discernível para nós e para os outros, circunstância que inflaciona a operação da imaginação e aviva as paixões; iv) o objeto não pode ter demasiado curta duração na sua relação com o eu, nem ser accidental (mais uma vez, surge exemplo da saúde: ninguém se orgulha nem se sente humilhado por estar saudável ou doente, a não ser que uma doença seja prolongada até ao fim da vida ou que já não se seja jovem, caso em que a doença deixa de ser algo separado do eu, tornando-se parte deste<sup>275</sup>); v) por outro lado, a causa da paixão não pode ser algo demasiado difundido pelos homens, porque não é algo peculiar a nós ou a poucos (de novo, a saúde)<sup>276</sup>; vi) as regras gerais (que têm influência em qualquer paixão) influenciam não só o entendimento, mas também as paixões, permitindo-nos atribuir categorias aos outros (graus de riqueza, o poder que têm) e inclinando-nos também a atribuir-lhes paixões, baseadas nessas qualidades; funcionando pelo exercício do hábito, as regras gerais levam-nos para além dos justos limites nos nossos raciocínios e paixões; a sua influência nas paixões facilita os efeitos dos restantes princípios; as paixões diversificam-se por princípios irregulares e pouco importantes, mas a existência de regras gerais permite colmatar esse carácter imprevisível; a mente desenvolve paixões de acordo com as categorias que atribui aos outros (baseadas nas regras gerais), sem as quais não teria qualquer orientação para as relações que observa quando prefere um objeto a outro<sup>277</sup>.

### **2.2.2 As paixões (indiretas) do amor e do ódio e a sua origem**

O objeto do orgulho e da humildade é o eu, de cujos pensamentos, sensações e ações estamos inteiramente conscientes, e o objeto do amor e do ódio é outra pessoa (outro eu, exterior a nós), de cujos pensamentos, sensações e ações não estamos conscientes porque o acesso a eles nos é velado. Como estas paixões são sempre dirigidas a um objeto exterior a nós, a noção de amor próprio é vazia ou contraditória em si mesma<sup>278</sup>.

Estas paixões são despertadas por qualidades que o objeto exterior (que é sempre uma pessoa) possui e apresenta, que são as causas do prazer ou mal-estar em nós (que é separado da paixão do amor ou ódio). A semelhança entre as paixões do amor e do orgulho e do ódio e da humildade reside no facto de ser apenas necessário mudar o objeto (do eu para o outro ou vice-

---

<sup>275</sup> *T*, II, i, 8, p. 356-7.

<sup>276</sup> *T*, II, i, 8, p. 356.

<sup>277</sup> *T*, II, i, 4, à exceção da secção 5.

<sup>278</sup> *T*, II, ii, 1, p. 387-8.

versa) para obter a paixão correspondente, nesse outro objeto para o qual mudámos, porque as qualidades que despertam umas (prazerosas ou agradáveis) e outras (desagradáveis e penosas) são as mesmas: a nossa beleza provoca-nos um certo grau de orgulho, e se uma pessoa estreitamente relacionada connosco for bela, ela provoca um certo grau de amor no nosso espírito devido a essa qualidade; o mesmo vale para a saúde, a grandeza de espírito, e outras qualidades que possamos discriminar.

É por esse motivo que as qualidades que produzem orgulho são tendencialmente exibidas aos outros: essas qualidades vão provocar, nos outros, paixões agradáveis em relação a nós, e a sua aprovação do nosso caráter. Da mesma forma, tendemos a esconder as qualidades que nos despertam humildade, pois podem provocar paixões desagradáveis e reprovação nos outros relativamente a nós. É também por isso que podemos ambicionar uma correspondência entre os nossos sentimentos (ou os que aprovamos/reprovamos) e os dos outros (ou os que aprovam/reprovam). Percebemos este sistema não só pela experiência comum, mas também por uma “*espécie de apresentação que nos diz o que agirá sobre os outros através do que sentimos imediatamente em nós mesmos*”<sup>279</sup>. Deste modo, todos os argumentos que podemos erguer para provar que uma qualidade pode despertar orgulho, servem para provar que essa qualidade pode despertar amor, e o mesmo vale para a humildade e o ódio<sup>280</sup>. A consequência evidente do amor/ódio é o mérito/demérito de uma virtude/vício, que atribuímos à pessoa que é objeto dessas paixões, ou das paixões que derivam destas<sup>281</sup>.

Quando um objeto não mantém qualquer relação com o eu, não lhe traz qualquer prazer ou mal-estar e, por conseguinte, também nenhuma paixão de orgulho ou amor, em algum grau imaginável. É necessária a dupla relação para que qualquer paixão indireta surja no espírito. Algumas circunstâncias permitem uma melhor compreensão de como o amor e ódio surgem e se desenvolvem na mente pela dupla relação. Seguiremos o desenvolvimento do texto de Hume, explicando essas circunstâncias. O autor expõe experiências que confirmam estas teses.

Um objeto que se relaciona com o eu, mas mantém apenas uma das relações que compõem a dupla relação, a saber, entre a ideia da causa (que possui qualidades que despertam a paixão) e a ideia do objeto da paixão (o eu ou esse objeto, que é outra pessoa). Temos, por exemplo, um amigo que tem uma qualidade que pode despertar uma sensação. Falta-nos saber que sensação ela desperta. A relação entre a tendência do objeto para provocar uma sensação e a sensação despertada está indefinida ou não existe. Hume diz-nos que, considerando esta relação entre ideias *a priori*, não se pode esperar o surgimento de qualquer emoção, pois que uma relação entre ideias atua calmamente no espírito e comunica, potencialmente, impulsos contrários: o

---

<sup>279</sup> T, II, ii, 1, p. 390.

<sup>280</sup> T, II, i, 1.

<sup>281</sup> T, III, iii, 1, p. 680.

objeto não pode, de um ponto de vista *a priori*, provocar mais uma sensação do que outra. Efetivamente, apenas uma pode ser despertada, caso contrário (se elas fossem ambas despertadas), aniquilar-se-iam ambas e deixariam o espírito em perfeita tranquilidade e indiferença. Verificamos que tal não acontece, porque temos, efetivamente, sentimentos agradáveis ou desagradáveis relativamente aos outros<sup>282</sup>.

No caso de não haver nenhuma relação entre ideias, mas apenas entre impressões (um objeto que possui uma qualidade agradável ou desagradável, mas cuja ideia não mantém nenhuma relação connosco ou com alguém que mantém uma relação connosco), *a priori*, podemos perceber que o objeto em causa terá uma conexão fraca e incerta com as paixões do amor e do ódio. A conexão entre impressões não entra, como a das ideias, impercetivelmente na mente, e o objeto não pode inclinar o espírito para as duas paixões no mesmo grau (o que acontecia no caso anterior). Ele inclina-o mais para uma do que para outra. Existe uma transição entre as impressões, entre a tendência, da parte da causa da paixão, para produzir uma sensação separada dessa paixão, a saber, um prazer/mal-estar, e a paixão que se desperta no espírito, que é fácil. Mas essa transição não é apoiada numa relação entre a ideia do objeto (sobre o qual atua ou incide a qualidade que desperta o prazer/mal-estar e a paixão) e a ideia da causa (objeto que incide noutro, causando-lhe prazer/mal-estar). A mudança entre os objetos é contrária a uma facilidade de transição, que proporciona a paixão. Mesmo havendo transição, é difícil, fraca e pouco duradoura, e menos natural, pois que não há uma causa firme e duradoura da paixão, não havendo uma dupla relação. Uma paixão despertada na mente, apoiada por esta dupla relação, é mais duradoura e firme, pois terá uma causa mais duradoura.

No caso de alguém, eventualmente, sentir uma paixão como o orgulho, o amor, a humildade ou o ódio, relativamente a um objeto com o qual não mantém esta dupla relação, essa paixão será vista como um a exaltação exagerada do humor. Hume apresenta o exemplo de uma cidade que eu visito com o meu amigo, mas que não se relaciona connosco mediante uma dupla relação, sendo estranha a ambos. O primeiro caso (em que apenas existe uma relação entre ideias) justifica-se pela consideração de que a cidade pode ser agradável ou desagradável para nós e que não podemos derivar a sensação e a paixão que esta desperta em nós apenas da ideia dessa cidade e de nós próprios, ou da sua relação, neste caso, de contiguidade (estarmos na cidade). A segunda experiência (em que a única relação efetiva é entre impressões, sendo a relação entre ideias ausente) pode ser ilustrada pela consideração de que essa cidade nos é estranha e, portanto, qualquer sensação agradável ou desagradável que nos possa despertar é

---

<sup>282</sup> T, II, ii, 2, p. 392-3.



pouco duradoura e firme nas nossas mentes. Todos estes raciocínios são confirmados pela experiência<sup>283</sup>.

Conclui-se destes raciocínios que os objetos que mantêm uma dupla relação com o eu, despertam necessariamente uma paixão (indireta). Se o objeto estiver relacionado com o eu, mantemos entre nós uma dupla relação: a ideia desse objeto está ligada à do eu, e a sensação da paixão (orgulho, porque eu sou o seu objeto), ligada à sensação que a virtude desperta (de prazer ou mal-estar, independentes da paixão). Se trocarmos o objeto da paixão um pelo outro, o eu e outra pessoa, mas mantivermos a dupla relação, a paixão será igualmente viva e firme, só se alterando a sua direção para outro objeto. Se mudarmos os dois objetos, as paixões despertadas serão as mesmas. Mas se eliminarmos uma das relações, a paixão desaparece, e o espírito permanece indiferente: se considerarmos apenas as ideias relacionadas entre si, nenhuma paixão deriva necessariamente dessa relação, pois, *a priori*, podemos imaginá-las separadamente. Todas estas circunstâncias se verificarão num qualquer par de relações (entre ideias e impressões) e qualquer qualidade, que envolvem o surgimento das paixões: a virtude/vício, a riqueza/pobreza, a beleza/deformidade<sup>284</sup>.

O objeto também pode provocar uma paixão pelo facto de o seu objeto estar relacionado connosco, caso em que mantemos uma dupla relação, por uma nova transição, mediante causas semelhantes: existem duas duplas relações. Nesse caso, a paixão que se desperta no eu é o amor ou o ódio, conforme a sensação separada que os objetos produzem, ou seja, conforme a relação que existe entre o objeto inicial que provoca a paixão naquele objeto com o qual o eu se relaciona, e conforme a relação que este mantiver com este segundo objeto. Consequentemente, essa paixão que despertou pode levar a que o orgulho ou a humildade sejam também despertados, se a relação que se mantém entre o eu e o objeto (o objeto inicial sobre o qual incidiu a primeira paixão) for muito estreita<sup>285</sup>: por exemplo, se o outro for um amigo muito próximo, os seus amigos serão alvo de amor da nossa parte. A paixão contrária será despertada se forem seus inimigos. Pelo contrário, os inimigos do nosso amigo despertam-nos ódio, e assim sucessivamente, conforme as posições que os objetos assumem relativamente a nós.

A inversão desta cadeia não conduz ao resultado inverso, pois quebra-se a cadeia a que o espírito é conduzido: se a qualidade pertencer ao eu e não a outro, ela despertará orgulho ou humildade, mas isso não nos conduz, mediante uma nova dupla relação (entre nós e uma terceira pessoa), ao amor ou ódio por outra pessoa. Esta circunstância serve a Hume para explicar, no âmbito das paixões, quais as transições mais fáceis e naturais, e quais as mais difíceis e menos naturais.

---

<sup>283</sup> T, II, ii, 2, p. 393-394.

<sup>284</sup> T, II, ii, 2, p. 394-6.

<sup>285</sup> T, II, ii, 2, p. 396-7.

A transição entre o amor/ódio e orgulho/humildade é mais natural e fácil do que a transição inversa. Temos uma consciência íntima e perfeita do que se passa no nosso espírito: nós próprios, os nossos sentimentos, paixões. As suas ideias surgem com mais força e vivacidade do que as ideias presentes ao espírito de outra pessoa, do qual obtemos apenas sinais: os comportamentos visíveis. O que aparece com maior vivacidade e clareza impõe o nosso pleno assentimento, apresentando-se ao espírito à mais pequena e ténue relação. Por essa razão, quando um objeto nos está presente, absorve a atenção e impede a imaginação de passar para outros objetos, mesmo se eles mantiverem com o primeiro uma forte relação.

Uma vez que, quanto maior for a clareza e vivacidade do objeto, mais cativa fica a atenção, a imaginação tem mais facilidade em passar de um objeto obscuro e baixo para um objeto claro do que em operar a passagem contrária.

Quando as tendências das paixões são semelhantes às da imaginação, elas entrecruzam-se nas suas operações: os dois impulsos colaboram entre si, facilitando e suavizando a transição. Mas se a relação entre ideias já não tiver influência sobre a imaginação, deixará de ter, igualmente, força sobre as paixões, que dependem absolutamente desse apoio por parte da transição entre ideias. É por isso que a passagem do amor/ódio para o orgulho/humildade é mais fácil do que a passagem contrária: mesmo nas relações recíprocas (por exemplo, entre irmãos), a transição do eu para o outro não é elaborada tão facilmente como a do outro para o eu. No primeiro caso, a imaginação concentra a atenção no eu; no segundo, remete para o eu pela relação que se mantém entre eles, esta segunda é mais fácil e suave do que a primeira.

O expoente máximo da tese segundo a qual damos um assentimento mais imediato ao que é presente ao nosso espírito do que ao que é presente ao espírito de outro é, justamente, esta ideia de que o eu concentra muito mais atenção na conceção dele próprio do que na dos outros. A relação que mantém com estes é o que permite tornar mais fácil a passagem entre o eu e os outros, mas, no caso de concentrar a atenção no outro, só o faz porque ele mantém uma relação com o eu: este nunca desaparece da atenção. Esta transição tem o poder de facilitar ou dificultar a transição entre as paixões, o que prova que estas se conectam entre si, pela influência que as relações entre as ideias têm relativamente às paixões.

O processo inverso tem o mesmo efeito: se houver alguma circunstância que impeça a relação entre impressões de agir sobre a imaginação pelo seu modo mais habitual, a relação entre ideias, para o efeito de facilitar a condução de uma paixão a outra, será mais difícil. O mecanismo da simpatia não anula esta circunstância, porque quando atua, o eu não é o objeto da paixão, não havendo nada que fixe nele a atenção, como quando nos impulsionamos do amor/ódio para o orgulho/humildade por meio da relação que o outro mantém connosco: passamos de algo que

não somos nós (o outro ele próprio, o objeto da paixão do amor/ódio) para o que já diz algo sobre nós (a relação que ele mantém conosco) e, daí, para o eu.

Poder-se-ia pensar que, uma vez que a atenção, fixada no eu, dificilmente transita para algo exterior a ele, jamais conseguiríamos desviar a atenção de nós mesmos. Mas dirigimos a atenção para o que é exterior a nós porque o eu, originalmente, não é uma entidade substancial. Por isso, temos necessariamente de dirigir a atenção para o que está à nossa volta: primeiramente, para o que nos é contíguo e semelhante, e depois, para o que está mais longe, apesar de manter alguma relação com o eu. Mas o eu não permanece vazio, e temos percepções que vêm a ser o que chamamos *eu* (o nosso corpo, os nossos pensamentos, as nossas ações) e percepções que atribuímos aos outros (o seu corpo, os seus pensamentos, as suas ações). Quando a atenção se centra no eu (esse que formamos pelas nossas percepções e que, inexplicavelmente, selecionamos como os nossos), é difícil abandonar a sua consideração, enquanto não se esgotar a paixão, caso em que a dupla relação fica em suspenso<sup>286</sup>.

Se houver uma identidade entre as paixões e uma relação entre ideias, dá-se uma transição, pelas paixões, de um objeto para outro. Supõe-se que a relação entre ideias se mantém, e a identidade das paixões produz uma relação ainda mais forte do que a semelhança estrita seria capaz de produzir. Esta relação, sendo firme, produz uma transição ainda mais fácil (do que se fossem semelhantes) entre elas, o que produz uma relação entre ideias que acompanha essas impressões. É este o caso, por exemplo, quando amamos alguém. As nossas paixões estendem-se para além da pessoa amada, para as pessoas e objetos contíguos a ela, que recebem o nosso amor, devido à facilidade com que transitamos entre a ideia dessa pessoa e as ideias dessas pessoas e objetos contíguos a ela. Ainda assim, há uma circunstância que facilita esta passagem: se os objetos e pessoas contíguos à pessoa amada aparecerem depois dela, muito mais facilmente receberão de nós a mesma paixão que temos por ela do que se aparecessem primeiro. Se o nosso cônjuge nos apresenta a sua família, mais facilmente estendemos os nossos sentimentos pelo cônjuge à família por esta ordem de presença ao espírito do que pela ordem contrária<sup>287</sup>. O mesmo vale para o ódio<sup>288</sup>.

A imaginação possui uma tendência muito operativa, pela qual transita com mais facilidade, respetivamente, de um objeto próximo para um objeto longínquo do que o contrário. O mesmo vale, respetivamente, para objetos pequenos e grandes. Aquilo que tem uma grande influência na imaginação e é para este mais notável, aparece mais facilmente ao espírito, sobretudo quando aparece antes dos objetos que têm as qualidades contrárias. Hume dá um

---

<sup>286</sup> *T*, II, ii, 2, p. 397-400.

<sup>287</sup> Na página 401, Hume oferece alguns exemplos. Eles foram desconsiderados, para efeito de uma melhor compreensão do presente trabalho, devido ao seu carácter descontextualizado.

<sup>288</sup> *T*, II, ii, 2, p. 400-1.

exemplo: mais facilmente transitamos da ideia de Júpiter para a dos seus satélites, do que o contrário.

No sentido contrário, a mesma relação não exerce a mesma influência. Mas a tendência da imaginação que explica o caso descrito acima, do amor que sentimos por alguém se estender aos objetos e pessoas que se relacionam com essa pessoa, não é a mesma que explica a transição entre o longínquo e o próximo, e o pequeno e o grande. Naquele caso, as paixões transitam do mais próximo para o mais longínquo, e do maior para o mais pequeno, o que é contrário a esta tendência. Este caso é explicado por uma tendência mais influente do que esta. Segundo esta tendência, temos os dois seguintes casos: i) a imaginação transita do mais longínquo para o mais próximo quando as virtudes dos outros provocam, em nós, amor, e depois orgulho; ii) quando as nossas virtudes produzem orgulho, não produzem depois o amor de alguém próximo de nós: neste caso, a transição seria do próximo para o longínquo, contrariamente à tendência mais natural da imaginação. Quando se trata de objetos superiores e inferiores, esta tendência da imaginação não opera de forma coincidente com os casos anteriores: a transição do superior para o inferior é mais fácil do que a transição no sentido inverso.

Esta tendência é contrária à tendência da imaginação segundo a qual é mais natural a passagem do pequeno ao grande e do longínquo ao próximo, do que os seus contrários. É esta outra tendência, segundo a qual é mais fácil a transição do superior ao inferior do que a transição contrária, que explica que, quando temos paixões idênticas relativamente a diferentes objetos, a transição entre eles seja fácil, desde que o objeto superior apareça em primeiro lugar (no caso descrito, a pessoa que amamos é o objeto superior, e as pessoas e objetos relacionados com ela são os inferiores). As paixões relacionam-se por semelhança, e a mesma disposição ou disposições semelhantes facilitam a transição entre paixões.

Pelo contrário, a contrariedade das disposições produz uma dificuldade na transição entre paixões. Esta contrariedade pode ter origem numa diferença de grau ou de género, na qualidade que desperta a paixão, caso em que a imaginação tem dificuldade em transitar de um grau fraco de amor para um grau fraco de ódio, e de um grau fraco para um grau forte de uma destas paixões.

A imaginação também tem dificuldade em passar de uma paixão forte para uma fraca, assim como de uma fraca para uma forte, no caso de uma delas destruir a outra. Mas se elas não forem opostas, unem-se e animam a mente. Ainda assim, a adição de uma paixão fraca a uma forte não é tão operativa como a adição de uma forte a uma fraca. Por isso, a transição do elevado para o baixo é mais fácil do que a transição contrária. A imaginação e as paixões entram em contradição: como o grau de uma paixão depende da importância do seu objeto, uma paixão relativamente a um superior é mais viva do que uma paixão por um inferior; mas a imaginação

mais facilmente passa do grande ao pequeno do que o contrário, e as paixões têm a facilidade contrária.

Se a imaginação, na relação entre ideias, deixar de operar como habitualmente operava, a transição entre as paixões cessa (se o servo e o senhor deixarem de se relacionar como tal, por exemplo). Se, pelo contrário, do lado das paixões, suceder que, de dois graus da mesma paixão que estão ligados, o menor aparecer antes do maior (se conhecermos o servo antes de conhecermos o senhor, por exemplo), a transição para a paixão mais viva é dificultada (é mais difícil amar o senhor depois de conhecer o servo, do que o contrário, por exemplo). Esta dificuldade explica-se pela outra propensão que referimos: a transição do pequeno para o grande é mais fácil do que a do grande ao pequeno, porque a primeira é a que vivifica mais o espírito. A propensão das paixões prevalece, porque elas são mais poderosas para atrair o espírito do que a imaginação.

Apesar desta contrariedade de propensões, quando o elevado/baixo se relaciona com o pequeno/grande, estas propensões conjugam-se: por exemplo, a ideia de servo conduz mais facilmente à ideia de senhor do que o contrário, mas o amor ao senhor transita mais facilmente para o servo do que o contrário. As paixões decidem o grau de dificuldade na transição entre o servo e o senhor procurando concordar com a imaginação, na tentativa de reduzir a sua dificuldade: por exemplo, se amamos um chefe de família, pensamos mais nele do que na família; mas se, de alguma forma, contactarmos com a família, a contiguidade entre nós aumenta a importância que lhe damos; deste modo, a imaginação tem dificuldade em passar do maior ao mais pequeno, mas a passagem entre o longínquo e o próximo equilibra a primeira dificuldade e facilita a transição entre estes objetos particulares<sup>289</sup>.

O último caso que Hume descreve é aquele em que a causa do orgulho, que reside noutra pessoa, é uma exceção à regra segundo a qual a transição entre o orgulho/humildade e o amor/ódio é mais difícil do que a transição inversa (que raramente se verifica): quando temos afeição por alguém devido à sua aprovação de um traço do nosso carácter; a sua censura e desprezo, por outro lado, provoca-nos ódio; a paixão original é o orgulho/humildade, que se transforma, na transição, em amor/ódio. A imaginação presta atenção a esta pessoa, e não apenas ao eu. A transição, neste caso, não é feita apenas em razão da relação que mantemos com a pessoa (a causa da paixão), mas entre o eu e a sua aprovação/reprovação. Hume entende que esta exceção confirma a própria regra, originando-se da necessidade da dupla relação para que uma paixão (indireta) seja produzida<sup>290</sup>.

---

<sup>289</sup> *T*, II, ii, 2, p. 401-5.

<sup>290</sup> *T*, II, ii, 2, p. 405-7.

Resta, pois, analisar as causas do amor e do ódio. Qualquer pessoa que nos provoque uma sensação efetiva de prazer/mal-estar é alvo do nosso amor/ódio, pois que estas paixões vão a par daquelas sensações. Mas há, para nós, fatores decisivos para a produção destas paixões de forma prolongada e duradoura, e outros que produzem um amor/ódio efêmeros e que acabam por se enfraquecer.

No primeiro caso, o primeiro fator é a intenção que a pessoa tem de nos provocar prazer/mal-estar. Os atos ou comportamentos dos outros não merecerão, da nossa parte, um grau muito elevado de amor/ódio se forem praticados sem intenção, e o contrário vale para as ações praticadas com a intenção de produzir prazer/mal-estar. A intenção faz da pessoa merecedora de uma atenção mais prolongada da nossa parte, neste sentido, pois *“uma intenção mostra certas qualidades que persistem depois de completada a ação e dessa forma estabelecem uma conexão entre a ação e a pessoa e facilitam a transição de ideias de uma para a outra”*<sup>291</sup>.

O segundo fator é a inerência das paixões que subjazem aos atos dos outros, relativamente ao seu carácter. Independentemente da intenção do outro, se a qualidade que nos agrada ou desagradava no outro é constante e inerente ao seu carácter, ela é merecedora da nossa paixão de amor/ódio. Se não for, o fator decisivo para o surgimento dessas paixões, da nossa parte, é a sua intenção.

O facto de a ação ou comportamento provir de uma pessoa não é suficiente para despertar essas paixões, pois aqueles são efêmeros, não sendo suficientemente fortes para gerar uma transição fácil entre as sensações (a de prazer/mal-estar e a da paixão despertada) e as ideias (do eu e do outro). É necessário que haja algo constante na pessoa que nos desperta prazer/mal-estar (algo como um traço de carácter ou uma premeditação da ação) para despertar amor/ódio da nossa parte. Se a pessoa for merecedora dessas paixões, elas podem mudar, mediante uma mudança no seu modo de vida, nas suas intenções e no seu carácter: fatores que alteram a dupla relação presente.

No segundo caso, o primeiro fator é a própria sensação de prazer/mal-estar que nos é causada. Mesmo um mal involuntário é merecedor do nosso ódio, mesmo que efêmero, e o mesmo vale para um bem involuntário e o amor que produz. As paixões do amor/ódio têm uma relação natural com as sensações de prazer/mal-estar. Mesmo se a relação entre ideias é fraca, dá-se a relação entre impressões, e quando a sensação se acalma, a relação entre ideias enfraquece-se, o que enfraquece, naturalmente, a paixão.

O segundo fator é o cumprimento de deveres instituídos: por exemplo, quando alguém sofre um mal ou castigo por um crime cometido. Quando alguém nos provoca um mal que merecemos sofrer, ou um bem só por obrigação moral, esse mal provoca, certamente, ódio no espírito, pela

---

<sup>291</sup> T, II, ii, 3, p. 409.

sua tendência natural: efetivamente, sofreremos uma dor/mal-estar. A intenção de quem pratica o mal não é fazer-nos sofrer, mas cumprir um dever justo, e essa circunstância, apesar de não ter força para apagar a paixão do ódio, tem-na para a atenuar<sup>292</sup>.

### 2.2.3 A benevolência e a cólera, a piedade e a maldade, o respeito e o desprezo

Ao contrário das ideias, que não se podem fundir umas nas outras, mas apenas se podem conjugar entre si (por possuírem um caráter atômico impenetrável que as faz excluírem-se mutuamente, permanecendo distintas), as paixões podem unir-se e transformar-se noutras, diversificando a paixão inicial. É este o caso da *benevolência* e da *cólera*, que aparecem sempre juntos, respetivamente, ao amor e ao ódio.

É este facto que estabelece a diferença entre o amor e o ódio, e o orgulho e a humildade, à exceção da diferença do seu objeto. Estas últimas são paixões simples, não implicam qualquer desejo relativamente ao objeto<sup>293</sup> ou, pelo menos, não são acompanhados por ele tão sistematicamente como o amor e o ódio pela benevolência e a cólera, nem pelo mesmo motivo. Hume entende que o orgulho e a humildade são paixões completas em si mesmas e repousam na emoção que produzem, contrariamente ao amor e ao ódio: o amor é sempre acompanhado pelo desejo de felicidade do objeto amado e a aversão à sua infelicidade, e o ódio, sempre acompanhado do desejo de infelicidade da pessoa odiada e a aversão à sua felicidade.

Apesar de nunca se dar o caso de as paixões do amor e o ódio não serem acompanhadas pela benevolência e a cólera, estas duas últimas paixões só surgem mediante a ideia de felicidade da pessoa amada ou odiada, sendo os sentimentos mais óbvios e naturais do amor e do ódio, mas não absolutamente necessários nem os únicos que os acompanham. O amor podia não ser acompanhado pela benevolência, e o ódio, pela cólera, por isso, a benevolência não é essencial ao amor, nem a cólera ao ódio, nem se identificam entre si. O amor e o ódio podiam até ser seguidos das paixões contrárias às que, na realidade, costumam ser: bastava, para isso, que a natureza trocasse os desejos habituais que resultam das paixões do amor e do ódio. A natureza poderia ter alterado a sensação e não alterar a tendência do desejo. Por isso, Hume conclui que a frequência com que a benevolência acompanha o amor e a cólera acompanha o ódio é explicada pela constituição original do espírito: a natureza conferiu-lhe certas inclinações, da mesma forma que dotou a mente de disposições, tais que quando se ama ou

---

<sup>292</sup> T, II, ii, 3.

<sup>293</sup> T, II, ii, 9, p. 445.

odeia alguém, a felicidade dessa pessoa é presente à mente, presença que resulta no desejo/aversão da sua felicidade/infelicidade, conforme a paixão inicial seja o amor ou o ódio<sup>294</sup>.

O amor e o ódio podem ser simulados nos seus efeitos. As paixões da benevolência e da cólera resultam de um instinto arbitrariamente atribuído ao espírito humano. A  *piedade* (ou  *compaixão*<sup>295</sup>) e a  *maldade* são paixões que simulam, respetivamente, os efeitos do amor e do ódio<sup>296</sup>, resultando de princípios secundários. Estas paixões resultam do surgimento da ideia da desgraça dos outros: são, respetivamente, o interesse e a alegria nessa desgraça, sem que nenhum prejuízo tenha sido causado à pessoa que a sente<sup>297</sup> (quando houve, a paixão sentida é a  *vingança*<sup>298</sup>). A piedade e a maldade resultam de uma modificação das paixões originais (amor e ódio), operada pela imaginação.

A piedade explica-se pelo mecanismo da simpatia, e depende muito da contiguidade e da vista da pessoa cuja desgraça nos desperta a piedade. A paixão que é comunicada pela simpatia tira a sua força da fraqueza do objeto original, chegando a surgir de uma transição a partir de afeições sem qualquer existência. Hume indica instâncias em que sentimos piedade e explica o seu motivo.

A piedade aumenta consoante o grau de consciência que a outra pessoa tem da sua situação. Alegramo-nos tanto mais da vantagem de alguém quanto menor for a sua consciência dessa vantagem, bem como a serenidade e indiferença que mostra. Igualmente, alguém que não se subjugue à sua desgraça é tão mais lamentado quanto maior for a sua paciência e indiferença relativamente a ela<sup>299</sup>. Quando uma pessoa a quem atribuímos mérito sofre uma desgraça, fazemos uma ideia da sua condição. Raciocinando da causa para o efeito habituais, temos uma ideia viva da sua mágoa e temos uma impressão dela, sem dar conta de que a grandeza da sua alma está acima dessas emoções, fazendo-nos considerá-la apenas até a um certo ponto, em que a nossa estima pela pessoa se faz notar na nossa mente. Hume entende que a experiência nos mostra que, geralmente, este grau de afeição está ligado à desgraça pela qual passa a outra pessoa.

Este caso, todavia, é excepcional: a simpatia influencia-nos a sentir uma paixão que é, originalmente, de outra pessoa, mas o processo é interrompido quando vem à mente a ideia do seu caráter. Neste caso, a imaginação é influenciada por uma regra geral, fazendo-nos conceber vivamente a paixão e senti-la em nós, como se a pessoa realmente sofresse com a sua desgraça.

---

<sup>294</sup> T, II, ii, 6.

<sup>295</sup> Este termo aparece menos vezes do que o termo  *piedade* (T, II, ii, 7, p. 430, no próprio título da secção; T, II, ii, 7, p. 432, por exemplo), mas são utilizados para referir a mesma paixão.

<sup>296</sup> T, II, ii, 8, p. 434.

<sup>297</sup> T, II, ii, 7, p. 430; T, II, ii, 8, p. 434.

<sup>298</sup> T, II, ii, 7, p. 430.

<sup>299</sup> T, II, ii, 7, p. 431.



Hume esclarece que é este princípio que nos leva, por exemplo, a corar diante de uma pessoa que exhibe um comportamento tolo, mesmo quando ela não se mostra envergonhada ou consciente da sua tolice. A simpatia que determina esta paixão que sentimos é parcial, já que o que consideramos é a desgraça da outra pessoa, desconsiderando a consciência que ela tem dessa desgraça. Se a considerássemos, não sentiríamos piedade. Mesmo quando a indiferença que a outra pessoa apresenta diante da sua desgraça não advém da virtude que lhe atribuímos, a nossa piedade é crescente devido a essa indiferença. A nossa sensação torna-se mais violenta em contraste com a segurança em que a pessoa desgraçada se encontra. É o caso, por exemplo, da compaixão que temos pelas pessoas que são assassinadas durante o sono<sup>300</sup>.

A maldade e a inveja originam-se de um outro princípio da imaginação: esta analisa os objetos mais por comparação do que pelo seu valor intrínseco, tal que os objetos parecem maiores ou menores conforme os objetos com os quais são comparados. Essa comparação e a conceção de cada um dos objetos são acompanhadas por uma sensação de prazer/mal-estar. Sentimos maior ou menor contentamento ou mal-estar quando refletimos na nossa condição, proporcionalmente às qualidades que julgamos possuir. Este juízo faz-nos felizes ou infelizes. Devido àquele princípio da imaginação, a nossa condição e felicidade dependem da comparação que fazemos entre esta e a maior ou menor felicidade que vemos nos outros, relativamente à sua condição. A ideia da condição do outro provoca, em nós, uma ideia viva da nossa condição, pela proporção entre as duas: se a do outro for maior do que a nossa, sentimo-nos infelizes, e o contrário quando a julgamos menor do que a nossa.

A comparação, no domínio das paixões, traz-nos uma espécie de piedade invertida, em que temos sensações que surgem da contrariedade entre a nossa condição e a do outro. A consideração de uma qualidade do outro em si mesma produz um prazer ou mal-estar. Mas a mesma qualidade, considerada em comparação com as nossas qualidades (ou a mesma qualidade em diferente grau) produz a sensação contrária. Em geral, se observarmos o outro e as suas paixões sem comparar a sua condição com a nossa, temos a sensação contrária à que temos quando estabelecemos a comparação<sup>301</sup>.

A maldade pode ter o eu como objeto, quando sentimos um contentamento nas nossas desgraças e nos entristecemos com os nossos prazeres (por exemplo, quando consideramos qualidades que já não possuímos, ou que possuíamos, no passado, num grau superior ao que possuímos no presente). Uma outra circunstância é observarmos a infelicidade de uma pessoa estreitamente ligada a nós, em que sentimos um mal-estar proveniente da nossa melhor condição relativamente a essa pessoa. A nossa felicidade vivifica-se com essa comparação, mas a dor da

---

<sup>300</sup> T, II, ii, 7, p. 432-3.

<sup>301</sup> T, II, ii, 8, p. 437-8.

outra pessoa é predominante e, por isso, a sensação final é de mal-estar. A outra circunstância é o remorso que sentimos por ter cometido um crime: refletindo no castigo que é merecido por ter cometido o crime, a ideia desse castigo aumenta por comparação ao nosso bem-estar presente, o que nos leva a procurar o mal-estar, a fim de evitar um contraste tão desagradável.

A inveja é despertada pela alegria atual que observamos no outro, que, por comparação conosco, diminui a ideia da nossa alegria e, conseqüentemente, a nossa felicidade. A maldade implica o desejo de causar mal ao outro, a fim de obter um prazer na comparação entre a sua condição e a nossa (que se traduz na alegria que sentimos devido ao mal-estar que lhe assiste). A comparação eclipsa a nossa felicidade, se descobrirmos que a condição do outro é mais favorável do que a nossa. Por isso, estas paixões levam ao desejo de manter o outro afastado de nós, mesmo que a condição do outro seja inferior à nossa. A distância aumenta o nosso bem-estar, ou vivacidade da sua ideia, e a curta distância favorece-nos menos, proporcionando-nos menos prazer e sendo, portanto, desagradável. Neste caso, não é à desproporção que tomamos atenção, mas à proximidade, que indica possibilidade de comparação.

Quanto maior é a desproporção entre nós e os outros, maior é o prazer ou mal-estar que sentimos na comparação. Mas a desproporção pode ser de tal ordem que a relação é destruída, o que i) nos impede de estabelecer uma comparação, ou ii) diminui os efeitos da comparação. A relação entre ideias depende sempre de um certo grau de semelhança e proximidade entre os objetos, sem o qual é muito difícil, se não impossível, para a imaginação estabelecer uma comparação, por não conseguir efetuar a transição entre as ideias. As relações entre ideias que advêm de um fraco grau de semelhança e proximidade não duram muito tempo e não exercem uma forte influência na imaginação. Tal fraqueza deve-se ao esforço que a imaginação tem de fazer, a partir de uma base nova (pois não tem uma ideia suficientemente semelhante para tornar a transição fácil e rápida). Conseqüentemente, também as impressões que acompanham as ideias relacionadas não se relacionam, pois são distintas e não há comunicação possível ou segura entre elas. Portanto, a falta de relação entre as ideias quebra a relação entre impressões, o que impede uma operação e influência recíprocas, visto que a relação não tem força suficiente para fazer a imaginação reter a primeira ideia (e impressão) quando transita para a segunda.

O facto de os objetos serem do mesmo género não garante a relação, mas é preciso que se reúnam várias circunstâncias comuns. Só essa reunião permite uma comparação capaz de provocar a inveja ou a maldade. Hume dá, a este propósito, o exemplo de dois poetas de épocas diferentes. Eles não sentem inveja um do outro porque aquilo que os diferencia é tanto que impede a comparação entre eles. Se dois objetos produzirem paixões opostas, a contrariedade entre elas é impedida se as ideias não se relacionarem: não há nenhuma transição de ideias que possa apoiar a transição entre impressões (mesmo no caso de uma oposição). O mesmo acontece

com a comparação, em que há algum elemento comum: tem de haver circunstâncias suficientes para que a transição entre ideias e paixões seja natural<sup>302</sup>.

Hume explica de que forma a piedade produz, naturalmente, amor, e a maldade, ódio, por princípios diferentes dos que foram apresentados para explicar as paixões que acabámos de expor. Acrescenta, à dupla relação como condição para a transição entre paixões, uma nova circunstância: a sua tendência ou inclinação. Para aquela explicação, é importante analisar a transição entre impressões (desconsiderando, por agora, a transição entre ideias).

Duas paixões podem ligar-se quando as suas sensações são semelhantes, mas também quando os seus impulsos ou direções são análogos. Estas relações devem encontrar-se em disposições que são acompanhadas por um grau de desejo, que dirigem a mente para a ação. A benevolência é a inclinação que acompanha o amor (desejo de felicidade da pessoa amada e aversão à sua desgraça), e a cólera, a que acompanha o ódio (desejo de desgraça à pessoa odiada e aversão à sua felicidade). As duas primeiras e as duas segundas paixões são, portanto, semelhantes, e a sua ligação é primária, original e indubitável. A piedade, como desejo de felicidade de outrem e a aversão à sua desgraça e a maldade consiste no desejo da sua desgraça e a aversão à sua felicidade.

Assim, a piedade liga-se à benevolência, e a maldade, à cólera. E como a benevolência e a cólera estão ligadas, respetivamente e por uma constituição original do espírito, ao amor e ao ódio, a piedade está ligada ao amor, e a maldade, ao ódio. Além disso, já que a piedade e a benevolência, assim como a maldade e a cólera, são os mesmos desejos originados de princípios diferentes, os dois pares de paixões podem misturar-se entre si e confundir-se<sup>303</sup>.

A benevolência e a cólera, como o amor e o ódio, surgem quando a nossa felicidade/desgraça depende da felicidade/desgraça de outra pessoa. Hume apresenta dois exemplos: i) duas pessoas que concorrem para o mesmo emprego; ii) dois negociantes, que vivem em diferentes lugares, associam-se de alguma forma. O ódio segue-se à oposição entre os interesses, em i), e em ii), o amor provém da sua união, independentemente da sorte de cada pessoa. A relação que existe no exemplo i) dá-se na semelhança, e, em ii), na contrariedade.

A explicação destas relações está no princípio de uma direção paralela das paixões. A preocupação que temos pelo nosso próprio interesse faz com que tenhamos aquelas sensações, quer relativamente ao nosso associado, quer ao nosso rival (caso em que a contrariedade também está presente na comparação e na maldade). Visto que uma direção paralela dos afetos, que provém do interesse, pode conduzir à benevolência e à cólera, essa direção paralela, proveniente da simpatia e da comparação, pode ter o mesmo efeito. Não fazemos bem a alguém

---

<sup>302</sup> *T*, II, ii, 8, p. 439-43.

<sup>303</sup> *T*, II, ii, 9, p. 444-5.

sem ter uma sensação de prazer relativamente a ela, nem odiamos apenas a pessoa contra quem cometemos injustiças, mas também a nós próprios.

Em parte, estes acontecimentos explicam-se por diferentes princípios. A simpatia não se limita ao momento presente, pois podemos passar a interessar-nos pelo mal-estar e prazer dos outros por imaginarmos sensações que não observámos, efetivamente, nos outros. Sendo uma ideia viva que se converte em impressão, considerando a condição provável ou possível de uma pessoa, podemos entrar nela por uma conceção tão viva que nos interessamos por ela como se fosse nossa, sentindo prazeres e dores que não são nossos, nem tampouco têm uma existência real original.

Nestes casos, a extensão da nossa simpatia depende, em grande parte, do nosso sentimento em relação à condição futura da pessoa em questão. A imaginação faz um esforço por formar ideias tão vivas, mesmo dos sentimentos alheios, que sentimos esses mesmos sentimentos. Mas, sem uma circunstância presente e viva, não é possível alargar a nossa simpatia ao futuro. Estendemos, também, o nosso sentimento a todas as ideias relacionadas com a pessoa em questão, conferindo-lhes uma noção viva de todas as suas circunstâncias passadas, presentes, futuras, possíveis, prováveis, ou certas, que cativa o interesse.

Se diminuirmos a vivacidade da primeira ideia, diminuímos a das ideias relacionadas, e essa diminuição destrói a antecipação, necessária para o interesse nas circunstâncias alheias. A nossa simpatia pode, de facto, não ser levada mais longe do que à primeira conceção. Se ela for ténue, certamente isso acontecerá: temos a primeira conceção e somos afastados pelas paixões relacionadas do outro. Todavia, a simpatia não se alarga, nem as paixões são relacionadas com essa pessoa<sup>304</sup>.

Das impressões envolvidas na benevolência surge um desejo, em concordância com elas. Por isso, para que uma paixão se desenvolva paralelamente à benevolência, é necessário sentir as duplas impressões (como as que caracterizam a benevolência e a paixão direta do desejo), em correspondência com a pessoa em questão. Nenhuma, por si só, é suficiente. O amor ou ódio depende da força da primeira simpatia, já que é desta que depende a sua extensão. Quando uma impressão forte se comunica e dá uma dupla tendência às paixões, liga-se à benevolência e ao amor, por uma direção semelhante, mesmo que a primeira impressão tenha sido dolorosa. Uma impressão penosa que é fraca relaciona-se com a cólera e o ódio, pela semelhança da sua direção. O ódio e o desprezo nascem de uma simpatia num grau fraco. A benevolência nasce de um grau elevado de infelicidade, ou um grau com o qual simpatizamos muito. Hume entende que este princípio é confirmado pela razão e pela experiência, apresentando exemplos. Um grau fraco de pobreza desperta desprezo, mas um grau elevado provoca piedade e benevolência.

---

<sup>304</sup> T, II, ii, 9, p. 446-50.

O mesmo objeto provoca diferentes paixões, conforme os diferentes graus das qualidades que as despertam. Um aumento da simpatia produz o mesmo efeito que um aumento da infelicidade: o desprezo que sentimos relativamente a um país feio e estéril advém de uma simpatia fraca para com os seus habitantes (alvos do nosso desprezo); mas a observação de uma cidade em cinzas inspira benevolência, pois penetramos os interesses dos seus habitantes, ao ponto de desejarmos a sua felicidade e a sua infelicidade nos despertar mal-estar. Se a impressão, cuja força produz, em geral, a benevolência e a piedade, for levada longe demais, este efeito desaparece. Se o mal-estar for pequeno ou distante, não se impõe à imaginação, nem consegue transmitir uma preocupação tão grande para o futuro como um mal real e presente. Se esse mal-estar adquirir mais força, interessamo-nos pelas preocupações da pessoa em questão, ao ponto de sentirmos a sua sorte: esta simpatia completa é a que produz a benevolência e a piedade.

Por outro lado, um mal muito forte e vivo atrai a atenção de tal forma que impede a dupla simpatia. É o caso da nossa conceção da dor das pessoas que morrem enforcadas ou na roda: antes de assistirmos a tal horror, a nossa simpatia permite-nos ter um sentimento de compaixão pelo criminoso executado; mas quando o observamos, o horror é tal que a nossa disposição fica incapacitada deste sentimento. Mas se, por uma mudança de objetos, separarmos a dupla simpatia de um certo grau de uma paixão, verificamos que a piedade não produz o seu efeito habitual (o amor), mas o ódio. Por exemplo, quanto maior a compaixão que sentimos relativamente à vítima de um crime, maior é o ódio que se desperta em nós, relativamente ao seu autor, que se relaciona apenas com a desgraça. O autor apenas se relaciona com a desgraça, mas ao considerar a vítima, a nossa vista dirige-se para todos os lados; desejamos-lhe felicidade e temos aversão ao seu mal-estar.

O fenómeno da dupla simpatia e a sua tendência para produzir o amor e o ódio podem contribuir para a explicação do amor aos parentes e conhecidos, pois o costume e as relações fazem-nos entrar nos sentimentos alheios, independentemente da sorte da pessoa em questão ou que supomos acompanhá-la, fazendo-os atuar na nossa imaginação como se fossem, originalmente, nossos. Nada do que lhes interessa nos é indiferente e, sendo esta correspondência de sentimentos o companheiro natural do amor, facilmente esta disposição é despertada<sup>305</sup>.

Resta explicar a origem das paixões do respeito e do desprezo. As qualidades que agradam e são consideradas em si mesmas produzem amor, e as que são consideradas da mesma forma mas são desagradáveis, produzem ódio.

Se compararmos essas qualidades nos outros com as que possuímos (ou os seus graus), as primeiras produzem orgulho/humildade. Se associarmos estes dois tipos de análise, as paixões

---

<sup>305</sup> T, II, ii, 9, p. 450-3.

que são despertadas são o respeito ou o desprezo<sup>306</sup>. A piedade, a maldade, a benevolência e a cólera são paixões que surgem da ideia de felicidade ou desgraça dos outros, mesmo se for comparada com a ideia da nossa própria felicidade ou desgraça.

A benevolência ou cólera e a piedade ou maldade parecem surgir de um prazer ou mal-estar que a pessoa retira de uma circunstância, como ser vítima de um crime ou conseguir um emprego. O respeito ou desprezo parecem surgir do prazer ou mal-estar que uma qualidade do caráter, como a inteligência ou a coragem, proporciona a quem a possui.

Para Hume, a aparência dos nossos sentimentos e a nossa forma de sentir mostram que o desprezo contém uma mistura de orgulho, e o respeito, de humildade. Essa mistura tem origem na comparação com a pessoa que é objeto dessas paixões. Assim, a mesma pessoa é suscetível de ser objeto de uma das dessas duas paixões, consoante a pessoa com quem se compara. Da mesma forma, a mesma pessoa pode ser, da nossa parte, objeto de várias paixões, consoante o ponto de vista sob o qual a observamos. Alterando o ponto de vista, a relação que o objeto mantém connosco altera-se, o que produz uma modificação nas paixões, que advêm das observações que fazemos da relação que o objeto mantém connosco.

O espírito tem uma propensão maior para o orgulho do que para a humildade. Este fenómeno explica-se por princípios originais da natureza humana. Os seus efeitos são visíveis e numerosos. Este é um dos motivos pelos quais se dão aquelas misturas referidas entre paixões. É também por isso que o desprezo tem cores mais fortes do que o respeito: somos mais afetados pela vista de alguém inferior do que de alguém superior. No desprezo, dificilmente se podem distinguir mais paixões, ao passo que no respeito, também o amor está presente. O orgulho desperta-se ao mais leve impulso, mas a humildade necessita de um impulso mais forte.

Qualquer qualidade que desperta o amor, quando observada noutra pessoa, transmite orgulho quando se encontra em nós. Por isso, essas qualidades, causando amor, causam também humildade (porque são os outros que possuem as qualidades apreciadas, não nós). Por isso, quando aglutinamos estes dois modos de observar a qualidade, a pessoa que a possui é objeto de respeito.

Da mesma forma, todas as qualidades que produzem, quando consideradas diretamente, ódio, produzem orgulho quando transferidas para nós. Essas qualidades farão do outro objeto do nosso desprezo, quando aglutinamos os estes dois modos de observar a qualidade que causa as paixões<sup>307</sup>. Apesar de o orgulho ser semelhante, nas suas sensações, ao amor, e a humildade, ao ódio, há diferenças notáveis entre estes dois pares de paixões. O orgulho exalta a vaidade, mas o amor enfraquece-a. Também o ódio dá um forte impulso para a ação, mas a vergonha e a

---

<sup>306</sup> *T*, II, ii, 10, p. 453.

<sup>307</sup> *T*, II, ii, 10, p. 454-5.

humildade inibem-nos e desencorajam-nos. O orgulho e o ódio fortalecem o espírito, mas a humildade e o amor enfraquecem-no. Por isso, embora a semelhança, que foi notada, entre as paixões, no que toca às sensações que as caracterizam, faça com que os mesmos objetos produzam as mesmas paixões, esta oposição faz com que os graus em que as paixões são despertadas difiram entre si. Raramente o mesmo objeto produz, nos mesmos graus, amor e orgulho, assim como ódio e humildade: o génio é uma qualidade agradável, que desperta vaidade e orgulho, mas mantém com o amor uma relação apenas mediante a sensação de prazer que provoca. Por outro lado, a ignorância é desagradável, despertando mais vivamente humildade do que ódio.

Hume procura responder à questão de saber porque alguns objetos despertam sempre amor ou ódio, mas nem sempre despertam respeito ou desprezo, pela mistura com o orgulho ou a humildade. Nenhuma qualidade pertencente a outra pessoa origina humildade por comparação, a não ser que produza orgulho, quando colocada em nós. Da mesma forma, nenhum objeto produz, por comparação, orgulho, a não ser que, na sua observação direta, produza humildade. Um objeto que possui uma qualidade apropriada para despertar amor, mas imperfeito para produzir orgulho, pertencente a outra pessoa, origina diretamente um grau elevado de amor, mas antes, por comparação, um grau fraco de orgulho. Dificilmente este se distingue no composto, não havendo uma proporção suficiente de ambas as paixões para produzir o respeito. É este o caso de qualidades como a beleza, o bom humor, a bondade. Desperta-se o amor de forma viva, mas há uma tendência fraca para sentir orgulho. O mesmo se aplica às paixões contrárias (o ódio, a humildade e o desprezo).

Mesmo no caso em que desprezamos alguém, a contemplação do outro, enquanto possuidor de uma qualidade num menor grau que nós, é desagradável. É este mal-estar que explica que queiramos manter à distância as pessoas que desprezamos, e que não permitamos que cheguem demasiado perto de nós. Em geral, as ideias são acompanhadas por uma sensação de prazer ou mal-estar: mesmo as ideias de extensão e número, e ainda mais as que consideramos importantes para a vida prática, prendem a atenção: por exemplo, a observação da riqueza de uma pessoa, devem despertar em nós, respetivamente, um certo grau de respeito e desprezo por essa pessoa devido a essa qualidade.

Para que possamos estabelecer uma comparação e ver em que grau essa pessoa é mais pobre ou mais rica que nós, exige-se a contiguidade entre mim e essa pessoa, para que as ideias, que são em si opostas, entrem em relação uma com a outra e o respeito ou o desprezo sejam despertados. Essa contiguidade permite-nos, no caso de desprezarmos alguém, ter essa sensação desagradável, o que nos leva a evitar a pessoa em causa. O mal-estar que provém desta desproporção é sentido por aquele que despreza, e é isto que explica a má educação que

atribuímos às pessoas que se aproximam demasiado de quem tem uma determinada qualidade em grau superior, pois mostra que o inferior não tem consciência ou é indiferente a essa desproporção.

Hume discorre ainda sobre a origem do mérito que atribuímos à bondade, a paixão que faz o outro ser útil e proporcionar benefícios dentro do seu círculo de amigos e conhecidos. Aprovamos o seu caráter e ele desperta amor no nosso espírito, por simpatia às pessoas que beneficiam do bem que faz. Afastamo-nos do ponto de vista do nosso interesse para poder participar das paixões alegres que os beneficiários da sua bondade sentem. Esse ponto de vista permite-nos interessarmo-nos por esses benefícios, como se fossemos nós que estivéssemos na eminência de os receber.

## **2.3 Outras considerações sobre as paixões e o funcionamento natural das faculdades do espírito**

### **2.3.1 A importância da opinião dos outros e o mecanismo da simpatia**

A opinião que os outros têm de nós é uma causa secundária das paixões, mas que tem o poder de fortalecer ou enfraquecer as restantes causas de orgulho/humildade e amor/ódio (a beleza, a propriedade ou a virtude). Estas primeiras causas devem, portanto, ser apoiadas numa coincidência entre a nossa opinião e a dos outros, para exercerem uma força considerável no espírito. A opinião dos outros penetra o nosso espírito tornando-se uma impressão nossa.

Essa transmissão é permitida pelo mecanismo da simpatia. Deste modo, a opinião dos outros é determinante para o surgimento das nossas paixões, mas depende da apreensão que podemos ou não fazer dessa opinião e, para isso, a simpatia deve estar ativa na mente. A simpatia é um princípio da natureza humana, fortemente ligado à imaginação, consistindo na transformação de uma ideia numa impressão, a partir da vivacidade com que a ideia é concebida.

Sabemos que, pelos princípios que Hume expõe no livro I, uma ideia que não advenha de uma impressão de sensação não tem um estatuto real, pelo menos pelo princípio da cópia (sabemos que a aceção de realidade que permite conferir esse estatuto a uma ficção da imaginação [R2] é diferente desta aceção de realidade, que provém da cópia das impressões [R1]). A simpatia não é um mecanismo representativo, pois não copia uma impressão de sensação, tornando-a uma ideia, mas parte da ideia (que é já essa cópia). Ela é sentida pelo espírito de maneira tão forte que se transforma numa impressão. Sabemos que esta transformação é algo que os princípios do livro I permitem. Este mecanismo não é, portanto,



nenhuma anomalia do sistema. Estamos sempre conscientes da impressão que temos de nós próprios, pois ela é sempre presente à mente. Por essa razão, tudo o que se relaciona connosco é concebido com semelhante ou igual vivacidade, e concebido mais vivamente do que o que não mantém relações connosco.

Esta transmissão permite-nos “descobrir” os sentimentos dos outros, devido à tendência natural que possuímos para comunicar inclinações e sentimentos aos outros, mesmo se forem contrários entre si, ou muito diferentes. Este princípio da natureza humana produz muitos efeitos no caráter e forma de pensar, e é também pelos seus efeitos que essa tendência é visível: nos comportamentos que temos, a conversa, o aspeto do rosto.

Os afetos que sentimos por simpatia podem mesmo ter mais influência na nossa disposição do que os nossos afetos originais. Por exemplo, se estamos mal-humorados, a alegria dos outros tem o poder de nos contagiar. Os homens têm uma natureza semelhante (no corpo e no espírito), pois possuem os mesmos princípios naturais, de tal forma que não observamos nos outros paixões ou princípios que não se possam encontrar ou manifestar em nós, ou pela nossa parte, num grau maior ou menor. As semelhanças prevalecem sobre as diferenças<sup>308</sup>. Para além disso, o próprio mecanismo da simpatia é algo universal nos homens: os prazeres, dores, paixões, interesses dos homens, tocam o espírito de cada um, e ninguém é absolutamente indiferente a estas impressões dos outros. No exercício da simpatia, as paixões i) estão, em primeiro lugar, presentes apenas no espírito de quem as sente, aparecendo, posteriormente, ao espírito de outra pessoa, e ii) o modo como aparecem como ideias e, posteriormente, como impressões, é o mesmo em todos os casos. Isto é constatável na vida comum, mas também em filosofia<sup>309</sup>.

O funcionamento da simpatia confirma o sistema sobre o entendimento (o estabelecimento de relações causais), assim como o das paixões (erguido sobre a necessidade e o funcionamento da dupla relação).

A conversão das ideias em impressões, pelo mecanismo da simpatia, pode ser visto como uma causação, que consiste em avivar uma ideia ao ponto de a transformar numa impressão. Os sentimentos dos outros aparecem, em primeiro lugar, como ideias, sendo concebidas como uma *questão de facto*, e a vivacidade com que a concebemos dá-nos uma impressão: a que corresponde àquela ideia. Mas esta relação causal (entre a ideia da paixão do outro e a impressão que sentimos, que é a mesma que a original) é mais perfeita se for ajudada pelas relações de semelhança e contiguidade. Certamente ela consegue operar sozinha, mas o seu grau e limite são mais estreitos quando não é acompanhada por estas últimas duas relações. A

---

<sup>308</sup> T, II, i, 11, p. 372-3.

<sup>309</sup> T, II, ii, 7, p. 430-31.

facilidade de transição, tão necessária para o estreitamento das relações (de ideias, mas também de impressões) é algo que melhora o funcionamento do mecanismo da simpatia.

Todos os princípios de associação, enquanto relações, são essenciais para essa transição, e não apenas a semelhança (que permite mais imediatamente a transição fácil entre ideias). A contiguidade é absolutamente necessária para a operação da simpatia, pois só podemos simpatizar com os sentimentos de alguém que está em contacto conosco. Por outro lado, relações como a de consanguinidade, sendo uma espécie de causação, maximizam a facilidade com que comunicamos impressões. O mesmo vale para a amizade ou familiaridade. Mais em geral, toda a gente aprova natural e imediatamente os caracteres parecidos com o seu, justamente porque partilham, pela simpatia, as mesmas paixões, motivações e ações<sup>310</sup>. Todas têm o mesmo efeito que o hábito. Quanto mais fortes forem as relações entre o eu e o outro, mais facilmente a vivacidade da ideia do eu é transportada para a ideia do outro, e todas estas relações, quando unidas entre si, permitem essa passagem de forma a que nada se perca na transição (porque o que existe na ideia do eu existe na do outro), fazendo-nos conceber as impressões dos outros de forma mais forte e viva. Esta transformação, enquanto avivamento, está de acordo com a natureza das impressões e ideias enquanto existências na mente. A sua diferença é a força e vivacidade com que atuam no espírito, e uma ideia viva dificilmente se distingue de uma impressão. Certamente que muitas ideias, quando concebidas pela imaginação, são acompanhadas de um prazer/mal-estar. Por isso, transformar uma ideia numa impressão é apenas avivá-la no nosso espírito, e tal transformação ocorre especialmente no caso das paixões. Esta é a natureza da simpatia, que não consiste num exercício dos princípios de associação, daí essa transformação não consistir num raciocínio<sup>311</sup>.

A simpatia não é uma forma de comparação, que consiste em estabelecer um paralelo entre dois graus diferentes da mesma qualidade, provocando sempre a paixão contrária à original. Se compararmos, por exemplo, a nossa paciência com a de uma pessoa mais paciente que nós, na comparação, sentiremos humildade ao perceber a desproporção entre nós, pois quem possui o maior grau de paciência é o outro, e não nós. No caso de se tratar do mesmo caso, mas relativamente a uma qualidade negativa, sentiremos orgulho. O resultado do exercício da simpatia é a mesma paixão que observamos no outro. Se a relação entre nós e o outro for muito fraca, a comparação não se dá, pois tem de haver o elemento comum que ponos em paralelo, entre nós e o outro. Se essa relação for muito forte ou estreita, opera a simpatia. Já a vivacidade das ideias necessária à simpatia não depende do confronto das nossas qualidades ou situação com a do outro, mas é relativa a uma relação de contiguidade e semelhança entre nós (que

---

<sup>310</sup> *T*, III, iii, 3, p. 695.

<sup>311</sup> *T*, II, i, 11, p. 374-6.

facilita a transição de ideias e impressões). Se a vivacidade da ideia da sua paixão for muito grande, a simpatia não opera, pois a paixão torna-se, originalmente, nossa.

O desejo de boa reputação e a aversão à má reputação não se devem a uma propensão natural do espírito, caso contrário, todas as opiniões favoráveis seriam agradáveis para nós, e todas as desfavoráveis, desagradáveis. Verificamos que nem todas as opiniões alheias nos afetam. Por isso, a importância que damos à opinião dos outros deve-se à simpatia, pela possibilidade de transferir o juízo do outro para o eu e esse juízo causar uma impressão, e têm origem em dois fatores.

Um desses fatores é o que nos agrada particularmente. O louvor e a censura exercem uma forte influência no orgulho e na humildade. As pessoas não seriam louvadas por qualidades que não trouxessem orgulho ao próprio: só louvamos alguém por uma qualidade que, em nós, produziria orgulho. Da mesma forma, se alguém nos louva por uma qualidade que não nos dá muito orgulho, somos indiferentes a esse louvor. O mesmo vale para a censura e a humildade. O louvor é, por assim dizer, o reverso do orgulho, do ponto de vista da outra pessoa, que reconhece em nós uma qualidade. É por causar orgulho ou humildade, quando nos colocamos no lugar daquele que nos louva ou censura, que queremos que os outros tenham uma opinião favorável de nós, e que não tenham uma opinião desfavorável.

A nossa satisfação quando os outros mostram ter um juízo em relação a nós com o qual concordamos, e chocados quando mostram ter uma opinião de nós diferente da que temos, explica-se por um raciocínio que fazemos (provocado pelo funcionamento da simpatia). Aceitamos o juízo dos outros relativamente a nós devido à simpatia, já que esta nos permite ter presentes a nós os seus sentimentos, o que nos faz considerá-los uma espécie de prova do que afirmam ou mostram. Esses juízos influenciam o nosso próprio juízo relativamente ao nosso caráter, sempre acompanhado de uma paixão. Esse juízo influencia o entendimento e lança-nos tanto mais para uma certa opinião quanto mais difundida a paixão que a acompanha se encontrar na nossa imaginação. Deste modo, se o juízo que formamos baseados na opinião dos outros (que chega a nós por meio da paixão que sentimos por simpatia) estiver ligado a uma paixão que está fortemente enraizada na nossa imaginação, ficaremos muito convencidos dessa opinião, muito mais do que se a ligação do juízo (sobre a opinião dos outros) estiver ligado a uma paixão que é fraca em nós, pois que, no primeiro caso, a paixão dá força às ideias relacionadas, contrariamente ao que se passa no segundo caso.

O segundo fator relevante para a nossa satisfação com a opinião dos outros, com a qual concordamos, e o nosso desagrado com uma opinião com a qual não concordamos, é a opinião que temos de quem nos julga. No caso de a nossa opinião relativamente a essa pessoa não ser favorável ou de o outro nos ser indiferente, também seremos indiferentes ao seu juízo

relativamente a nós: a opinião de um tolo não nos afeta, ou afeta-nos num grau muito inferior ao grau em que nos afeta a opinião de um amigo, e mais ainda de alguém com quem mantemos um laço de sangue. O mesmo não acontece no caso de pessoas que louvamos. O prazer ou mal-estar que temos dessa opinião depende da simpatia (pelo menos, da possibilidade que o outro tem de formar um juízo sobre nós, pela simpatia), que depende das relações entre os objetos. E como uma opinião desfavorável de alguém que estimamos é desagradável para nós, podemos, eventualmente, quebrar ou atenuar as relações, para não nos confrontarmos com essa opinião desfavorável: por exemplo, alguém que desiludiu a sua família pode aliviar o mal-estar que sente, decorrente da opinião desfavorável da família, deixando o local onde vivia e não contactando com esta tão frequentemente. As relações entre nós e os outros, necessárias para a simpatia, não são absolutas, mas relativas à influência que têm para converter as ideias dos seus sentimentos em sentimentos nossos, pela associação das ideias das suas pessoas à ideia da nossa própria pessoa<sup>312</sup>.

### **2.3.2 O hábito**

O costume, a repetição, têm um efeito considerável para aumentar, mas também para diminuir as paixões. Os seus efeitos são essencialmente dois.

O primeiro efeito é a produção de uma facilidade na realização de uma ação ou conceber um objeto: quando o espírito realiza uma ação ou concebe um objeto ao qual não está habituado, há uma inflexibilidade por parte das faculdades, dificultando o movimento da mente numa nova direção. Ainda assim, tal não garante que esse movimento seja penoso para esta faculdade.

A surpresa e o espanto que resultam da ativação das tendências da imaginação, decorrente desta nova direção, é agradável. Apesar de esta direção ativar as afeições agradáveis do espírito, também ativa as penosas, pelo princípio de que qualquer emoção que precede ou acompanha uma paixão facilmente se converte nela. Assim, a novidade afeta-nos e dá-nos um prazer ou mal-estar superiores aos que comportam naturalmente.

Quando o objeto volta com frequência a nós, essa agitação desaparece, pois a novidade gasta-se, acalmando o esforço da imaginação e, conseqüentemente, as paixões, passando as faculdades a olhar o objeto tranquilamente. A repetição e a facilidade tornam-se um princípio poderoso da imaginação e do espírito, sendo fonte de prazer, quando a facilidade permanece num certo grau. O prazer que advém da novidade não tem, para aumentar as paixões, a mesma tendência que o prazer de uma facilidade moderada. O prazer que advém da facilidade é um movimento ordenado, que tem, por vezes, o poder de transformar a dor em prazer, e vice-versa (quando a

---

<sup>312</sup> *T*, II, i, 11, p. 377-9.

facilidade é demasiado grande), caso em que os movimentos são tão fracos que destituem o objeto de interesse, tornando desagradável o contacto com ele.

O segundo efeito é o de produzir uma tendência para a ação, quando ela não for desagradável nem for já objeto de inclinação. É por isso que os hábitos ativos são fortalecidos pela repetição, e os passivos, enfraquecidos. A facilidade retira força aos segundos, enfraquecendo o movimento do espírito, e conferindo força aos primeiros, oferecendo uma tendência sucessivamente maior à mente, o que a impele à ação<sup>313</sup>. A companhia de quem está mais próximo de nós é a mais agradável de todas (o que, normalmente, é o caso das pessoas com quem mantemos laços de consanguinidade), e a de estranhos, apenas agradável por pouco tempo.

O costume e o conhecimento aumentam a facilidade das transições entre ideias e das paixões. O exercício do primeiro é análogo ao seu exercício nos raciocínios sobre *questões de facto*, e o segundo, à educação: concentram-se na produção de uma ideia viva do objeto, e é este o carácter comum entre a familiaridade (a amizade ou o conhecimento superficial de alguém) e a consanguinidade. As pessoas associam-se mediante o curso natural das suas disposições particulares, quando notam semelhanças entre si, e a simpatia, que permite uma maior relação quando as pessoas entram nos sentimentos e caracteres umas das outras (é mais fácil simpatizarmos com quem é semelhante a nós porque a imaginação não tem muita dificuldade em passar do eu para o outro, dadas as semelhanças, que lhe poupam esforço). Temos sempre intimamente presente ao espírito a ideia do eu, que confere força e vivacidade à ideia dos objetos com os quais estamos ligados, em razão da vivacidade da primeira.

A ideia do outro ou do seu sentimento torna-se uma impressão real, mediante a inclinação do nosso carácter natural para a impressão que o outro sente, resultando num surgimento dessa ideia e impressão ao mínimo sinal. A semelhança permite a conversão da ideia em impressão, mediante a relação e a passagem da vivacidade original da ideia do eu para a da ideia relacionada com ele.

No caso do costume e do conhecimento, o amor origina-se da semelhança. A simpatia fácil, que ocorre quando o outro nos é familiar ou conhecido, é a única que suscita uma sensação duradoura e que se fixa mais na mente e possui mais força. Estas pessoas, enquanto objetos das nossas paixões, aparecem a uma luz mais forte e viva à imaginação, são mais agradáveis e, por isso, mais apropriadas para provocar amor, mas também orgulho, devido à satisfação que se retira da sua relação com o eu<sup>314</sup>.

---

<sup>313</sup> T, II, iii, 5.

<sup>314</sup> Consultar o ponto 2.3.1.

Desta forma, o que nos está próximo, no tempo e no espaço, é concebido com uma vivacidade superior ao que está longe de nós. A este propósito, Hume explica três pontos: i) a distância enfraquece a conceção e a paixão, mas uma distância muito grande aumenta a estima e admiração pelo objeto; ii) a distância no tempo tem, nas paixões, um efeito maior do que uma distância no espaço; iii) a distância no passado tem um efeito maior do que uma distância relativa ao futuro.

Começamos pelo ponto i). Como o nosso eu está sempre presente à mente, assim como tudo o que se relaciona com ele (e está tão mais presente quanto mais se relaciona com o eu), quando os objetos se afastam, perdem a relação que mantinham com ele, o que obscurece a sua ideia. A imaginação não descarta o ponto do espaço e tempo em que o eu existe (portanto, a sua posição), pois a sua atenção é sempre requisitada por paixões e sensações no momento presente e no espaço onde está, e mesmo quando se dirige a objetos longínquos, volta sempre a esse ponto devido à atenção que os objetos exigem. Concebemos cada objeto na sua posição e ordem próprias (consoante a ordem em que os experienciamos) e, para saltar de um objeto próximo a um longínquo, é necessário percorrer os objetos que se lhes interpõem. Sempre que um objeto longínquo requisita a nossa atenção, esse progresso tem de ser feito de novo, exigindo esforço à imaginação, pois estamos sempre a ser chamados de volta ao eu. Esta interrupção corta o movimento da mente e enfraquece a ideia que temos do objeto distante, e o caminho é tão mais difícil quantos mais objetos a imaginação tiver de percorrer (e o contrário vale para uma quantidade inferior de objetos), e isso influencia a vivacidade com que as ideias são concebidas. Os objetos têm, assim, uma influência na imaginação e, por isso, nas paixões e na vontade, proporcional à distância a que se encontram do eu. O interesse, maior nos objetos próximos e menor nos distantes, é algo visível na vida comum<sup>315</sup>. Ainda assim, Hume explica que a contemplação de um objeto grandioso estende a alma e a dá-lhe um prazer sensível (por exemplo, quando pensamos numa longa sucessão de séculos ou num oceano). Para concebermos um objeto muito distante, temos de conceber essa grande distância e recebemos um contentamento particular dessa conceção devido à grandeza da distância. E como as paixões que temos relativamente aos objetos relacionados passam de uns (objetos) para outros, temos admiração pelos objetos distantes devido à admiração que temos relativamente à distância. Uma medalha grega ou um viajante que passou por muitos países são objetos (ou pessoas) que provocam, por estes motivos, a nossa admiração<sup>316</sup>.

Passamos ao ponto ii). O espaço ou extensão é composto por partes coexistentes e dispostas por uma ordem, que são apresentadas à visão e ao tato. O tempo, embora seja

---

<sup>315</sup> *T*, II, iii, 7, p. 495-7.

<sup>316</sup> *T*, II, iii, 8, p. 501-2.

igualmente composto por partes e por uma ordem, só nos apresenta uma parte de cada vez. As partes do espaço unem-se na imaginação por se unirem nos sentidos, o que facilita e suaviza a transição entre essas partes, ao passo que a incompatibilidade das partes do tempo, no que toca à sua apresentação ao espírito, dificulta a transição entre elas, principalmente se se tratar de uma longa sucessão de objetos. Desta forma, uma distância no tempo provoca, no pensamento, uma interrupção maior do que uma distância no espaço, o que enfraquece as ideias e as paixões que lhe correspondem. Por exemplo, os bustos e inscrições antigas são mais apreciados do que os mesmos objetos, num país distante<sup>317</sup>.

A imaginação tem mais dificuldade no movimento de uma parte a outra do tempo, do que no movimento de uma parte a outra do espaço: este aparece unido aos sentidos, mas o tempo aparece quebrado e dividido. Quando esta dificuldade se junta a uma pequena distância, enfraquece e interrompe a imaginação, mas tem o efeito contrário quando se trata de uma grande distância. Neste caso, o espírito é exaltado pela amplitude do objeto e a dificuldade na sua conceção, sendo constantemente obrigado a renovar o esforço para passar de um ponto do tempo a outro, experimentando uma satisfação maior do que quando a transição entre os vários pontos é fácil (mais fácil no caso do espaço do que no do tempo, devido à união dos pontos nos sentidos, no primeiro caso, e à sua fragmentação, no segundo). Esta maior dificuldade e distância dá à imaginação uma maior admiração pelos objetos antigos do que pelos objetos distantes.

Este efeito na imaginação e nas paixões explica-se por uma qualidade da natureza humana. Uma oposição (que, neste caso, é entre a nossa posição no tempo e no espaço e a posição de um objeto muito distante) que não nos intimida (como é talvez o caso do senhor e do servo) tem o efeito contrário: inspira grandeza e força para superar a oposição. Essa oposição transmite uma grandeza e força à mente que a motiva a reunir forças para superar a oposição. Igualmente, quando a alma se enche de coragem e magnanimidade (o que acontece especialmente quando o hábito a mortifica e enfraquece), ela própria procura, de certo modo, a oposição, pois o que tem este efeito na imaginação é-lhe agradável, e o que a enfraquece e limita, desagradável.

Este princípio vale para as paixões e para a imaginação, e Hume dá exemplos: alturas, profundezas, elevações, conferem uma superioridade imaginária à mente, devido a uma espécie de orgulho que lhe comunica, relativamente aos que se encontram mais abaixo; pelo contrário, também uma imaginação sublime comunica a ideia de elevação e ascensão. Associamos, de certa forma, o bom ao elevado e o mau ao baixo: um génio é alguém, de alguma forma, elevado, e o homem que tem uma conceção comum e simples é trivial e, de alguma forma, baixo. Também a prosperidade se identifica com a ascensão: as classes são, para Hume, exemplo disso.

---

<sup>317</sup> *T*, II, iii, 7, p. 497-8.

Esta associação é fruto de uma tendência da imaginação, visto que não há uma distinção natural entre alto e baixo, a não ser a que advém da teoria da gravidade<sup>318</sup>. Esta tendência é comum ao senso comum e à filosofia. Da mesma forma, também a dificuldade é associada à subida, e a facilidade, à descida, como se as nossas ideias possuíssem uma espécie de gravidade. A imaginação, quando vai de baixo para cima, encontra oposição nas suas qualidades e princípios, e o espírito, quando está cheio de alegria e coragem, procura a oposição. Por isso, lança-se a qualquer ideia ou pensamento que preencha, por um grau de dificuldade, estas paixões. A dificuldade não extingue o valor das ideias, mas sustenta e aumenta o movimento do espírito. Esta oposição que motiva o espírito à procura da dificuldade encontra-se em maior grau com respeito ao tempo do que ao espaço e, por isso, esta tendência explica a diferença que Hume acaba de assinalar<sup>319</sup>.

Finalmente, explica-se o ponto iii). Uma vez que as nossas ações só podem alterar o futuro, mas não o passado, a vontade é mais determinada pelo primeiro do que pelo segundo. Há na imaginação uma propensão para progredir entre pontos do espaço e do tempo, mas também, ao transitar entre esses pontos, uma capacidade de situar neles as suas ideias: é assim que esta faculdade transita entre os objetos. A imaginação, pela posição das suas ideias presentes, situa o eu nesse presente, e é dele que partimos para conceber um objeto distante. A transição entre um objeto presente e um passado é contra o curso natural da sucessão dos objetos, passando-se de um objeto para outro que o precedia, e deste, para outro que o precedia, em vez de transitar no sentido contrário, que é o curso mais natural dos acontecimentos. Por isso, a transição de um objeto presente para um futuro é mais fácil e está de acordo com o curso natural dos acontecimentos e, por isso, também da imaginação. Esta facilidade e naturalidade faz com que as ideias sejam concebidas a uma luz mais forte e completa do que no primeiro caso, em que encontramos oposição a cada passagem entre objetos (do presente para o passado, e entre os objetos passados). Por isso, um pequeno grau de distância, no passado, tem um maior poder de enfraquecer as ideias, do que uma maior distância entre o presente e o futuro, e é deste efeito que, para Hume, deriva a ação dos objetos futuros na vontade e nas paixões.

A qualidade da imaginação que a determina a seguir a sucessão do tempo por uma sucessão semelhante de ideias tem o mesmo efeito: quando consideramos dois pontos do tempo, um passado e um futuro, as relações que mantêm com os objetos presentes, sendo consideradas em abstrato, são quase iguais, já que, segundo supomos, o futuro será, um dia, presente, assim como o fora também o passado. Hume entende que se esta última qualidade da imaginação não existisse, as distâncias entre o presente e o futuro e entre aquele e o passado teriam igual

---

<sup>318</sup> *T*, II, iii, 8, p. 504 (para uma descrição mais detalhada desta explicação).

<sup>319</sup> *T*, II, iii, 8, p. 502-5.



influência na imaginação, já que i) por um lado, supondo que a nossa existência ocorre num ponto do tempo entre o presente e o futuro, o objeto futuro aproxima-se mais de nós do que um objeto passado, que permanece mais distante; mas ii) por outro lado, supondo que a nossa existência se passa num ponto do tempo entre o presente e o futuro, é o passado que se aproxima mais de nós, e o futuro permanece distante. Mas aquela qualidade exerce influência na imaginação, escolhendo fixar a atenção num ponto entre o presente e o futuro, pois a nossa existência, pelo curso natural dos acontecimentos, avança para o futuro, e não para o passado, que é inalterável.

A imaginação concebe o futuro como algo que desliza a todo o momento, tornando-se presente à imaginação (porque deixa de ser futuro e passa a ser presente), sendo, por isso, algo mais próximo de nós do que o passado: o primeiro é considerado em diminuição contínua, e o segundo, em aumento contínuo. Esta faculdade antecipa o curso dos acontecimentos, vendo o objeto na situação para a qual ele tende mais naturalmente<sup>320</sup>. A ideia de que uma distância no futuro não enfraquece tanto as ideias da imaginação quanto uma igual distância no passado (um recuo no tempo) confirma, para Hume, esta tese. Mas, se o recuo do presente para o passado for muito grande, aumenta mais as nossas paixões do que um igual aumento no futuro. Também aqui surge a analogia com a descida e a subida. A imaginação encontra uma certa dificuldade em percorrer o passado, e facilidade em percorrer o futuro. O passado transmite, assim, a ideia de subida, e o futuro, a de descida. Por isso, não acreditamos que as gerações posteriores a nós possam superar-nos ou aos nossos antepassados, que nós também não ultrapassámos, e que se encontram, de certa forma, acima de nós. Essas gerações posteriores encontram-se, de certo modo, abaixo de nós, e temos facilidade em concebê-las, e dificuldade em conceber os nossos antepassados, por exercer um esforço adicional em recuar no passado. A dificuldade em conceber o passado enfraquece o espírito, quando o recuo é fácil e pequeno, mas exalta-o, quando o recuo é difícil e grande. Uma grande distância no passado tem um efeito maior na exaltação da imaginação e das paixões do que a mesma distância no futuro, porque é mais difícil, para a imaginação, conceber a primeira do que a segunda<sup>321</sup>.

---

<sup>320</sup> *T*, II, iii, 7, p. 498-500.

<sup>321</sup> *T*, II, iii, 8, p. 506-7.

## 2. Uma teoria da racionalidade prática e uma metafísica das paixões

### 2.3.3 Uma interpretação mais completa

Hume preocupou-se, essencialmente e num primeiro momento, com a origem do juízo moral: onde se forma esse juízo, de onde é que ele brota. A ilação mais óbvia que se pode tirar da sua resposta é que ele é um subjetivista, afinal, a origem do sentimento moral é exclusivamente a mente, na forma como é afetada por qualidades dos objetos (ou, mais eminentemente, de pessoas). Se há, neste aspeto, veredito que não pode, jamais, ser feito em relação a Hume, é o de que ele é um realista em matéria de moral<sup>322</sup>.

Da nossa parte, parece fácil compreender que aceitar, com Norton, a ideia de que a teoria moral de Hume é, de facto, um realismo, sendo esta teoria uma teoria que separa as respostas acerca das questões de saber onde estão e de onde vêm as paixões, é pretender pouco para a questão metafísica que se coloca. Segundo Norton, apesar de se encontrar no campo subjetivo, o sentimento tem sempre um *correlato objetivo*, com qualidades realmente observáveis nos objetos (enquanto essas qualidades são as que têm a capacidade de causar o sentimento) e tem causas<sup>323</sup>. Mas isto não é mais do que aceitar que as paixões podem ser sentidas em relação aos outros, e não apenas ao eu, ou que não somos “moralmente esquizofrénicos”, se pudermos dizer assim. Tem também outra causa, que são as qualidades da natureza humana que determinam os homens a sentir de uma determinada forma, mediante a apreensão de determinadas qualidades<sup>324</sup>. São qualidades do mundo, com cujo contacto passamos a sentir um certo prazer ou mal-estar. Se não tivéssemos uma certa estrutura que nos determinasse a ter certos sentimentos e não outros, os objetos não nos afetariam. Mas o subjetivismo, certamente, não exclui o facto de os sentimentos terem um correlato com o mundo. Afinal, é da inserção no mundo que surgem os sentimentos.

Por outro lado, Ayer, defendendo uma posição de natureza subjetivista, direciona a sua atenção para as afirmações que fazemos sobre as qualidades morais de alguém (como “António é honesto”), apontando que, se pudermos atribuir a Hume uma formulação daquilo que são as nossas afirmações morais, a teoria moral de Hume é melhor considerada como um *emotivismo*, “segundo o qual essas afirmações se destinam mais a exprimir os nossos sentimentos morais do que [como uma] teoria segundo a qual são afirmações de facto acerca da condição mental de cada um ou de outras pessoas”<sup>325</sup>. O subjetivismo, na sua aceção mais simples, parece ser uma

---

<sup>322</sup> Flew, Antony, *David Hume, Philosopher of Moral Science*, p. 152.

<sup>323</sup> Norton, David Fate, “Humes’ s Moral Ontology”, p. 194-5.

<sup>324</sup> Norton, David Fate, “Humes’ s Moral Ontology”, p. 197.

<sup>325</sup> Ayer, A. J., *Hume*, p. 162-3.

teoria acerca da origem dos sentimentos morais (a mente, e não o mundo), ao passo que um autor que defenda um emotivismo (como Ayer) se preocupa, mais do que em encontrar a origem dos sentimentos morais, na questão de saber o que está a acontecer quando se profere uma proposição sobre sentimentos morais. A expressão afirmações de facto, utilizada por Ayer, sugere, ainda assim, que este não está preocupado com o carácter real (ou realista) presente nas proposições morais.

Hume não se preocupou com questões de significado em moral, nem da forma como os sentimentos morais são dados a conhecer na vida pública<sup>326</sup>. J. Mackie e B. Stroud, assim como Ayer, procuram extrair conclusões acerca deste aspeto, segundo o espaço que a filosofia de Hume nos dá para tal, ou seja, tentando não subverter nenhuma das suas teses, elaborando uma interpretação compatível com as mesmas.

Parece-nos claro que a origem dos sentimentos morais e das paixões se encontra em aspetos dos objetos, mas também do homem, da mesma forma que exprimir um valor sob a forma de uma proposição é dizer algo sobre o que apenas existe na mente.

O *projetivismo* (que é também uma forma de subjetivismo), a nosso ver, permite, adicionalmente, conectar mais partes do sistema humeano do que as respostas do realismo e do emotivismo, teses que se concentram, respetivamente, apenas na origem do sentimento moral, e no sentimento moral enquanto existência fenoménica. O projetivismo, por seu turno, permite uma análise da filosofia do *Tratado* (pelo menos) que aproxima os dois principais tipos de juízos sobre o mundo das *questões de facto*, a saber, sobre a existência e sobre a moralidade ou, mais genericamente, o valor. Mais ainda, confere inteligibilidade a certas noções duplas que temos vindo a apresentar neste trabalho, como as de *realidade* e *ficção* ou *necessidade* e *contingência*. Esta interpretação tem a vantagem adicional de explicar o uso que damos aos valores, ou a forma como nos referimos a eles. É, em parte, sob este pano de fundo do projetivismo que vamos procurar responder à questão principal deste trabalho: qual, afinal, o lugar ou a importância das paixões no *Tratado*.

Mackie reclama uma abordagem da forma como nos referimos aos sentimentos que temos, a saber, por proposições, num contexto interpessoal. Tratamos a proposição moral, usamo-la na vida comum, como se ela fosse passível de atribuição de um valor de verdade, à semelhança das proposições que expressam raciocínios sobre *questões de facto*.

Este paralelismo não é, de longe, tão presente em Mackie como em Stroud, mas aquele faz apenas uma referência desse paralelismo<sup>327</sup>. Mackie propõe uma análise que supõe, de forma pacífica, a inferência como algo que respeita às qualidades dos objetos, que são identificáveis

---

<sup>326</sup> Fogelin, Robert, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, p. 145; HMT, p. 70.

<sup>327</sup> HMT, p. 72.

por nós, ao passo que Stroud equipara os dois tipos de proposições sobre *questões de facto*, dando mais atenção e apelando à análise que a razão faz das operações da faculdade da imaginação: que não só os sentimentos morais, mas também a inferência, devem ser tidos mais propriamente como *sentimentos* da mente, pois que apenas existem no sujeito e advêm de uma afeção na sua mente. Uma comparação entre as suas análises, com os elementos de que dispomos, não nos pode levar a concluir que Mackie despreza as conclusões da razão, sendo Stroud o único a incorporar esta análise. Afinal, não é difícil perceber a mensagem de Mackie, até mesmo pelas palavras de Hume: só o que é suscetível de representação pode ter valor de verdade. Portanto, Mackie parece estar mais do lado de uma análise que já exclui a pertinência da atuação da razão, e Stroud parece estar mais inclinado para uma análise que está de acordo com as conclusões da razão. Tal não significa, porém, que as palavras de Mackie não sejam compatíveis com as de Stroud, assim como as palavras de Hume permitem, igualmente, esta dualidade de análises.

Para Mackie, é necessário dar conta da manifestação dos sentimentos morais a partir de uma abordagem, em parte prescritivista (pois que quando comunicamos um sentimento moral, manifestamos o seu poder motivador para a ação, expressamos uma prescrição ou proibição), em parte emotivista (porque, efetivamente, a origem dessa proposição é a origem do sentimento moral: uma paixão ou emoção). O resultado, para Mackie, é uma teoria disposicional descritiva, que dá conta do caráter descritivo da proposição (ao falamos de um sentimento moral, descrevemos um facto: que António é honesto, por exemplo), mas também da sua origem, a saber, a disposição (tendência) do homem para se referir aos sentimentos desta forma. Sob a sua perspetiva, a verdade que imputamos à proposição moral é fictícia, visto que, avaliando essa proposição em termos de valor de verdade, a proposição revela-se sempre falsa. Essa projeção faz-nos pensar, naturalmente, nessa qualidade como intrinsecamente motivadora: dizendo “António é honesto”, expresse a qualidade que me provoca um sentimento como se a honestidade fosse uma qualidade real de António e, como é comunicada, supõe uma compreensão (por parte do outro, a quem dirigimos o enunciado) dos termos que envolvem a proposição, o que implica a compreensão de que a honestidade é uma qualidade aprovável de António. Supomos que uma ação honesta deve ser seguida, porque a honestidade é uma “qualidade verdadeira” do objeto (seguir-la corresponde a ver essa qualidade no objeto, portanto, a ter uma ideia correspondente na mente), e que o seu contrário diz do erro daquele que o pratica. Numa palavra, para Mackie, *objetificamos* aquilo que só existe nas mentes dos sujeitos. É enquanto é objetificada que a moral permite a influência mútua, por isso, serve um propósito *social*. Também Flew concede que, de alguma forma, projetamos reações individuais e coletivas (o que sugere a intersubjetividade dos sentimentos morais) no mundo, que não possui

características valorativas intrínsecas. Estas projeções são falsas<sup>328</sup>. Mackie acrescenta que, para nós, o imperativo para a ação é encarado como categórico, devido ao valor de verdade que atribuímos à proposição moral<sup>329</sup>.

Stroud acrescenta considerações em conformidade com a tese de Mackie. Aponta para a impossibilidade de identificar a apreensão de uma qualidade agradável ou desagradável noutra pessoa com a crença de que a pessoa possui, intrinsecamente, uma qualidade que é, em si mesma, agradável ou desagradável, ou que a sua agradabilidade ou desagradabilidade reside no próprio objeto (que é uma pessoa). É por isso, diz Stroud remetendo para Hume, que o vício e a virtude nos escapam quando simplesmente consideramos as *questões de facto* como tais, e é também por isso que o entendimento é incapaz de descobrir o valor<sup>330</sup>.

Considerando uma aceitação do padrão do entendimento, de que falámos no ponto 1.4, num certo sentido, os objetos de crença possuem efetivamente as qualidades que lhes atribuímos. Nesse sentido, descobrimos, de alguma forma, essas qualidades. No caso da atribuição das qualidades morais aos outros, é algo mais que é postulado, que não uma qualidade apenas referente à sua existência<sup>331</sup>. A ideia de que reportamos um sentimento que uma determinada qualidade nos provoca, quando proferimos uma proposição moral, deixa de lado aquilo que Mackie considerou, e que Stroud também considera importante: o que acontece quando alguém diz que “X é bom”. Também não dizemos que, apesar de atribuirmos ao objeto uma qualidade, nós é que sentimos um determinado efeito dessa característica na nossa mente, porque o objeto não possui intrinsecamente essas qualidades. Antes, quando comunicamos essa proposição, falamos da ação e do agente, e não dos nossos sentimentos. Mesmo que, na realidade, estejamos a reportar um sentimento, a nós parece-nos que a ação e o agente possuem uma determinada característica<sup>332</sup>.

Mas analisando a questão a fundo, Stroud nota que, para Hume, as qualidades morais estão tão ausentes dos objetos como a conexão necessária. Apesar disso, nós transformamos os sentimentos que temos, provocados por essas qualidades, em qualidades dos objetos eles mesmos<sup>333</sup>. Esta consideração traz a dificuldade de explicar a diferença entre essas duas considerações, visto que a ciência experimental supõe a exterioridade do mundo. Mas não nos esqueçamos que Hume não se preocupou com a questão do uso das proposições morais, mas o mais longe a que chega é a um padrão no que toca aos enunciados sobre *questões de facto* (pelo

---

<sup>328</sup> Flew, Antony, “Three questions about justice in Hume’s Treatise”, p. 3.

<sup>329</sup> *HMT*, p. 70-2.

<sup>330</sup> *H*, p. 178, 179.

<sup>331</sup> *H*, p. 179.

<sup>332</sup> *H*, p. 181.

<sup>333</sup> *H*, p. 182.

seguimento das regras gerais), mas também em moral (dada a uniformidade da natureza humana).

Stroud acrescenta que a virtude e o vício não são qualidades apreendidas apenas pelo sentimento interior, mas, para gerar o sentimento moral, devem ser concebidas como causas desse sentimento. Ter o sentimento não chega para acreditar nessa relação, mas deve ser-lhe acrescentado um raciocínio causal. Afinal, o juízo moral depende da apreensão de qualidades morais que são consideradas constantes na pessoa. Isso remete-nos para o modo como chegamos a um raciocínio sobre *questões de facto*. E, de facto, Hume refere que uma ação levada a cabo por uma qualidade que não é observada constantemente no indivíduo (em mais ações), não tem força suficiente na imaginação para gerar uma relação entre ideias suficientemente forte para exercer influência nas paixões. Apesar de os objetos não conterem intrinsecamente as qualidades que lhes atribuímos, os sentimentos que temos determinam-nos a fazer essa atribuição, mediante a contemplação dessas qualidades. Expressamos esse sentimento por uma proposição/frase, não pretendendo descrever conteúdos da nossa mente, mas uma qualidade que o objeto possui. Deste modo, os juízos morais são, tal como os juízos causais, *projeções*, e são *naturais*. A diferença entre eles é que distinguimo-los: aquilo em que acreditamos é definido pelas ideias que associamos, e a aprovação/reprovação é definida por um sentimento diferente relativamente à qualidade do objeto (que ele, supostamente, nos transmite), relativamente ao contacto entre nós e esse objeto, que não a sua existência. Stroud reitera que apesar de Hume não ter concebido este paralelismo entre os juízos morais e causais, nem esta diferença, que nós notamos, entre eles, estas teses podiam ter sido defendidas pelo autor sem beliscar as restantes teorias<sup>334</sup>.

Fogelin concorda com Mackie e Stroud. Proposições acerca de sentimentos morais são acerca deles mesmos, mas também da natureza disposicional dos homens para sentir, uma vez que os valores não residem intrinsecamente nos objetos. O projetivismo cumpre a necessidade de uma explicação associacionista para a moralidade, e está de acordo com a ideia de que a mente se “espalha a si própria nos objetos”. Fogelin concorda ainda com Stroud em relação ao paralelismo que este estabelece entre as proposições que expressam relações causais e proposições morais, pelas quais damos a conhecer os nossos sentimentos (de crença e de aprovação/reprovação). O mesmo tipo de falsidade que afeta as crenças que temos relativamente aos objetos (a sua exterioridade e independência da mente) afeta os juízos morais<sup>335</sup>. Refere-se, ainda, a um ponto importante: Hume afere que as ficções que forjamos em relação às *questões*

---

<sup>334</sup> H, p. 183-6.

<sup>335</sup> Provavelmente, Fogelin concorda com Mackie no que toca à pretensão à verdade na expressão de uma proposição moral, mas também do seu real valor de verdade: o falso. Mas tal não é dito clara nem explicitamente.

*de facto* não trazem qualquer dificuldade à vida humana (acrescentamos: bem pelo contrário), pois são universalmente partilhadas<sup>336</sup>.

O projetivismo aplica-se às noções de realidade (R1 e R2) e ficção (que correspondem a R1 e a R2) que propusemos no primeiro capítulo deste trabalho, na exata medida em que os raciocínios causais são sujeitos a elas, por uma análise da razão. Não só as relações causais simples, por assim dizer, são acompanhadas de crença, mas também o sentimento moral, pelo menos enquanto é proferido publicamente. Mas a referência de Hume à necessidade de haver uma qualidade constante no caráter sugere que não é necessário tornar público o sentimento para a crença existir na mente. Afinal, podemos concentrar a nossa atenção nessa relação sem a tornar pública. Este aspeto será salientado na conclusão como algo que não é claramente definido pelos autores projetivistas. Apesar de as relações causais e o sentimento moral não residirem nos objetos eles mesmos (mesmo tendo um correlato objetivo, como pretende Norton), mas terem origem na mente, e serem ficções, sob o ponto de vista da razão, eles recaem sob a definição R2, e sob a noção de *necessidade de facto*.

### **2.3.4 Refutação da hipótese realista: o antirrealismo moral<sup>337</sup>**

Começamos este ponto por apresentar a análise da questão de saber o que provoca uma ação, seguindo-se desta a análise da questão de determinar o estatuto ou caráter (passional) da moralidade.

Como nada mais há na mente a não ser percepções, a resposta à questão de saber a origem das distinções morais ou, mais amplamente (porque a conclusão de Hume nos levará nesse sentido), dos sentimentos, encontra-se ou nas ideias, ou nas impressões<sup>338</sup>. A experiência mostra-nos que a moral diz respeito à vida humana prática: ela influencia as nossas paixões, decisões e ações e ultrapassa os juízos do entendimento. Para Hume, vê-se claramente que os indivíduos desviam o curso das suas ações mediante noções como a de justiça ou obrigação<sup>339</sup>. Antes de responder à questão de saber se a razão é capaz de descobrir, por si só, as distinções morais (se esta é a sua origem), Hume procura responder ao célebre problema filosófico da tensão entre paixões e razão, na decisão para a ação, a saber, de qual delas tem, afinal, poder motivador para a ação e, efetivamente, decide.

---

<sup>336</sup> Fogelin, Robert, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, p. 141-5.

<sup>337</sup> Para efeitos de uma melhor compreensão das ideias, nesta secção, faremos uma análise onde aparecem misturadas duas secções do *Tratado* onde Hume expõe o papel da razão na decisão para a ação e no juízo moral.

<sup>338</sup> *T*, III, i, 1, p. 528.

<sup>339</sup> *T*, III, i, 1, p. 529.

Aquilo a que Hume chama *verdade* resulta da associação de ideias, entendida nas duas aceções correspondentes aos dois tipos de raciocínios e as duas faculdades cognitivas (do entendimento): *relações de ideias* (campo da Álgebra e da Aritmética), que conduzem à demonstração e à certeza (justificada pelo próprio objeto) e relações causais, que determinam a existência de facto e conduzem à crença e a uma certeza (assente no hábito). Diferente da certeza que provém da demonstração, o resultado dessa associação é algo que pode ser repetido, confirmado ou falsificado, pela simples existência dos objetos, constatável por nós. Assim, o que é suscetível desta adequação (entre a associação entre ideias, proveniente de impressões passadas, presentes e futuras, que se espera terem o mesmo molde que as restantes) pode ser verdadeiro ou falso, e o que o não for, não será verdadeiro ou falso, nem conforme ou contrário à razão<sup>340</sup>.

A demonstração não tem um poder motivador para causar uma ação, uma vez que respeita a um domínio composto apenas por ideias, e não objetos exteriores, *questões de facto*. Ainda assim, os seus raciocínios interferem no conhecimento sobre *questões de facto*, aperfeiçoando-o: é o caso da mecânica, por exemplo. Por isso, se a demonstração é um raciocínio relevante para a decisão para a ação, é-o apenas na medida em que contribui para um raciocínio causal<sup>341</sup>. Aquilo a que aqui chamamos *hipótese realista* corresponde à ideia de que é a conceção e associação de ideias que permite as distinções morais, o que implica que as qualidades morais são apreensíveis por uma conceção das ideias dos objetos em questão. Segundo esta hipótese, as qualidades “prazeroso” ou “doloroso”, e todas as qualidades que correspondem às paixões (amoroso, odioso, etc) residem nos próprios objetos e estão publicamente disponíveis. Ela implica que existe no mundo a medida correta dos nossos sentimentos e, mais que isso, que sentir uma paixão, ou o simples prazer/mal-estar, é algo suscetível de adequação entre o que faz, intrinsecamente, parte do objeto e a representação que a mente faz das suas qualidades. Mais ainda, quem não representar o objeto nas suas medidas, tem um sentimento errado, e o erro da decisão e do juízo moral dever-se-ia a um erro na representação. Ter um sentimento seria o mesmo que identificar uma relação entre *questões de facto* ou existências reais, ou uma *relação de ideias* (demonstração). É numa dessas duas origens que deve encontrar-se o sentimento, se a razão for capaz, por si só, de o descobrir<sup>342</sup>.

Quando estamos na expectativa de uma dor ou de um prazer, sentimos uma aversão ou propensão relativamente aos objetos que os provocam. Consequentemente, evitamo-los ou procuramo-los. Fazer isso é dirigirmo-nos ao mundo das *questões de facto*, estendendo o nosso olhar aos objetos, ligados por causalidade, que nos causam a sensação. O raciocínio sobre

---

<sup>340</sup> T, III, i, 1, p. 530.

<sup>341</sup> T, II, iii, 3, p. 480-81.

<sup>342</sup> T, III, i, 1, p. 536.



*questões de facto* entronca nesta fase, em que calculamos as possibilidades de nos confrontarmos ou não com o objeto. É esta direção, da nossa parte, ao objeto, que faz parecer que ele é a sua fonte. Mas a nossa direção a este advém apenas da afeção que nos desperta: não é a sua simples existência que nos afeta, mas a sensação que esse objeto que existe nos provoca. Se os objetos nos forem indiferentes, jamais nos dirigiremos a eles. Por isso, o entendimento, enquanto descoberta de relações entre os objetos existentes, jamais pode, por si só, determinar a decisão, apesar das paixões que sentimos. É igualmente impossível esta faculdade decidir entre duas paixões. Apenas a afeção que os objetos nos proporcionam, e não a sua existência, pode resolver uma disputa entre paixões<sup>343</sup>. Por isso, é impróprio falar de um combate entre paixões e razão. A verdadeira disputa, na ação, não é entre a conceção de um objeto e a paixão que sentimos relativamente a ele. Antes, o mesmo objeto, ou vários objetos, podem provocar impulsos na mente, que não podem ser todos nem simultaneamente realizáveis, caso em que o impulso mais forte decide.

A razão<sup>344</sup> exercita-se sem que tenha um efeito sensível claramente discernível, e facilmente se confunde com uma paixão calma, que tem o mesmo efeito sensível que um raciocínio. Devemos avaliar estas duas faculdades também pela sua natureza e origem, a fim de conseguirmos distinguir propriamente onde cada uma das partes está envolvida na decisão. Hume dá exemplos de algumas paixões calmas que podem ser confundidas com o exercício da razão: a benevolência, o desejo geral pelo bem e a aversão (geral) pelo mal, o amor à vida<sup>345</sup>. Assim, as paixões calmas podem opor-se às violentas, traduzindo-se em motivos contrários, e aí surge o dito combate. Uma dessas paixões irá prevalecer, de acordo com o caráter geral ou a disposição do momento<sup>346</sup>, mas em nenhum caso é a razão que fornece, por si só, motivos diferentes. Esta conclusão leva Hume a responder a outra questão: que papel, ao certo, tem a razão na decisão? O que dizer de uma decisão irrazoável, ou em que sentido pode haver esse tipo de decisão? Uma paixão é uma existência primitiva, uma modificação da existência, que não tem um caráter representacional, como uma ideia, que é a cópia de uma existência. Deste modo, as paixões não podem ser contrárias à razão: a contradição consiste num desacordo entre ideias (ou a sua associação) e os objetos que elas representam ou os quais copiam. Só o que é suscetível deste acordo ou desacordo se refere exclusivamente ao entendimento. Então, as paixões só podem ser contrárias ou conformes à razão sendo são acompanhadas de um juízo sobre *questões de facto*, este sim suscetível de acordo ou desacordo com a razão. Ainda assim, dizer que as paixões, em

---

<sup>343</sup> T, II, iii, 3, p. 481-2.

<sup>344</sup> Na verdade, falamos aqui do entendimento, enquanto faculdade que associa as várias ideias que possuí de impressões anteriores, aplicando-as (em grande parte, sob a forma de crença) a acontecimentos futuros, ações ainda não concretizadas.

<sup>345</sup> T, II, iii, 3, p. 482, 484-5.

<sup>346</sup> T, II, iii, 3, p. 486.

si mesmas, são conformes ou contrárias à razão, não é próprio. O que é conforme ou contrário à razão é o raciocínio ou associação entre ideias, não a paixão ou a decisão.

Aparte dessa impossibilidade, essa ideia pode ter duas aceções. As paixões serão conformes à razão se forem acompanhadas de um juízo verdadeiro, e contrárias àquela se acompanhadas de um juízo falso. Estas circunstâncias traduzem-se em dois aspetos na decisão: i) os meios escolhidos para levar a cabo a ação, para alcançar o fim projetado; ii) a existência ou não existência dos objetos cujas qualidades despertam as paixões.

Diz-se que as paixões que temos são contrárias à razão<sup>347</sup> quando, pelo menos, uma destas duas condições não é cumprida, a saber, quando os raciocínios causais, associados às paixões, envolvidos na decisão, representam objetos que existem de acordo com essa relação, ou quando os meios escolhidos são os mais eficazes para cumprir o nosso objetivo e satisfazer as paixões. Quando a mente se apercebe da ocorrência de um daqueles dois casos (de uma suposição errada ou da adoção de meios insuficientes para atingir um fim), procura uma adequação das paixões à razão: passa a ter ideias que correspondem efetivamente a objetos existentes, tarefa cujo sucesso permite adotar os meios suficientes para atingir o seu fim (neste caso, a mente não tem muita dificuldade em mudar o seu rumo e a sua vontade, pois que o meio é secundário relativamente ao fim, e o mesmo vale para a vontade de os realizar). A partir desse momento, as antigas conceções dos objetos tornam-se indiferentes para a mente<sup>348</sup>.

Os erros nos raciocínios causais jamais podem ser a origem da imoralidade do indivíduo ou do seu ato. Normalmente, não provocam culpa no indivíduo que erra, e, mais geralmente, os erros envolvidos (dos dois tipos enunciados) na decisão para a ação e no juízo moral não são censurados, mas lamentados, pois são inocentes e involuntários. Para além disso, as ações são louváveis ou censuráveis, e não razoáveis ou irrazoáveis<sup>349</sup>.

A conclusão de Hume relativamente aos filósofos racionalistas, com respeito à moral, é que estes não diagnosticaram o verdadeiro papel da razão, o que resultou numa (errada) primazia dessa faculdade na decisão para a ação<sup>350</sup>.

Concluindo que, na decisão para a ação, a razão é um princípio inativo<sup>351</sup>, atribuindo a um papel ativo às paixões, Hume desenvolve uma longa análise, que se destina à refutação da possibilidade de as distinções morais serem descobertas pela razão. A conclusão será a mesma que fora retirada para a teoria da decisão. Hume começa, assim, por derivar as consequências das hipóteses de a moralidade ter origem em raciocínios sobre *questões de facto e/ou relações de ideias*.

---

<sup>347</sup> T, II, iii, 3, p. 483-4; T, III, i, 1, p. 531.

<sup>348</sup> T, III, i, 1, p. 484.

<sup>349</sup> T, III, i, 1, p. 530, 531-2.

<sup>350</sup> T, II, iii, 3, p. 485.

<sup>351</sup> T, III, i, 1, p. 530, 531.

Se as distinções morais provêm das ideias que formamos dos objetos e da verdade ou falsidade da nossa representação, todas as concepções que fazemos desses objetos devem ser acompanhadas por um juízo moral, assim como de uma revelação da sua capacidade motivadora para a ação (já que o autor concluirá que a decisão cabe, no limite, à paixão e não ao raciocínio). Quando consideramos uma ideia e de acordo com as relações que a imaginação ou a razão estabelecem para ela e as que com ela se relacionam, a (s) ideia (s) é/são concebida (s) desse modo: acompanhada (s) da qualidade que lhe (s) atribuímos. Além disso, uma vez que o acordo ou desacordo com os factos não admite graus, todos os objetos serão igualmente virtuosos/viciosos, e o mesmo vale para as qualidades que correspondem às paixões que temos (como amoroso ou odioso)<sup>352</sup>.

Hume encontra um argumento contra esta possibilidade: a serem levadas como *questões de facto*, as distinções morais não podem originar ideias da nossa parte, mas apenas na mente dos outros: nós fazemos parte dessa *questão de facto*, portanto, há uma parte da ação que, para nós, não é visível. Hume dá o exemplo do seu comportamento libertino com a sua amante ser apanhado por alguém, que acha que ela é sua mulher. A sua intenção não é provocar esse juízo num potencial observador, mas responder a uma paixão amorosa, o que faz do juízo do observador um acidente. Não é, portanto, o erro daquele juízo que faz da ação perniciosa, nem a sua verdade faria dela virtuosa. Se o observador não tivesse visto a ação, não formaria esse juízo e, portanto, a ação não teria nenhum valor. A possibilidade de causar um juízo num observador não é algo que tenha poder motivador num agente.

Hume acrescenta que se a virtude ou o vício depende da verdade ou falsidade do juízo, ou da tendência de certos objetos para provocar o erro e de outros, a verdade, toda a natureza é virtuosa ou viciosa em si mesma, e não apenas os caracteres humanos, já que a situação de erro ou correção e a incerteza ou certeza relativamente a causas, se dão relativamente a todos os objetos naturais. Nem a razão consegue descobrir, pela simples concepção das ideias dos objetos, o valor que lhes conferimos, nem um juízo de um observador pode, enquanto tal, conferir-lhes esse valor<sup>353</sup>.

Se as distinções morais forem demonstráveis, podem encontrar-se numa das seguintes relações: semelhança, contrariedade, proporções de quantidade e número, ou graus de qualidade. Se assim for, comparando as nossas paixões e ações com os restantes objetos exteriores, não há nenhuma relação que seja particular a um deles, mas elas são aplicáveis a todos, e qualquer objeto pode ser virtuoso ou vicioso, mediante as relações que mantêm entre si. Seguindo esta explicação, segundo Hume, censurar ou louvar uma ação, o objeto dessa ação e a

---

<sup>352</sup> T, III, i, 1, p. 532.

<sup>353</sup> T, III, i, 1, p. 533-4.

situação que os envolve devem formar uma ou várias destas relações, essência da virtude e vício<sup>354</sup>.

Hume reclama aos seus opositores, para sustentar a tese de que a moralidade é demonstrável, que satisfaçam duas condições: i) já que a moralidade pertence às ações e provém de uma situação em que nos encontramos relativamente ao mundo, indicar quais delas fundamentam, obrigatoriamente, o fenómeno moral; ii) segundo os teóricos que defendem uma diferença abstrata e racional para o bem e o mal e que essas são propriedades naturais das coisas, essas relações são idênticas para todos os seres racionais e têm efeitos idênticos, porque são eternas e imutáveis; elas dirigem a vontade de Deus, ainda mais do que qualquer criatura natural; deve ser indicada a conexão entre essas relações e a vontade, de forma tão necessária que ultrapasse qualquer contingência da natureza dos seres<sup>355</sup>.

Hume rejeita a possibilidade de satisfazer estas condições. É impossível satisfazer a primeira, porque, além do carácter inerte da razão na produção da ação, só pela experiência se pode aferir uma relação causal, e considerando a questão *a priori*, qualquer coisa pode causar qualquer coisa e os objetos aparecem desligados uns dos outros, e isso vale também para a conexão entre os seres vivos. É igualmente impossível preencher a segunda condição, pois, como, *a priori*, não podemos determinar que relações os objetos mantêm entre si, muito menos podemos determinar que se essas relações existissem realmente e fossem apreendidas, seriam universal e obrigatoriamente aceites<sup>356</sup>.

Estas conclusões são ilustradas por dois exemplos. Se os caracteres das relações identificadas nos objetos, numa tentativa de demonstração, forem diferentes, devemos concluir que a razão é insuficiente para descobrir esses caracteres, pois vão além das relações que lhe cabem como ciência (que consiste, exatamente, na comparação das ideias e descoberta, nelas, daquelas relações). Por um lado, se uma árvore produzir um arbusto que, ao crescer, destrói a árvore que lhe deu origem, a relação de causa-efeito entre elas é a mesma que de um pai relativamente a um filho: a árvore dá origem ao arbusto e este causa a morte da árvore.

A diferença entre o primeiro caso e um caso de parricídio reside no carácter voluntário do segundo, mas não no primeiro. Esta é o princípio subjacente ao parricídio, enquanto os princípios subjacentes à morte da árvore são naturais. A vontade não cria relações diferentes nos objetos, mas muda o princípio de que provêm os atos. Como não há, em ambos os casos da descoberta das relações entre objetos e respetivas causas, uma noção de imoralidade que lhe seja inerente, segue-se que a moralidade não advém dessa descoberta. Por outro lado, o incesto não tem o mesmo valor moral para os homens e para os restantes animais (o segundo caso é isento

---

<sup>354</sup> T, III, i, 1, p. 536-7.

<sup>355</sup> T, III, i, 1, p. 538-9.

<sup>356</sup> T, III, i, 1, p. 539.

de juízo moral). A razão desta diferença não pode residir na incapacidade dos animais para discernir a torpeza do seu ato, já que esse raciocínio é circular: supõe que a torpeza já existe. O mesmo vale para o argumento de que o homem, enquanto racional, deve permanecer no caminho da virtude, e segundo o qual os animais estariam privados desta consciência devido às suas limitadas faculdades, contrariamente ao homem, que teria faculdades que lhe permitem essa descoberta e a retidão moral. Esta teoria supõe uma separação entre a vontade e o apetite, discernível pela razão. Se essas relações constituírem a essência da moralidade, os homens e os animais têm a mesma moral, e os valores morais não perdem realidade pelo facto de os animais (e alguns homens) não agirem em conformidade com eles. A razão não os produz, mas antes descobre-os.

Mas para Hume, este argumento prova que a moral não é suscetível de descoberta pela ciência (demonstração), mas também a impossibilidade de encontrar a moralidade nas *questões de facto* consideradas enquanto tais. Um homicídio, examinado enquanto facto e existência real, não possui nenhuma parte à qual atribuímos o vício: apenas se encontrarão paixões, motivos, pensamentos, escapando-nos o vício. Essa noção reside no coração dos homens, constitui um sentimento de censura, experimentado na contemplação dos atos, em virtude da constituição natural do espírito.

A virtude e o vício são como as qualidades secundárias da filosofia moderna: percepções da mente, e não qualidades intrínsecas dos objetos<sup>357</sup>. A crítica final que Hume faz aos teóricos racionalistas da moral consiste numa perplexidade relativamente à passagem, nos seus argumentos, do “ser” para o “dever ser”, sem qualquer explicação da sua parte. A ideia de “dever” traz consigo uma nova relação, que não se encontra em nenhuma parte do “ser”, sem que seja legitimada essa dedução por um argumento<sup>358</sup>. Essa nova relação (entre a vontade e o mundo) não pode ser deduzida das relações estabelecidas entre o ser, mas sentida relativamente a elas. Esse sentimento não é violento, mas calmo e moderado, o que pode levar à sua confusão com uma ideia. A moral, portanto, “*é mais propriamente sentida do que julgada*”<sup>359</sup>.

A hipótese que Hume pretende avançar, segundo a qual a aprovação ou reprovação advém de uma sensação de prazer ou mal-estar está de acordo com o sistema da dupla relação<sup>360</sup>, que Hume ergue para explicar o funcionamento das afeções. A origem da moral encontra-se, então, na aprovação ou reprovação, que tem um fundo sensitivo. As distinções morais dependem inteiramente de sentimentos particulares (e das sensações de prazer/mal-estar, que os acompanham), e uma qualidade virtuosa/viciosa é, respetivamente, aquela cuja consideração ou

---

<sup>357</sup> T, III, i, 1, p. 540-42.

<sup>358</sup> T, III, i, 1, p. 543.

<sup>359</sup> T, III, i, 1, p. 544.

<sup>360</sup> T, II, i, 7, p. 349.

reflexão nos proporcionam uma satisfação/mal-estar. A virtude deve ser entendida como equivalente ao poder de despertar um prazer, e o vício, como equivalente ao poder de despertar um mal-estar, visto que as qualidades que produzem o orgulho/humildade são as mesmas que produzem amor/ódio (devidamente colocados nos respectivos objetos e espectadores)<sup>361</sup>. Esta é a contraparte positiva da tese de Hume acerca da moral. A parte negativa corresponde à refutação da ideia de que a razão (sintética) desempenha um papel ativo nos sentimentos morais<sup>362</sup>, e o motivo prende-se com o facto de que o entendimento concerne *questões de facto* e de existência. Ele é completamente incapaz de gerar um sentimento que não seja relativamente à existência ou não existência (crença), mas apenas revela a utilidade de uma qualidade ou objeto, e a forma mais eficaz de o alcançar. A sua origem não só está na mente, como é natural para o homem, residindo na estrutura da sua mente, que o determina a sentir como agradável certas qualidades, e outras, como desagradáveis e, muito particularmente, no mecanismo da simpatia (abordado nos pontos 2.3.1 e 2.4.2)<sup>363</sup>.

#### 2.3.4 Liberdade e necessidade

Hume aproxima a necessidade envolvida no conhecimento de *questões de facto* e das ações, a fim de extrair aquilo que denominou por *evidência moral*. O seu objetivo é provar que a noção de liberdade é vazia, identificando-se com o acaso, e que a necessidade que descobrimos na relação entre motivos e ações não anula o carácter voluntário das ações. Um esclarecimento da noção de necessidade permite a conclusão de que a teoria moral tem um estatuto análogo ao das ciências naturais. Mais que isso, Hume procura mostrar que só se a relação entre motivos e ações for necessária é que ii) os espectadores das ações podem atribuir (e atribuem mesmo) mérito ou demérito uns aos outros, e ii) os indivíduos podem ser responsáveis por uma ação.

Para Hume, o efeito mais imediato das sensações de prazer e dor, a par das paixões diretas, é a *vontade*, entendida como “a impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando conscientemente originamos um novo movimento do nosso corpo ou uma nova percepção da mente”<sup>364</sup>. As ações da matéria são exemplos de ações necessárias. Neste sentido, o que está ao nível da matéria ou em pé de igualdade com ela, é necessário. Não há sequer um caso em que a conexão última entre os objetos possa ser descoberta, quer pelos sentidos, quer pela razão, ou em que possamos apreender o princípio do qual a influência entre eles depende.

---

<sup>361</sup> T, III, iii, 1, p. 661.

<sup>362</sup> PDH, p. 193, 200; Relembramos que também o vocabulário *sintético/analítico* é emprestado de Kemp Smith.

<sup>363</sup> PDH, p. 196-7, 198; CNM, 233.

<sup>364</sup> T, II, iii, 1, p. 465.

O único dado que temos presente à mente é a conjunção constante entre os objetos, e se estes não tivessem, entre si, a conexão uniforme que observamos, jamais poderíamos ter uma noção da sua relação causal. Desta união observada advém a necessidade, e mesmo quando esta já está estabelecida, devemos tomar consciência de que ela não passa de uma determinação da mente a passar de um objeto para o seu acompanhante habitual, e inferir a existência de um a partir da existência do outro<sup>365</sup>. O objeto que é a causa e o objeto que é o efeito são separados, quando considerados *a priori*, como qualquer outro par de objetos. Por isso, quando concluímos a existência de um da existência do outro, essa conclusão só pode ser o resultado do exercício do hábito sobre a imaginação. A ideia de causa-efeito tem origem na união constante que observamos e identifica-se com ela, e a conexão necessária que estabelecemos não é uma descoberta do entendimento, mas uma percepção do espírito, como já foi reparado e desenvolvido no ponto 1.3. Adquirimos a ideia de causa e uma crença onde quer que observemos esta união e onde quer que se forme um hábito que atua na nossa faculdade da imaginação. Na observação repetida dos movimentos dos corpos, semelhantes entre si, o espírito sente um impulso para prever o mesmo resultado no futuro, e não pode ir mais longe que isto, na sua investigação das causas. Forma, assim, a ideia da sua relação causal, e sente a necessidade dessa relação. O mesmo vai acontecer relativamente à *evidência moral*, como Hume pretende explicar<sup>366</sup>.

Os dois elementos essenciais da ideia de necessidade são i) a união constante, e ii) a inferência que a mente faz. Apesar de os movimentos dos corpos só possuírem uma necessidade proveniente destas circunstâncias, não correspondendo a uma visão íntima da sua essência (que nos revelaria essas relações enquanto pertencentes aos próprios objetos), a ausência dessa visão íntima não afasta a possibilidade de se estabelecer uma necessidade de tipo mais fraco ou relativo (à mente humana e ao acesso que esta tem aos objetos).

A partir daqui, Hume começa a conjeturar acerca da natureza humana, de forma semelhante: podemos fazer inferências a partir da experiência, que nos informa que as ações humanas mantêm uma união constante entre certos motivos, circunstâncias e temperamentos. As ações humanas podem ser analisadas de acordo com princípios da natureza humana, que operam mais ou menos independentemente das diferenças entre os indivíduos, ao nível do governo sob o qual vivem, o sexo, a condição presente ou o método de educação. A regra geral segundo a qual as mesmas causas têm sempre os mesmos efeitos é válida para as ações humanas, assim como para a natureza. As alterações do corpo são tão regulares como as do espírito, e a coesão das partes da matéria é regulada por princípios regulares, assim como a sociedade humana: esta é algo que

---

<sup>365</sup> T, II, iii, 1, p. 466.

<sup>366</sup> T, II, iii, 1, p. 472.

os homens procuram sempre, e esta inclinação universal é explicável por certos princípios naturais.

As diferentes condições de vida influenciam a estrutura exterior e interior do homem, e mesmo essa diferença de condições é uniforme e constante, e, por isso, é subsumível em princípios constantes e necessários da natureza humana: as pessoas podem viver em épocas e países totalmente diferentes em formas de governo, leis, educação, desenvolvimento económico, mas as suas ações são, no interior dessa diversidade, subsumidas (e subsumíveis) em princípios que são universais, os mesmos para todos os homens. É impossível<sup>367</sup> viver sem sociedade, e muito difícil esta subsistir sem governo. Este é o responsável pelas leis, as distinções de propriedade, as distinções de classe, o desenvolvimento da indústria e dos diferentes ofícios. Tudo isto acarreta uma diversidade intrínseca de formas de vida, ao mesmo tempo que conserva um nível de uniformidade nas vidas humanas. Existem caracteres próprios às diferentes nações, mas também traços de carácter comuns a toda a humanidade, cujo conhecimento tem por base a observação da uniformidade das ações que provêm deles e são entendidos como seus sinais. Esta uniformidade é o que forma a noção de necessidade, com respeito à relação entre motivos e ações.

A constância da união entre as ações, determinadas pela situação do agente, e o seu carácter, é o que nos permite aceitar este argumento e a uniformidade em que ele assenta, portanto, o seu carácter necessário dessa união: mesmo que os desejos e ações humanos mantenham algumas diferenças entre si, a uniformidade da natureza humana é legitimamente inferida da constância e uniformidade dos aspetos e princípios em que os homens permanecem universalmente idênticos<sup>368</sup>. Para julgar acerca das ações humanas é necessário partir das mesmas máximas que serviram o propósito do conhecimento dos objetos exteriores. Quando os fenómenos estão unidos constante e invariavelmente, adquirem uma conexão que determina a imaginação a passar de um para o outro sem dúvida ou hesitação.

Apesar disso, há outros graus de evidência e probabilidade, e uma contrariedade na experiência não é suficiente para destruir o raciocínio, mas o espírito pesa as experiências, deduz os graus inferiores a partir dos superiores, e avança com o grau de evidência que subsiste. Mesmo havendo experiências contrárias inteiramente iguais no que respeita à sua probabilidade, o espírito não rejeita as noções de causa nem de necessidade, mas, admitindo que a contrariedade habitual provém da operação de causas contrárias e desconhecidas, conclui que o acaso ou indiferença reside no seu juízo, devido à imperfeição do seu conhecimento, e não dos

---

<sup>367</sup> Jamais sob a noção de necessidade *a priori*, mas sob a noção de necessidade *de facto*. É quase unimaginável que o homem subsista ou permaneça muito tempo vivendo sozinho e sem estar inserido numa sociedade.

<sup>368</sup> *T*, II, iii, 1, p. 467-70.



próprios objetos, que são, em todos os casos, igualmente necessários, apesar de aparentarem ser incertos. A união entre motivos e ações, com base no caráter, é certa. Se, eventualmente, se apresentar incerta, essa incerteza é do mesmo gênero que a que os objetos externos apresentam, e o que o espírito conclui para uns objetos (exteriores), conclui para outros (caracteres).

Também a influência que estes segundos objetos de estudo têm no entendimento é equivalente à que têm, na mesma faculdade, os objetos externos: determinam-no a inferir a existência de uns objetos a partir da existência de outros, que os acompanham constante e uniformemente. Se assim for (e como Hume pretende que seja), não há nenhuma circunstância que opere na conexão e produção dos objetos externos que não esteja também presente nas operações da mente e ações humanas. Assim, se as operações dos primeiros forem necessárias, também as dos segundos o serão<sup>369</sup>.

Quando se perceber a forma como a evidência natural se liga à *evidência moral*, formando uma cadeia de argumentos, chegar-se-á à conclusão de que elas são da mesma natureza e derivam dos mesmos princípios. Em todas as ações há uma cadeia de causas naturais e ações voluntárias ligadas entre si, entre cuja transição a mente não sente nenhuma diferença, e está tão segura dos acontecimentos futuros, como no caso em que prevê um acontecimento físico, com base em impressões (dos sentidos) e ideias (da memória). A experiência da mesma união tem o mesmo efeito no entendimento, quer quando se trata de objetos exteriores, quer de motivos e ações. A sua natureza e ação sobre o entendimento são as mesmas<sup>370</sup>.

Os filósofos que permanecem presos a uma doutrina da liberdade (segundo a qual a responsabilidade sobre as ações e o seu caráter voluntário só são garantidos se elas forem consideradas livres) não reconhecem a *evidência moral*. Aquele sistema não é razoável, e a *evidência moral* é a conclusão, sobre as ações dos homens, de quais são os particulares motivos, temperamentos e situações, que fundamentam uma determinada ação, conexas com um motivo. Hume entende que, tendo por necessidade, quer nas ações, quer relativamente aos objetos exteriores, o que se acabou de expor, as suas conclusões são necessárias, e refutar estas teses envolve diretamente refutar esta noção de necessidade<sup>371</sup>. Ela é um elemento essencial da causalidade, e a liberdade não está incluída nem na noção de causalidade, nem na de necessidade, mas antes identifica-se com o acaso<sup>372</sup>.

Existem, para Hume, três razões para o predomínio da doutrina da liberdade. A primeira é que, mesmo sabendo que o que nos leva à ação são motivos e opiniões particulares, dificilmente nos convencemos de que agimos por necessidade e que era impossível ter agido de outro modo, não

---

<sup>369</sup> T, II, iii, 1, p. 470-1.

<sup>370</sup> T, II, iii, 1, p. 473.

<sup>371</sup> T, II, iii, 1, p. 473-4.

<sup>372</sup> T, II, iii, 2, p. 474; T, II, iii, 3, p. 480.

conseguindo distinguir entre liberdade e espontaneidade. A ideia de necessidade parece implicar uma violência ou força contrária, contra a qual não podemos combater. Não distinguimos essa noção de liberdade que significa a ausência dessa força contrária daquela que significa a negação da necessidade das causas, e só nos preocupamos em salvaguardar a liberdade na primeira acepção, levando-nos a confundir as suas duas acepções.

A segunda razão é que temos uma falsa sensação ou experiência da liberdade da indiferença. A necessidade não é uma qualidade do agente enquanto corpo, mas de um ser pensante ou inteligente, que pode considerar uma ação. É a determinação do seu pensamento para concluir a existência da ação a partir de intenções, motivos, que lhe antecedem. Por sua vez, a liberdade ou acaso é a ausência desta determinação, uma certa independência para elaborar ou não uma passagem entre ideias. Temos a experiência de algo muito análogo à indiferença, quando escolhemos levar a cabo uma ação. Uma vez que a imaginação tende a confundir objetos muito semelhantes entre si, esta experiência tem sido encarada como uma prova demonstrativa e intuitiva da liberdade de escolha para a ação. Sentimos que as nossas ações recaem sob o domínio da nossa vontade, que supomos não estar submetida a nada. Sentimos que ela se move com facilidade em todas as direções, refletindo-se mesmo do lado onde acaba por não se fixar (a hipótese que não escolhemos), e acreditamos que este movimento podia ter-se tornado a própria realidade, pois imaginamo-lo como possível.

Ainda assim, um espectador pode, corretamente, deduzir as nossas ações dos nossos motivos e do nosso caráter ou, pelo menos, poderia, se conhecesse perfeitamente todas as circunstâncias envolvidas na nossa situação, recursos e temperamento: portanto, a informação necessária para inferir a necessidade da conexão entre ações e motivos. É esta a essência da necessidade.

A terceira razão é que a doutrina da necessidade tem sido refutada, devido às presumíveis consequências perigosas que tem para a religião. Mas, para Hume, a doutrina da necessidade é o que permite responsabilizar alguém pelos seus atos, contrariamente à doutrina da liberdade, como explica<sup>373</sup>.

De acordo com as duas definições de *causa* que apresentou, Hume define *necessidade* de dois modos: i) “[a] união e [a] conjunção constantes de objetos semelhantes”, e ii) “[a] inferência do espírito de um objeto para outro”<sup>374</sup>. A necessidade, nestes dois sentidos, tem sido universalmente tida como algo que está sob o controlo da vontade.

A preocupação dos teóricos da liberdade não é a de negar aquilo que Hume chamou de *evidência moral* e a conclusão a que chegou, a saber, que, acerca das ações humanas, podemos retirar conclusões que se baseiem na experiência da união entre ações semelhantes e motivos e

---

<sup>373</sup> T, II, iii, 2, p. 474-6.

<sup>374</sup> T, II, iii, 2, p. 476.

circunstâncias semelhantes. Essa negação deveria ser acompanhada por uma refutação da ideia de necessidade que Hume propõe, ou pela consideração de que há algo que existe nas operações da matéria que não existe nas ações humanas.

Hume acrescenta, a este propósito, que não pretende afirmar que a necessidade das ações está no mesmo plano que a necessidade física, se a necessidade for entendida como uma qualidade dos objetos que não é construída pela mente, mas que pertence intrinsecamente ao objeto e pode ser descoberta pelo entendimento. Apesar de a sua natureza ser a mesma (a experiência da união constante e uniforme de objetos, trata-se de objetos exteriores ou motivos e ações), a necessidade comumente atribuída aos corpos é ininteligível, já que se refere a algo ao qual não temos acesso, contrariamente à necessidade que se atribui às ações e motivos humanos.

Hume procura substituir essa noção de necessidade física por uma que, pelo menos metafisicamente, depende mais do entendimento do que do objeto, e que se aplica às ações e caracteres. A noção comum de necessidade não altera nada com respeito à vontade, mas apenas com respeito à matéria. A sua ausência deve resultar na ruína da moral e da religião, assim como todas as suposições da doutrina da liberdade destroem as leis divinas e humanas. As leis humanas baseiam-se em recompensas e castigos, e um princípio que é admitido como fundamental é que esses motivos influenciam o espírito (e que as boas ações são geradas com vista a recompensas, e as más, com os castigos). Visto que esta influência está sempre ligada à ação, o senso comum exige que elas sejam tidas como causas das ações, sendo um exemplo da necessidade na aceção em que Hume se referia, a propósito da noção de necessidade. Este raciocínio parece ser igualmente válido para as leis divinas, na medida em que Deus é considerado um legislador, supondo-se que inflige castigos e dá recompensas com a intenção de produzir a obediência. Não é possível que produza esses efeitos se não houver, nas ações humanas, uma conexão necessária entre causa e efeito, relativamente às ações e motivos.

O objeto da cólera e do ódio é sempre outra pessoa, e quando uma ação é criminosa ou injusta e desperta estas paixões, é apenas pela relação que mantemos com o outro. Pela doutrina da liberdade, esta conexão é reduzida a nada, e os homens não podem ter mais responsabilidade de ações premeditadas do que de ações acidentais e fortuitas. Pela sua própria natureza, as ações são perecíveis e finitas. Se não provêm de uma causa que se encontre no caráter ou disposição da pessoa que as realiza, não estão presas a ela e não podem, por isso, contribuir para a sua honra, se forem boas, nem para a sua desonra, sendo más. Apesar de a ação poder ser censurável, contrária às regras da moral e da religião, a pessoa não tem responsabilidade sobre ela. E como a ação não provém de uma parte durável e constante da pessoa, a pessoa não pode tornar-se, com justiça, alvo de castigo ou de vingança.

A doutrina da liberdade implica que uma pessoa seja tão inocente tendo cometido um crime como sem ter ainda levado a cabo qualquer ação, sem que o seu caráter fique comprometido. As suas ações não têm origem nos traços do caráter, e jamais podem ser consideradas suas provas ou sinais. Hume entende que apenas este princípio da necessidade permite conferir responsabilidade aos agentes e, conseqüentemente, também mérito ou demérito.

Hume apela ao raciocínio do senso comum acerca das ações para fazer valer a sua hipótese. Mesmo pretendendo manter a liberdade na aceção da indiferença, as pessoas raciocinam segundo o sistema da necessidade: não censuram as ações que são praticadas casualmente ou por ignorância, porque as suas causas são momentâneas e esgotam-se apenas numa ação, ou em poucas ações; Os intervalos entre essas ações não contaminam o caráter do agente, que é constante; por outro lado, o arrependimento apaga as faltas cometidas, principalmente se for acompanhado de uma visível alteração da forma de vida e os costumes; As ações tornam uma pessoa criminosa apenas enquanto prova da existência de motivos criminosos; quando há uma modificação desses motivos, as ações deixam de ser provas legítimas do caráter, a pessoa deixa de ser considerada como tal, para ser considerada segundo o caráter que for identificável a partir das ações. A doutrina da liberdade não seria capaz de suportar a ideia de que as ações são sinais de motivos, que fazem parte de um caráter, único meio, para Hume, de identificar o mérito ou demérito de uma pessoa<sup>375</sup>.

### **2.3.5 Paixões calmas e violentas e um novo sentido de *razão***

O problema do combate entre paixões e razão é resolvido para responder à questão de saber que teoria da decisão e da ação adotar, e a da natureza do juízo moral. À primeira questão, Hume responde que a paixão é quem decide, apesar de poder ser guiada pela razão. Esta razão não é a demonstrativa, mas a que concerne a *questões de facto*: o entendimento, que é a imaginação no exercício dos seus princípios mais estáveis e necessários, que determinam existências reais.

Mas a razão não pode influenciar as paixões à ação se estas não se manifestarem de acordo com o curso que a razão sugere. Esse não é um verdadeiro combate, visto que são faculdades de naturezas distintas. O verdadeiro combate dá-se, então, quando as paixões, de alguma forma, não estão de acordo com o curso sugerido pela razão. E tal só é possível quando há várias paixões a influenciar a vontade. Na tentativa de responder à questão de saber como esse combate se resolve, Hume reserva uma secção do *Tratado* para distinguir paixões calmas e

---

<sup>375</sup> T, II, iii, 2, p. 476-80.

violentas, fortes e fracas, e perceber de que modo se desfaz o combate entre elas, a fim de termos apenas uma paixão a definir a decisão dos agentes.

As paixões não influenciam a vontade de acordo com a violência com que surgem na mente, mas de acordo com a sua força. Quando uma paixão se estabelece como princípio da ação e é a inclinação que predomina num espírito, ela geralmente abandona a sua componente sensível, tornando-se muito semelhante e confundível com um conteúdo cognitivo (uma ideia). Uma vez tendo força e sendo, ainda, reforçada pelo costume, uma paixão é capaz de dirigir a ação sem que nenhuma emoção violenta, que é muito intensa apenas durante uns momentos, que acompanha todas as paixões violentas. Qualquer paixão procura o bem e evita o mal, e aumenta ou diminui proporcionalmente ao aumento ou diminuição desse bem ou mal. A diferença entre elas reside no facto de as violentas serem causadas por um bem próximo, e as calmas, por um bem mais longínquo.

Três circunstâncias podem avivar as paixões calmas, tornando-as violentas. A primeira é a qualidade da natureza humana segundo a qual uma emoção que acompanha ou aparece ao mesmo tempo que uma paixão, se converte, facilmente, nessa paixão, mesmo que sejam de naturezas diferentes, ou mesmo contrárias uma à outra. É necessária a dupla relação para operar uma união perfeita entre paixões. Quando duas paixões são produzidas por causas separadas, mas estão ambas presentes ao espírito, facilmente se misturam e se tornam a mesma, mesmo quando têm apenas uma relação entre si, ou mesmo nenhuma. Uma oposição de paixões causa, geralmente, mais emoção e desordem ao espírito do que o concurso de duas afeições que têm a mesma força. As tendências despertadas podem sofrer uma mudança de direção, que é definida pela paixão predominante. A paixão mais fraca é assimilada e absorvida pela mais forte ou dominante, que adquire uma força e vivacidade adicionais. A paixão fraca converte-se com facilidade na dominante, adquirindo uma nova força devido a esse acréscimo, aumentando a sua violência muito para além do que seria possível se a paixão dominante não encontrasse a oposição da mais fraca. Por exemplo, quando amamos alguém, as suas ações desagradáveis para nós conseguem fortalecer o amor que temos por ela; por vezes, um governante que pretende convencer o povo da verdade de alguma ideia, desperta a sua curiosidade e leva-os à impaciência, e atrasa a revelação do conteúdo, com o intuito de fazer com que a ideia, quando revelada, tenha mais força e vivacidade nos espíritos dos súbditos. Por isso desejamos o que é proibido: quando a noção de dever é oposta às paixões, raramente consegue dominá-las e, não tendo esse efeito, tende a aumentar a sua violência, opondo os seus motivos e os princípios: os esforços que o espírito faz para superar a oposição aumentam o seu vigor<sup>376</sup>.

---

<sup>376</sup> T, II, iii, 4, p. 486-8.

A segunda circunstância é a incerteza. A agitação, as passagens rápidas que a imaginação opera de uma ideia para outra e a variedade de paixões que sucedem às observações, produzem uma agitação no espírito, que é transferida para a paixão predominante. É por afastar a incerteza que a segurança diminui certas paixões. Neste caso, o espírito fica esmorecido por não precisar de fazer nenhum esforço para transitar entre as ideias e paixões, necessitando de uma nova corrente de emoções para ser reavivado. A incerteza aviva as paixões precisamente porque a imaginação está associada a uma nova corrente de paixões, o que a reaviva devido ao novo esforço que aquela faz para operar a transição.

A terceira circunstância é a ocultação de uma parte do objeto das paixões. A sua obscuridade envolve um grau de incerteza, que possibilita um trabalho acrescido à imaginação para completar as ideias nele envolvidas, o que aviva a paixão. Mas a paixão já deve ter uma força considerável para que o obscurecimento do seu objeto provoque o seu aumento. As paixões fracas extinguem-se com o obscurecimento, e apenas as que já possuem força recebem uma vivacidade adicional<sup>377</sup>.

Esta análise permite completar as duas questões que se tratavam no ponto 2.3.4. Por vezes, Hume fala da razão como correspondente às paixões calmas, aquelas que operam calmamente no espírito e não provocam desordem. A sua tranquilidade torna-as confundíveis com as conclusões do entendimento mas, na verdade, o que acontece é que a paixão que era violenta se enraizou, pelo hábito e a repetição do seu surgimento, no espírito, exercendo força considerável e sobrepondo-se às paixões violentas. Como o prazer/mal-estar sensível se esmorece com a tranquilidade das paixões, esta torna-se quase impercetível, e por isso essas paixões confundem-se com ideias. Se estas paixões são realmente fortes, elas serão as que decidem a maioria as ações, em concordância com os conteúdos do entendimento. Se as paixões violentas decidirem em vez daquela, conclui-se que exerciam, pelo menos naquele momento, mais força do que ela. Devido à sua constância, as paixões calmas são o que define um caráter.

Por isso se conclui das palavras de Hume que alguém pode decidir de acordo com as paixões violentas que invadem o espírito, mas essas paixões podem não fazer parte do caráter da pessoa e, portanto, à partida, não terão muita força para despertar paixões nos outros. Se a ação for levada a cabo por um motivo correspondente a uma paixão calma, conclui-se que é um sinal do seu caráter, tendo mais força para despertar paixões nos outros. Veremos, nos pontos que se seguem, que na vida em sociedade os homens se verão obrigados a controlar as paixões violentas em favor das calmas, a olhar a bens mais remotos e a preferi-los aos mais imediatos, para satisfazer um interesse diferente daquele que advém da obtenção desses bens imediatos: obter as comodidades e benefícios da vida em sociedade. Essa mudança é encarada como uma

---

<sup>377</sup> T, II, iii, 4, p. 489-90.

correção, já que se percebe que o interesse de viver em sociedade é, para todos os homens, maior que os interesses mais imediatos. Igualmente, é uma correção por ser levada a cabo pela reflexão: os bens remotos que advêm da sociedade não são visíveis imediatamente. É a conceção (do entendimento) desses interesses e da sua possibilidade de realização, mas também da sua impossibilidade, no caso de todos procurarem os bens mais imediatos, que vai permitir aos homens serem motivados e agirem de acordo com as paixões calmas, em vez das violentas.

## **2.4 A distinção entre virtudes naturais e artificiais e a sociedade**

O senso moral é, deste modo, um princípio que inere à alma humana, e um dos mais poderosos do espírito. Não podemos reduzi-lo a instintos originais do espírito, mas é necessário juntar à sua explicação o alargamento do mecanismo da simpatia a toda a humanidade. Este sistema dita que não só a virtude é aprovável, como também o senso para a sua deteção, isto é, o facto de os indivíduos possuírem ou não um senso moral apurado, capaz de se abstrair da sua situação particular e conseguir comunicar com os outros, no sentido de determinar o que é universalmente aprovável e reprovável nos caracteres e ações humanos. Esta observação vale para o julgamento e prática das virtudes naturais, como das artificiais.

O senso moral e a nossa aprovação são naturais, apesar da existência de virtudes artificiais. Se assim não fosse, jamais seria operativo o acordo entre os homens, quer para a prática da vida em sociedade, quer para o juízo moral. A maior parte das invenções humanas está sujeita ao seu capricho e disposição, sendo sujeita a mudanças. Mas a justiça resiste a todos os tempos e lugares. O interesse nela é o maior entre todos e ela é insubstituível por outra virtude, o que é descoberto desde a primeira formação da sociedade. Estes fatores fazem da justiça tão estável quanto a natureza humana.

Compreender a origem da sociedade passa não só pelo reconhecimento da situação do homem antes da sua formação, mas também por um postulado de grande importância, análogo ao que encontramos na teoria sobre os raciocínios causais, que guia a investigação: a uniformidade da natureza. Ao conceber a natureza humana como uniforme (conclusão que facilmente extraímos da observação da vida comum), podemos entender como os homens estabelecem um acordo com vista a um mesmo fim, e que a moralidade surge como um resultado da inserção na vida em sociedade, que é não só possível, mas também natural ao homem, devido a esta uniformidade<sup>378</sup>.

Assim como o estudo dos objetos externos se torna possível devido à uniformidade da natureza (exterior), também as teorias sobre o homem supõem essa uniformidade (e o seu objeto é o

---

<sup>378</sup> Flew, Antony, *Hume's Philosophy of Belief*, p. 14.

homem; aliás, ele próprio é uma *questão de facto*<sup>379</sup>). “Um mesmo fundamento empírico torna possíveis os dois tipos de ciência, natural e humana. (...) Abre-se assim a possibilidade de uma aplicação universal do método experimental, com o postulado de uma uniformidade sem fissuras recobrimdo tanto o domínio natural quanto humano”<sup>380</sup>. A busca das causas (naturais e humanas), no que toca à origem da sociedade, podem dar-se, igualmente, pela observação e a partir de uma *experiência organizada* da natureza humana, ou seja, de um estudo anteriormente levado a cabo (que, no *Tratado*, corresponde às teorias sobre as paixões e sobre os raciocínios causais) que já possui um grau de confiabilidade aceitável para podermos, com base nele, aceitar explicações para outras instâncias da vida humana<sup>381</sup>.

No sentido de conter uma tendência para a cooperação e a associação (pelo instinto sexual, mas também pelas paixões mais naturais), a natureza humana caracteriza-se, numa primeira instância, pela *sociabilidade*, que tem como fundamento a teoria sobre as paixões<sup>382</sup>. Também o hábito é um princípio solidificador da sociedade, já que opera quer na educação, quer numa obediência tácita às leis do governo<sup>383</sup>. A questão que nos ocupa agora é, essencialmente, a de saber como se explica, pela natureza humana (e talvez mais alguma coisa), a passagem da *sociabilidade* para a *sociedade*, e nesta, a origem da moral. Passamos a mostrar, deste modo, que o motivo original da instituição da justiça é o interesse pessoal, e a aprovação moral, a fonte do interesse público<sup>384</sup>.

#### 2.4.1 A necessidade do artifício

Não temos um senso natural, do ponto de vista de um exercício desimpedido das paixões humanas, para todas as virtudes, mas algumas delas são aprovadas/reprovadas por nós devido a um artifício e invenção, que provêm das circunstâncias e necessidades da humanidade. As ações são virtuosas devido a motivos virtuosos.

Como a virtude não reside nos objetos do mundo exterior, nem na ação, entendida como *questão de facto*, o primeiro motivo virtuoso não pode ser uma consideração direta da virtude, pois, nesse caso, supõe-se que a virtude já tem uma existência positiva (mesmo que apenas na mente), e que não depende dos estados de espírito do agente, pois a sua ação já é, em si mesma, virtuosa.

---

<sup>379</sup> TRI, p. 50.

<sup>380</sup> TRI, p. 36-7.

<sup>381</sup> TRI, p. 34, 56.

<sup>382</sup> TRI, 39, 40.

<sup>383</sup> TRI, p. 44-5. Visto que estamos, essencialmente, interessados em aferir os traços da filosofia do *Tratado* quanto às origens das várias instâncias da vida humana, é suficiente, para este trabalho, ficarmos pela origem da sociedade, e a instituição do governo é já posterior a ela.

<sup>384</sup> T, III, ii, 2, p. 499-500.



Por outro lado, a virtude deve ser algo que é separado do motivo que leva o agente à ação, para que uma ação possa ser virtuosa antes de a sua virtude ser considerada pelo espectador. O motivo virtuoso e a consideração do dever são coisas distintas. Caso contrário, seremos conduzidos ao realismo, que já foi rejeitado por Hume. Esta distinção conduzir-nos-á a uma outra diferença, a saber, entre virtudes naturais e artificiais.

Os primeiros motivos têm de residir num princípio da natureza humana, que está na origem, simultaneamente, das virtudes naturais e artificiais. Esse princípio é um raciocínio que entra na vida comum, apesar de a maior parte das pessoas não o conseguirem formular filosoficamente. Censura-se um pai por descuidar o cuidado de um filho, pois esse comportamento indicia falta de afeição natural, que é tida como o dever de todos os pais. Se não fosse considerada um dever, o cuidado dos filhos também não o seria, nem o seu descuido seria algo censurável. O mesmo vale para uma pessoa que leva a cabo inúmeros atos de beneficência, que são considerados provas da maior humanidade, que confere o mérito às ações. Se a humanidade não fosse um dever, também não o seria prestar atos de beneficência. Estes exemplos também mostram que motivo da ação e o sentido do dever, o motivo virtuoso e a consideração da virtude, são coisas distintas. Nenhuma ação pode ser virtuosa/viciosa ou moralmente boa/má, a não ser que haja um princípio na natureza humana que determine os homens a possuir motivos que, por alguma razão, são considerados virtuosos/viciosos, e que originam o sentido da moralidade. Portanto, quer os motivos naturais, quer os que advêm do sentido da moralidade, são virtuosos/viciosos. Como a virtude/vício reside no espírito dos homens e na forma como sentem, deve ser alguma particularidade dos seus sentimentos que origina as virtudes naturais, que estão na origem das virtudes artificiais ou do sentido da moralidade (que se torna, apesar de tudo, algo distinto das virtudes naturais).

É esta diferença entre virtudes, ou entre o motivo e o sentido da moralidade, que possibilita que as pessoas finjam ou encubram os seus motivos. O sentido do dever pode constituir um motivo para a ação sem que uma virtude natural o acompanhe. O pai pode cuidar do seu filho em vista da sua retidão moral e da aprovação dos outros membros da sociedade, ou pode fazê-lo por afeição natural e, como age motivado por essa afeição, cumpre o seu dever. E a pessoa beneficente também pode levar a cabo esses atos apenas em vista do reconhecimento dos outros e da sua retidão moral, e não por sentir paixões relativamente às pessoas que ajuda, que sejam virtuosas naturalmente (como o amor, a estima, a piedade). Isso deve-se ao facto de uma pessoa cujo motivo contraria as virtudes naturais ser odiada pelos outros, e mesmo por si próprio. Leva a cabo ações motivado pelo sentido do dever, ou para adquirir, com a prática, o princípio (naturalmente) virtuoso, ou para disfarçar a falta dele. Em qualquer dos casos, o motivo continua a produzir a ação mediante o prazer ou mal-estar que proporciona ao agente.

Apesar de as ações apenas serem sinais dos seus motivos, os seus espectadores, por hábito, fixam-se maioritariamente nas ações (a parte mais visível da moralidade) e descaram os motivos (visto que a natureza humana é uniforme e a imaginação parece não precisar de fazer esforço para transitar entre as ideias das ações e dos seus motivos). Estas ações também são moralmente belas e são meritórias, e não apenas as ações motivadas por virtudes naturais.

O terceiro exemplo de Hume é esclarecedor para o nosso propósito de explicar a passagem das virtudes naturais para as artificiais. Alguém que emprestou dinheiro a outra pessoa pretende ser reembolsado, e entende que o outro tem o dever de lhe pagar de volta. Esse dever é algo ininteligível fora do âmbito da vida social e, para alguém que não vivesse em sociedade. Efetivamente, é contra o interesse daquele que deve, pagar a dívida. Esse homem colocaria imediatamente a questão de saber onde reside a honestidade de pagar o que é devido.

O motivo de todas as ações honestas não pode estar no interesse próprio ou da nossa reputação, pois que, nos casos em que esse interesse não se verificasse, a ação não seria honesta. O interesse particular inclina-nos, maioritariamente, para ações que, do ponto de vista do interesse público, são injustas, violentas, e jamais pode ser corrigido enquanto não se reprimirem certas tendências naturais das nossas paixões. Por outro lado, relativamente à hipótese de esse motivo residir no interesse público, i) a ligação entre o interesse público e a observação das regras da justiça não é natural, mas artificial; ii) se as ações e as relações humanas nelas envolvidas forem secretas, não há interesse público, mas apenas os interesses particulares das pessoas envolvidas, o que jamais nos fará negar a qualidade de honesto ou desonesto, nem a atribuição de um valor moral, à ação e pessoas em questão; iii) por experiência, constata-se que as pessoas, ao levar a cabo ações justas, honestas, e evitam as contrárias, não têm, geralmente, como motivo dessas ações, o interesse público, que é um motivo demasiado longínquo e subtil para afetar a generalidade dos homens e agir com força suficiente para contrariar o interesse pessoal<sup>385</sup>.

Hume elimina a hipótese de a benevolência pública estar na origem do artifício que conduz às regras da justiça. Nenhum homem é insensível à desgraça ou felicidade dos outros (sejam homens ou outros animais), quando estes se aproximam de nós, sendo representados mais vivamente do que quando estão distantes e, por isso, afetam-nos mais. Mas não há algo como o amor à humanidade, porque esta paixão só é despertada mediante as relações que mantemos com os seus objetos (outras pessoas), e não pode ter lugar quando desconsideramos o seu mérito e situação. As paixões só têm lugar mediante uma dupla relação de impressões e ideias, por isso, não basta a conceção de outro homem (a sua ideia) para despertá-las. Apreciamos a companhia dos outros, mas só sentimos paixões (e, particularmente, o amor) relativamente a pessoas com

---

<sup>385</sup> T, III, ii, 1, p. 551-5.

as quais nos relacionamos, o que resulta num círculo pequeno de relações. Os limites da benevolência são semelhantes aos do amor, pois que esta é, ela mesma, uma espécie de amor. Por outro lado, se houvesse realmente uma benevolência pública operante nos espíritos, o amor/ódio não se verificaria em graus, mas sempre na mesma medida. Por esta razão, a benevolência pública não pode ser a origem do artifício, porque não pode sequer ter lugar nos espíritos humanos.

O artifício também não advém da benevolência privada, caso contrário, a diferença entre uma pessoa rica dar alguma coisa a uma pessoa pobre, por obrigação e por bondade, não seria notável. Ao contrário, temos um certo sentido de obrigação para essas pessoas ricas, mas há um mérito inerente às ações que ultrapassam essa obrigação: esta segunda ação revela benevolência, contrariamente à primeira, que consiste (apenas) no cumprimento de um dever. As pessoas prendem-se a objetos que consideram a sua propriedade, devido ao uso habitual desse objeto, e querem continuar a usufruir do prazer que ele proporciona. Na vida em sociedade, as leis oferecem uma garantia contra a violação da propriedade. Na maior parte dos casos da vida comum, a benevolência privada é muito restrita e as pessoas querem manter a sua propriedade e não querem que um estranho a invada. É isso que, *naturalmente*, legitima as leis da justiça com respeito à propriedade. Por isso, aquele que abdica de mais propriedade do que aquela da qual lhe é devida abdicar, é benevolente. Não tem qualquer motivo, a não ser a boa vontade, para o fazer<sup>386</sup>. Uma vez que uma ação não pode ser louvável ou censurável sem um motivo que se tenha originado num impulso passional, e que o sentido do dever é algo distinto dos motivos da ação, estes últimos têm, necessariamente, de exercer influência nos primeiros. Devemos, portanto, procurar na natureza humana a direção do sentido do dever, apesar de eles poderem até ser contrários.

A aprovação e reprovação são sentimentos que dependem, respetivamente, do prazer ou mal-estar que sentimos na contemplação de um traço de carácter. O prazer e o mal-estar são sensações que acompanham sempre as paixões que sentimos em relação às pessoas que detêm esses traços de carácter. Se as paixões se afastarem dos limites comuns, censuramo-las. Um pai será reprovado por amar mais um sobrinho do que um filho, porque o mais natural (por ser o mais comum) é o amor diminuir com a diminuição da proximidade das relações. De exemplos como este conclui-se que as virtudes naturais exercem influência nas virtudes artificiais. O sentido do dever acompanha sempre o curso mais natural das nossas paixões. Se as regras para cumprir o dever beliscam o interesse privado (como veremos que é o caso), é em nome do cumprimento limitado do interesse privado de todos os homens, ou da maior parte deles<sup>387</sup>. O

---

<sup>386</sup> T, III, ii, 1, p. 555-7.

<sup>387</sup> T, III, ii, 1, p. 558-9.

prazer e o mal-estar são a principal fonte de atividade ou movimento da mente e, sem eles, somos incapazes de qualquer paixão, desejo, volição ou ação<sup>388</sup>. Por isso, as ações que são conduzidas pelo sentido do dever também têm de conter uma sensação de prazer ou mal-estar no seu motivo.

Hume esclarece algo de grande importância para a sua teoria sobre a origem da moral e da sociedade: quando se nega o estatuto natural das virtudes artificiais, não se está a dizer que estas não são naturais no sentido em que não são seguidos pelos homens, ou que não são observáveis universalmente. A instituição das regras morais é artificial no sentido em que interrompe o curso mais natural das paixões, e menos desimpedido pelo entendimento. É artificial porque é fruto da invenção dos homens com a intenção de não se aniquilarem uns aos outros, devido ao livre curso das paixões, por parte de todos.

Uma vez que se descobre a necessidade de instituir certas regras, para esse efeito, e que uma invenção necessária deve ser tida como natural (por ser necessária e se verificar sempre, ou em todos os homens, ou não havendo alternativa), a invenção dessas regras é muito natural. O curso das paixões sem esta instituição é natural no sentido em que resulta imediatamente de princípios originais, sem pensamento ou reflexão. Já o sentido da moral é natural no sentido em que, sendo um resultado da reflexão e do pensamento que são necessários, porque a natureza dos homens irá ditar que é mais útil viver em sociedade do que na solidão, ele faz parte do curso natural da vida dos homens. A instituição destas regras é inseparável da vida humana e, pelas regras gerais que determinam os raciocínios sobre *questões de facto*, deve ser tida como necessária. Ela é fruto do entendimento, sendo racional, já que corresponde à constatação de um facto: de que os homens possuem múltiplas necessidades, cuja satisfação vai proporcionar um bem-estar a cada indivíduo que é incomparável ao bem-estar que poderiam obter na solidão<sup>389</sup>.

Nos outros animais, as necessidades que têm são compensadas pelas propensões e meios que têm para lhes responder. Eles estão preparados para lhes responder sem ter de alterar as suas propensões naturais, contrariamente ao homem, que possui poucos meios para satisfazer as necessidades que tem. Os alimentos escapam às suas buscas ou exigem trabalho para serem produzidos; precisa de vestuário e segurança e de se defender. No entanto, não tem força nem qualquer capacidade natural que lhe permita responder a todas estas necessidades. Apenas se viver em comunidade elas serão respondidas e, mesmo que elas se multipliquem, as capacidades que vão sendo adquiridas deixam os homens mais felizes do que qualquer circunstância poderia fazê-lo na vida solitária.

---

<sup>388</sup> T, III, iii, 1, p. 661.

<sup>389</sup> PDH, p. 195.

A sociedade combate as escassas forças que o homem possui para responder às suas necessidades na vida selvagem, e melhora cada circunstância da sua vida, visto que o trabalho de cada indivíduo não chega para lhe proporcionar bem-estar, mas o trabalho de todos é eficaz para esse fim. Os homens ganham poder por meio da união da força, estando cada vez menos expostos a desgraças e acidentes. Essa união traz-lhes mais capacidades e torna-se vantajosa. E só quando se unem, os indivíduos se apercebem dessa vantagem, da qual não têm consciência enquanto vivem no estado selvagem. O primeiro laço que surge desta união é decorrente do apetite natural entre os sexos, que garante a preocupação dos homens uns com os outros, pelo menos, no círculo familiar. Esta preocupação faz os homens trabalharem pelo bem comum. Em pouco tempo, também os filhos têm consciência da vantagem que advém da união, devido ao exercício do hábito nos seus espíritos. Eles também se adaptam fácil e gradualmente à sociedade.

A continuidade da união permite corrigir gradualmente as imperfeições dos homens e as paixões que àquela se opõem. Mas apesar de algumas circunstâncias (as desvantagens da vida selvagem, mas também as afeições naturais que se desenvolvem nas primeiras relações) tornarem a união necessária, algumas características do caráter e circunstâncias exteriores são contrárias a ela: i) a generosidade limitada aos indivíduos com os quais cada um mantém relações (os homens não são completamente egoístas<sup>390</sup>); esta circunstância é quase tão contrária à união como o perfeito egoísmo (caso em que todas as paixões são dirigidas ao eu e todas as ações não visam mais do que a satisfação do interesse do próprio), pois que, enquanto cada um se defender a si e aos que lhe são próximos, haverá sempre conflitos entre os vários indivíduos que não se afetam entre si; ii) a escassez dos bens que são adquiridos pelo trabalho e a boa sorte, devido à possibilidade de serem cobiçados e nos serem tirados para usufruto próprio<sup>391</sup>; assim como a melhoria dos bens é uma das principais vantagens da sociedade, a instabilidade da sua posse, que é uma constante, é um grande obstáculo; eles não são suficientes para responder às necessidades de todos, e como podem satisfazer mais que um indivíduo (não são como as vantagens do corpo, por exemplo, que só servem o seu proprietário original)<sup>392</sup>. Como veremos, o artifício é do entendimento, mas a sua necessidade advém de motivos naturais, a saber, referentes ao homem, e referentes ao mundo exterior.

Se os bens disponíveis no mundo não fossem escassos, jamais surgiria a necessidade de encontrar uma forma de estabelecer o que pode pertencer a alguém e o que não o pode<sup>393</sup>.

---

<sup>390</sup> *HMT*, p. 82.

<sup>391</sup> Hume refere ainda outros dois tipos de bens: a satisfação interior do espírito, da qual somos perfeitamente conscientes, e as vantagens exteriores do corpo, que nos podem ser tirados, mas não proporcionam nenhuma vantagem a quem o fizer.

<sup>392</sup> *T*, III, ii, 3, p. 560-3; *PDH*, p. 195.

<sup>393</sup> *TRI*, p. 35.

A justiça é, assim, contingente, mesmo considerando os princípios da mente necessários, enquanto naturais, observados constantemente, que produzem, com a mesma naturalidade, as regras da justiça e da propriedade<sup>394</sup>.

Por outro lado, a generosidade limitada é o motivo pelo qual, pelo entendimento, percebemos que temos de levar a cabo comportamentos que, para satisfazer um desejo maior (o de viver em comunidade), outros têm de ser refreados. Há que neutralizar os aspetos que se afiguram como contrários à sociabilidade, e manter os elementos constitutivos da essência daquilo que virá a ser a sociedade, que se mostra de uma forma reduzida e, numa primeira instância, na família. Nela, a sociabilidade é gerada por um juízo do entendimento, fortalecida pelo hábito, e que determina os homens a crer nas vantagens da cooperação<sup>395</sup>. A moralidade, que surge da continuidade da vida em sociedade, vem a ser, deste modo, “(...) *uma realidade que não é nem um pouco menos natural do que qualquer outra realidade natural*”<sup>396</sup>.

A solução para que estes problemas não afetem o bem-estar e as vantagens que a vida em sociedade proporcionam aos homens reside num artifício, que consiga controlar estas afeições parciais e nos faça ignorar estas tentações. Apesar de a moralidade seguir o curso natural das paixões, no sentido em que o que é aprovável é o que está de acordo com uma justa medida de uma paixão, e o que é reprovável, o que ultrapassa esses limites, mesmo assim, esta noção não se estende a todos os homens, pois que, no exercício natural das paixões, só quem está próximo nos afeta e merece a nossa atenção. Mas a justiça é uma virtude que se aplica a todos os membros de uma sociedade. Então, apesar de o seu exercício só poder ser garantido por um acompanhamento ou seguimento das virtudes naturais, esta virtude não advém delas, mas de uma invenção (caso contrário, não poderia ser estendida a todos os homens, mas a justiça apenas seria exigida para com quem nos é próximo, o que não se verifica). Os homens não deixam de agir por interesse, mas ele torna-se mais oblíquo, devido ao refreamento das paixões que conduzem ao conflito (que tem de ser neutralizado para garantir a paz entre os homens). Aliás, como Hume refere ao tratar do poder motivacional das paixões, só uma paixão pode contrariar outra paixão. Por isso, se os homens efetivamente agem de acordo com as regras da justiça, é porque esta está, de alguma forma, associada ao interesse<sup>397</sup>.

O artifício consiste num juízo do entendimento<sup>398</sup>, pelo qual a natureza fornece uma solução para a irregularidade e incómodo que as afeições, no seu exercício mais regular, podem causar aos indivíduos fora do círculo onde atuam as paixões de cada um.

---

<sup>394</sup> TRI, p. 65.

<sup>395</sup> TRI, p. 40.

<sup>396</sup> TRI, p. 220.

<sup>397</sup> HMT, p. 83.

<sup>398</sup> HMT, p. 83.

Quando os indivíduos, na primeira educação da sociedade (recentemente formada), tomam consciência das vantagens que ela proporciona, adquirem uma disposição para a companhia dos outros, assim como para o diálogo e comunicação, e, finalmente, observam que os bens exteriores, adquiridos pelo trabalho ou a boa sorte, podem ser facilmente passados de pessoa para pessoa, devem encontrar uma forma de os colocar no mesmo pé de igualdade que os estados de espírito interiores e as vantagens do corpo, a fim de garantir que continuam a usufruir das suas vantagens. Desta forma, a garantia do usufruto da propriedade, assim como o bem-estar de todos os homens, são os dois aspetos que importa assegurar com as regras da justiça. É para isso que elas são instituídas, por meio de uma convenção realizada por todos os membros da sociedade. Criam-se regras que estabilizam a posse dos objetos e que asseguram que as pessoas que os adquirem por sorte ou pelo seu trabalho, são os exclusivos beneficiários desse objeto. Do lado das paixões, verifica-se uma restrição dos seus movimentos parciais e contrários ao bem comum, entendido como um bem que todos pretendem ter, ao mesmo tempo que vivem com outros homens. Esta restrição não é, nem pode ser contrária às paixões, caso contrário, os homens não a seguiriam, mas apenas contrária aos seus movimentos irrefletidos.

O simples juízo do entendimento não basta para motivar os indivíduos a organizarem a sua vida em sociedade. As vantagens têm de manifestar-se na experiência, pela qual os homens formam *crenças* em relação ao futuro. Estabelece-se uma relação causal como em qualquer outra *questão de facto*. Esta crença e este raciocínio provocam, naturalmente (pois ninguém querará sofrer as consequências negativas do conflito), nos homens o desejo de continuarem associados, e é este desejo que os leva à ação, nunca a simples conceção, sem experiência, das vantagens possíveis. Mas apesar de constituir uma invenção, o sentido da justiça é algo sentido, com base na descoberta do artifício útil aos homens<sup>399</sup>.

Não descuramos o nosso interesse pessoal ou o dos nossos próximos, mas abdicamos de levar a cabo ações que prejudicam os outros, a fim de que todos vivam bem. Cada um obterá inúmeras vantagens da vida em sociedade, todos são motivados às ações que satisfazem as suas paixões e motivos particulares, mas não beliscam o bem-estar dos outros. Convencionamos o que se pode e o que não se pode fazer em favor do interesse que é comum a todos os homens: que todos continuem a obter vantagens na vida em sociedade. Esta convenção constitui um senso geral do interesse comum, resultado de um ato do entendimento pelo qual todos percebem o que é necessário para manter a sociedade e que é expresso aos outros, levando-os a regular a sua vida por regras.

A convenção constitui um acordo sem promessa, já que as ações de cada um se relacionam com as ações dos outros, e são realizadas na suposição de que os outros também levarão a cabo

---

<sup>399</sup> TRI, p. 45-6, 57, 63.

ações. Por exemplo, quando dois homens puxam os remos de uma canoa para o mesmo sentido, sem comunicarem a sua intenção ao outro, supõem que o rumo certo das ações é o bem comum, e o entendimento concebe facilmente qual é esse rumo, e como ambos têm interesse no sucesso dessa ação, remam no mesmo sentido sem ser necessário perguntar a opinião do outro: o acordo é *tácito*<sup>400</sup>.

A convenção da estabilidade vai crescendo gradualmente e a intenção de cada um vai sendo expressada nos seus comportamentos, que servem de exemplo para encorajar os restantes a continuar a seguir as regras da justiça (vamos adquirindo evidência empírica das vantagens da vida em sociedade)<sup>401</sup>. A experiência contínua que os homens têm no dia-a-dia, em que conseguem perceber que os outros agem de acordo com o interesse comum, estabiliza e fortalece as regras tacitamente estabelecidas, dando-nos confiança na sua operatividade, não só de forma positiva, mas também negativa: pelo cumprimento dessas regras na vida comum e pela experiência dos inconvenientes da sua transgressão (os castigos impostos pelas regras, leis, e o próprio sentimento dos outros homens). Também as línguas contribuem para este estabelecimento e fortalecimento. Elas verbalizam, tornam exterior a convenção que os homens fazem, pela comunicação desenvolvida entre si. O dinheiro também tem uma função estabilizadora: estabelecem-se os valores dos objetos e utiliza-se um objeto universalmente válido para a troca de produtos, o que materializa a obtenção das vantagens que os homens obtêm com a sociedade<sup>402</sup>.

Quando estabelecida esta convenção, sobre o controlo do exercício das paixões frívolas e parciais, em favor de comportamentos que asseguram que o bem-estar dos outros não é comprometido, e sobre o impedimento de adquirir aquilo que outro adquirira pelo seu trabalho ou pela sorte, surgem, de imediato, as ideias de justiça, injustiça, propriedade, direito e obrigação. Mas as duas primeiras são as que legitimam e tornam inteligíveis as outras: um objeto só é minha propriedade se foi justamente obtido, ou seja, pelo trabalho ou pela sorte, e essa noção de justa posse ou obtenção advém i) do curso natural das paixões, pois é nessas circunstâncias que um indivíduo naturalmente se apega e se liga a um objeto, usufruindo das suas vantagens, e ii) da consciência, que todos têm, de que, com base nesse curso natural das afeições, para todos os homens manterem o seu bem-estar, esse curso não pode ser violado.

A moral surge, portanto, com as noções de justiça e propriedade, e o sentimento moral é aquele que supõe a sua existência. A propriedade e as ações que são levadas a cabo são *morais*, não *naturais*, pois o juízo que delas fazemos (legítimo, ilegítimo, meritório, censurável) deriva da consideração do prazer ou mal-estar que essa propriedade ou ação justa (enquanto remete para

---

<sup>400</sup> T, III, ii, 1, p. 553-5; TRI, p. 58.

<sup>401</sup> HMT, p. 83-4.

<sup>402</sup> HMT, p. 555-6.



um motivo) trarão ao indivíduo, contanto que, ao seguirem as regras da justiça, não ultrapassem os limites das aceitáveis das virtudes naturais, contribuindo para o bem-estar da sociedade.

As ações não passam a ser meritórias por trazerem o bem-estar à sociedade, no sentido em que todos os homens seriam um único objeto onde incidiria a ação. Antes, o que se passa quando o motivo de alguém é justo é que, sendo levada a cabo uma ação derivada de um certo grau de uma paixão, mas está de acordo com as regras da justiça, porque o resultado da minha ação não vai pôr em risco o bem-estar de ninguém, e isso é estar de acordo com o interesse comum: todos continuarem a poder exercer as suas paixões, sob limites tais que não correm o risco de ser atingidos por uma paixão exagerada de alguém, que não a controla, em prole do bem-estar de todos.

Cumprindo as regras da justiça, não há contrariedade nas ações, nenhuma ação ou motivo de alguém impede a ação ou motivo de outra pessoa, nos aspetos contemplados nas regras da justiça. Uma vez que o alcance do nosso primeiro ou mais primitivo sentimento moral não ultrapassa as pessoas que nos são chegadas, a propriedade, o direito e a obrigação são noções que não surgem naturalmente na vida dos homens, mas apenas pelo acordo, que permite refrear o exercício desmedido das paixões que, necessariamente, colide com a dos outros. A convenção para a distinção da propriedade e a estabilidade de posse é a circunstância mais necessária para o estabelecimento da sociedade.

Quando os indivíduos cumprem as regras da justiça e da propriedade, as suas paixões naturais não são abandonadas. Têm de ser, aliás, essas paixões naturais a guiar as suas ações, caso contrário, os homens simplesmente ficariam inertes. O que se altera é o campo de experiência onde os homens se movimentam. Tornar o interesse mais remoto não significa modificar as paixões originais, mas apenas se modifica a esfera da sua consciência, na qual é a ideia do objeto que se torna remota (quer para o caso dos objetos futuros e mais duradouros, que privilegiamos em detrimento de objetos mais presentes e efémeros, quer para o caso dos sentimentos desinteressados que sentimos quando a simpatia alargar o seu horizonte). A ideia perde, em certa medida, a sua qualidade de crença, o que significa que perde também vivacidade<sup>403</sup>.

Uma vez fixada a observação das suas regras, restam poucas coisas para estabelecer a harmonia entre os homens. As paixões que são reprimidas em favor do acordo relacionam-se, de alguma forma, com a propriedade e, uma vez estabelecido o acordo, elas não são difíceis de reprimir. As que não se relacionam com a propriedade também se reprimem facilmente, ou não precisam de ser reprimidas: por exemplo, a vaidade, a piedade ou o amor são vistas como paixões sociais, que permitem unir os homens; pelo contrário, paixões como a inveja ou a

---

<sup>403</sup> *TRI*, p. 67.

vingança afastam-nos, mas, como atuam entre poucos indivíduos, desde que as regras da justiça e da propriedade não sejam desrespeitadas, não são perniciosas para a sociedade, mas apenas para os poucos indivíduos que estão envolvidos.

A única disposição que temos que é verdadeiramente destrutiva para a sociedade é a avidez de possuir cada vez mais bens, que, associada à ausência do acordo para regular os bens e as ações, poderia levar mesmo à aniquilação da espécie. Esta avidez inflama as outras paixões: sabemos que, quanto mais bens ou poder possuímos, mais possibilidades temos para satisfazer os nossos desejos. Só uma afeição relativa a uma orientação diferente das paixões pode mudar o rumo da vida dos homens. O simples juízo do entendimento não tem poder para isso. Mas é quando ele se torna presente à mente que os homens percebem que, para atingir o fim de viver em paz, usufruindo da companhia dos outros (que é algo que naturalmente procuramos e sem o qual somos infelizes) e progredindo na aquisição dos bens (porque a força de trabalho que resulta da união permite uma produção muito maior do que no estado de solidão seria possível atingir), é necessário refrear as paixões mais naturais<sup>404</sup>.

O estado de natureza, ou a distinção entre estado natural e estado civil, para os autores que o abordam e caracterizam, é uma justificação racional para o estabelecimento da sociedade civil. O estado civil é algo radicalmente diferente do estado de natureza, e parece não ser algo natural ao homem: há uma forma de vida em comunidade que existe no estado de natureza, e outra, que existe na sociedade civil. Mas Hume critica a justeza desta suposição ou justificação. Não falta nada na explicação de como a sociedade surgiu, que tenha de ser composto ou disfarçado pela ideia de um estado de natureza, oposto ao civil, mas entendido como um estado em que os homens vivem juntos, em comunidade. O estado de natureza, como esses autores o teorizam, é uma ficção<sup>405</sup>. Na verdade, o estado civil é um *prolongamento* (mas também um reforço e um melhoramento<sup>406</sup>) do estado de natureza, mesmo constituindo uma invenção, uma modificação das condições mais naturais (no sentido de desimpedidas e não interrompidas por um propósito que não seja a satisfação de desejos imediatos)<sup>407</sup>. Mesmo provindo do entendimento, uma vez que é necessária (pois é impossível que o homem consiga sobreviver no estado de solidão), a invenção da sociedade é tão natural como o que resulta de um livre curso dos princípios mais originais.<sup>408</sup>

Percebemos que podemos viver sozinhos ou na companhia uns dos outros, mas que, na nossa condição inata precária, a nossa vida será pobre e curta, caso optemos pela solidão. É muito mais vantajoso viver em sociedade e, a partir do momento em que as pessoas adquirem essa,

---

<sup>404</sup> T, III, ii, 2, p. 566-8.

<sup>405</sup> T, III, ii, 2, p. 568-9.

<sup>406</sup> TRI, p. 72.

<sup>407</sup> TRI, p. 42.

<sup>408</sup> T, III, ii, 1, p. 559.

percebem que as vantagens se multiplicam (desde a união em família à aquisição de novos bens). O único entrave são certas paixões que devem ser refreadas, a fim de manter a sociedade viva, e os homens todos na mesma condição: não sendo afetados pelos atos frívolos dos outros.

O acordo entre os homens, que resulta nas regras da justiça e da propriedade, é algo muito simples, fácil e evidente, aparece muito rapidamente aos espíritos e, por isso, o estabelecimento da sociedade não é algo arbitrário nem acidental: é necessário à natureza humana, e a única aceção em que não é natural (mas antes, artificial) é a de não resultar do exercício livre das paixões, sendo o resultado de uma correção do entendimento. Mas se não fosse inerente à natureza humana, jamais os homens se motivariam a manter a sociedade: o prazer e o mal-estar são o princípio de atividade da mente, seja para desejar ou agir. Os homens não conseguiriam viver sem a sociedade: apesar de artificial, ela é necessária à natureza humana<sup>409</sup>. Assim, não é neste sentido que a justiça é artificial (porque, nesse sentido, ela é natural), mas sim porque deriva (ainda que obliquamente) das paixões mais naturais<sup>410</sup>: do seu redirecionamento. O tempo que passamos em solidão e no estado de natureza é muito pouco<sup>411</sup>. Mas a propriedade não existe nesse estado (algo que Locke concebe) e, por isso, também não pode ser um estado justo nem injusto, porque, não existindo propriedade, também não existe justiça e injustiça.

As regras da justiça vêm solucionar os inconvenientes que resultam do concurso de qualidades do espíritos (a generosidade limitada) e dos objetos exteriores (a facilidade de passarem da mão de um homem para a de outro, e a sua raridade, comparada com as necessidades dos homens). Se a benevolência dos homens não se limitasse aos seus próximos e não tivesse dificuldade em passar para o longínquo, e se houvesse um número tão grande dos mesmos bens para satisfazer os desejos de todos, as regras da justiça não seriam necessárias. Esta conclusão é evidente pelo exercício da razão, assim como pela experiência.

A consideração do interesse público não é o primeiro motivo que temos para a instituição das regras da justiça e da propriedade, mas sim a necessidade dela, decorrente da benevolência limitada e a escassez de bens. Se não fossem essas duas condicionantes, também não conceberíamos a necessidade dessa instituição, porque naturalmente a vida em sociedade não seria impedida por estes problemas.

O motivo da instituição dessas regras também não é um produto da razão demonstrativa, pois as *relações de ideias* são imutáveis e eternas, e o caráter dos homens (objeto da nossa reflexão que conclui essa necessidade) e as circunstâncias que envolvem a vida de cada indivíduo são alteráveis.

---

<sup>409</sup> *HMT*, p. 83.

<sup>410</sup> *H*, p. 204.

<sup>411</sup> *T*, III, ii, 3, p. 568.

Foi, então, a preocupação que todos têm pelo seu interesse particular, mas também pelo interesse público.

O sentido da justiça não advém das ideias, mas das impressões, sem as quais ele nos seria indiferente. Estas conclusões são confirmadas pelos factos de que i) os homens, efetivamente, têm, na vida em sociedade, uma preocupação com as regras da justiça e da propriedade; ii) caso tivessem naturalmente uma preocupação com o interesse público, essas regras não existiriam, porque seriam desnecessárias; finalmente, iii) muitos atos cometidos por respeito às regras da justiça são contrários ao interesse particular, o que mostra que o interesse natural e o que advém do artifício são diferentes um do outro. Inclusivamente, alguns atos singulares de justiça podem ser contrários ao interesse particular e público. Apesar disso, certamente, o seu plano na totalidade contribui ou é necessário para suportar a sociedade e o bem-estar dos indivíduos. A propriedade é estabilizada por regras gerais, que garantem que, mesmo havendo prejuízo num caso particular, este mal momentâneo é compensado pelo seu cumprimento constante.

Conclui-se que o conjunto das ações concorrentes na sociedade é muito vantajoso para o conjunto (o público) e para as suas partes (os indivíduos). Na vida comum, cada um exprime aos outros a sua preocupação com o interesse público e a sua intenção de regular o seu comportamento por esse interesse, na condição de todos fazerem o mesmo, e isto é o que é necessário para conduzir cada indivíduo a levar a cabo atos de justiça. Cada pessoa que age justamente constitui um exemplo para os outros e, deste modo, a justiça estabelece-se por uma convenção ou acordo, assente no sentido do interesse comum a todos, que resulta numa expectativa que cada homem tem de ver nos outros o cumprimento que pretende, também, levar a cabo nas suas ações. É apenas esta suposição que motiva cada indivíduo a seguir as regras da justiça, pois só assim a justiça é realmente vantajosa e motivadora: todos têm interesse particular em cumprir as regras da justiça, que são estabelecidas de acordo com o interesse público. O interesse privado é satisfeito no interior de uma consciência que não ultrapassa os limites do interesse dos outros, em constante confronto com o nosso<sup>412</sup>.

Pela experiência da vida em sociedade, os homens percebem as desvantagens do conflito (gerado pela falta de refreamento das paixões) e que este é contrário ao seu interesse. Por isso, naturalmente tendem a cumprir as regras instituídas, e repudiam o seu desrespeito, assim que percebem as suas desvantagens<sup>413</sup>. Este primeiro artifício ainda não tem nada que ver com a moral, porque não saímos do plano do interesse. A primeira intenção, a de criar a sociedade, é amoral.

---

<sup>412</sup> *T*, III, ii, 3, p. 570-4.

<sup>413</sup> *H*, p. 204.

A moralidade já não se prende exatamente com a manutenção do bem-estar da sociedade, mas com sentimentos que se despertam nas mentes dos homens. Ela explica por que a sociedade, numa dimensão muito maior do que a original, se mantém pelas mesmas regras que pautaram a sua criação. Uma vez que as pessoas se tornam distantes umas das outras (porque é impossível se relacionarem todas umas com as outras), o interesse não chega para explicar o cumprimento das leis naturais<sup>414</sup>. De alguma forma, as pessoas passam a ter um interesse alargado pelo cumprimento da justiça.

#### **2.4.2 A moralidade das virtudes artificiais e o alargamento da simpatia**

Esta preocupação com a manutenção da sociedade e em levar a cabo ações em conformidade com ela são o que origina as regras da justiça e a propriedade. A obrigação de cumpri-las é, para Hume, *natural*.

A manutenção da sociedade é proporcionada pelo interesse, e as ações que a permitem são levadas a cabo sem que os indivíduos tenham de considerar outros indivíduos distantes, porque a sociedade, num primeiro momento, é muito pequena e ninguém é distante de ninguém. Não há desinteresse porque todos os indivíduos se relacionam uns com os outros e se afetam mutuamente.

É para cumprir um objetivo que todos têm que essas ações são levadas a cabo. Por isso, as regras fundamentais da justiça e da propriedade são leis naturais. O entendimento estabelece, enquanto facto, que o melhor meio para atingir o fim que temos é levar esses comportamentos a cabo, o cumprimento dessas regras. O cumprimento das regras é um meio para atingir o fim que desejamos: manter o bem-estar de todos, que é um interesse nosso porque todos, estando próximos, nos afetam. Nesta fase, a justiça não é ainda uma virtude, porque pauta o comportamento inicial dos indivíduos e insere-se num processo gradual de formação de concepções de bem e de mal.

Quando ainda não existe a obrigação moral, a justiça é uma espécie de regra que regula os comportamentos, mediante o sentido que os homens têm do seu interesse. Eles não seguem a justiça pelo facto de a considerarem um bem, mas porque é um meio para atingir um fim: o bem-estar da sociedade. Ela é simplesmente produto de uma correção do entendimento e dita, de alguma forma, o melhor meio para atingir um fim. O que caracteriza a obrigação moral é, justamente, o facto de passar a constituir o motivo das ações justas, o que não existia na fase em que só havia uma obrigação natural do seu cumprimento<sup>415</sup>. Quando tal acontece, o sentido do

---

<sup>414</sup> *CNM*, p. 252-4.

<sup>415</sup> *CNM*, 25; *TRI*, p. 70.

dever pode tornar-se, efetivamente, o motivo da ação<sup>416</sup>, e não algo diferente dele (apesar de eles serem diferentes). O interesse pessoal está, na ação guiada pela obrigação moral, no interesse público. O sentimento que motiva a ação pode ser o sentido do dever, sem haver oposição entre o interesse e a justiça.

É justamente essa possibilidade, mas não necessidade, que possibilita a figura do fingidor. O poder motivador da moralidade e a projeção das qualidades morais nos outros não são, assim, resultados do simples surgimento de sentimentos em cada homem, mas da influência e modificação de sentimentos que é possível (e efetiva) no interior de um sistema interpessoal, no qual se aspira a um padrão. Por isso, obrigação moral depende da figura do espectador (imparcial)<sup>417</sup>, como veremos.

A *obrigação moral* existe quando a justiça/injustiça se entranham numa conceção do que é aprovável/reprovável, nos motivos dos indivíduos. É diferente haver uma preocupação com a retidão dos comportamentos para manter uma sociedade estável, sem conflitos e sem que haja indivíduos a viver abaixo do nível equitativo que se estipulou (pela experiência e o acordo, sem promessa), e ter um sentimento de aprovação/reprovação pelos motivos das ações que são levadas a cabo com vista a esse fim.

O sentimento moral tem o mesmo fim que os motivos interessados, mas desliga-se do interesse<sup>418</sup>. Mas consiste numa preocupação com a retidão dos comportamentos sem ser dirigida e ninguém em especial. Ele toma em consideração o que é universalmente sentido, pelos homens (que têm uma natureza semelhante) como agradável e desagradável, sentimento do qual tem de partilhar para poder ter na sua mente. Levamos a cabo ações justas não porque, na situação particular, vai permitir atingir o fim que temos (veremos que isso é impossível, porque a justiça pode mesmo ser contrária ao interesse), mas porque é universalmente meritório ou demeritório. As qualidades morais que possuímos podem ser agradáveis para nós ou para os outros, mas é o facto de serem passíveis de um juízo desinteressado (dos outros, e nosso em relação a nós próprios) que nos motiva.

Passamos a ter uma obrigação *moral* para cumprir a justiça e não cometer injustiças, e não apenas *natural*, quando aos atos justos é atribuído mérito, e aos injustos, demérito. A pessoa que comete a justiça ou a injustiça não está só a contribuir para a manutenção e estabilidade da sociedade, está a ter um motivo aprovável ou reprovável. As nossas primeiras e primitivas noções de moral abrangiam apenas os que nos rodeia, mas, de algum modo, também o que está de acordo com as regras da justiça e a propriedade passa a ser objeto do nosso sentimento moral, de aprovação ou reprovação.

---

<sup>416</sup> *H*, p. 193.

<sup>417</sup> *HMT*, p. 68-9.

<sup>418</sup> *CNM*, p. 251-2.

Talvez o seguinte paralelismo seja esclarecedor para entender este ponto. Se alguém deseja uma maçã e está num pomar, e nada a impede fisicamente de ir buscar a maçã, então essa pessoa vai buscar a maçã. Esta ação não é moral nem imoral. Trata-se de uma ação levada a cabo por um determinado motivo, que é bem ou mal sucedida, conforme a adequação do motivo às possibilidades reais da ocorrência da ação. A pessoa apanha a maçã e come-a. De outro lado, temos um homicídio. Temos a mesma relação entre motivo e ação, o mesmo tipo de raciocínio prático, de levar a cabo determinados meios para atingir um fim. E nos dois casos o meio é abraçado na medida em que vai proporcionar o fim, que é o que mais se deseja. Mas a segunda ação é imoral, porque não é natural acabar com a vida de alguém, porque não é útil para a pessoa que morre, e é desagradável para qualquer espectador.

Da mesma forma, no que concerne à formação da sociedade, temos dois cenários. Os homens sabem que a condição para usufruírem das vantagens da companhia uns dos outros e dos seus objetos é instaurar as regras da justiça e da propriedade. Podemos pagar um bilhete para circular num transporte, para que a empresa continue a ter fundos para manter o transporte em circulação, e porque as outras pessoas também pagam, e as regras que concernem a equidade ditam que temos de agir como os outros. Mas também podemos abster-nos de roubar o dono da mercearia porque é um mal roubar alguém que trabalha por manter um serviço ao público. Nos casos da maçã e do bilhete, o meio é levado a cabo apenas para atingir eficazmente um fim. Mas os casos do homicídio e do roubo são moralmente reprováveis ou aprováveis, porque, por simpatia, participamos do desagrado da vítima, que é universal. Todos os homens na situação da vítima sentiriam mal-estar, porque não é vantajoso para quem sofre o mal em questão. Estes exemplos servem para explicar a diferença entre agir apenas com vista a um fim e agir moralmente.

Cumprir a obrigação natural será como ir buscar a maçã ou pagar o bilhete: os indivíduos têm uma preocupação, devido à utilidade, com o fim, então, levam a cabo o meio para o atingir, com base num motivo. Cumprir uma obrigação moral será como escolher entre matar ou não matar, ou roubar e não roubar. Muito para além da eficácia do meio para atingir um fim, uma ação, enquanto sinal de um motivo, é reprovável ou aprovável.

O que origina o sentimento moral primitivo e anterior à vida em sociedade é o mesmo que origina o sentimento moral que temos relativamente à justiça e a injustiça. A partir do momento em que a obrigação moral se institui, as pessoas não têm só uma obrigação de cumprir as regras da justiça para a sociedade se manter estável, mas têm uma obrigação acrescida em fazê-lo porque isso é o que é meritório.

Quando os homens percebem, por experiência, que o curso livre da sua generosidade limitada tornaria a vida em sociedade impossível e, simultaneamente, que a vida em sociedade é

necessária para satisfazerem muitas das suas paixões, eles são, naturalmente, levados a submeter-se à restrição das regras da justiça e propriedade, a fim de tornar a sua vida mais segura e cómoda. Para que o cumprimento dessas regras se verifique, a princípio, as regras são levadas a cabo e cumpridas apenas pelo interesse, que é um motivo forte o suficiente para a primeira formação da sociedade. Quando ela se torna numerosa e adquire um tamanho mais ou menos semelhante ao de uma nação, esse interesse torna-se distante, e a infração das regras resulta na desordem e confusão. Isso não era um aspeto visível para os homens quando a sociedade ainda era muito reduzida, pois que os homens se empenhavam em solidificar as regras. O aumento da população faz as pessoas se distanciarem e, com elas, o interesse: não nos esqueçamos que o seu sentimento moral primitivo não ultrapassa o seu círculo próximo. Apesar desse distanciamento, não deixamos de notar as injustiças dos outros contra nós ou contra alguém com quem nos relacionamos estreitamente, nem de ser afetados por elas. E mesmo que a injustiça seja distante de nós, a conceção que fazemos dela é desagradável, porque prejudicial à sociedade.

Não nos esqueçamos de algo em que Hume insistiu: as qualidades que apreciamos nos outros são as que, transferidas para nós, nos causam orgulho. Se nos dispomos a cumprir as regras da justiça e injustiça e agimos em conformidade com elas, não apreciamos as ações e motivos contrários nos outros. É por simpatia que sentimos o agrado/desagrado que, respetivamente, a justiça/injustiça provocam. E como tudo o que proporciona esses sentimentos é chamado virtude/vício, estes atos, de acordo com as leis da justiça ou contra elas, são objetos do nosso julgamento moral, quando estendemos a nossa simpatia não à pessoa que sofre o mal ou que recebe o bem, nem ao que o pratica, mas ao interesse público. A regra geral ultrapassa os casos que lhe deram origem. *“Assim, o interesse próprio é o motivo original do estabelecimento da justiça; mas uma simpatia com o interesse público é a origem da aprovação moral que acompanha esta virtude”*<sup>419</sup>.

Este progresso natural de sentimentos na espécie humana, e a continuidade das gerações de homens que vivem em sociedade adotam estes sentimentos, são permitidos quer na vida prática, quer na inserção dos novos homens na sociedade: na educação privada. Os pais observam que uma pessoa útil a si própria e aos outros é aquela que age de acordo com determinados motivos, que tem determinados traços de carácter. E incentivam os filhos a agir desse modo, e a observar, na vida social, os exemplos de ações justas e injustas, merecedoras de mérito e demérito. A educação consiste, assim, no incentivo do interesse e a repetição. Deste modo, os sentimentos enraízam-se no espírito, adquirindo força e solidez suficientes para adquirir um estatuto muito

---

<sup>419</sup> CNM, p. 576.



semelhante e indistinguível dos princípios da natureza, que fazem parte da nossa constituição interna.

Os sentimentos morais desenvolvidos na vida social são mais facilmente despertados e reforçados no espírito pela preocupação constante com a nossa reputação. Naturalmente, a opinião dos outros importa (como vimos no ponto 2.3.1) e, com o desenvolvimento dos sentimentos, essa importância alarga-se ao contexto social: não é só a opinião daqueles que naturalmente nos afetam mais que importa, mas a de toda a sociedade, devido ao alargamento do mecanismo da simpatia, que faz dos comportamentos injustos desagradáveis e reprováveis, e dos justos, agradáveis e recomendáveis<sup>420</sup>.

O fenómeno da moralidade não consiste na constatação simples da existência de sentimentos que são tidos por pessoas. Ela consiste, antes, no estabelecimento de um padrão de sentimentos para todos os homens, um sistema interpessoal, que dite, ao certo, o que é universalmente aprovável e reprovável. A comunicação dos sentimentos entre os indivíduos não é, assim, a sua mera expressão. É assim que a moral é um guia para a ação de todos. A importância que a opinião dos outros tem para nós contribui, pensamos, para o que Mackie concede adicionalmente: nós queremos estabelecer esse padrão entre todos<sup>421</sup>.

A teoria das paixões permite-nos descrever as afeições que os homens sentem uns em relação aos outros, na vida em sociedade. Os homens são afetados não só pelo seu prejuízo pessoal, mas também pelo que, apesar de estar distante, é desagradável (e o mesmo vale, respetivamente, para o benefício) pela observação ou conceção. É, em parte, da nossa condição de espectador que advém a moralidade. Aqui entram na nossa consideração também as regras gerais, que nos fazem atribuir as mesmas causas aos mesmos efeitos (aplicado, neste caso, aos atos justos e injustos)<sup>422</sup>.

A justiça é a virtude mais apreciada de todas, e a injustiça, a mais reprovada. Estas são as qualidades do carácter que vão mais longe, no sentido em que são as que são ajuizadas conforme o maior número possível de objetos sobre os quais podem incidir: a humanidade. Essas qualidades são virtudes morais na condição de conterem, no eu, uma tendência para o bem ou o mal da humanidade, sendo uma invenção para este fim. O mesmo vale para as leis das várias nações, a fidelidade ou a boa educação.

Visto que o sentimento moral tem acompanhado o artifício que origina a sociedade em todos os tempos e nações, admite-se que a tendência dos caracteres e motivos basta para nos dar os sentimentos de aprovação e reprovação. E uma vez que os meios para atingir um fim só são vantajosos e agradáveis se o fim também o for, e o bem da sociedade, em que os interesses

---

<sup>420</sup> *CNM*, p. 575-7.

<sup>421</sup> *HMT*, p. 68-9.

<sup>422</sup> *TRI*, p. 69.

particulares não estão comprometidos, agrada por simpatia, conclui-se que esta tendência é a origem da estima que damos às virtudes artificiais. Inclusivamente, a maior parte das qualidades que apreciamos naturalmente têm, efetivamente, esta tendência, o que faz do homem um membro próprio da sociedade: esta ajusta-se às suas inclinações mais naturais. O mesmo vale para as qualidades que reprovamos: elas têm a tendência contrária e tornam perigoso o contacto com quem as possui. Como essa tendência tem força suficiente para produzir um sentimento moral (de reprovação), a causa desta censura é, igualmente, a sua tendência para prejudicar a sociedade e a humanidade. Quando uma causa é suficiente para explicar um efeito, devemos ficar satisfeitos e não procurar multiplicar as causas sem necessidade. Muitas virtudes têm uma tendência idêntica à da justiça: a mansidão, a caridade, a generosidade, a beneficência, a equidade, a moderação; elas são consideradas virtudes sociais, sobressaindo entre as qualidades morais. Ainda assim, nem todas as distinções morais advêm do artifício.

Mas esta tese é contrária à experiência, pois há outras virtudes e vícios, além dos que trazem vantagens ou desvantagens à vida pública, portanto, a virtude e o vício não concernem só o interesse público, mas também o privado. Por outro lado, se os homens não tivessem um sentimento natural de aprovação e reprovação, as referências à virtude e o vício que advêm do artifício não seriam operativas na vida dos homens, nem inteligíveis. Ainda assim, é certo que as virtudes e vícios que concernem o interesse público são mais numerosas e notáveis do que as que respeitam o interesse privado. Mas a nossa preocupação ampla pelo bem da sociedade e da humanidade só se pode dar pela simpatia, devido à restrição que as nossas paixões naturais têm aos indivíduos que se relacionam connosco mais diretamente. A simpatia proporciona-nos uma preocupação com a tendência da qualidade do caráter em questão, como se a vantagem ou desvantagem subsequente fosse nossa.

A diferença entre uma virtude natural e uma artificial reside no bem que cada uma delas tende a produzir: a primeira tende sempre a um bem ou mal que é objeto de uma paixão natural, e a segunda pode mesmo ser contrária ao bem a que tende (o bem público), e uma virtude apenas em consideração do interesse comum, de todos os homens, sendo vantajosa apenas num esquema ou sistema geral. A tendência de uma virtude natural não pode ser contrária ao interesse particular, contrariamente à de uma virtude artificial. Por exemplo, se socorremos alguém em aflição, fazemo-lo em nome da nossa estima pela humanidade, um sentimento moral que tende a provocar o bem e a felicidade dos outros, enquanto homens e membros de uma sociedade. Mas, por vezes, num julgamento no tribunal, podemos perceber que alguns atos em particular são contrários ao bem da humanidade mas que, no seu conjunto, favorecem-no, pois seguem as regras da justiça e são, por isso, benéficos para a humanidade.

Foi em vista deste benefício que os homens estabeleceram convenções voluntárias que, uma vez instituídas, são naturalmente acompanhadas de um sentimento moral, devido à simpatia para com o interesse público, da humanidade<sup>423</sup>.

A aprovação de qualidades morais provém inteiramente de um gosto moral e de sentimentos de prazer ou repulsa, originados na contemplação de qualidades particulares do caráter. Eles variam consoante a maior ou menor proximidade dos objetos relativamente a nós, e a diferença entre o sentimento que temos relativamente a alguém que nos é próximo, e o que temos em relação a alguém que nos é distante, é que o primeiro é muito mais forte que o segundo. Mas não dizemos que estimamos mais um do que o outro, justamente porque os sentimentos são morais e concernem o interesse público, apesar de o primeiro ser reforçado pela paixão natural. Independentemente da posição que cada um ocupa relativamente aos outros, seria impossível conversarmos razoavelmente uns com os outros se considerássemos os outros apenas sob o nosso ponto de vista particular, e não fôssemos capazes de nos abstrair dele.

A fim de eliminar as contradições entre os juízos, fixamos certos pontos de vista gerais e firmes, que nos permitam colocar-nos neles independentemente da nossa situação atual. Esquecemos a influência que têm, no nosso sentimento moral, a nossa situação espacial relativamente à pessoa julgada e a nossa disposição do espírito, e expressamos os nossos sentimentos de forma geral e mais abstrata, de forma ao nosso juízo poder abarcar também a eventual situação de outra pessoa. Este reposicionamento é resultado de uma correção do entendimento, que corrige a aparência momentânea dos objetos julgados moralmente: visto que temos simpatia para com os sentimentos dos outros e o seu bem-estar, devemos julgar os objetos por um ponto de vista que nos permita identificar a virtude independentemente da posição do seu objeto relativamente a nós, pois sabemos que sempre que algum objeto nos está próximo, afeta-nos naturalmente, mas não se estiver longe. Colocamos, assim, de lado, o nosso interesse particular, nestes juízos gerais, e não censuramos a pessoa que se nos apresenta e que é afetada particularmente, pois sabemos que os objetos nos afetam mais intensamente quando estão próximos de nós; toleramos um certo grau de egoísmo da sua parte, pois sabemos que, na sua situação de proximidade com o objeto, o egoísmo é inerente à sua natureza, e corrigimos a censura que surge naturalmente da oposição entre juízos.

Apesar de o princípio geral da nossa aprovação e reprovação poder ser corrigido por outros princípios, certamente, eles não são sempre eficazes, pois as nossas paixões nem sempre correspondem ao que esta teoria prevê. De facto, não é comum observar alguém que ame algo que está muito distante, ou o que em nada contribui para a sua vantagem pessoal, ou alguém que consiga perdoar outra pessoa por oposição que faz ao seu interesse, mesmo que esta seja

---

<sup>423</sup> T, III, iii, 1, p. 666-8.

justificável pelas regras gerais da moral. A razão exige que tenhamos uma conduta imparcial e que adotemos um ponto de vista de acordo com essa conduta, mas dificilmente as paixões seguem sempre prontamente a sua determinação, devido à grande proximidade de certos objetos. Esta consegue determiná-la pelo controlo das paixões violentas, sobrepondo-lhes as calmas, pela reflexão ou observação distantes, e só neste sentido pode determinar o espírito.

Quando julgamos moralmente os outros indivíduos, baseamo-nos na tendência dos seus caracteres para nos beneficiar ou prejudicar ou aos nossos conhecidos, e deparamo-nos com sentimentos que contradizem os nossos. Essa incerteza, derivada dessa contradição e da mudança da nossa situação, leva-nos a procurar um ponto de vista que não seja suscetível de tantas variações, que possa abarcar todas as instâncias particulares de juízos morais mais ou menos específicos, mas despersonalizados (por exemplo, o que significa ser traído por um amigo, ou o que significa estar agradecido por um ato beneficente). Desprendidos da primeira posição, podemos fixar-nos, por simpatia, em objetos semelhantes aos que nos são próximos, mas que nos são distantes.

Esta simpatia alargada não é tão viva como a que resulta de um contacto com um objeto que nos está ligado na vida privada, nem tem a mesma influência que esta para despertar certas paixões, como o amor/ódio. Mas, como esta simpatia está de acordo com os princípios calmos e gerais do espírito (ela advém da correção que fazemos dos nossos juízos parciais e concernentes à nossa vida privada), tem autoridade sobre a razão, permitindo-lhe comandar o espírito pelas paixões calmas. Sabemos, por meio da reflexão, que as ações das quais não estamos próximos, mas que nos são distantes, caso estivessem próximas, despertariam o mesmo sentimento que aquelas que estão, efetivamente, próximas de nós. Por isso, simpatizamos com quem está próximo dessa ação. Despersonalizamos o nosso juízo e sentimos uma aprovação ou reprovação pela ação ou motivo subjacente, como se estivesse próximo, porque está próximo de alguém, que tem esses sentimentos de forma mais viva. E como a vida em sociedade tem como objetivo a utilidade e o benefício para todos, aprovamos ou reprovamos qualquer ação que tenha esses fins, alargando a nossa simpatia, associada a um juízo do entendimento, capaz de dominar as nossas inclinações mais naturais (neste caso, a de julgar como moralmente aprovável ou reprovável apenas o que nos está próximo).

Esta simpatia alargada está associada a uma qualidade da imaginação, a saber, a de poder julgar os objetos por uma conceção que não é tão viva como a crença. É por isso que não precisamos de estar próximos dos objetos para os julgarmos como se o estivessem: imaginar o sentimento dos outros chega para, por meio da simpatia, sentirmos a sua afeição. E como a natureza humana é uniforme, pelo menos no que toca às ações envolvidas na vida em sociedade, o que desperta aprovação num homem, desperta o mesmo sentimento nos outros. Por isso, o que

sentimos por simpatia é uma paixão muito semelhante à original, que pertence a quem está próximo do objeto, ou mesmo imaginando um cenário hipotético: “[é] *necessário que os sentimentos toquem o coração para que comandem as nossas paixões, mas não é necessário que passem além da imaginação para influenciarem o nosso gosto*”<sup>424</sup>. A tendência para o benefício (para alguns indivíduos ou para a sociedade) ou prejuízo é o que mais conta no nosso juízo moral, independentemente de os objetos existirem ou não.

Apesar de sentirmos o agrado ou desagrado dos outros, não estamos dispostos a sacrificar o nosso interesse a favor da satisfação do interesse dos outros, pois o nosso interesse, inevitavelmente, é sempre superior ao dos outros, porque nos importa mais: esse é um dos limites ao alargamento da simpatia, e que toleramos também nos outros. Mas a sua existência efetiva ou probabilidade aumentam a intensidade do sentimento.

As regras gerais da moral criam uma espécie de probabilidade, devido ao seguimento que proporciona, por parte dos agentes, o que aumenta ou diminui as hipóteses de um ato benéfico/prejudicial ocorrer na vida em sociedade. Apesar de a imaginação poder operar sem a existência real ou a probabilidade, quando temos conhecimento destas, a intensidade da paixão que sentimos por simpatia aumenta. Mas não dizemos que a virtude que imaginamos é moralmente superior ou inferior a uma que é provável ou certamente observada. Ainda assim, há a possibilidade de sentirmos duas afeições diferentes, e mesmo contrárias, relativamente a uma qualidade de um objeto ou pessoa, sem que essas afeições se destruam entre si. Apesar de os sentimentos que temos, resultantes da tendência dos objetos e das suas consequências, estes dois aspetos podem entrar em conflito. Por exemplo, se uma cidade é apreciada pela sua fortaleza (esta emoção advém da tendência do objeto para produzir um benefício), mas pertence a um inimigo (aspeto ligado às consequências do objeto ou, neste caso, ao seu possuidor), podemos, apesar do primeiro agrado, desejar a sua destruição. A imaginação distingue as formas de sentir que as qualidades produzem das que são despertadas pela nossa situação particular. O nosso interesse pessoal, neste caso, colide com o interesse público.

Não há contradição entre as circunstâncias que concorrem para a procura de uma vida digna para todos os homens na sociedade<sup>425</sup>. Por um lado, a sua generosidade limitada dificulta-a ou pode constituir um obstáculo à manutenção de uma sociedade justa. Por outro lado, a extensão da simpatia, da qual a imaginação humana é capaz e que permite a todos os indivíduos partilharem dos sentimentos dos outros, conscientes de que a vivacidade do sentimento de alguém que é distante, na nossa mente, não pode comparar-se com a simpatia pela qual

---

<sup>424</sup> T, III, iii, 1, p. 674.

<sup>425</sup> T, III, iii, 1, p. 668-75.

aparecem os sentimentos por quem nos é chegado (o que, para Hume, se estende, no máximo, às pessoas que partilham connosco uma pátria ou nação).

Poder-se-ia pensar que, necessariamente, um destes aspetos prevalece sobre o outro, já que a generosidade limitada é contrária à possibilidade de sentir os afetos dos que nos são estranhos, e a extensão da simpatia parece anular a força operativa das inclinações naturais que explicam a generosidade limitada. A justiça e a propriedade, instituídas na primeira formação da sociedade, supõem a generosidade limitada: é porque as preocupações e sentimentos dos homens, no curso das suas inclinações mais naturais, não conseguem ultrapassar um certo grau de distância relativamente a outro, que se devem instituir regras acerca do que confere mais legitimamente a estabilidade da posse de um objeto a uma pessoa, e que a justiça passa pelo livre curso das inclinações naturais, desde que não afete o mesmo curso, nos outros homens, provocando-lhes, com as nossas ações, sensações desagradáveis.

É pelo facto de a generosidade dos homens ser limitada que as regras da justiça e da propriedade existem, caso contrário, as suas consequências ocorreriam naturalmente e sem ser precisa a sua instituição. Por outro lado, a imaginação humana, aliada ao mecanismo da simpatia, permite aos homens serem afetados pelos sentimentos dos outros, não só pelo curso natural desse mecanismo (que apenas se estende às pessoas que mantêm uma relação connosco), mas também pelo exercício do entendimento, que as faz perceber que os seus sentimentos seriam os mesmos se estivessem colocados noutra posição e mantivessem relações com pessoas que, na realidade, são estranhas. O juízo do entendimento faz-nos perceber a natureza da simpatia, e sair, real ou imaginariamente, da nossa posição original, alargando, por consequência, os nossos sentimentos morais, visto que um bem que não é nosso em particular, mas de alguém distante, nos passa a afetar devido a esse juízo do entendimento, e ao exercício da simpatia que é acompanhado deste. O nosso sentimento moral deriva, deste modo e em parte, do raciocínio a partir da experiência.

Apesar de a instituição da sociedade e o alargamento da simpatia se deverem a um juízo do entendimento, este tem de ser acompanhado por uma preocupação com o seu objeto. Isso é garantido, no primeiro caso, pelo facto de cada homem reconhecer o benefício que pode, particularmente, adquirir da vida em sociedade e, no segundo caso, na afeção que resulta do alargamento da simpatia: assim como seria agradável obter efetivamente um benefício resultante da ação de outro, é também agradável observar esse benefício noutra pessoa, pois o que provoca orgulho é o mesmo que provoca amor, e vice-versa, e o mesmo vale para as paixões contrárias. Fazemos parte da humanidade, o que faz com que tenhamos interesse no bem-estar de todos (qualquer humano pode estar na situação que se observa e se sente por simpatia, inclusivamente nós, real ou imaginariamente), porque, por simpatia, sentimos o

agrado ou desagrado que advém dessa ação, que nos afeta independentemente do seu objeto, porque os homens têm uma natureza semelhante. Essas sensações são o que confere a preocupação com o cumprimento das regras da justiça e da propriedade, conferem um caráter moral ao nosso juízo, e nos levam para além do interesse que temos no cumprimento da justiça, para obtermos, nós próprios, parte do benefício que resulta da vida em sociedade. Esse interesse é mais eminente na primeira formação da sociedade. O alargamento da simpatia, pelo agrado ou desagrado que sentimos simplesmente ao imaginar o sentimento de outra pessoa (distante) numa determinada situação, torna essas sensações a causa da moralidade do juízo que fazemos sobre o interesse público. E como a moralidade diz da virtude ou vício dos caracteres, são os caracteres que tendem ao benefício ou prejuízo da humanidade os que apreciamos ou reprovamos, na vida em sociedade.

O juízo moral (desinteressado), assim como o estético (que deixamos de lado para os fins deste trabalho) não são expressões dos nossos sentimentos atuais, mas o resultado de uma reflexão, que nos diz que, se estivéssemos em situação de contactar com o objeto, em vez de o avaliar de um ponto de vista exterior, sentiríamos um agrado ou desagrado particulares, que é o sentimento atual de alguém (daquele que se confronta com a situação que avaliamos). Estes juízos são o reflexo da natureza humana, que nos permite supor o que nós sentiríamos perante a situação. Eles baseiam-se no que os sentimentos poderiam ser, e não na mera associação de ideias. Por isso, Hume não passa a poder ser considerado um racionalista em moral, apesar de termos de conceder ao entendimento a tarefa de desinteressar o sujeito da sua situação<sup>426</sup>.

A simpatia, associada ao princípio segundo o qual os homens sentem uma atração pelo prazer e repulsa pelo mal-estar, constitui a base psicológica para o respeito moral à justiça. As regras gerais, produzidas pelo entendimento, completam esse processo<sup>427</sup>: o respeito pela justiça é conforme a estas (definidas na continuidade da experiência, na vida em comunidade), cuja definição tem por base esta disposição original da natureza humana.

Repetimos que apesar de a justiça ser artificial, o sentido moral é natural. Ela nasce do interesse privado, mas a obrigação moral da justiça nasce da tendência da simpatia para produzir um alargamento e estender-se a qualquer homem. Para tal, basta exercer a nossa tendência para sentir um agrado ou desagrado particulares em relação a um objeto, mas também, pela parte do entendimento, desvendar a utilidade pública de uma qualidade do sistema da justiça: este juízo produz uma simpatia para com essa utilidade<sup>428</sup>.

---

<sup>426</sup> *H*, p. 191-2

<sup>427</sup> *TRI*, p. 71

<sup>428</sup> *HMT*, p. 85.

### 2.4.3 Aptidões naturais e virtudes morais

Qualquer qualidade que um espírito detenha, seja do corpo, despertando uma sensação de prazer ou mal-estar pela sua contemplação (sem consideração da sua utilidade), seja uma virtude moral, são objetos possíveis de paixões por parte dos outros. Uma qualidade do corpo também pode ser contemplada na sua utilidade: um corpo saudável é sempre mais útil (para a própria pessoa) do que quando possui uma anomalia. Também outras qualidades naturais podem ser consideradas: a inteligência ou outra capacidade que não faz parte do espírito pelo exercício, mas, por assim dizer, é inata. Todos estes tipos de qualidades têm uma capacidade para provocar paixões, estando em pé de igualdade sob o aspeto do seu poder causal no espírito humano. Tal não significa que as paixões que temos devido a essas qualidades sejam no mesmo grau, ou tampouco as mesmas. Ainda assim, despertam sentimentos do mesmo género: agradável ou desagradável, pela consideração da sua simples contemplação, ou da sua utilidade. Reclamar uma diferença das paixões que cada qualidade desperta não significa distingui-las no seu género, afinal, as várias qualidades naturais e as várias qualidades morais provocam, cada uma delas, um sentimento diferente no mesmo espectador e, portanto, essa tentativa não é operativa. As pessoas podem ter intenções louváveis, que as conduzem a atos que lhes conferem mérito, mas não serão perfeitamente estimadas se não tiverem, igualmente, boas aptidões naturais. Por exemplo, uma pessoa que não possui qualidades sociais (morais) particularmente deficientes e tem habilidade nos negócios, que se desenvencilha de situações complicadas nesse âmbito e mostra competência e prudência, é muito mais estimada que uma pessoa de carácter semelhante, mas que não possui estas qualidades. Essas qualidades favorecem-na e são-lhe úteis, sendo apreciadas pelo espectador pelos meios e pelos fins das suas ações<sup>429</sup>. O apoio e reforço que as qualidades naturais dão às virtudes morais são constatáveis pela experiência.

Ainda assim, essas qualidades são, na vida comum, mais apreciadas do que as virtudes naturais. Essa distinção chega ao ponto de as pessoas preferirem ser julgadas por atos perversos e maus do que serem consideradas meramente alguém que tem uma boa natureza. Esta distinção baseia-se na suposição de que as qualidades que são voluntárias são livres (as virtudes morais) e as qualidades que não são fruto da vontade não dependem de nós e, portanto, não as possuímos livremente, sendo mais ou menos impositivas (as aptidões naturais) e não merecedoras de um mérito tão elevado quanto uma qualidade moral.

Como já foi notado no ponto 2.3.5, esta distinção, para Hume, não é válida, visto que ambos os tipos de qualidades são necessários e não são livres: a liberdade identifica-se com o acaso, e o seu carácter voluntário respeita à relação causal que os sentimentos mantêm com uma

---

<sup>429</sup> *HMT*, p. 67.



ação e, sendo uniformes e constantes em todos os homens, são necessários. Além disso, as virtudes morais jamais se podem separar da natureza: elas só são virtudes (ou vícios) se forem capazes de despertar, na sua contemplação enquanto inerentes a um caráter, além da sensação que define a paixão em causa, uma sensação de prazer/mal-estar, que é natural.

Hume reconhece que a diferença entre estes dois tipos de qualidades reside no caráter praticamente invariável, pela arte ou exercício, das aptidões naturais, e no caráter alterável das virtudes morais: entenda-se que as aptidões naturais são involuntárias, mas também imutáveis no espírito, contrariamente às virtudes morais, que, por serem voluntárias, são alteráveis por uma motivação diferente (como o castigo ou a recompensa, a censura ou o louvor). Apesar disso, esta circunstância não é notada na vida comum. Além disso, Hume reconhece ainda que é muito difícil fazer uma distinção gramática rigorosa entre quais as qualidades que pertencem ao primeiro grupo e as que pertencem ao segundo. O seu papel na vida prática é da mesma natureza, e é a descoberta da sua origem que maioritariamente interessa Hume: depois disso, torna-se apenas verbal a disputa sobre o que chamar a coisas que são de origem e natureza semelhante.

Aparte do facto de ambas estarem no mesmo pé de igualdade no que toca àquilo que podem despertar no espírito do espectador, o que se constata é que as qualidades naturais são muito apreciáveis, e tal deve-se, segundo Hume, à utilidade que têm para a própria pessoa que as possui. Não podemos ter sucesso na ação apenas com boas intenções, mas temos de possuir algumas aptidões, que nos permitam atingir esse fim mais ou menos perfeitamente.

A razão é a principal qualidade que diferencia não só os homens e restantes animais, mas os próprios homens entre si. Todas as vantagens das artes se devem à aplicação da razão. Aqui percebemos que Hume, ao dar importância a estas qualidades, não se refere tanto a qualidades físicas como a beleza, mas à razão como figura das faculdades mentais: inclinamo-nos, assim, para a ideia de que Hume se refere àquilo que a chamamos, de forma simples, inteligência. Na sua descrição do problema, Hume refere-se, neste sentido, a qualidades como a sagacidade ou a prudência. Estas qualidades não se alteram pelo sentimento do bem ou do mal, mas pelo exercício do entendimento, o que, no âmbito da ação, significa a capacidade de controlar as paixões violentas pelas calmas. Vimos que *razão* tem esse sentido, aparte dos dois sentidos que foram apresentados no livro I. Outro sinal desta aproximação é o facto de Hume ter mencionado o *caráter*, nesta secção, como sinónimo de *entendimento*<sup>430</sup>.

Também a importância que as aptidões naturais têm para a pessoa e os que a rodeiam é um fator de destaque para o espectador. As ações dessa pessoa são importantes por afetarem um maior número dos seus semelhantes. O que é importante capta a atenção da imaginação e é concebido

---

<sup>430</sup> T, III, iii, 4, p. 701.

com mais vivacidade. Isso aplica-se a qualidades relativas às ações dos outros (por exemplo, os períodos de guerra são mais interessantes do que os de paz), mas também às suas faculdades extraordinárias. O caráter de alguém é, portanto, formado por estes dois tipos de qualidades, e a sua excelência é definida pela posse de qualidades que lhe agradam, mas também qualidades que agradam aos outros e, no conjunto, qualidades que permitam à pessoa o alcance dos seus fins. Por seu turno, uma conduta que torna o indivíduo incapaz de agir é tida como viciosa.

As qualidades concretas que são aprovadas ou reprovadas são de quatro tipos: qualidades imediatamente agradáveis i) para o próprio (como o bom humor<sup>431</sup>) e ii) para os outros (como a limpeza, a eloquência ou a vivacidade de espírito); qualidades que são agradáveis por serem úteis iii) para o próprio e iv) para os outros<sup>432</sup>. O mesmo vale para as qualidades viciosas, desagradáveis e inúteis. As qualidades i) e iii) são vantajosas para a satisfação do interesse particular, e as qualidades ii) e iv), para promover o benefício que são capazes de causar na sociedade<sup>433</sup>.

As qualidades aprovadas geram, naturalmente, amor, e as reprovadas, ódio e, transferidas para o próprio, orgulho ou humildade, respetivamente. As virtudes têm tendência para produzir determinadas consequências e, por isso, possuem vantagens e desvantagens. Por isso, elas são apreciadas ou reprovadas de acordo com a tendência que têm (as vantagens ou desvantagens que proporcionam). A conveniência de uma qualidade, em determinado grau, relativamente à situação, a idade ou o caráter específico da pessoa, é uma das formas como observamos as vantagens que as virtudes trazem. E como a natureza humana tem um caráter uniforme, se notamos o grau de uma determinada qualidade, deslocado destes aspetos, sentimos uma espécie de violência, o que é desagradável para a imaginação e, por consequência, para as paixões<sup>434</sup>.

Uma vez que o amor é imediatamente agradável, e o ódio, desagradável, aprovamos imediatamente uma qualidade se soubermos que ela provoca amor, e o contrário para o caso de uma qualidade que provoca o ódio. Tal acontece quando sentimos uma paixão por simpatia<sup>435</sup>. A simpatia leva-nos para muito longe de nós próprios: simpatizamos com os sentimentos de qualquer pessoa e interessamo-nos por eles, por uma modificação da nossa imaginação, que nos diz que, tendo todos a mesma natureza, sentem as mesmas paixões nas mesmas circunstâncias. Alguém em quem seja descoberta uma paixão que só é incômoda para ela própria, torna-se, para os outros, sempre desagradável, por esse motivo. Da mesma forma, se alguém que possui um caráter desagradável e perigoso apenas para os outros (que se relacionam com ele), jamais pode estar satisfeito consigo mesmo, devido à consciência dessa desvantagem. A imaginação

---

<sup>431</sup> *T*, III, iii, 1, 678-9.

<sup>432</sup> *T*, III, iii, 1, p. 679-80; *T*, III, iii, 6, p. 709-10.

<sup>433</sup> *T*, III, iii, 1, p. 675.

<sup>434</sup> *T*, III, iii, 4, p. 703-4.

<sup>435</sup> *T*, III, iii, 3, p. 694.

modifica a situação do indivíduo e, quando nos observamos tal como aparecemos aos outros, mas também aos outros como aparecem a eles mesmos, sentimos um agrado ou desagrado que nos faz aprovar ou desaprovar uma qualidade. A simpatia leva-nos para tão longe de nós próprios que nos pode fazer sentir desagrado por uma qualidade que nos traz uma vantagem, se ela trouxer desvantagem a quem conosco se relaciona.

Os sentimentos morais surgem quer da aparência imediata de uma qualidade, quer da reflexão sobre a sua tendência, para o próprio e para a felicidade da humanidade, no sentido de beneficiar ou prejudicar quem se relaciona conosco, ou de provocar um agrado ou desagrado nas pessoas distantes, por simpatia. Estas duas causas misturam-se nos juízos morais, assim como as duas espécies de beleza dos objetos exteriores (incluindo os outros homens). Apesar disso, é evidente, para Hume, que a reflexão sobre a tendência da qualidade em questão é o fator mais determinante para a aprovação/reprovação. É nesta simpatia que cada um possui no seu espírito que reside a origem da preocupação com a vantagem ou desvantagem para o interesse público, e não no facto de a humanidade, enquanto totalidade dos homens, ser o objeto das paixões, ou serem, todos eles, efetivamente afetados pelas qualidades particulares de um indivíduo.

É, essencialmente, na contemplação da qualidade que reside a sua virtude/vício moral. Sendo diferentes os interesses e os princípios mais específicos que determinam o carácter de cada um, a única possibilidade de acordo quanto às virtudes e vícios morais reside num ponto de vista desinteressado, que todos podem, por meio da reflexão e da simpatia, adotar: elas fazem os objetos aparecerem da mesma maneira a todos os homens<sup>436</sup>. Para além disso, nós próprios também mudamos a nossa situação, fator que também determina a necessidade de nos abstrairmos da nossa situação particular para avaliar justamente um traço do carácter.

Adotado este ponto de vista, a comunicação entre os homens torna possível o acordo acerca das qualidades que são aprováveis ou reprováveis, segundo os aspetos acima mencionados (para quem é vantajoso ou desvantajoso), tendo a consciência de que a afeição particular que cada um sente depende da distância ou proximidade a que se encontra da pessoa que possui o traço de carácter em questão. Essa comunicação, aquando da adoção de um ponto de vista desinteressado, proporciona-nos um critério geral e imutável para apreciar as maneiras e caracteres, em todos os tempos e nações, porque abstraímos-nos das particularidades que produzem as diferenças. Embora cada um, na sua vida particular, governe as suas ações pelas suas afeições particulares, esse ponto de vista é suficiente para o acordo entre os homens em muitas circunstâncias da vida em sociedade, e para termos um padrão comum sobre o que é, universalmente, aprovado e

---

<sup>436</sup> T, III, iii, 1, p. 677-80.

desaprovado para um ser como o homem<sup>437</sup>. Assim, todos concordam no facto de que as qualidades do carácter são vantajosas ou desvantajosas, conforme a utilidade e vantagem que proporcionam, mais do que pelo seu aspeto imediato, e que, a partir do momento que ultrapassam o limite razoável ou em certas circunstâncias, se tornam o seu contrário: as qualidades agradáveis podem tornar-se desagradáveis, e vice-versa<sup>438</sup>.

## 2.5 Conclusão do capítulo

Nas *relações de ideias*, há uma obrigação de conformar as ideias ao princípio da não-contradição e, no caso dos raciocínios sobre *questões de facto*, de conformar os juízos que fazemos a essas *questões de facto*. A tarefa deste capítulo é, em parte, descobrir que tipo de obrigação está presente na moralidade, com respeito à aprovação e reprovação dos caracteres. A obrigação moral e os sentimentos de aprovação ou reprovação são, de alguma forma, autojustificados, porque o veredito final acerca da virtude e do vício assenta em padrões naturais de preferência, condicionados pela estrutura da mente humana, enquanto indivíduo e enquanto espécie<sup>439</sup>.

A inferência e a crença, de certa forma, são tão naturais como as paixões, no seu seguimento menos impedido, ou seja, não controlado por um propósito. Portanto, são igualmente naturais, tendo em conta a noção de artifício. Mas se pensarmos na prática científica e mesmo, no que concerne o indivíduo, àquilo que corresponde a um novo conceito, o de *refinamento*, a inferência e a crença são tão artificiais como a intenção de criar e manter a vida em sociedade. Quer a crença, quer as paixões (na vida privada, sem ter em conta o valor moral de uma qualidade) se desenvolver, na vida dos indivíduos, mediante diversos atos (do entendimento) que são artificiais.

O alargamento da simpatia permite-nos imaginar que, se estivéssemos no lugar da pessoa que, realmente, sente esses efeitos, sentiríamos o mesmo. Para além disso, também somos capazes de sentir, de forma mais ténue, esses efeitos (que são paixões indiretas e, eventualmente, paixões diretas envolvidas com essas paixões indiretas) porque a sua própria observação é agradável ou desagradável. A diferença entre as paixões mais naturais e os sentimentos morais reside no interesse ou desinteresse em relação ao seu objeto (devido ao envolvimento ou abstração da nossa situação particular na situação). Assim sendo, concluímos que, no âmbito em que um indivíduo concreto e particular age efetivamente (não na sua vida privada no sentido de como orienta as suas escolhas para a sua vida individual ou a sua vida,

---

<sup>437</sup> T, III, iii, 3, p. 692-4.

<sup>438</sup> T, III, iii, 3, p. 694-6.

<sup>439</sup> PDH, p. 200.

conjugal, por exemplo, mas todo o campo de ação de um indivíduo, nesse contexto, mas também na sua ação dirigida aos outros membros da sociedade), o que motiva a sua ação tanto podem ser as paixões mais naturais, como o desinteresse: a ação pode ser moral ou não, por ter (no caso de ser motivada por um sentimento moral) ou não ter (no caso de ser motivada pelo interesse) em conta o interesse público, ou assentar num desinteresse relativamente à situação particular do indivíduo.

Pode pensar-se se os sentimentos morais são paixões. Não há nenhum elemento que esteja presente nas paixões mais naturais que não tenha um correspondente nos sentimentos morais: a simpatia, o interesse (já sabemos que o desinteresse se traduz num interesse, mas num interesse que desconsidera o indivíduo particular), um objeto. Por outro lado, não se criam paixões novas com os sentimentos morais; O que muda é a sua direção e o seu âmbito de influência: em vez de os homens levarem a cabo apenas ações de acordo com o seu interesse particular, levam a cabo também ações que lhe interessam por serem do interesse de toda a humanidade, e a simpatia alargada permite-nos conceber os efeitos da ação para qualquer homem.

Como Hume aferiu, a propósito das ações motivadas sentimentos morais, há paixões que são tão calmas que podem ser confundidas com a conclusão de um raciocínio do entendimento. Só as paixões podem motivar a ação. Mas, a serem paixões, os sentimentos morais talvez sejam também paixões diretas, e não apenas indiretas, visto que só assim podem, efetivamente, constituir um motivo para a ação. Portanto, os sentimentos morais devem ser paixões, mais concretamente, paixões calmas e desinteressadas.

Esta escolha teórica tem dois motivos. Por um lado, se incluirmos as paixões interessadas na moralidade, nem há diferença, nas paixões, entre natural e moral. Para além disso, vemos que há ações em que conseguimos distinguir, muito nitidamente, o nosso interesse do nosso sentimento moral. Consequentemente, se incluíssemos na moralidade estas paixões interessadas, haveria duas morais, o que é contraintuitivo dada a natureza sua diversa, mas também contraditório com as palavras do autor acerca da moral (como, por exemplo, acerca do ponto de vista imparcial, da possibilidade do alargamento da simpatia ou da noção de desinteresse e interesse público). Apesar de Hume falar, por vezes, em sentimento moral primitivo, referindo-se às paixões que comandam ações que estão de acordo com o seu interesse particular, tal não nos parece suficiente para incluir as paixões naturais na moralidade, pelo menos constitutivamente, devido às palavras mais concretas de Hume acerca da moralidade, que contradizem esta hipótese.

Apesar disso, não abandonamos a convicção de que a moral é *natural* ao homem, afinal, as paixões naturais são o seu motor e condição necessária, e ela é, em si mesma, necessária (*de facto*). É pelo facto de todos os homens desenvolverem as mesmas paixões naturais (mesmo que dirigidas a objetos diferentes) e por estas serem as que Hume enumera, operando sob os

princípios que explica, que o alargamento da simpatia e, por consequência, os sentimentos morais, são possíveis. É sob o pano de fundo do interesse particular de cada indivíduo que eles têm lugar na mente humana. Deste modo, nem toda a ação é moral, mas esta é apenas uma parte desta expressão da natureza humana. Os sentimentos morais assumem os contornos dessas paixões, na medida em que constituem, de uma forma alargada a toda a humanidade, concepções de bem e de mal. Eles provêm das paixões mais naturais dos homens, na medida em que eles são seres dotados de determinadas disposições, que os determinam a ter sensações agradáveis ou desagradáveis mediante o contacto com qualidades específicas do carácter uns dos outros. Os sentimentos morais prolongam essas paixões mais naturais e desimpedidas. Apesar de a moralidade se definir pelo desinteresse em relação à situação particular do indivíduo, a sociedade não poderia ser mantida sem um curso de ações pautado por paixões naturais. Ela é criada precisamente para que todos os homens, e não apenas alguns, as possam materializar: isso levaria ao aniquilamento da sociedade, pelo aniquilamento dos indivíduos<sup>440</sup>. A sociedade é dirigida pelas paixões naturais, sendo o único “impedimento” de proporcionar essa possibilidade a todos e haver a necessidade de as restringir e refrear. Mas depois da primeira formação da sociedade, a sua solidificação duradoura depende da passagem de uma obrigação natural para uma obrigação moral e os homens, naturalmente, sentem agrado e desagrado na contemplação das ações distantes, eles naturalmente alargam a simpatia. Isso permite-lhes sentir paixões naturais (certos tipos de prazer ou mal-estar) desinteressadas, pelo menos possivelmente (imaginando que poderiam estar na situação particular que é observada e é distante).

## Considerações finais

No quadro de análise que desenvolvemos no presente trabalho, e cingindo-nos às palavras de Hume, podemos concluir que as paixões, no seu curso mais natural e desimpedido, consistem naquela parte da expressão da natureza humana (que é suficientemente uniforme para basear muitos dos conteúdos da Ciência do Homem) que concerne à afeção dos homens entre si. Elas, juntamente com a simpatia no seu estado mais primitivo, permitem o início do elo de ligação entre os homens. Na formação e manutenção da sociedade, a sua função é guiar o curso da ação humana, adaptado às exigências de uma vida em comunidade, que só pode ser levada a cabo se as paixões mais naturais forem refreadas, a bem da segurança e satisfação dos desejos de todos os homens. Aliadas a uma simpatia mais alargada, são a condição natural para que se dê o fenómeno da moralidade, pelo qual os homens podem desenvolver um interesse por todo e qualquer outro homem. Este interesse (que, na verdade, é definido por Hume como desinteresse,

---

<sup>440</sup> *TRI*, p. 63.

por implicar um abandono da perspectiva privada, ou da situação particular de cada indivíduo) é garantido pela característica da natureza humana que consiste na afeição (sob a forma de agrado ou desagrado) que sente em relação a determinadas qualidades daquilo a que, pela experiência, regras gerais e raciocínios causais sobre o homem, se chama de *caráter*: eles permitem que a simpatia se torne mais alargada, devido à capacidade humana de sentir prazer ou mal-estar na simples concepção de uma situação propícia para esse efeito. Por outro lado, também devemos muito ao entendimento, já que o abandono da perspectiva individual é permitido por esta faculdade: pelos princípios mais uniformes e constantes do entendimento, sabemos que qualquer pessoa no lugar daquele que é julgado moralmente, sentiria o mesmo que essa pessoa sente: paixões.

Apesar de a interpretação projetivista dar conta, simultaneamente, da origem dos sentimentos, e da forma como são usados e referidos na comunicação entre os homens, a resposta à nossa questão principal, a saber, a do lugar das paixões no *Tratado*, fica indefinida.

As paixões são entidades não representativas da mente. Elas são apresentações, provocadas por uma impressão de sensação ou uma ideia. A crença tem um estatuto análogo às paixões, pois que é um sentimento, uma direção aos objetos. A diferença entre elas é que a primeira se refere a uma qualidade agradável de um outro objeto (para sermos mais abrangentes e incluirmos o juízo estético: um objeto inanimado, um outro ser vivo, ou um homem), e a segunda respeita à existência ou não existência.

Como Fogelin corretamente reconhece, o projetivismo é uma interpretação ainda prematura e que precisa de desenvolvimento. Mas o problema não nos parece ser, como Fogelin sugere, que o que falha é a relação entre os nossos sentimentos e as qualidades que projetamos nos objetos<sup>441</sup>. Fogelin não esclarece o que há de estranho em pensar que transportamos os sentimentos para os objetos, apesar de colocar a questão de saber como isso ocorre.

Sob esta interpretação, a crença é projetada para o objeto porque a qualidade que apenas existe na mente com certeza (a existência permanente de um objeto que tem poder sobre outro, e esse mesmo poder) é suposta fazer parte dos objetos, e aquilo que na verdade é uma criação nossa, é encarado como uma descoberta. O equivalente desta projeção nos sentimentos morais seria uma transferência dos efeitos que sentimos em nós para as qualidades que os objetos têm e que causam esses efeitos. Esta é a primeira aceção em que podemos dizer que projetamos as qualidades da mente para o objeto, ou que, em termos mais globais, o espírito se impõe relativamente aos objetos. Esta aceção é derivada de uma aplicação daquilo que Hume afere acerca da existência exterior aos sentimentos morais. Sob esta aceção, por exemplo, não há uma

---

<sup>441</sup> Fogelin, Robert, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, p. 143-4.

possibilidade psicológica, para nós, de pensar o contrário daquilo que pensamos, devido à vivacidade que as ideias e impressões assumem na nossa mente, em ambos os casos.

Há uma segunda aceção, na qual Mackie e Stroud insistem quando discorrem sobre os contornos do projetivismo. Quando comunicamos, falamos dos valores como se eles fizessem parte dos objetos, e não fossem meramente um produto da nossa mente. Não dizemos, correntemente, “quando contemplo o António, ele faz-me sentir um prazer que corresponde a uma aprovação moral, devido a uma qualidade a que chamamos honestidade”. Dizemos, antes “António é honesto”. Portanto, não exprimimos uma consciência de que o objeto provocou em nós um sentimento, mas exprimimos uma qualidade alegadamente pertencente ao objeto. As proposições morais têm a mesma forma que as proposições referentes a crenças, como “a lei da gravidade atua na Terra”, e isso é sinal de que falamos da moralidade ou das qualidades morais da mesma forma que falamos das qualidades factuais das *questões de facto*. Mas há uma subtilidade nesta abordagem que não foi notada nem por Fogelin, nem por Mackie, nem por Stroud. Nem todas as qualidades valorativas são atribuídas aos objetos, o que é, para usar um argumento de Hume, constatável pela experiência. Se dissermos “fiquei muito irritada com o que a Maria me disse [hoje]”, certamente não estou a dizer o mesmo que “a Maria é muito irritante” ou, num grau médio da questão, “a Maria irrita-me [sempre]”. Da mesma forma, se tivermos uma suspeita em relação a uma *questão de facto*, podemos dizer algo como “talvez o pneu esteja furado”, ao passo que, quando temos uma certeza absoluta, dizemos “o pneu está furado”. Ao mesmo tempo, associa-se a esta diferença uma diferença de conceção: conseguimos facilmente imaginar, respetivamente conforme os exemplos, que a Maria não nos vai irritar amanhã, que a Maria não é irritante, e que a Maria não irrita outras pessoas que não nós. Em nenhuma das frases “fiquei muito irritada com o que a Maria me disse [hoje]” e “talvez o pneu esteja furado”, as qualidades que postulamos aos objetos são tidas como realmente pertencentes aos objetos, do mesmo modo que o são nas frases “a Maria é irritante” e “o pneu está furado”. Também o grau de universalidade, no caso dos sentimentos morais, condiciona a nossa resposta. Intuitivamente, o valor da vida parece mais intrínseco aos objetos do que o valor da eloquência, por exemplo, pelo facto de o primeiro ser universal e, de alguma forma, mais importante do que o segundo. Mas no momento em que proferimos as primeiras frases, não estamos também submersos na convicção de que o objeto possui as qualidades que lhes atribuímos? Esta questão transporta-nos para um problema mais grave: o de saber o que se passa quando sentimos alguma coisa. Uma vez que as frases são proferidas relacionando dois objetos ou qualidades (*questões de facto*), estamos a falar de ideias, e não de impressões. A relação entre as ideias é que nos provoca o sentimento, mas o sentimento é algo diferente da frase que proferimos. Então, para responder à pergunta que colocámos, temos de aferir se ter um



sentimento, enquanto o temos, é um estado meramente subjetivo, ou um estado em que já estamos a transferir a qualidade da mente para o objeto porque, afinal, esse sentimento advém do confronto entre ele e o eu, não é apenas uma “epifania” do eu.

Parece, assim, que um aspeto que necessita ser explicitado, para se perceber quão necessário é, para a nossa natureza, projetar, é pensar a associação entre o que dizemos, o que sentimos e o que conseguimos conceber relativamente ao objeto que nos provoca um determinado sentimento, e o que é, exatamente, sentir, para além de considerar a questão pela sua origem, dizendo que sentir é o resultado de uma afeção, em nós, pela parte de um qualquer objeto. Este penúltimo aspeto é importante e é válido no âmbito da filosofia de Hume, já que o contrário daquilo que nos parece certo está muito perto do inconcebível (se não o for mesmo). O último aspeto é ainda mais decisivo, pois é aquele cuja resposta determina a resposta a outra questão, a saber, qual o papel das paixões, na filosofia de Hume ou, pelo menos, a que vem exposta no *Tratado*, se aceitarmos que esta é uma obra que recai sob a visão projetivista.

Parece haver duas respostas possíveis. Por um lado, se for verdade que atribuímos aos objetos as qualidades valorativas quando sentimos uma paixão, então, enquanto formos seres sencientes, e independentemente de a nossa reflexão nos revelar o contrário, não há como escapar à projeção, seja em moral, em estética ou no conhecimento.

Por outro lado, se aceitarmos que só as proposições são projetivas, mas não o sentimento, enquanto é presencialmente sentido na mente (o que implica fazer depender a projeção da representação e do valor de verdade, e/ou reivindicar que uma apresentação não pode ser uma projeção), então, pelo menos nos campos moral e estético, ou seja, dos sentimentos de agrado ou desagrado, as proposições são suscetíveis de uma correção. Nesse caso, poderíamos refletir nas nossas práticas comunicativas, mas também cognitivas (na medida em que podemos perfeitamente pensar na proposição sem a verbalizar), e passar a comunicar em termos que refletem mais o caráter eminentemente subjetivo do que aqueles que, atualmente, utilizamos. Assim, quanto mais corrigíssemos a nossa linguagem, mais longe do fingimento nos encontraríamos, visto que a projeção é encarada, metafisicamente, como uma falsidade. Por outro lado, as paixões estariam salvaguardadas desta falsidade. Elas seriam, deste modo, as únicas componentes da mente, com respeito a questões de fato, que estariam sempre certas e livres de correção. Uma questão diferente é se esta prática seria (ou não) operativa para a comunicação, visto que esses enunciados corrigidos estariam mais longe de estabelecer algo em comum entre os indivíduos, pois as proposições seriam enunciadas de forma mais particularizada do que o são efetivamente.

Mackie apresenta o projetivismo nos termos da verdade e da falsidade, afirmando que, uma vez que falamos como se fosse verdadeiro que alguém possui uma determinada qualidade moral,

estamos sempre a mentir, porque, na realidade, a proposição em que é expresso um sentimento tem o valor de verdade falso. Mas não refere o caso a que nos referimos nesta conclusão: o caso do sentimento, enquanto ele é sentido na mente, referindo-se só ao caso da comunicação, daí a incompletude do projetivismo.

Também Stroud fala apenas no caso da proposição, não referindo o caso que enunciámos. Ainda assim, apresenta uma análise diferente da de Mackie, pelo menos num aspeto: não nos fala num plano em que se dá como adquirido que as proposições sobre a existência têm valor de verdade, mas desenvolve a sua análise em concordância com aquilo que, no contexto da obra analisada neste trabalho (o *Tratado*) chamámos de análise sob o ponto de vista *da razão*: quer no caso da crença, quer no caso dos sentimentos morais, trata-se de uma inclinação relativamente a um objeto, de um sentimento. No limite, Stroud está mais perto do que Mackie de considerar que também a crença consiste numa projeção.

Aceitar a segunda proposta não significaria admitir que não pode haver um padrão no conhecimento, nem na moral, nem em estética (seja o que a estética for em concreto, para Hume), no que toca à capacidade dos homens para sentir determinadas paixões mediante a afeição de certas qualidades dos objetos. O que é impassível de ser tomado como justificado é preferir proposições sob a forma de enunciados análogos a proposições sobre *questões de facto*, que postulam, insensivelmente, um valor de verdade a essa proposição.

## Referências bibliográficas

Albieri, Sara, “Caráter e ação moral: a teoria compatibilista de David Hume”, *Revista Metacrítica*, 2, 2003, <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/metacritica>

Ayer, Alfred Jules, *Hume*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1981

\_\_\_\_\_, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London, 2001

Conte, Jaimir, *A natureza da moral de Hume*: Tese de Doutorado, São Paulo, 2004

Fieser, James, “Hume’s Classification of the Passions and Its Precursors”, *Hume Studies*, vol. 16, no. 1, pp. 1-13

Flew, Antony, *David Hume: Philosopher of Moral Science*, Basil Blackwell, Oxford, 1986

\_\_\_\_\_, *Hume’s philosophy of belief*, Routledge and Kegan Paul, London, 1961

\_\_\_\_\_, “Three Questions About Justice in Hume’s Treatise”, *The Philosophical Quarterly*, vol. 26, no. 102, 1976, pp. 1-13

Fogelin, Robert, *Hume’s Skepticism in the Treatise of Human Nature*, Routledge and Kegan Paul, London, Boston, Melbourne and Henley, 1985

Hume, David, *Tratado da Natureza Humana*, 3ª edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2012

Monteiro, João Paulo, *Natureza, Conhecimento e Moral na filosofia de Hume*: Tese de Livre Docência, São Paulo, 1975

\_\_\_\_\_, *Teoria, Retórica, Ideologia*, Ática, São Paulo, 1975

Norton, David Fate, “Hume’s Moral Ontology”, *Hume Studies*, 1984, pp. 189 – 214

\_\_\_\_\_ (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993

Mackie, John Leslie, *Hume’s Moral Theory*, Routledge, London and New York, 1980

Passmore, John, *Hume’s Intentions*, 3<sup>rd</sup> edition, Duckworth, London, 1968

Popper, Karl, *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1972

Smith, Norman Kemp, *The Philosophy of David Hume*, McMillan, London, 1966

\_\_\_\_\_, “The Naturalism of Hume (I)”, *Mind*, vol. 14, no. 54, Apr. 1905, pp. 149-173

\_\_\_\_\_, “The Naturalism of Hume (II)”, *Mind*, vol. 14, no. 55, Jul. 1905, pp. 335-347

Stroud, Barry, ““Gilding and Staining” the World with “Sentiments” and “Phantasms””, *Hume Studies* vol. XIX, Nov 1993, pp. 253-272

\_\_\_\_\_, *Hume*, Routledge and Kegan Paul, London and New York, 1977

Swain, Corliss G., “Passionate Objectivity”, *Noûs*, 26, 4, Dec 1992, pp. 465-490

Tunhas, Paulo, “Existência, Intuição, Presença”, in *O pensamento e os seus objetos: Maneiras de pensar e Sistemas Filosóficos*, MLAG Discussion Papers, Porto, 2012

## **Anexos**

## Anexo 1

	<b>Realidade</b>	<b>Ficção</b>
<b>R1</b>	<i>Relações de ideias;</i> <i>Questões de facto</i> relacionadas pela semelhança e contiguidade	Ficções da imaginação; Relações causais <sup>442</sup> ; eu; existência exterior e contínua
<b>R2</b>	<i>Relações de ideias;</i> <i>Questões de facto</i> que constituem crenças	Ficções da imaginação

---

<sup>442</sup> Em conformidade com a nota de rodapé 52, alertamos para o facto de que esta relação não é apontada, por Hume, como ficcional, à luz do escrutínio da análise das *questões de facto*, por parte da razão. A sua inclusão nesta secção deve-se ao facto de que, seguindo essa análise e segundo R1, teríamos de considerar que a relação causal está a par das crenças na existência exterior e contínua, da substância e do eu.

## Anexo 2

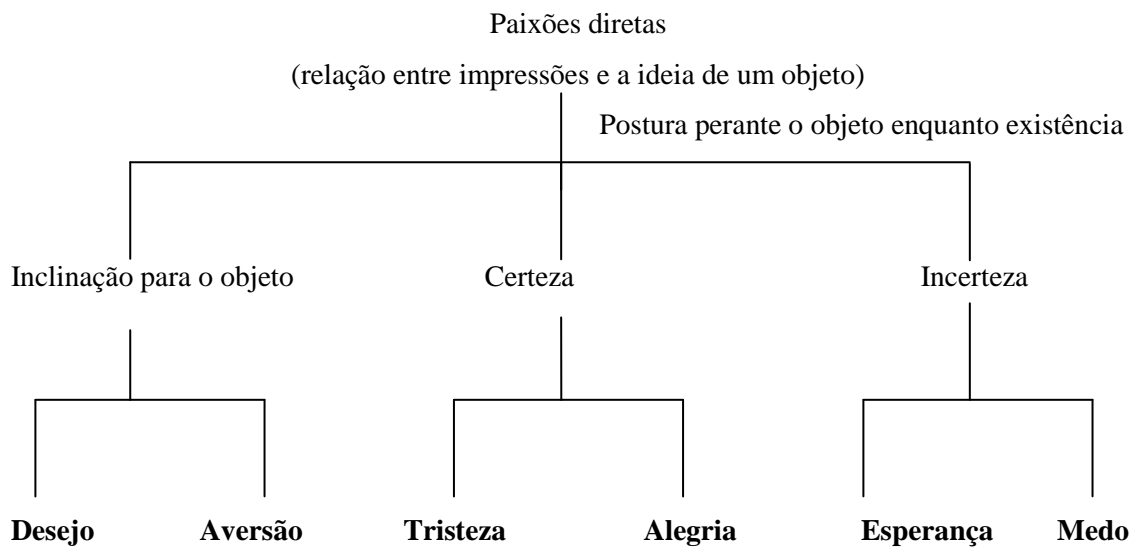
	<i>Necessidade de razão/objetiva</i>	<i>Necessidade de facto/subjetiva</i>
<b>Necessário</b>	<i>Relações de ideias; Questões de facto associadas pela semelhança e contiguidade</i> <sup>443</sup>	<i>Questões de facto</i> que constituem crenças: relação causal, eu, existência exterior e contínua, substância
<b>Contingente</b>	<i>Questões de facto</i> que constituem crenças: relação causal, eu, existência exterior e contínua, substância	<i>Questões de facto</i> que não foram observadas de forma suficiente para dar origem a crenças
<b>Possível</b>	O contrário de qualquer <i>questão de facto</i>	<i>Questões de facto</i> que não foram observadas de forma suficiente para dar origem a crenças ou o que não contraria, sem evidência empírica, as crenças; com muita dificuldade, o contrário de qualquer <i>questão de facto</i>
<b>Impossível</b>	Contrário de uma <i>relação de ideias</i> ; Contrário de <i>questões de facto</i> associadas pela semelhança e contiguidade	Contrário de uma <i>relação de ideias</i> ; Geralmente, o contrário de uma <i>questão de facto</i> que é objeto de crença

<sup>443</sup> Notamos que a necessidade que assiste a estas ideias é a que provém exclusivamente da experiência efetiva, e não inclui uma postulação dessas relações para o futuro, contrariamente ao que se passa no caso da relação causal. É por isso que, enquanto experienciada, ela é necessária, e não na medida em que as suas ideias são necessárias pela sua simples conceção. Essa necessidade está presa, deste modo, àquilo que é o caso, *de facto*, no mundo.

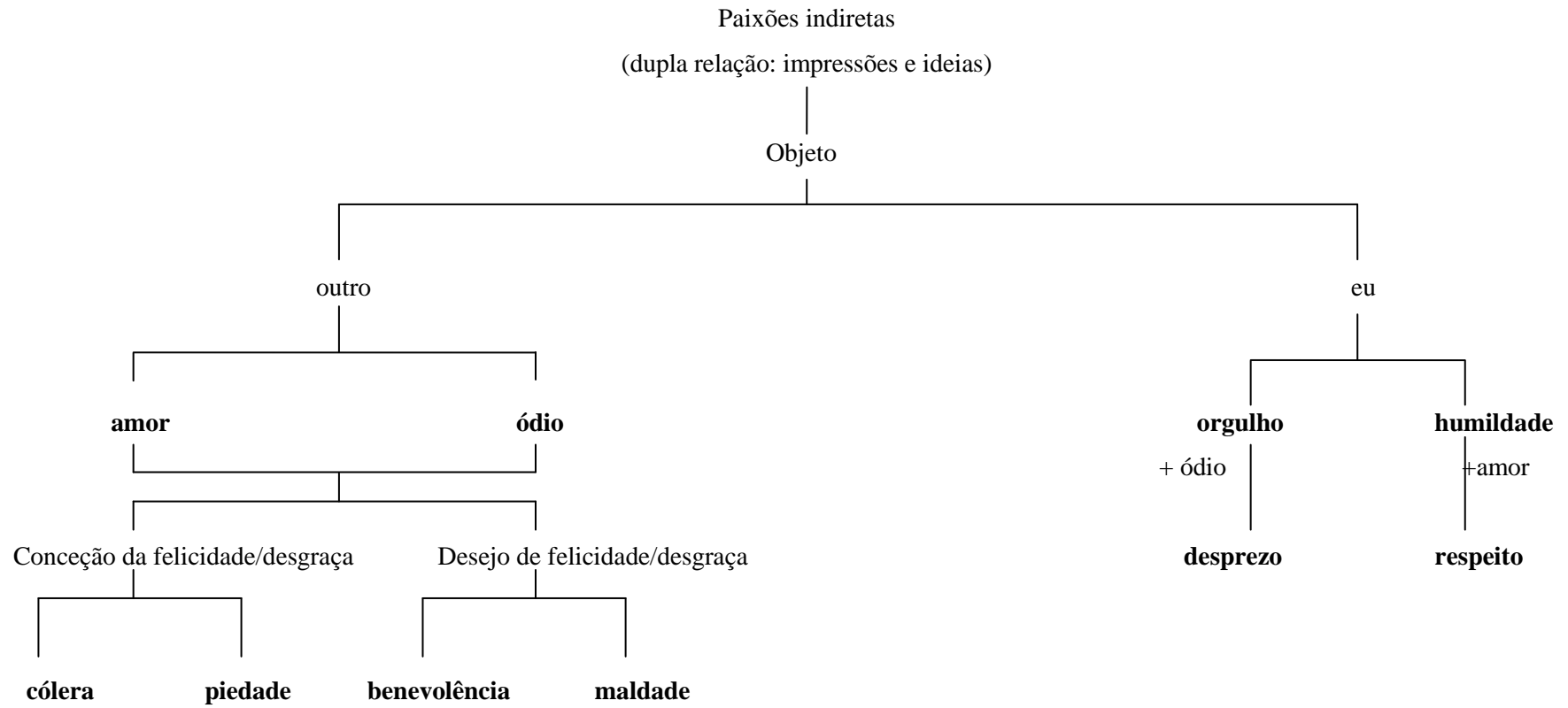
<b>Criação</b>	<i>Questões de facto</i> que constituem crenças: relação causal, eu, existência exterior e contínua, substância	Ficções da imaginação
<b>Descoberta</b>	<i>Relações de ideias;</i> <i>Questões de facto</i>	<i>Relações de ideias;</i> <i>Questões de facto</i> que se tornam objeto de crença
<b>Certo</b>	<i>Relações de ideias;</i> <i>Questões de facto</i> associadas pela semelhança e contiguidade	<i>Relações de ideias;</i> Provas; <i>Questões de facto</i> cujo grau de crença se aproxima muito do de uma prova
<b>Incerto</b>	Qualquer <i>questão de facto</i> , incluindo as que são objeto de crença: relação causal, eu, existência exterior e contínua, substância	<i>Questões de facto</i> que não foram observadas de forma suficiente para dar origem a crenças



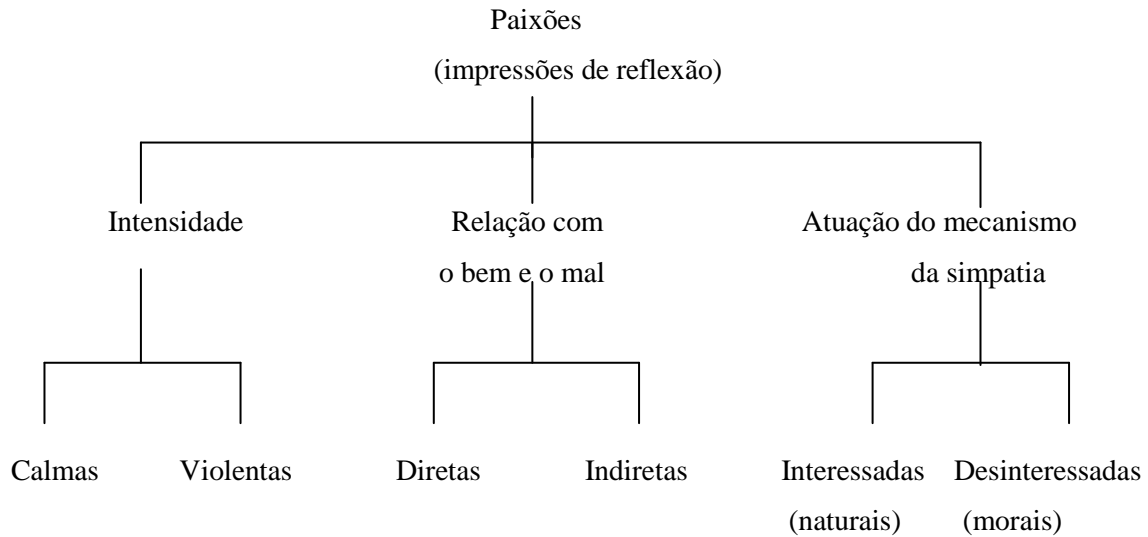
### Anexo 3



## Anexo 4



## Anexo 5<sup>444</sup>



<sup>444</sup> Rejeitamos a proposta de Kemp Smith (*PDH*, p. 168), assim como o de Fieser (descrita no artigo “Hume’s Classification of the Passions”, p. 12). A rejeição da primeira prende-se diretamente com o facto de que Hume não sistematizou o que são, exatamente, paixões primárias e secundárias. É certo que temos de admitir que há inclinações que dão origem às paixões diretas. Afinal, o que desejamos ou repudiamos, por exemplo, tem de ser determinado por outras inclinações que não as paixões diretas. Mas aquilo a que Kemp Smith chama *paixões primárias* são, na verdade, paixões calmas, e não paixões que originam as paixões diretas ou lhes estão subjacentes, como o seu esquema parece sugerir. O segundo esquema falha, a nosso ver, porque a divisão principal é entre paixões calmas e violentas, o que impede que as paixões calmas sejam diretas ou indiretas. Isso vai contra o que Hume nos diz acerca dos sentimentos morais, por exemplo. Julgamos que o nosso esquema é mais justo para com as palavras de Hume e toda a arquitetura das paixões que constrói. Ele está de acordo com as suas palavras, mostrando que todas as subdivisões se podem relacionar entre si, não permanecendo nenhum dos tipos de paixões incompleto.