

EXISTÊNCIA, INTUIÇÃO, PRESENÇA. A TRIPARTIÇÃO DOS ACTOS DE CRENÇA NO TRATADO DA NATUREZA HUMANA*

por

Paulo Tunhas[†]

*Em memória de Fernando Gil.
A Danièle Cohn.*

Resumo: O *Tratado da Natureza Humana* põe em jogo, em matéria de crença, as três figuras da existência, da intuição e da presença, através dos princípios de causalidade, semelhança e contiguidade. É sugerido que são elas que ordenam actos de crença específicos, nomeadamente as crenças cognitivas, estéticas e político-morais.

Palavras-chave: Existência; intuição; presença.

Abstract: Hume's *Treatise of Human Nature* deals, in its analysis of belief, with three main concepts – existence, intuition, presence – which are introduced through the principles of causation, resemblance and contiguity. It is suggested that these concepts are instrumental in specific belief acts, namely in cognitive beliefs, aesthetic beliefs and moral-political beliefs.

Keywords: Existence; intuition; presence.

1. Sistema

Abordarei o problema da crença no contexto do sistema de Hume. Na “Introdução” ao *Tratado*, Hume explica que se trata aí de propor um “sistema completo

* Este trabalho pôde ser levado a cabo graças a uma bolsa da F.C.T. Trata-se de uma comunicação ao colóquio “Conhecimento, Estética e Crença”, organizado por Fernando Gil, Danièle Cohn e Renato Lessa, Rio de Janeiro, Dezembro de 2004.

† Universidade Fernando Pessoa, Porto.

das ciências”¹. Com efeito, o pensamento de Hume é um pensamento sistemático. Isso em vários sentidos, mas em especial num que será aqui fundamental: o da articulação dos objectos de pensamento e da maneira de pensar que lhes corresponde. A actividade do espírito – a mente é tudo menos passiva – é o tema preferencial de Hume, e é o seu estudo – nomeadamente o estudo dos princípios de associação que guiam a actividade da imaginação na união das ideias: semelhança, contiguidade, causa e efeito² – que nos permite investigar o processo de formação das crenças, um processo em que, como se sabe, a razão desempenha um reduzido papel. A “ciência do homem” de Hume, “a única fundação sólida para as outras ciências”³, é, antes de tudo o mais, uma ciência do espírito – quer dizer, da maneira como a mente pensa os seus objectos, os “objectos da razão humana”⁴. Essa ciência procede por uma “anatomia da mente”⁵ e desenha uma geografia mental, que o *Tratado* espelha⁶.

¹ T, “Int.”, 43. Cf. tb. A, 290. Indico as edições seguidas dos textos de Hume, bem como o método de referência. A *Treatise of Human Nature*, ed. Ernest C. Moser, Penguin, Harmondsworth, 1984 (1969), cit. T, com indicação do livro, da parte, do capítulo e da página; *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. Selby-Bigge, revista por P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1975, cit. respectivamente EHU e EPM, com indicação do número da secção, eventualmente da subsecção, e número do parágrafo; *Selected Essays*, ed. Stephen Copley e Andrew Edgar, Oxford University Press, Oxford, 1993, cit. SE, seguido da abreviatura do título do ensaio e da página (abreviaturas dos ensaios citados: *Of Commerce*: Co; *Of the Delicacy of Taste and Passion*: DTP; *Of the First Principles of Government*: FP; *Of the Original Contract*: OC; *Of the Origin of Government*: OG; *Of refinement in the Arts*: RA; *Of Superstition and Enthusiasm*: SE; *Of Tragedy*: OT; *On Suicide*: S; *The Sceptic*: Sc; *Of the Standards of Taste*: ST); *Dialogues Concerning Natural Religion*, in J. C. A. Gaskin, ed., *Dialogues and Natural History of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1993, cit. DNR, com indicação da parte e da página; *An Abstract of a Treatise of Human Nature*, in Anthony Flew, ed., *David Hume on Human Nature and the Understanding*, Collier Books, Nova Iorque, 1962, cit. A, seguido do número da página. Este estudo retoma, a partir de Hume, um inquérito mais vasto sobre a pluralidade das maneiras de pensar, nomeadamente sobre as diferenças de maneira de pensar os objectos da natureza, os objectos estéticos e os objectos político-morais. Refiro alguns trabalhos neste contexto: “Hipócrates e o pensamento da passagem”, in Maria Luísa Couto Soares, org., *Em torno de Hipócrates*, Colibri, Lisboa, 1999, 11-61; “Três maneiras de pensar”, *Análise*, nº 21, Porto, 2000, 113-184; “Akribeia, maneiras de pensar e objectos de pensamento. O exemplo da descoberta”, in Adelino Cardoso, org., *Sujeito e passividade*, Colibri, Lisboa, 2003, 21-60; “Três tipos de crença”, in Fernando Gil, Pierre Livet e João Pina Cabral, org., *O processo da crença*, Gradiva, Lisboa, 2004, 119-134. A sistematicidade da filosofia obriga, de certa maneira, à exibição desta tripartição. Tal é verdade para Kant (“Kant entre Fichte e Maïmon: coisa em si e inteligibilidade”, *Análise*, nº 20, Lisboa, 1998, 143-168; “Kant. Le paysage du système”, *Cahiers philosophiques*, nº 94, Delagrave, 2003, 9-39), como o é para Fichte (“Quando pensar é agir: teoria dos actos de pensamento”, in F. Gil e V. Lopez-Dominguez, org., *Fichte: crença, imaginação e temporalidade*, Campo das Letras, Porto, 2002, 109-145) ou para Wittgenstein (“Entre o enigma e a banalidade. Wittgenstein e a questão: «O que é pensar?»”, *Análise*, nº 24, Campo das Letras, Porto, 2003, 43-94). Em última análise, trata-se de uma exigência que os Estóicos foram os primeiros a formular (“Sistema e Mundo. Kant e os Estóicos”, Actas do colóquio *Kant 2004: posterioridade e actualidade (no prelo)*).

² T, I, i, 4, *passim*; EHU, III. Eles são igualmente operativos nos animais (cf. T, II, i, 12, 377).

³ T, “Int.”, 43.

⁴ EHU, IV, i, 20.

⁵ T, II, i, 12, 376.

⁶ Sobre a “anatomia da mente” e a geografia mental, cf. Anthony Flew, *Hume's Philosophy of Belief* (1961), Thoemmes Press, Berstol, 1997, págs. 10, 12. Se isto revela uma redução de filosofia à psicologia –

Procurarei aqui explorar essa anatomia psicológica a partir de uma análise da repartição dos actos de crença no *Tratado da Natureza Humana*. Eles formam entre si um sistema. Qualquer que tivesse sido o projecto inicial da composição do *Tratado* (sabe-se que ele deveria conter, para além dos três livros que o formam, ainda dois outros, que versariam sobre a política e o “criticismo”⁷) e quaisquer que tenham sido os desenvolvimentos posteriores que Hume acrescentou ao primeiro edifício – nomeadamente nos dois Inquéritos e nos vários Ensaaios – o *Tratado* exhibe em si, como antes disse, uma sistematicidade apreciável. Os actos de crença são de três tipos: cognitivos, estéticos e morais. Para determinar a natureza dos três tipos, tentarei mostrar o papel que os três princípios de associação de ideias – causalidade, semelhança e contiguidade –, aqui entendidos como mecanismos auto-reguladores da imaginação, neles desempenham. Começarei com os actos de crença cognitivos – eles exibem uma crença existencial (Livro I), passarei em seguida aos estéticos – portadores de uma crença intuitiva (Livro II) e terminarei com os morais – representando uma crença de presencialidade (Livro III). Espero que estas designações se tornem mais claras depois do que se segue.

Em tudo isto, um ponto poderá parecer particularmente estranho: a associação do Livro II, sobre as paixões, a uma estética. Procurarei, na devida altura, justificar essa associação.

2. Existência

Começemos por alguns dos problemas fundamentais do Livro I.

Nos *Diálogos sobre a religião natural*, Filon, apresentando a posição humeana sobre o problema do mal, diz o seguinte: “O todo [o universo] nada apresenta senão a ideia de uma natureza cega, impregnada de um grande princípio vivificante, e lançando do seu regaço, sem discernimento ou parental cuidado, as suas disformes e abortadas crianças”⁸. Não interessa aqui o contexto desta declaração: interessa a imagem de criaturas lançadas para o abismo, interessa a posição inicial de um universo aparentemente caótico. A filosofia de Hume começa com uma descrição que bem podemos chamar abissal da existência.

Essa descrição é metafisicamente acentuada por outros aspectos do pensamento de Hume, nomeadamente a crítica da representação que atravessa toda a sua obra,

uma redução cuja atribuição a Hume consistiria, segundo James Noxon (*Hume's Philosophical Development*, Oxford, Clarendon Press, 1973, *passim*), o *proton pseudos* da interpretação humeana – é uma questão que deixo de lado. (Agradeço a Alexandra Abranches ter-me feito ler o clássico de Noxon.)

⁷ T, “Int.”, 43.

⁸ DNR, XI, p. 113.

e que, de certo modo, prolonga Berkeley: as percepções – os objectos imediatos do espírito: ideias e impressões – não se assemelham aos objectos externos, não representam, à maneira de Locke, o mundo exterior, e isso mesmo que não nos possamos impedir de crer que o fazem. E igualmente pela afirmação do carácter fictivo – uma ficção é um puro produto da imaginação⁹ – das próprias ideias do mundo exterior e da identidade pessoal, que designam crenças insusceptíveis de qualquer justificação, mas que, ao mesmo tempo, não são opcionais – não nos podemos desligar delas. No que diz respeito à identidade pessoal¹⁰, uma crença fundacional, visto ser ela que, directa ou indirectamente, suporta todas as outras crenças, é um facto que cada um se vê a si mesmo como a mesma pessoa ao longo do tempo – mas isso em nada justifica, para Hume, uma teoria substancialista do Eu. No que diz respeito à existência do mundo exterior¹¹, nada jamais nos pode garantir a verdade da “curiosa opinião” que nos assegura a sua existência¹². O cepticismo de Hume é a consequência natural desta atitude inicial.

O que encontramos nós, logo de início?¹³ O que teria encontrado Adão?¹⁴ A pura e simples existência dos objectos, a aparência do acaso <chance>¹⁵, a indiferença da imaginação, uma “sucessão contínua de objectos”, vazia e muda, sem poder intrínseco de expressão. “Todos os seres no universo, considerados em si mesmos, parecem inteiramente desligados <loose> e independentes uns dos outros”¹⁶.

Hume introduz o problema da existência através da consideração da relação de causalidade na segunda secção da terceira parte do primeiro livro do *Tratado* e da exclusão das questões colocadas pelos seis outros tipos de relações filosóficas, que haviam sido enumeradas em I.i.5 e retomadas em I.iii.1. Num primeiro momento, são excluídas as relações que dizem respeito à intuição (semelhança, contrariedade, graus de qualidade) e à demonstração (o número, ou proporção de quantidade). Em segundo lugar, são eliminadas as duas relações que supõem a presença dos objectos aos sentidos simultaneamente à relação: identidade e relações de tempo e de lugar encontram-se ambas do lado da percepção, não do da inferência, e é esta última que interessa Hume. Sobra apenas a causalidade, a única relação que nos conduz ao problema da existência. Tratar-se-á de descobrir a origem de uma tal relação.

⁹ T, I, iii, 10, 170-171.

¹⁰ Cf. T, I, iii, 6, *passim*.

¹¹ Cf. T, I, iv, 2, *passim*.

¹² T, I, iv, 2, 260.

¹³ EHU, V, I, 35.

¹⁴ A, 293.

¹⁵ Apenas a aparência, bem entendido: não há acaso no mundo (EHU, vi, 46).

¹⁶ T, III, I, 1, 518.

A experiência dá-nos objectos. Esses objectos aparecem-nos por vezes numa conjunção constante¹⁷. Tal conjunção é, no entanto, muda, impenetrável¹⁸, e se ela não deixa, contrariamente ao acaso¹⁹, a imaginação num estado de perfeita indiferença²⁰, também é verdade que não a determina. Ela assinala a existência – mas uma existência sem fundamento. A simples conjunção de objectos pode sempre ser arbitrária e casual²¹.

Por um lado, “nada há de existente, externa ou internamente, que não deva ser considerado ou como uma causa ou como um efeito”²², e “todos os nossos raciocínios respeitantes à existência são derivados da causalidade”²³. Por outro lado, uma enorme distância se interpõe entre a concepção da causalidade dos objectos e os próprios objectos²⁴. A relação de causalidade não possui certeza intuitiva, nem se trata de uma relação demonstrativa²⁵. É na observação e na experiência que o princípio de causalidade encontra a sua raiz²⁶. Dito de outra maneira: não existe qualquer fundamento sólido para o estabelecimento das causas. Resta-nos apenas a experiência, a probabilidade, a conjunção constante de dois ou mais objectos²⁷.

A existência de um objecto não implica nunca a existência de um outro²⁸. Apenas a experiência nos fornece uma tal indicação de passagem entre os objectos, mas a indicação é, por assim dizer, tão muda quanto a própria existência: “nenhuma existência implica, de forma certa e demonstrativa, um poder sobre qualquer outro objecto”²⁹.

Coloca-se então a questão de saber como fazer falar essa experiência, como transformar uma conjunção constante numa conexão necessária. Dito de outra maneira: como atribuir um valor à experiência.

Tal far-se-á, num primeiro tempo, recorrendo ao que poderíamos designar por operadores de passagem : os três princípios de associação entre ideias : semelhança, contiguidade, causa e efeito³⁰. Eles serão fundamentais, como indiquei antes, na

¹⁷ T, I, iii, 6, 141; cf. tb. I, iii, 13, 199.

¹⁸ T, I, iii, 6, 141.

¹⁹ Cf. T, I, iii, 11, *passim*.

²⁰ Cf. T, I, iii, 11, 176-7.

²¹ EHU, V, i, 35.

²² T, I, iii, 2.

²³ T, I, iii, 14, 222; cf. tb. EHU, IV, i, 22; *ibid*, ii, 28 e 30; e V, i, 38.

²⁴ T, I, iii, 2.

²⁵ T, I, iii, 3; cf. tb. *ibid*, I, iii, 6, 137; EHU, IV, ii, 29 e 32.

²⁶ T, I, iii, 3; cf. tb. *ibid*, I, iii, 6, 138.

²⁷ T, I, iii, 12, 181; *ibid*, I, iii, 14, 222.

²⁸ T, I, iii, 6, 135.

²⁹ T, I, iii, 6, 139.

³⁰ T, I, i, 4, *passim*; cf. tb. EHU, III, *passim*.

interpretação de Hume que aqui desenvolverei. Estes três princípios encontram-se entre as sete fontes de toda a relação filosófica. Serei breve, e, sem dúvida, muito insuficiente, numa matéria que é verdadeiramente complexa. Hume não oferece qualquer explicação deste prolongamento dos princípios de associação no interior das relações filosóficas, que são elas mesmas o produto da generatividade interna dos princípios de associação. Com efeito, a relação³¹ é, com os modos e as substâncias³², uma das três ideias complexas resultantes dos princípios de associação³³. Agora, algo que é importante sublinhar. Na redistribuição empreendida por Hume destes princípios em I, iii, 1, a semelhança é uma relação intuitiva que depende unicamente das ideias (tal como a contrariedade e os graus na qualidade – sendo também o número, ou proporção da quantidade, uma relação puramente ideal, mas pertencente à província da demonstração); a contiguidade (uma relação de tempo e de lugar) e a causalidade encontram-se, juntamente com a identidade, entre as relações que não dependem das ideias. Contiguidade e identidade – mas não causalidade – supõem a presença dos objectos contemporaneamente à relação. (As relações entre as ideias, como nos explicará o primeiro *Inquérito*, dão lugar a um “raciocínio demonstrativo”; aquelas que dizem respeito à existência e às “matérias de facto”, ao “raciocínio moral”³⁴). Sabemos que, para Hume, a relação de causalidade é a mais “forte”, aquela que possui maior “extensão”³⁵. Mas atente-se bem: os dois outros princípios de associação entre as ideias – a semelhança e a contiguidade (que põem em jogo, respectivamente, a intuição e a presença) – serão, ao longo do primeiro livro do *Tratado*, e particularmente em I, iii, 9 e 14, empregues na elucidação do terceiro, isto é, a causalidade. Dito de outra maneira, e vale a pena sublinhá-lo: a determinação da existência – a crença na existência – não se faz sem o recurso à intuição e à presença.

Apenas os princípios de associação de ideias³⁶, aplicados ao costume e ao hábito, nos podem permitir a conceptualização das relações de causalidade, isto é, a noção de uma conexão necessária entre dois objectos. São eles que nos conduzem à crença, que é apenas uma maneira de conceber os objectos³⁷, uma maneira revelada na experiência: “Cada nova experiência é uma nova pincelada que confere uma vivacidade adicional às cores, sem multiplicar ou alargar a figura”³⁸.

³¹ Cf. T, I, i, 5, *passim*.

³² Cf. T, I, i, 6, *passim*.

³³ Cf. T, I, i, 4.

³⁴ EHU, IV, ii, 30.

³⁵ T, I, i, 4.

³⁶ T, I, iii, 6, 140-141; EHU, V, ii, 41-43.

³⁷ T, I, iii, 7; EHU, V, ii, 40.

³⁸ T, I, iii, 12, 185.

Tal maneira, no entanto, mesmo nada acrescentando de essencial à ideia do objecto³⁹ – trata-se de um sentimento interno⁴⁰ –, permite-nos distinguir a concepção à qual damos o nosso assentimento daquela à qual o não damos⁴¹. A crença traz consigo uma força e uma vivacidade suplementares⁴², é uma “maneira particular de formar uma ideia”⁴³, que nos permite imediatamente distingui-la de uma ficção⁴⁴. Esta distinção entre crença e ficção faz-se através da relação da concepção da ideia a uma impressão presente⁴⁵: “a crença nada é senão uma ideia viva relacionada com uma impressão presente”⁴⁶, um sentimento interno que leva a ideia a “imitar os efeitos das impressões” com vista a uma concepção mais viva e mais intensa da própria ideia⁴⁷. A força e a vivacidade – derivadas da relação de causa a efeito⁴⁸ – que constituem a crença, a firmeza, a solidez, o vigor da crença, repousam em última análise sobre a própria ideia⁴⁹. Crença e necessidade encontram-se indissoluvelmente ligadas. A crença é a passagem enquanto tal, o veículo da conexão necessária que se substitui à conjunção constante, a evidência possível aos raciocínios não-demonstrativos, quer dizer : aqueles que não pertencem à província da matemática. Ela diz-se em Hume inteiramente ao modo da evidência: força, vivacidade, vigor, intensidade, claridade, etc., e a passagem exprime-se mediante a transferência do passado no futuro⁵⁰. É esta transferência que oferece os fundamentos da probabilidade causal e da crença. Uma impressão, através do hábito⁵¹, do costume⁵², da repetição⁵³, da indução⁵⁴, age sobre a imaginação, conduz-nos a uma ideia clara e viva, “um acto do espírito”⁵⁵. Tal ideia é a ideia de uma conexão necessária entre dois objectos, ela inspira a crença, esse sentimento que, mesmo que nada acrescenta aos objectos, os rodeia de uma claridade e de uma firmeza extraordinárias. Torna-

³⁹ T, I, iii, 8, 151.

⁴⁰ T, I, iii, 8, 151.

⁴¹ T, I, iii, 7, 143-144.

⁴² T, I, iii, 7, 144.

⁴³ T, I, iii, 7, 145, 146; cf. tb. *ibid.*, I, iii, 9, 157.

⁴⁴ T, I, iii, 7, 146, 146-7.

⁴⁵ T, I, iii, 8, 153; cf. *ibid.*, I, iii, 9, 155, e I, iii, 12, 181.

⁴⁶ T, I, iii, 9, 160.

⁴⁷ T, I, iii, 10, 169.

⁴⁸ T, I, iii, 13, 203.

⁴⁹ T, I, iii, 8, 155.

⁵⁰ T, I, iii, 12, 184, 188, 190; EHU, VI, 47. Cf. Fernando Gil, *Tratado da evidência*, IN/CM, Lisboa, 1996 (1993) e P. Tunhas, “Prendre l’évidence au sérieux”, *Cristique*, 559, 1993, 847-859.

⁵¹ T, I, iii, 13, 204.

⁵² T, I, iii, 8, 152.

⁵³ T, I, iii, 14, 214, 217.

⁵⁴ T, I, iii, 7, 146; EHU, IV, ii, 31.

⁵⁵ T, I, iii, 12, 190; EHU, V, ii, 40.

-se assim possível uma visão “ completa e inteira do objecto”⁵⁶, uma “convicção inteira”⁵⁷. Ela corresponde a uma determinação do espírito⁵⁸, a uma acto do entendimento⁵⁹, através do qual vem à luz a necessidade⁶⁰.

Note-se – é importante – que o princípio de semelhança é fundamental na constituição da crença. É a semelhança que nos permite a confiança nas regularidades naturais e na necessidade. É da própria semelhança – o primeiro *Inquirito* insiste mais na palavra “similaridade” – que passamos à ideia de necessidade, é a própria semelhança que provoca uma nova ideia no espírito, é ela que o determina à ideia de necessidade⁶¹. Necessidade e crença apoiam-se na semelhança.

Mas a necessidade é, poder-se-ia dizer, empregando uma expressão de Erwin Panofsky⁶², a culpa da alma, uma culpa que a alma quer que lhe perdoem através da propensão que tem em “projectar-se a si mesma nos objectos externos”⁶³, num acto de imposição⁶⁴. Mas é uma culpa erradicável: a ideia da conexão necessária entre os objectos não é senão o produto de um sentimento interno, de uma determinação do espírito, que nos permanece, de resto, ininteligível, inconcebível⁶⁵.

É a inferência, fazendo apelo aos princípios de contiguidade (presença) e de semelhança (intuição), que funda a relação entre causa e efeito, e não o contrário⁶⁶. O facto de a própria inferência ser o produto directo da acção do costume sobre a imaginação, nada muda na matéria: o brilho da ideia que daí resulta é o produto de uma actividade interna do espírito. É verdade que todos os nossos raciocínios que respeitam à causalidade – e, portanto, à existência – são derivados da nossa experiência da conjunção dos objectos⁶⁷; mas a força e a vida, o vigor e a intensidade da ideia que, ao contacto com uma impressão, nos revela a causalidade, são o puro

⁵⁶ T, I, iii, 12, 188.

⁵⁷ T, I, iii, 10, 174.

⁵⁸ T, I, iii, 12, 189; I, iii, 14, 220, 222.

⁵⁹ T, I, iii, 14.

⁶⁰ T, I, iii, 14, *passim*. Deixo aqui naturalmente de lado, por falta de espaço, uma discussão necessária sobre a relação da crença aos sentidos, à memória, ao hábito e à imaginação (a secção 14 da terceira parte do livro I é fundamental deste ponto de vista), bem como sobre o estatuto do testemunho, e ainda os limites da razão e a relação entre demonstração, prova e probabilidade.

⁶¹ T, I, iii, 14, 215; EHU, VII, ii, 59. Seria interessante comparar o estatuto da semelhança em Hume e Montaigne. Cf. P. Tunhas, “Admiração, caça, ambiguidade: semelhanças e dissemelhanças em Montaigne”, *Cadernos de filosofia*, 16, 2004, 119-160.

⁶² A alma é “ culpada ” da sua visão do mundo. Permito-me reenviar ao meu artigo “A culpa da alma. Da possibilidade da imaginação ao facto de estilo”, *Análise*, 14, 1990, 29-66, pp. 59-60.

⁶³ T, I, iii, 14, 217.

⁶⁴ Cf. John Passmore, *Hume's Intentions*, Duck worth, 1980 (1968), p. 35.

⁶⁵ T, I, iii, 14, 219; EHU, VII, i, 52, 53, e ii, 60.

⁶⁶ T, I, iii, 14, 220.

⁶⁷ T, I, iii, 14, 222.

e simples produto do espírito. Todas as causas que podemos estabelecer são do mesmo género⁶⁸, toda a necessidade tem esta mesma origem⁶⁹.

Os actos de crença naquilo que podemos chamar o domínio da natureza desenvolvem-se de acordo com o modelo até aqui exposto, um modelo abissal. A crença numa “conexão necessária” não passa nos objectos, ela permanece uma actividade do espírito ditada pelo hábito e pelo costume e ancorada na imaginação. Não há fundamento sólido para o estabelecimento das causas. A crença pode sem dúvida ser forte e estável, ela pode brilhar, mas a necessidade que ela afirma é inteiramente o produto da alma.

Trata-se de uma crença existencial: acreditamos que existem conexões necessárias entre determinados objectos e que determinados objectos agem sobre outros. Contiguidade e semelhança são instrumentais na concepção do princípio de causalidade, mas é este que determina o modo de auto-regulação da imaginação quando nos debruçamos sobre o domínio da natureza e concebemos a existência.

Vale a pena notar que nos encontramos aqui no plano das relações externas. Os objectos da natureza não deixam, pelo facto de neles projectarmos a ideia de necessidade, de serem exteriores uns aos outros. As ligações que neles projectamos não anulam essa exterioridade, várias vezes sublinhada por Hume.

Qual a natureza dos actos de crença existenciais? Eles radicam numa percepção da exterioridade, são um investimento na exterioridade. São actos de crença determinantes, num sentido forte. Acreditamos tanto mais quanto mais podemos determinar relações que nos são exteriores, e acreditamos nessas relações. Acreditamos em objectos. E em objectos que agem uns sobre os outros. Revemos, certamente, as nossas maneiras de pensar sobre os objectos. Mas isso nada muda ao essencial. Lidamos com “disformes e abortadas crianças”, quaisquer que sejam as belezas que lhes possamos depois reconhecer. E nem sequer bem as conhecemos. Conhecemos apenas, de bom conhecer, as percepções. Tudo o resto é uma paisagem fictiva. A crença vê-se assim afectada de uma exterioridade inexpugnável. A crença existencial é opaca.

3. Intuição

Mudamos radicalmente de horizonte quando chegamos ao Livro II. Começarei dogmaticamente avançando alguns pontos e procurarei em seguida demonstrá-los apoiando-me nos textos de Hume.

⁶⁸ T, I, iii, 14, 221.

⁶⁹ T, I, iii, 14, 221. John Passmore, *op cit.*, pp. 160-176, analisa brilhantemente o conflito, no próprio texto de Hume, entre o papel do voluntário (“decidir acreditar”) e do involuntário (“ser levado a acreditar”) no acto de crença.

Lidamos aqui com crenças intuitivas. Os mecanismos de auto-regulação da imaginação são aqui dominados pelo princípio de semelhança, que conta com o apoio dos princípios de contiguidade e de causalidade. O prazer estético é essencialmente intuitivo.

Encontramo-nos no reino das relações internas. Os actos de crença estética supõem um princípio de inerência das partes ao todo, e o modelo de inteligibilidade que os suporta corresponde à admissão da internalidade das relações.

Procuremos mostrá-lo.

Comecemos pelas paixões. As paixões são impressões secundárias, ou de reflexão⁷⁰. Prazer e dor – Bem e Mal são outros nomes de prazer e dor⁷¹ –, encontram-se na origem de tudo⁷². Como se sabe, a razão, sua escrava, é-lhes subordinada⁷³. Ponto importante: prazer e dor não se referem a nada de exterior, não apontam para um trânsito em direcção ao abismo da realidade, não têm objectos. Estamos no reino do prazer e da sua negação.

Em princípio, as impressões de reflexão podem dividir-se em calmas e violentas, dizendo as primeiras respeito à apreciação estética (“beleza e deformidade”) e as segundas às paixões⁷⁴. Mas, como o próprio Hume o admite, a distinção é ambígua. A minha sugestão de que o Livro II pode ser entendido como uma estética repousa fortemente na equivocidade desta distinção: se a distinção fosse efectivamente radical, e não sofresse de ambiguidade, então o Livro II não poderia, de facto, ou pelo menos nominalmente, ser entendido como uma estética. Não creio, no entanto, que tal seja o caso – e espero que o que vem a seguir me dê razão.

Prazer e dor dão lugar às paixões directas: desejo/aversão, mágoa/alegria, esperança/medo. E investem-se objectalmente nas paixões indirectas, que são impressões de reflexão, e que se constituem em dois pares: orgulho/humildade (em que somos nós mesmos o objecto da paixão) e amor / ódio (em que o objecto são os outros)⁷⁵.

Comecemos pelo primeiro par⁷⁶. É ele que se encontra na origem da nova ideia do Eu, uma ideia recuperada ao abismo em que a deixara o Livro I⁷⁷. Aquilo a que podemos chamar o Eu estético é produzido pelo par orgulho/humildade, ele é inven-

⁷⁰ T, II, i, 1, 327.

⁷¹ T, II, iii, 9, 486.

⁷² T, II, i, 1, 328 ; II, i, 5, 338 ; II, i, 7, 347 ; II, i, 8, *passim*; II, I, 12, 375; II, ii, 1, 382; II, iii, 9, *passim*; III, iii, 1, 625.

⁷³ T, II, iii, 3, 462.

⁷⁴ T, II, i, 1, 328.

⁷⁵ T, II, i, 328.

⁷⁶ T, II, i, *passim*.

⁷⁷ Cf., num sentido não inteiramente coincidente com o aqui proposto, Michel Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, Verim, Paris, 1992, pp. 175ss.

tado pela paixão. A imaginação é aqui eminentemente operatória. Ela não necessita já de ser activada pelo costume para produzir a crença. A tendência ao prazer acompanha-a naturalmente. O Eu estético é o Eu da paixão, o objecto da paixão indirecta do orgulho⁷⁸. Ele não participa já da natureza abissal e fictiva do Eu do Livro I. É o Eu da intuição, não o Eu da existência. O espírito, no prazer estético, vive no orgulho. Dado o contexto extraordinariamente sociabilizado da estética humeana, não surpreende que a crença estética seja, por assim dizer, uma crença orgulhosa. Tem-se orgulho naquilo que nos pertence. Não se trata de uma relação de exterioridade, mas sim de uma relação interna, uma relação de inerência⁷⁹. A qualidade que me pertence, e da qual me orgulho, faz parte de mim. Lidamos com relações não-representativas. As paixões – impressões secundárias, ou de reflexão⁸⁰ – são não-representativas, contrariamente às ideias⁸¹. Por isso mesmo, não podem, num sentido importante, errar, já que o erro supõe um fracasso na representação⁸². A crença estética é uma crença não-representativa, e, no essencial, insusceptível de erro.

Amor e ódio⁸³ significam uma aplicação do par prazer/dor inversa à que resulta no par orgulho/humildade. As paixões são agora projectadas no exterior. Os outros são objecto de paixões idênticas àquelas que nós próprios experimentamos quando nos constituímos como objectos. Eles são construídos por essas paixões. Mas, neste segundo par, lidamos com algo de incompleto, que nos leva, contrariamente ao par orgulho/humildade, à acção⁸⁴.

Essa construção dos outros faz-se por simpatia⁸⁵. Imaginamos no outro um prazer com aquilo que lhe pertence idêntico àquele que nos próprios experimentamos com aquilo que possuímos internamente. Mas trata-se aqui daquilo que poderíamos chamar uma simpatia de semelhança, e não de uma simpatia de contiguidade, como aquela que, vê-lo-emos, aparece no Livro III. A crença estética não exige o tipo de mediações que exige a crença moral.

Somos sensíveis à semelhança – relação estética fundamental – entre nós e os outros, tal como somos sensíveis à semelhança entre os fenómenos naturais: só que num plano naturalmente mais profundo. “Todas as criaturas humanas se relacionam connosco através da semelhança”⁸⁶. Por isso, a afeição e a comunicação, a sensibi-

⁷⁸ T, II, i, 2, 329; II, i, 3, 332; II, i, 5, 338, 339; II, i, 6, 343; II, i, 8, 350, 353; II, ii, 4, 401.

⁷⁹ T, II, i, 2, 331; II, i, 9, 354; II, i, 10, *passim*.

⁸⁰ T, II, i, 1, 327.

⁸¹ T, II, iii, 3, 462.

⁸² T, II, iii, 3, 463.

⁸³ T, II, ii, *passim*.

⁸⁴ T, II, ii, 6, 415.

⁸⁵ Sobre a simpatia, cf. II, i, 11, *passim*; II, ii, 7, *passim*; II, ii, 12, *passim*.

⁸⁶ T, II, ii, 7, 417.

lidade, são possíveis. E, ponto importante, o fenómeno da simpatia age de forma inconsciente, através da “conversão de uma ideia numa impressão pela força da imaginação”⁸⁷ (mais uma vez: tal como atribuímos realidade aos fenómenos sem nisso precisarmos de pensar). A simpatia, lembremo-lo, “possui uma grande influência no nosso sentido da beleza”⁸⁸. Ela permite-nos ter prazer com os objectos que pertencem aos outros⁸⁹. Dito de outra maneira: com os objectos ou as qualidades que se encontram em relação interna com os outros. A simpatia estética, a simpatia de semelhança, alarga o círculo das relações internas.

O prazer e a dor são partilhados, e é essa partilha que designa justamente a experiência estética. Partilhamos as afeições dos outros. Os textos onde Hume fala *ex professo* de estética, ou do que no seu sistema lhe faz a vez – o “criticismo” mencionado na “Introdução” ao *Tratado* –, insistem profundamente no horizonte de sociabilidade do gosto. A beleza – um “poder” misterioso que nos provoca um sentimento de prazer⁹⁰ (note-se como Hume fala aqui tranquilamente de “poder”: algo que não poderia acontecer no Livro I, onde a absoluta exterioridade dos objectos o impedia de tal) – designa, de certa maneira, o ideal da sociabilidade – e, de uma certa forma (voltarei a esta questão), o ideal da sociedade. Por isso o prazer não partilhado sabe mal⁹¹. Mas quando se trata verdadeiramente da sociabilidade existente, a acção do princípio de simpatia é naturalmente mais frouxa do que no plano estético: a simpatia de contiguidade não é a simpatia de semelhança.

Esta última vive no registo da evidência. A beleza, com efeito, apresenta todas as características da evidência, e o prazer é imediato. Como escreve Hume: “A verdade é disputável; não o gosto: o que existe na natureza das coisas é o padrão do nosso juízo; o que cada homem sente de si mesmo é o padrão do sentimento. As proposições da geometria podem ser provadas, os sistemas em física controvertidos; mas a harmonia do verso, a ternura da paixão, o brilho do espírito <wit>, devem dar um prazer imediato”⁹².

Há, certamente, necessidade de algumas mediações, já que o sentimento da beleza se enquadra no projecto de sociabilidade. O princípio de semelhança faz apelo ao princípio de contiguidade. A presença dos outros, próximos de nós, tende a moderar e a corrigir os eventuais erros da nossa apreciação estética, o princípio da contiguidade – mantendo-se subordinado ao princípio da semelhança, que assegura a internalidade da relação estética – também é operatório em estética. Ele

⁸⁷ T, II, iii, 6, 474. Cf. tb. III, iii, 2, 645.

⁸⁸ T, III, iii, 6, p. 667.

⁸⁹ T, II, ii, 5, *passim*; e III, iii, 1, 627.

⁹⁰ T, II, i, 8, 350-351.

⁹¹ T, II, ii, 5, 412.

⁹² EPM, I, 135.

manifesta-se, como antes o indiquei, através da figura da argumentação. Mesmo que a beleza radique num sentimento, ela é no entanto susceptível – sobretudo quando se trata das belas-artes – de correcção através de argumentos: “Algumas espécies de beleza, em particular as espécies naturais, inspiram a nossa afeição e aprovação logo que as vemos; e quando não produzem esse efeito, é impossível que qualquer argumento <reasoning> recomponha a sua influência, ou as adapte melhor ao nosso gosto e sentimento. Mas em muitas ordens de beleza, particularmente nas das artes mais elevadas <finer arts> é necessário empregar o raciocínio para experimentarmos o sentimento conveniente; e uma falsa satisfação pode frequentemente ser corrigida através de argumento e reflexão”⁹³.

Este ponto é importante, e encontra-se associado com a sociabilidade estética. A importância da comunicação estética dificilmente poderá ser sobrevalorizada em Hume. A crença estética dá-se num contexto social. A beleza é um elemento de sociabilidade. Por isso, as suas regras, os seus padrões, são contextuais – sempre se referem à sociedade⁹⁴ –, e, para apreciar devidamente uma obra de arte, o crítico deve saber por-se no lugar da audiência a quem ela era primitivamente destinada, adoptar o bom ponto de vista (tema fundamental da estética humeana, tal como o do preconceito, que a adopção do bom ponto de vista deve combater)⁹⁵.

Quer isto dizer que, para atingir o verdadeiro sentimento estético, é por vezes necessária a mediação da razão⁹⁶. Os juízos de gosto não se equivalem todos, e, num certo sentido, os gostos, de facto, discutem-se⁹⁷. Tal discussão é tornada necessária, entre outras coisas, pela existência de simuladores. Na avaliação estética introduz-se, com efeito, a possibilidade da simulação⁹⁸. O simulador <pretender> é aquele que, seguindo a opinião geral, pretende experimentar prazer quando, de facto, o não experimenta, tencionando ser admirado pelo seu bom discernimento. Busca na contiguidade (na presença) o sentimento de semelhança (a intuição) que lhe falta. Ele falseia a relação estética no gesto mesmo em que pretende a ela conformar-se. Há, no simulador, um mau uso da imaginação, uma perversão da simpatia – e isso mesmo que ele aja por simpatia, como pode, de facto, acontecer: mas tratar-se-á sempre de uma simpatia de contiguidade, e não de uma simpatia de semelhança, embora ele pretenda travesti-la nesta. O simulador atenta contra a comunicação, princípio fundamental da crença estética. Com efeito, no prazer estético dá-se uma quase entre-expressão das mentes humanas (“as mentes humanas são espelhos umas

⁹³ EPM, I, 137.

⁹⁴ T, II, ii, 5, 412; EPM, V, 2, 186.

⁹⁵ SE: ST, 145.

⁹⁶ EPM, I, 137.

⁹⁷ SE: ST, 137, 148.

⁹⁸ A distinção entre o crítico e o simulador é fundamental. Cf. SE: ST, 148.

das outras”)⁹⁹. Dito de outra maneira: o simulador é aquele que introduz um elemento de des-crença na comunicação humana.

Mas a primazia do sentimento é indiscutível. Tanto na apreciação como na crítica de arte, é necessário possuir um “sentimento delicado”, uma “sensibilidade à beleza e à deformidade”¹⁰⁰. É através do sentimento que sabemos se uma obra nos toca ou não. E a tarefa do crítico é a de determinar exactamente quais as razões do sentimento de prazer. Para isso, os críticos estão melhor apetrechados do que os cozinheiros e os fabricantes de perfumes¹⁰¹. Eles devem-nos indicar quais os aspectos formais que tocam o nosso sentimento, pois é a forma que importa aqui: “a beleza não é mais do que uma forma que produz prazer, tal como a deformidade é uma estrutura de partes que provoca dor”¹⁰².

Disse há pouco que o princípio de contiguidade também era operativo na crença estética. Convém acrescentar que o mesmo se pode dizer do princípio de causalidade. Com efeito, mesmo que no juízo estético, apreciemos sobretudo as relações internas entre as partes da obra e a inteligibilidade do todo, e que essas relações sejam apreendidas através do exercício da atenção (a apreciação estética requer uma particular atenção ao objecto¹⁰³, uma detença da atenção do espectador no objecto¹⁰⁴; de resto, a própria atenção é, em filosofia como na caça, fonte de prazer¹⁰⁵), há, apesar de tudo, alguma objectividade (alguma posição de existência) na beleza. O sentimento de beleza é não-representativo – “nenhum sentimento representa o que existe realmente no objecto (...) A beleza não é uma qualidade das coisas em si mesmas: existe apenas na mente que as contempla”¹⁰⁶ –, mas “há certas qualidades nos objectos que convêm por natureza à produção desses particulares sentimentos”¹⁰⁷. Dizem-no a adequação <fitness> e a utilidade que acompanham as obras de arte¹⁰⁸. No que diz respeito à beleza dos animais, tal é particularmente nítido: “É evidente que uma fonte considerável da beleza em todos os animais é a vantagem que colhem da estrutura particular dos seus membros, conveniente à maneira de vida particular à qual eles se encontram por natureza destinados”¹⁰⁹.

⁹⁹ T, II, ii, 5, 414.

¹⁰⁰ SE: DTP, 10; SE: ST, 140, 141-142. Cf. T, II, i, 8, *passim*.

¹⁰¹ SE: Sc, 98.

¹⁰² T, II, i, 8, 350.

¹⁰³ Cf. SE: ST, 139.

¹⁰⁴ Cf. SE: OT, 130.

¹⁰⁵ T, II iii, 10, 497-499.

¹⁰⁶ SE: ST, 136.

¹⁰⁷ SE: ST, 141.

¹⁰⁸ T, II, i, 8, 350; II, ii, 5, 412-413; e III, iii, 1, 627-628.

¹⁰⁹ EPM, VI, ii, 200.

Mas o abismo – a exterioridade radical – não desempenha aqui um qualquer papel equivalente àquele que desempenhava no Livro I, porque, justamente, lidamos aqui unicamente com sentimentos internos. Mesmo no caso do amor e do ódio, cujo objecto é exterior, o sentimento permanece interno: construímos os outros à imagem de nós mesmos. O prazer e a dor – origem das paixões indirectas – puxam tudo para si mesmos. Eles constituem “a própria essência” da beleza e da deformidade¹¹⁰.

Qual a natureza dos actos de crença intuitivos? Eles colocam-se directamente no plano das relações internas. Acreditamos que algo nos diz, essencial e não acidentalmente, respeito. O que amamos pertence-nos, num sentido que é tudo menos metafórico. É-nos, literalmente, semelhante. A unidade do Eu, ao invés da do Livro I, não é imperfeita: é perfeita. Porque o Eu é a própria crença: a crença na semelhança que nos diz na relação com o que amamos. Trata-se de uma crença não-representativa. Já que não há, ao fim e ao cabo, exterioridade à qual nos referirmos. Nenhuma crença intuitiva – nenhuma crença estética, para simplificar – é, neste sentido, falsa, como o podem ser as crenças existenciais (posso acreditar que os elementos últimos do mundo são os pistácios) ou mesmo as crenças presenciais (posso acreditar que a luta de classes é o motor da história).

Passemos agora ao Livro III.

4. Presença

O Livro III trata certamente de moral, mas os escritos sobre política, história e economia pertencem à mesma constelação dos objectos nele tratados. As questões políticas prolongam as questões morais. Também a economia se encontra indissolúvelmente ligada à moralidade – em Hume tanto quanto em Adam Smith – e integra-se no conjunto das ciências do homem.

Voltarei a ser dogmático nas primeiras considerações, e procurarei em seguida justificá-las.

A crença moral, ou política, é uma crença presencial. Os mecanismos de auto-regulação da imaginação são aqui dominados pelo princípio de contiguidade, que conta com o apoio dos princípios de semelhança e de causalidade.

Note-se que não nos encontramos aqui nem no reino das relações externas, nem no das relações internas, antes numa situação ambígua. Os actos de crença presencial supõem simultaneamente um princípio de inerência das partes ao todo, sem o qual a própria concepção da sociedade seria impossível, e um princípio de externalidade dessas mesmas partes, sem o qual a sociedade se indistinguiria de um

¹¹⁰ T, II, i, 8, 350.

todo estético e os indivíduos seriam impensáveis. As relações são aqui ao mesmo tempo internas e externas.

Uma primeira nota sobre a liberdade. A “ciência do homem” pode albergar a liberdade¹¹¹. Lidamos com a liberdade tomada num sentido preciso. Não se trata, sem dúvida, da “liberdade de indiferença” – que corresponderia à negação da existência da causalidade nos assuntos humanos, e à afirmação do primado do acaso – mas da “liberdade de espontaneidade”, a básica liberdade de movimento¹¹². Essa liberdade é compatível com a ausência de acaso na natureza, uma tese substantiva de Hume: o acaso é “uma mera palavra negativa”¹¹³. A necessidade, tal como definida no Livro I do *Tratado*, vale igualmente para os assuntos humanos. Ao reflectirmos sobre as acções humanas, “devemos proceder segundo as mesmas máximas que usamos ao raciocinar sobre os objectos externos”¹¹⁴. É o célebre “compatibilismo” humeano. As acções humanas podem ser causadas e livres, ao mesmo tempo¹¹⁵.

O contexto das acções humanas é, apesar de tudo, o de uma certa regularidade, sob certos aspectos semelhante àquela que observamos nos fenómenos naturais¹¹⁶. Por isso, os comportamentos humanos são, em larga medida, previsíveis. A natureza humana é estável, e, no essencial, inalterável. Nem de outro modo poderia ser, se uma “ciência do homem” é possível. As paixões que constituem a natureza humana obedecem a um curso regular¹¹⁷. E as instituições sociais têm também a função de obrigar os indivíduos a uma certa regularidade no seu comportamento¹¹⁸.

Tese fundamental de Hume. A moralidade é a expressão da natureza humana. O “sentido da moralidade” é “um princípio inerente na alma”¹¹⁹ e não apenas um constructo social: “nenhuma acção pode ser virtuosa ou moralmente boa a menos que exista na natureza humana algum motivo para a produzir que seja distinto do sentido da sua moralidade”¹²⁰. Há uma “sensibilidade moral”. Algo na nossa natureza nos leva a ter prazer ou desprazer em certos caracteres¹²¹, e tal não se fica a dever à razão¹²², mas sim à sensibilidade moral que é universal e universalmente operatória nas discriminações morais¹²³.

¹¹¹ T, II, iii, 1-2; EHU, VIII.

¹¹² T, II, iii, 2, 455. A posição de Hume ecoa, neste aspecto, a de Hobbes.

¹¹³ EHU, VIII, i, 74.

¹¹⁴ T, II, iii, 1, 451.

¹¹⁵ Encontramo-lo nos Estóricos, e voltaremos a encontrá-lo em Kant (cf. “Sistema e Mundo”, *cit.* ver nota 1).

¹¹⁶ T, II, iii, 1, 449, 450; EHU, VIII, i, 65; EPM, V, ii, 187.

¹¹⁷ T, III, ii, 1, 535.

¹¹⁸ T, III, ii, 7, 589.

¹¹⁹ T, III, iii, 6, p. 669.

¹²⁰ T, III, ii, 1, 531.

¹²¹ T, II, i, 7, 347.

¹²² T, III, i, *passim*; III, iii, 1, 640.

¹²³ EPM, IX, i, 220-223.

As “distinções morais” radicam na natureza humana e na sensibilidade moral. Elas surgem imediatamente como efeito da acção de certos caracteres na sensibilidade moral, e provocam um movimento em direcção ao que sentimos como aprovável e uma aversão àquilo que nos surge como desaprovável¹²⁴, um sentimento de prazer ou de dor¹²⁵. Note-se de passagem que a introdução da religião na moral apenas obscurece a nossa capacidade natural de produzir discriminações morais, criando entidades espúrias no universo moral¹²⁶.

As virtudes naturais exibem esta inerência da moralidade ao ser humano¹²⁷. As virtudes naturais são exactamente aquelas que – como, por exemplo, a benevolência¹²⁸ – radicam na natureza humana e fazem parte da nossa sensibilidade moral.

E o que importa é o carácter. A aprovação e a desaprovação dirigem-se ao carácter da pessoa – “x é virtuoso”, “y é vicioso” –, não às suas acções individuais. O carácter é constituído por certas qualidades “constantes e inerentes” a cada ser humano¹²⁹. Quando atribuímos valor moral a certas acções individuais, estamos de facto a falar dos “motivos que as produziram, e a considerar as acções como sinais ou indicações de certos princípios na mente ou no temperamento”¹³⁰. É no carácter que reside a intenção, e é na intenção – lição estóica que Hume adopta – que mora a virtude¹³¹.

Até aqui, os traços fundamentais da moralidade humeana prolongam, de certa maneira, o esquema intuitivo da estética, e o princípio dominante parece ser o da semelhança. Sempre que Hume fala de “beleza moral”, “deformidade moral”, ou “gosto moral” – e fala muitas vezes – estamos neste plano. Mas a situação é naturalmente mais complexa. A crença moral ou política não é puramente interna, ela constitui-se essencialmente graças à presencialidade do princípio de contiguidade.

Tal é patente nos mecanismos que presidem ao sentido de dever. O sentido do dever, de obrigação, tem a sua origem nos sentimentos de aprovação e desaprovação, que são impressões secundárias, mais precisamente, formas calmas das paixões indirectas do amor e do ódio¹³², e têm como objecto os agentes como portadores dos caracteres que eles manifestam, distintamente do amor e do ódio, que têm por objecto as próprias pessoas¹³³. O sentido do dever entronca no bem conhecido princípio

¹²⁴ EPM, IX, 1, 220.

¹²⁵ T, II, i, 7, 347.

¹²⁶ DNR, XII, 122 sgts.

¹²⁷ Sobre as virtudes naturais, cf. T, III, iii, *passim*; EPM, V-VIII.

¹²⁸ Cf. T, III, iii, 3.

¹²⁹ T, II, ii, 3, 398.

¹³⁰ T, III, ii, 1, 529; e III, iii, 1, 626.

¹³¹ Sobre o estatuto da intenção, cf. T, II, ii, 3, 398-399; III, ii, 1, 529 ss. Cf. “Sistema e Mundo”, *cit.*

¹³² T, III, iii, 5, 664; cf. tb. III, iii, 1, 634.

¹³³ T, II, ii, 1, 379.

de regularidade da natureza humana¹³⁴. Ele tanto pode ser natural – no caso de nascer de um motivo natural – quanto artificial – no caso de nascer da consciência de uma inadequação da nossa acção às expectativas que os outros depositam em nós e da resultante decisão de a elas nos conformarmos. Um pai pode tratar bem os filhos sob a impulsão da sua natureza, ou por desejo de se conformar àquilo que dele é esperado no capítulo¹³⁵.

“Aquilo que é esperado de nós”. A moralidade depende da presença do outro, da sua proximidade, da sua contiguidade. Ela não dispensa sem dúvida a acção do princípio da semelhança – a moralidade reside parcialmente na intenção, quer dizer: obedece a condições de internalidade, a características que são minhas –, mas, ao mesmo tempo, e eminentemente, o princípio de contiguidade é fundamental e salta para a boca da cena. As chamadas “virtudes artificiais” (cuja discussão ocupa a maior parte do Livro III, um facto que deve ser assinalado) demonstram-no perfeitamente.

As virtudes artificiais são aquelas – como, por exemplo, a justiça – que são o produto da simpatia¹³⁶ e das convenções sociais¹³⁷. Elas só ganham o seu sentido numa complexa rede de actos sociais. Tomadas isoladamente, não têm, contrariamente às virtudes naturais, significado essencial. O seu sentido vem unicamente da rede de práticas na qual se inserem: as acções dos indivíduos referem-se umas às outras¹³⁸. As virtudes artificiais são simultaneamente externas e internas, já que há algo como uma interiorização das regras sociais artificiais que as faz parecer naturais.¹³⁹

Tomemos o caso da justiça¹⁴⁰. Ela é o resultado de uma dupla privação: privação da abundância de bens e privação de um altruísmo generalizado; sem esta dupla privação, os seres humanos não conheceriam justiça ou injustiça, a justiça seria desnecessária¹⁴¹. Ela não se funda na razão, na conexão ou relação entre as ideias¹⁴², tal como não é o resultado de uma inclinação natural. Ela é o produto (“artificial”) das instituições sociais, particularmente no que diz respeito à propriedade¹⁴³. Ela contraria um certo egoísmo natural do ser humano, e aparece apenas

¹³⁴ Cf. T, III, ii, 1, 536.

¹³⁵ T, III, ii, 1, 530-531.

¹³⁶ T, III, iii, 1, 628.

¹³⁷ T, III, iii, 1, 630; III, ii, 2, 541, 545.

¹³⁸ T, III, ii, 542.

¹³⁹ Algo em que Kant insistiu prolongadamente, tanto do ponto de vista político como moral. Cf. P. Tunhas, “Acontecimento e dissimulação na filosofia da história de Kant”, *Análise*, 16, 1992, 35-55; e “Intention, bonheur, dissimulation”, in Michèle Cohen-Halimi, org., *Kant. La rationalité pratique*. PUF, Paris, 2003, 173-232.

¹⁴⁰ T, III, ii, *passim*; EPM, III.

¹⁴¹ T, III, ii, 546-547.

¹⁴² T, III, ii, 547.

¹⁴³ Cf. T, III, ii, 2, e III, ii, 6.

quando a sociedade é instituída e o interesse pessoal se torna mais esclarecido¹⁴⁴. A consideração da justiça como algo de virtuoso e da injustiça como algo de vicioso é o resultado de uma interiorização das normas sociais que, auxiliada pelo princípio de simpatia¹⁴⁵, transforma algo de moralmente neutro – o nosso interesse pessoal – em algo de moralmente valioso¹⁴⁶. A melhor forma de assegurar o interesse pessoal é limitá-lo na sua forma, alterando a sua direcção¹⁴⁷, interiorizando certas regras sociais através do costume e da educação¹⁴⁸. A origem das regras morais reside na própria vida em sociedade e na relação entre os membros desta, e não na relação dos indivíduos com Deus. As crenças religiosas nada têm a ver com a moralidade. Daí, por exemplo, a perfeita moralidade do suicídio¹⁴⁹.

A simpatia – “a principal fonte das distinções morais”¹⁵⁰ – é princípio de comunicação. É a simpatia que nos faz participar das paixões dos outros¹⁵¹. O Eu moral descobre-se a si mesmo nas paixões dos outros e descobre os outros nas suas próprias paixões. Mas trata-se aqui da simpatia de contiguidade e não da simpatia estética de semelhança. A comunicação em sociedade não pode obedecer aos elevados critérios estéticos, que tenderiam naturalmente a abolir a diversidade. O officio do político é diverso do do crítico de arte – ele é, de facto, mais semelhante ao do cozinheiro.¹⁵²

Movemo-nos na incerteza. Em matérias políticas, encontramos-nos no reino das “virtudes artificiais”. As instituições sociais são artificiais. Reina nas questões políticas uma natural indeterminação. O poder, por exemplo, funda-se sempre na opinião, a opinião (de interesse ou de direito) é o fundamento do governo¹⁵³. As crenças que sustentam os governos e as instituições sociais são sempre da ordem da opinião. A compreensão política exige assim que estudemos as várias opiniões, no seu contexto histórico próprio. O que implica ter em conta a instabilidade natural que atravessa todas as instituições sociais – instituições essas cujo principal objectivo é, precisamente, o de promover a estabilidade social. Os factores que determinam a opinião do direito ao poder de um determinado governo (a outra opinião de direito diz respeito à propriedade¹⁵⁴) são de vários tipos: posse longa, posse presente, conquista, sucessão, leis positivas¹⁵⁵.

¹⁴⁴ T, III, ii, 2, 542.

¹⁴⁵ T, III, ii, 2, 550-551.

¹⁴⁶ T, III, ii, 2, 550 sgts.

¹⁴⁷ T, III, ii, 2, 544.

¹⁴⁸ T, III, ii, 2, 551-552.

¹⁴⁹ SE: S.

¹⁵⁰ T, III, iii, 6, p. 668.

¹⁵¹ Contra, obviamente, Platão (Cf. “Hipócrates e o pensamento da passagem”, *cit.* na nota 1, p. 51, nota 238).

¹⁵² T, II, i, 11, 369.

¹⁵³ SE: FP, 24 ss.

¹⁵⁴ SE: FP, 25.

¹⁵⁵ T, III, ii, 10.

quando a sociedade é instituída e o interesse pessoal se torna mais esclarecido¹⁴⁴. A consideração da justiça como algo de virtuoso e da injustiça como algo de vicioso é o resultado de uma interiorização das normas sociais que, auxiliada pelo princípio de simpatia¹⁴⁵, transforma algo de moralmente neutro – o nosso interesse pessoal – em algo de moralmente valioso¹⁴⁶. A melhor forma de assegurar o interesse pessoal é limitá-lo na sua forma, alterando a sua direcção¹⁴⁷, interiorizando certas regras sociais através do costume e da educação¹⁴⁸. A origem das regras morais reside na própria vida em sociedade e na relação entre os membros desta, e não na relação dos indivíduos com Deus. As crenças religiosas nada têm a ver com a moralidade. Daí, por exemplo, a perfeita moralidade do suicídio¹⁴⁹.

A simpatia – “a principal fonte das distinções morais”¹⁵⁰ – é princípio de comunicação. É a simpatia que nos faz participar das paixões dos outros¹⁵¹. O Eu moral descobre-se a si mesmo nas paixões dos outros e descobre os outros nas suas próprias paixões. Mas trata-se aqui da simpatia de contiguidade e não da simpatia estética de semelhança. A comunicação em sociedade não pode obedecer aos elevados critérios estéticos, que tenderiam naturalmente a abolir a diversidade. O ofício do político é diverso do do crítico de arte – ele é, de facto, mais semelhante ao do cozinheiro.¹⁵²

Movemo-nos na incerteza. Em matérias políticas, encontramos-nos no reino das “virtudes artificiais”. As instituições sociais são artificiais. Reina nas questões políticas uma natural indeterminação. O poder, por exemplo, funda-se sempre na opinião, a opinião (de interesse ou de direito) é o fundamento do governo¹⁵³. As crenças que sustentam os governos e as instituições sociais são sempre da ordem da opinião. A compreensão política exige assim que estudemos as várias opiniões, no seu contexto histórico próprio. O que implica ter em conta a instabilidade natural que atravessa todas as instituições sociais – instituições essas cujo principal objectivo é, precisamente, o de promover a estabilidade social. Os factores que determinam a opinião do direito ao poder de um determinado governo (a outra opinião de direito diz respeito à propriedade¹⁵⁴) são de vários tipos: posse longa, posse presente, conquista, sucessão, leis positivas¹⁵⁵.

¹⁴⁴ T, III, ii, 2, 542.

¹⁴⁵ T, III, ii, 2, 550-551.

¹⁴⁶ T, III, ii, 2, 550 sgts.

¹⁴⁷ T, III, ii, 2, 544.

¹⁴⁸ T, III, ii, 2, 551-552.

¹⁴⁹ SE: S.

¹⁵⁰ T, III, iii, 6, p. 668.

¹⁵¹ Contra, obviamente, Platão (Cf. “Hipócrates e o pensamento da passagem”, *cit.* na nota 1, p. 51, nota 238).

¹⁵² T, II, i, 11, 369.

¹⁵³ SE: FP, 24 ss.

¹⁵⁴ SE: FP, 25.

¹⁵⁵ T, III, ii, 10.

A teoria do contrato social – que, de uma certa forma, assinalaria o predomínio do princípio de semelhança no domínio da liberdade: a “vontade unânime” obedeceria ao princípio de semelhança – é, neste contexto, pouco credível. O poder não resulta do exercício unânime das vontades, a sua origem é muito mais difusa (ele também não tem, é claro, uma origem divina). De facto, a própria possibilidade do contrato supõe já a existência de um governo¹⁵⁶.

Uma palavra sobre a superstição e o entusiasmo, temas de um célebre ensaio de Hume¹⁵⁷. Nos dois casos, deparamos com ameaças à estabilidade social e poderosos factores de risco. A sua crítica é, de resto, um dos elementos fundamentais da atitude humeana face à religião, uma crença “não natural”, diferente das “ficções” do Eu e da realidade exterior do Livro I, que constituem crenças naturais. Em geral, o pensamento deve afastar-se do facciosismo, da luta das facções. Também isto é importante no contexto que nos ocupa: porque superstição, entusiasmo – e, em geral, qualquer forma de facciosismo – representam manifestações de um desejo de unanimidade que tende a transformar a simpatia de contiguidade numa simpatia de semelhança, mesmo que sob a forma perversa da abolição do dissemelhante.

As questões económicas prolongam as questões políticas. A propriedade – a mais generalizada das fontes da vaidade¹⁵⁸ e a questão fundamental da justiça – é elemento de estabilidade. A igualdade da propriedade seria “extremamente perniciososa” para as sociedades humanas, já que a sua manutenção exigiria o constante recurso a processos inquisitoriais¹⁵⁹. Encontramos aqui de novo o mesmo princípio de há pouco: a busca da semelhança social a todo o custo oblitera o princípio da simpatia de contiguidade. A protecção da propriedade garante indirectamente a protecção da “satisfação interna da nossa mente” e das “vantagens externas do nosso corpo”, os dois outros objectos (indirectos; sendo a propriedade o objecto directo) das regras da justiça¹⁶⁰. Tal como as instituições políticas, também as políticas económicas – se bem que a economia assente no mesmo princípio de regularidade e uniformidade do comportamento humano¹⁶¹ em que repousa a moral – devem ser contextualizadas. As políticas económicas devem ter em conta as circunstâncias, e por isso estudo da história é imprescindível. A história esclarece-nos sobre as várias figuras da contiguidade social.

Toda a insistência de Hume na importância da contextualização exhibe assim o primado do princípio da contiguidade no domínio da liberdade. Em matéria moral

¹⁵⁶ SE: OC, 279; SE: OG, 30.

¹⁵⁷ SE: SE.

¹⁵⁸ T, II, i, 10, 360.

¹⁵⁹ EPM, III, ii, 156.

¹⁶⁰ T, III, ii, 2, 539 ss; cf. tb. EPM, III, ii, 155.

¹⁶¹ Cf. EHU, VIII, i, 65.

e política – independentemente da fundamentação da moralidade na sensibilidade –, acreditamos em função do que nos é próximo. A crença moral e política é uma crença de contiguidade.

Mas o princípio de causalidade desempenha também um papel importante na crença política e moral. Trata-se de uma crença activa, ela vive do amor da acção. A acção, com efeito, é um dos princípios essenciais da felicidade humana¹⁶². O trabalho, que é acção, é resultado das paixões¹⁶³, e a propensão ao trabalho é o melhor antídoto a grande parte dos males humanos¹⁶⁴.

Também aqui, portanto, os três princípios de associação se articulam entre si. Mas também aqui é um deles – neste caso, o princípio de contiguidade – que comanda os dois outros.

Qual é, então, a natureza dos actos de crença presenciais? Eles fundam-se numa simpatia de contiguidade, que indirectamente infiltra também os actos de crença intuitivos (as crenças estéticas são, em certa medida, argumentáveis), mas à qual os actos de crença existenciais parecem relativamente imunes (há sempre algo de um pouco artificial nas sociologias da ciência). São, por definição, e pela própria essência das coisas, os mais contextuais dos actos de crença, na medida em que dependem das condições de sociabilidade realmente existentes. Eles têm lugar na proximidade, naturalmente ressentida como benfezaja ou malfazaja, dos outros. Mais: definem-se por essa própria proximidade, contra ela ou a favor dela, mas sempre por relação a ela. E por isso eles não são puramente representativos: porque os actos de crença fazem eles próprios parte da representação. Mas são também, ao mesmo tempo, e de um modo que não convém esquecer, representativos: não é lícito supor que uma crença moral (ou política) esteja, na sua própria essência, necessariamente afectada de uma radical incapacidade de verdade.

5. Existência, intuição, presença

O *Tratado* põe em jogo, em matéria de crença, as três figuras da existência, da intuição e da presença, através dos princípios de causalidade, semelhança e contiguidade. O que procurei sugerir é que elas ordenam actos de crença específicos, que se instituem em colaboração com os objectos de crença. Cada tipo de acto de crença coloca-se sob a égide de uma figura principal: existência, nos actos de crença cognitivos; intuição, nos actos de crença estéticos; presença, nos actos de

¹⁶² SE: RA, 168.

¹⁶³ SE: Co, 160.

¹⁶⁴ DNR, XI, pp. 110-111.

crença morais e políticos. Mas as duas outras figuras desempenham um papel importante mesmo quando o seu estatuto é secundário: o princípio de causalidade apoia-se nos princípios de semelhança e de contiguidade nos actos de crença existenciais (a crença na existência seria impossível sem a natural tendência humana a assemelhar e a encontrar conexões necessárias entre os objectos; e a sua impossibilidade não seria menor sem a colaboração social na busca da verdade, à maneira de Peirce: uma sociedade de solipsistas, se é que assim se pode dizer, colectivamente descreverá na existência); o princípio de semelhança não dispensa os princípios de contiguidade e de causalidade nos actos de crença intuitivos (a crença estética alberga a argumentação do gosto e a adequação <fitness> da beleza); e, finalmente, o princípio de contiguidade acolhe os princípios de semelhança e de causalidade nos actos de crença presenciais (as crenças morais e políticas apelam sempre invencivelmente à simpatia estética como um horizonte próximo: as utopias são disso exemplo; e é-lhes consubstancial um desejo de acção sem o qual a sua razão de ser se esvaziaria em grande medida).