

## 2

### Os sentimentos intelectuais e a imaginação teórica.

*“Philosophers are composed of flesh and blood as well as all other human creatures, and however sublimated and refined the theory of these may be, a little practical frailty is as incident to them as to other mortals” (Fielding, Tom Jones).*

*“So inconsistent is human nature with itself!” (Hume, The History of England)*

O leitor não-especialista pode se surpreender com a frase de abertura do ensaio sobre a história da astronomia de Adam Smith:

*“Wonder, surprise and admiration, are words which, though often confounded, denote, in our language, sentiments that are indeed allied, but that are in some respects different also, and distinct from one another”<sup>14</sup>.*

A menção a sentimentos, “espanto, surpresa e admiração”, em um texto voltado à discussão da história de uma ciência talvez soe inusitada a ouvidos desavisados, visto que “ciência” e “sentimentos” indicam coisas tradicionalmente opostas. Talvez contribua para atenuar o possível desconforto a consideração do título completo do ensaio: *The principles which lead and direct philosophical enquiries; illustrated by the history of astronomy*. Deve-se saber ainda que a *History of Astronomy* é parte de uma trilogia, sem dúvida o mais importante de três ensaios<sup>15</sup> unidos pelo propósito comum de *ilustrar* os “princípios que conduzem as investigações filosóficas”. Tais informações sugerem que há neste texto um interesse que ultrapassa aquilo que os termos “história” e “astronomia” imediatamente transmitem.

Com efeito, pretendo mostrar que a história, e também a astronomia, estão, na *History of Astronomy*, subordinadas a um problema mais geral: esclarecer a maneira pela qual certos elementos da “natureza humana”, os três sentimentos

---

<sup>14</sup> Astronomy, intro.1.

mencionados acima, que chamarei de “sentimentos intelectuais”, atuando sobre a imaginação, animam e conduzem a atividade teórica. No mesmo caminho, o passo seguinte será sugerir que este ensaio de juventude de Adam Smith<sup>16</sup>, combinando conceitos e análises extraídos da reflexão de seu amigo e interlocutor David Hume, se insere no programa proposto por este de uma “ciência da natureza humana”, assumindo os pressupostos e objetivos deste projeto, incluindo-se o empirismo cético que o orienta. Mais especificamente, pretendo explorar uma afinidade decisiva entre a teoria do espírito (*mind*) de Hume e a de Smith, discutindo o papel da imaginação na filosofia de ambos.

Este capítulo tem como objetivo estabelecer alguns parâmetros para se pensar a unidade da reflexão smithiana e fixar alguns temas para serem debatidos no capítulo próximo, junto com a leitura de sua filosofia moral. A argumentação envolverá análises pontuais de textos de Adam Smith e Hume, a começar pela *History of Astronomy*. A razão pela qual estou iniciando a investigação por este trabalho de juventude reside no fato de que ele torna evidente, segundo creio, um ponto que pretendo explorar ainda bastante: o papel de uma “estética” na reflexão de Adam Smith. Constitui parte da tarefa proposta nesta dissertação demonstrar de que maneira Adam Smith vê uma motivação espontânea para a beleza perpassando nossas vidas e orientando nossas disposições, tanto teóricas quanto práticas, em relação ao mundo, a nossos semelhantes, e a nós mesmos. A sua *History of Astronomy* vai nos ajudar a abordar a questão, permitindo situá-la num contexto mais amplo que envolve a relação entre as obras de Smith e Hume, antes de passarmos a uma análise da *Theory of moral sentiments*.

## 2.1. A História da Astronomia

Há uma enorme bibliografia sobre a *História da Astronomia*<sup>17</sup>, toda ela voltada, quase que invariavelmente, à discussão da posição “metodológica” que o texto, supostamente, expressa. É verdade que o ensaio desenvolve uma

---

<sup>15</sup> Os dois outros são: *History of ancient physics* e *History of ancient logics and metaphysics*.

<sup>16</sup> Especula-se que a *Hystory of Astronomy* tenha sido escrita ainda no período de estudante de Smith em Oxford (Cf. Wightman, intro., EPS).

<sup>17</sup> Veja-se a introdução de D.D. Raphael e A.S. Skinner nos EPS; dois trabalhos clássicos são o livro de T.D. Campbell, “Adam Smith’s Science of Morals” (1971), e o artigo de H.F. Thomson,

perspectiva a respeito da *práxis teórica*, ou, nas palavras do autor, de nossos esforços para dar “coerência às aparências da natureza”; pode-se também dizer que a observação e o método experimental são, implicitamente, assumidos como os meios mais adequados para tal. Contudo, nenhuma questão epistemológica tradicional é discutida no ensaio, e me parece um tanto exagerado afirmar que se articule nele algo substancial como uma metodologia ou uma filosofia da ciência. Nada disso parece interessar a seu autor, cuja curiosidade se dirige, ao contrário, para um determinado aspecto, aparentemente limitado, do problema do conhecimento: o estímulo dado à empresa científica por certos sentimentos. Segundo a definição de Smith, aquilo que é novo e singular excita o que chamamos de *espanto*; o que é inesperado *surpresa*; e o que é grande ou belo *admiração*<sup>18</sup>. Eis as molas internas que, fazendo girar a imaginação, põem em movimento a busca por ordenar os fenômenos e oferecer explicações para a sua sucessão na natureza.

O ensaio divide-se em uma introdução e quatro partes. A introdução nos apresenta os três sentimentos mencionados e termina com a proposta de considerar a “natureza e as causas” de cada um deles<sup>19</sup>. A primeira seção trata da “surpresa”, ou *Of the effect of the unexpectedness*, e expõe algumas considerações em psicologia empírica a respeito das sensações e do espírito, tendo como ponto central a enunciação dos efeitos tranqüilizantes do “hábito e do costume”. Já a segunda parte, *Of wonder, or of the effects of novelty*, contém o núcleo do “argumento psicológico”, a ser discutido nas páginas seguintes, a respeito da prática filosófica/científica<sup>20</sup>. A terceira seção, curiosamente, modifica um pouco o padrão da discussão, e desenvolve um argumento “sociológico” a propósito da origem histórica da filosofia. Por fim, apresenta-se uma história da astronomia propriamente dita: uma descrição de teorias astronômicas que se sucederam, em ordem cronológica, desde o sistema das esferas concêntricas até a física

---

“Adam Smith’s philosophy of science” (1965). Um trabalho mais recente é o de C.J. Berry, “Smith and Science” (2006).

<sup>18</sup> Astronomy, intro.1

<sup>19</sup> “...whose influence is of far wider extent than we should be apt upon a careless view to imagine” (Astronomy, intro.7)

<sup>20</sup> Os termos “filosofia” e “ciência”, no século XVIII, tinham um significado mais geral do que têm hoje, e eram com frequência utilizados de forma indistinta para se referir à atividade intelectual compreensiva e sistemática. T.D.Campbell argumenta, todavia, que Smith, embora usasse os termos indiscriminadamente, tinha consciência da distinção moderna, e que sua *Teoria*

newtoniana, passando por Ptolomeu, Copérnico, Galileu, Kepler e Descartes, entre outros.

Subjacente à discussão, encontra-se uma série de alegações a respeito da dinâmica e dos elementos da natureza humana, que traem uma aceitação da abordagem empirista de Locke, particularmente em sua vertente humeana. Há uma psicologia presente, pois Smith assume que todos os homens são dotados de certas faculdades e propensões, e que são motivados, através delas, a buscar o prazer e a evitar a dor. Neste contexto, o prazer está ligado a um certo estado da imaginação: “o que pode se chamar de estado natural do espírito (...), o estado de serenidade, tranqüilidade e calma”<sup>21</sup>. Tal disposição depende da regularidade com que os fenômenos se manifestam à percepção. Mais especificamente, depende da facilidade que a imaginação encontra em percorrer objetos habituais.

O argumento se inicia com uma afirmação, supostamente indiscutível, a respeito da psicologia humana:

*“It is evident that the mind takes pleasure in observing the resemblances that are discoverable between different objects. It is by means of such observations that it endeavors to methodize all its ideas and to reduce them into proper classes and assortments...”*<sup>22</sup>.

O prazer experimentado na observação de semelhanças entre objetos externos e na sua ordenação mental é, muitas vezes, interrompido pela aparição de algo singular, que não se encaixa nas categorias de classificação:

*“But when something quite new and singular is presented, we feel ourselves incapable of doing this (...). It stands alone in the imagination and refuses to be grouped or confounded with any set of objects whatever. The imagination and memory exert themselves to no purpose and in vain look around all their classes of ideas in order to find one under which it may be arranged...”*<sup>23</sup>.

Neste caso, produz-se no observador uma comoção psicofísica:

*“It is this fluctuation and vain recollection together with the emotion or movement of the spirits which constitute the sentiment properly called wonder, and which occasion that staring, and sometimes that rolling of the eyes, that suspension of the breath, and that swelling of the heart, which we may all observe both in ourselves*

---

*dos Sentimentos Morais* “é um esforço consciente de formular uma teoria científica da moralidade” (Campbell, 1971, p. 29).

<sup>21</sup> Imitative Arts, II.20

<sup>22</sup> Astronomy, II.1

<sup>23</sup> Astronomy, II.3

*and others when wondering at some new object, and which are the natural symptoms of uncertain and undetermined thought*”<sup>24</sup>.

Da mesma forma que certos objetos excitam nosso espanto quando, por sua aparência singular, nos deixam confusos em relação a qual espécie de coisas nós os devemos referir, também uma sucessão incomum de objetos produz o mesmo efeito, ainda que individualmente já nos sejam familiares:

*“When one accustomed object appears after another which it does not usually follow, it first excites, by its unexpectedness, the sentiment properly called surprise, and afterwards by the singularity of the succession, or order of its appearance, the sentiment properly called wonder”*<sup>25</sup>.

Ocorre aqui uma pequena inflexão no argumento, e o que passa a ser considerado é não mais o espanto provocado pelo aparecimento de um objeto desconhecido, mas sim aquele produzido por uma ordem de sucessão imprevista. Neste estágio da discussão, o interlocutor não citado do ensaio, Hume, aparece de maneira mais direta na linguagem utilizada e Smith faz uso de um elemento importante da epistemologia humeana, sua análise da causalidade<sup>26</sup>. Na versão smithiana, o ponto se desenvolve da seguinte forma: quando dois objetos são observados com frequência se seguindo um ao outro, “eles se tornam tão ligados na fantasia, que a idéia de um parece, espontaneamente (*of its own accord*), convocar e introduzir aquela do outro”<sup>27</sup>. Graças a esta regularidade na sua manifestação, a imaginação estabelece uma conexão costumeira entre as idéias de ambos, e adquire o hábito de aguardar o aparecimento de um assim que o outro se lhe apresenta. Resumindo: a partir da repetição da ordem de sua manifestação, naturalizamos, pelo costume, uma conexão causal entre dois objetos, e aguardamos sempre a repetição da mesma seqüência. Enquanto tais objetos se sucederem na mesma carreira em que as suas idéias se movem na imaginação, de acordo com o hábito por ela adquirido, tudo estará bem – “não há quebra, parada, espaço ou intervalo” – e o espírito não se sentirá obrigado a fazer nenhum esforço para conceber a transição de um a outro.

---

<sup>24</sup> Astronomy, II.3.

<sup>25</sup> Astronomy, II, 6.

<sup>26</sup> Hume, *Treatise of Human Nature*, 1.3.14; p. 155-173; *Enquiry Concerning Human Understanding*, VII, p.60-80. De agora em diante, T e EHU, respectivamente.

<sup>27</sup> Astronomy, II.7.

Todavia, se esta conexão for interrompida, se um objeto aparecer numa ordem diferente daquela à qual a imaginação se habituou, o contrário ocorre: “somos, a princípio, surpreendidos pela manifestação inesperada da nova aparição, e, quando essa emoção momentânea se esvai, espantamo-nos ainda com como tenha ocorrido naquela posição”<sup>28</sup>. Vendo-se incapaz de passar de um evento ao outro com a mesma facilidade, visto que a nova sequência de sua manifestação lhe é estranha, o pensamento hesita. Estabelece-se uma distância na imaginação entre as suas idéias. Sofregamente, o pensamento insiste e tenta, em vão, reuni-los, mas o intervalo reluta em ceder<sup>29</sup>. Rompido o hábito, as coisas parecem desconfortavelmente desconexas.

Passado o incômodo inicial, a imaginação se põe em ação, buscando algum artifício capaz de preencher o espaço vazio que se estabeleceu e conectar os objetos separados<sup>30</sup>. Hipóteses científicas, ou cadeias intermediárias de eventos invisíveis, são as “pontes” utilizadas pela imaginação para percorrer objetos ou eventos aparentemente desconexos.

*“The supposition of a chain of intermediate, though invisible, events, which succeed each other in a train similar to that in which the imagination has been accustomed to move, and which link together those two disjointed appearances, is the only means by which the imagination can fill up this interval, is the only bridge which, if one may say so, can smooth its passage from the one object to the other”*

<sup>31</sup>

Uma vez que esse resultado tenha sido atingido de maneira satisfatória, o espanto desaparece. Smith oferece para exemplo a teoria cartesiana dos “eflúvios invisíveis”: tais eflúvios, circulando entre um imã e um pedaço de ferro, preenchem o espaço que se estabelece entre o movimento de um e o do outro, desfazendo assim a dificuldade experimentada pela imaginação na passagem. Como o impulso seguido de movimento é uma ordem de sucessão familiar, o deslocamento do ferro depois do imã parece, graças à hipótese cartesiana, estar de acordo com o curso ordinário das coisas<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Astronomy, II.8.

<sup>29</sup> A longa passagem que descreve a aflição da imaginação é particularmente notável pela sua dramaticidade. Cf. Astronomy, II.8.

<sup>30</sup> “...which, like a bridge may so far at least unite those seemingly distant objects, as to render the passage of the thought betwixt them smooth, and natural, and easy” (Astronomy, II.8).

<sup>31</sup> Astronomy, II.8.

<sup>32</sup> “Two objects which are so connected seem no longer to be disjointed, and the imagination flows smoothly and easily along them” (Astronomy, II.8).

A interrupção dada à carreira da imaginação, a dificuldade que ela experimenta em transitar por objetos desconexos e a sensação (*feeling*) de um intervalo entre eles, produz o espanto. Tal sentimento envolve uma espécie de dor, um desconforto, e provoca “incerteza”, “ansiedade”, “hesitação”, “confusão”, vertigem (*giddiness*), e até, se muito continuado, “desvario e delírio” (*lunacy and frenzy*). Por outro lado, ao incitar uma resposta em termos de uma ordenação apropriada para os fenômenos, ou de um relato plausível a respeito da conexão entre eventos aparentemente desconexos, o espanto gera também um efeito benigno. Este sentimento, em si desagradável, gera seu próprio antídoto ao dar ensejo a uma reação positiva capaz de aliviar o estado de ansiedade da mente e re-estabelecer o seu equilíbrio. Ademais, uma narrativa coerente capaz de unificar um conjunto de fenômenos particulares eleva a nossa apreciação dos mesmos. É assim que, por exemplo, uma teoria astronômica nos ajuda a admirar os céus, apresentando o “teatro da natureza” como um mais coerente “e portanto um mais magnífico espetáculo”<sup>33</sup>. A “admiração” surge, portanto, no final do processo, coroando um teoria bem-sucedida; e o mesmo prazer que derivamos da contemplação da “beleza de uma planície” ou da “grandeza de uma montanha” é evocado ante um sistema bem ordenado de fenômenos.

Teorias científicas ou filosóficas são produtos da imaginação, “ficções”, com o propósito de agradar o espírito humano ao tornar a natureza um todo ordenado e coerente, e a filosofia é a arte de conectar os fenômenos naturais:

*“Philosophy is the science of the connecting principles of nature. Nature, after the largest experience that common observation can acquire, seems to abound with events which appear solitary and incoherent with all that go before them, which therefore disturb the easy movement of the imagination; (...). Philosophy by representing the invisible chains which bind together all these disjointed objects, endeavors to introduce order into this chaos of jarring and discordant appearances, to allay this tumult of the imagination, and to restore it, when it surveys the great revolutions of the universe, to that tone of tranquility and composure, which is both most agreeable in itself, and most suitable to its nature. Philosophy, therefore, may be regarded as one of those arts which address themselves to the imagination;...”<sup>34</sup> ..*

É assim que Smith se propõe examinar os “diferentes sistemas da natureza”, sucessivamente adotados pelos “sábios e engenhosos”, não em sua “probabilidade ou caráter absurdo”, nem em sua “concordância ou inconsistência com a verdade e

---

<sup>33</sup> Astronomy, II.12

a realidade”, mas sim de acordo com a medida que cada um deles “era apropriado para serenar (*sooth*) a imaginação, e tornar o teatro da natureza um espetáculo mais coerente, e, portanto, mais magnífico do que ele, de outra forma, teria se mostrado.”<sup>35</sup>

## Filosofia e Superstição

Na seção III, *Of the Origin of Philosophy*, Smith modifica o padrão de investigação e desenvolve um argumento sócio-histórico a respeito das condições externas que permitem a investigação filosófica/científica. Há, diz Smith, um estágio pré-filosófico, “nas primeiras eras da sociedade, antes do estabelecimento da lei, da ordem e da segurança”, em que o homem, premido pela subsistência precária e por perigos constantes, não encontra estímulo para se ocupar com a filosofia, ou com busca do que, quando descoberto, “não parece ter outro propósito senão o de tornar o teatro da natureza um espetáculo mais coeso à sua imaginação”<sup>36</sup>.

Neste estágio, as pequenas desarmonias no curso dos fenômenos escapam à atenção do “selvagem”, que não pode, porém, ignorar as irregularidades mais grandiosas da natureza, tais como: cometas, eclipses, trovões, raios etc. Como essas aparências geralmente o aterrorizam, o selvagem, atribuindo-lhes uma “causa invisível inteligente”, se dispõe a acreditar que sejam o signo ou o efeito da vingança ou desagrado de alguma divindade. O mesmo se dá em relação às irregularidades “belas e agradáveis”, as quais são acompanhadas, na alma selvagem, pelo sentimento de gratidão dirigido a algum deus benevolente<sup>37</sup>.

Medo e gratidão são, segundo Smith, respectivamente, os “sentimentos naturais” em relação àquilo que nos inflige dor ou prazer<sup>38</sup>. O costume dos “antigos atenienses” de punir o machado que acidentalmente matara alguém e de erigir altares e oferecer sacrifícios ao arco-íris deriva, por exemplo, desse princípio universal da natureza humana. Porém, enquanto o homem civilizado é

---

<sup>34</sup> Astronomy, II.12.

<sup>35</sup> Astronomy, II.12.

<sup>36</sup> Astronomy, III.1

<sup>37</sup> “...for whatever is the cause of pleasure excites our gratitude” (III.2)

<sup>38</sup> Este ponto reaparece na TMS (II.iii.1.1). O sentimento de ressentimento excitado por uma injúria é a base da teoria da justiça de Smith.

capaz de contra-arrestar reações emocionais de gratidão e ressentimento em relação a objetos inanimados, pela “simples reflexão” de que esses não são os objetos adequados desses sentimentos, o selvagem, “cujas noções são inteiramente guiadas pela paixão e natureza selvagem”, atribui aos mesmos uma causa inteligente invisível que merece reverência e gratidão. Daí a origem do “politeísmo”: “dessa vulgar superstição que atribui todos os eventos irregulares da natureza ao favor ou desagrado de seres inteligentes, embora invisíveis, a deuses, demônios, bruxas, gênios e fadas”<sup>39</sup>. O selvagem, em sua “superstição vulgar”, pensa da mesma maneira que uma criança, atribuindo intencionalidade a objetos inanimados: “uma criança acaricia a fruta que lhe agrada, bem como golpeia a pedra que lhe fere. As noções do selvagem não são muito diferentes”<sup>40</sup>.

O ponto aqui é que o selvagem, esmagado pela necessidade e insegurança, vive ao sabor das paixões mais imediatas, especialmente do medo, dispondo-se a produzir e a acreditar em “fantasias” que reforçam esses sentimentos<sup>41</sup>.

A situação se transforma quando a subsistência deixa de ser precária, e a lei estabelece a ordem e a segurança: a curiosidade da humanidade aumenta em proporção à diminuição de seus medos. A tranquilidade de que os homens desfrutam então os torna mais atentos às aparências da natureza e às suas irregularidades, e mais desejosos de conhecer o “fio inteligível” que as conecta. Também a consciência de sua própria força, que acompanha o estado de segurança, “os torna menos dispostos a empregar, como cadeia conectiva, aqueles seres invisíveis provenientes da ignorância e do medo de seus rudes

<sup>39</sup> Astronomy, II.2

<sup>40</sup> Astronomy, II.2. Ao comparar o “selvagem” à “criança”, Adam Smith parece dar sua contribuição a uma concepção biológico-moral que está na base de grande parte da reflexão histórica dos séculos XVIII e XIX. Assim como a criança passa, no século XVIII, a ser vista como um estágio incipiente no desenvolvimento do indivíduo adulto (Ariès, 1978), o selvagem é tomado como o representante de um estágio primitivo da humanidade em seu progresso histórico. Daí a presença por toda parte, neste período, da visão do selvagem como uma amostra da “infância da humanidade”. A comparação reflete o laço entre biologia e história que se desenvolve no Iluminismo. Ambos, “criança” e “selvagem”, são tomados como pertencentes a um estado transicional do desenvolvimento cognitivo, estando temporariamente confinados ao mundo das sensações imediatas, o que explica a sua suposta incapacidade para lidar com idéias abstratas. Mas não é exatamente esse o argumento aqui. Smith não está dizendo que o selvagem é biologicamente semelhante a criança, mas sim que, devido a certas condições sociais desfavoráveis, o mecanismo sequencial dos sentimentos intelectuais não produz no “selvagem” seu resultado adequado, teorias filosóficas, mas sim ficções espúrias, “superstição”. Sua imaginação simplesmente não opera da maneira adequada em relação aos fenômenos naturais.

<sup>41</sup> “...unprotected by the laws of society, exposed, defenseless, he feels his weakness upon all occasions; his strength and security upon none” (Astronomy, III.1).

antepassados”<sup>42</sup>. A filosofia floresce. As primeiras sociedades suficientemente ordenadas para praticá-la foram, segundo Smith, a Grécia e suas colônias; e é a partir daí que a última seção do ensaio, a história ilustrativa da astronomia, traça o percurso dessa prática até Newton.

## 2.2.

### David Hume e o projeto da ciência do Homem

Ao resumir o argumento da *História da Astronomia*, na seção anterior, mencionei a presença não citada de Hume. Isso não nos deve surpreender, pois, desde que se conheceram, em Edimburgo, entre 1748-51, David Hume foi uma presença constante nos escritos e na vida de Adam Smith. Neste período, Smith, recém terminados seus estudos no Balliol College, em Oxford, residia em Edimburgo, proferindo palestras públicas a convite de Henry Home, Lord Kames<sup>43</sup>, enquanto que Hume, retornando de uma missão diplomática nas cortes de Viena e Turim, na qual servira como secretário, restabelecia-se na propriedade de sua família numa localidade próxima. Consta que Hume passou os dois anos seguintes ao seu regresso com visitas periódicas a Edimburgo, freqüentando o círculo intelectual dos *Clubs*. É possível que tenha até assistido às palestras de Adam Smith, durante essas visitas<sup>44</sup>. O fato é que, desde então, os dois se tornaram grandes amigos e assíduos interlocutores até a morte de Hume, em 1776. No ano seguinte, à publicação póstuma de seu opúsculo autobiográfico, *My Own Life*, foi acrescida uma carta-homenagem de Adam Smith, narrando os últimos dias da vida do “grande filósofo”<sup>45</sup>.

Há, no entanto, indícios de que Adam Smith fora apresentado à obra de Hume muito antes de se conhecerem pessoalmente. Uma anedota sobre seu período de estudante conta como ele foi flagrado (e “severamente punido”) pelos diretores de seu *College* lendo o, então censurado, *Tratado Sobre a Natureza*

---

<sup>42</sup> Astronomy, III.3.

<sup>43</sup> Ross, 1999, p. 139. Dessas palestras, chegaram a nós, graças à descoberta de manuscritos de seus ouvintes, as *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* e as *Lectures on Jurisprudence*.

<sup>44</sup> Ibid., p. 166.

<sup>45</sup> Corr. nº.178; p. 217. A carta termina com as seguintes palavras: “Upon the whole, I have always considered him, both in his lifetime and since his death, as approaching as nearly to the idea of a perfectly wise and virtuous man, as perhaps the nature of human frailty will permit”.

*Humana*<sup>46</sup>. O biógrafo de Adam Smith, Ian S. Ross, nos oferece duas indicações interessantes a respeito da relação intelectual entre os dois filósofos:

*“Em alguns aspectos, nossa informação sobre essas séries [as palestras proferidas em Edimburgo] sugere que Smith estava trabalhando no programa para a ‘ciência do homem’, que Hume havia anunciado no Tratado”*<sup>47</sup>.

E ainda:

*“Para dirigir assim o seu raciocínio sobre a história da astronomia, Smith encontraria o modelo intelectual de uma combinação de ceticismo sobre as ‘vinculações ocultas’ por trás das aparências e de uma explicação naturalista sobre as teorias a respeito dessas ‘vinculações’ no Tratado sobre a Natureza Humana de Hume, que, diz-se, foi lido por ele em Oxford”*<sup>48</sup>.

Seguindo as indicações de Ross, minha intenção nesta seção é formar um entendimento a respeito do que é a *Science of Man* de Hume a partir de uma análise de textos do *Treatise* e do *Enquiry concerning human understanding*, pois acredito que por esse caminho será possível estabelecer uma base importante para a compreensão da obra de Adam Smith, porquanto esse parece acompanhar as diretrizes principais do projeto. Há uma congruência notável, não apenas num nível programático, ou de conteúdos específicos, mas também no plano de uma compreensão do sentido da tarefa filosófica e de sua relação com a vida cotidiana, entre as reflexões de Smith e Hume. O papel privilegiado que a “imaginação” e os “sentimentos” desempenham na vida humana, segundo estes dois filósofos, está, parece-me, profundamente ligado a esta definição. Convém, portanto, considerá-la com atenção.

### **A filosofia como ciência da natureza humana.**

A introdução ao *Tratado* começa com um diagnóstico da situação claudicante da filosofia, imersa em disputas, controvérsias, incapaz de encontrar um apoio seguro para se sustentar: “a mais trivial das questões não escapa à controvérsia, e nas mais importantes não somos capazes de oferecer qualquer

<sup>46</sup> Ross, 1999, p. 129.

<sup>47</sup> Ibid., p. 155.

<sup>48</sup> Ibid., p. 157. Há ainda uma outra pista que sugere a ligação entre este trabalho de Smith e a filosofia de Hume. Em carta ao herdeiro de Adam Smith, John Millar, referindo-se aos manuscritos não destruídos de Smith, diz: “Of all his writings, I have most curiosity about the metaphysical work you mention. I should like to see his powers of *illustration* employed upon the *true old Humean philosophy*” (Millar *apud* Raphael & Skinner; EPS; intro, p.16 – grifos meus).

decisão segura”<sup>49</sup>. Até mesmo a “turba”, do lado de fora das portas do salão filosófico, “pode julgar, pelo barulho e clamor que escuta, que as coisas não vão bem do lado de dentro”<sup>50</sup>.

Hume assume que à filosofia impõe-se nada menos do que uma reforma radical, o que envolve uma mudança no foco e na estratégia de suas investigações. Deve-se abandonar o método “tedioso” e “vacilante” adotado até então e, ao invés de visar algum “castelo ou cidade na fronteira”, marchar direto para a capital de todas as ciências: “a própria natureza humana”. Ao pretender explicar os princípios da natureza humana, “nós [Hume] propomos, na verdade, um sistema completo das ciências, construído sobre uma fundação inteiramente nova, a única sobre a qual elas poderiam se erguer com toda a segurança”<sup>51</sup>.

Da mesma forma que a ciência da natureza humana é a única fundação sólida para as outras ciências, a única fundação sólida que esta ciência pode receber deve, segundo Hume, situar-se na “experiência” e na “observação”; daí o subtítulo do *Tratado: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into the moral sciences*<sup>52</sup>. E Hume se espanta que a aplicação da filosofia experimental a assuntos morais tenha demorado mais de um século<sup>53</sup>.

---

<sup>49</sup> T intro.xiv

<sup>50</sup> T. intro.xiv

<sup>51</sup> T. intro. xvi

<sup>52</sup> Leia-se: o método de Galileu-Bacon-Newton. A influência das ciências naturais e, particularmente, de Newton na filosofia do século XVIII é um consenso entre os historiadores das idéias: “Newton is the hero of the Enlightenment... It became a challenge to emulate his work, to achieve for the moral or social sciences what he have done for the natural science” (Berry, 2006, p. 113). Uma excelente contribuição à compreensão da obra de Adam Smith nesta linha de investigação é: Carvalho (1995). No entanto, a despeito da inegável e vigorosa influência de Newton, é recomendável uma certa prudência ao caracterizar pensadores do século XVIII como *adotando* o método newtoniano. O sistema de Newton, gradualmente, tornou-se, neste período, assimilado a um anódino “newtonianismo”, que, como tal, não apenas rasurava suas características próprias e envolvia indiscriminadamente o trabalho de outros cientistas experimentais, como também servia de suporte para a teologia natural e para a ordem social estabelecida (Berry, 2006, p. 113). Além disso, mesmo que se reconheça a inspiração de Newton em Smith e Hume, há razões para se duvidar de suas subscrições à metodologia newtoniana. Griswold, por exemplo, lembrando o fato de que Smith em nenhum momento afirma estar seguindo o método newtoniano em suas obras, não acredita que a TMS, e tampouco a WN, sigam o método de Newton, seja no sentido em que Smith o descreve nas LRBL, seja no sentido em que o próprio lhe dá (1999, p. 72). Campbell (1971, p. 236) é da mesma opinião. E a conclusão prudente de Berry é: “while there is no reason to doubt the presence of that inspiration in Smith, it is better understood as a general orientation rather than a specific agenda” (2006, p. 126). A respeito dessa questão em Hume, veja-se: Rosenberg, “Hume and the Philosophy of Science”, 1993. David Fate Norton, após realizar um breve resumo das leituras e da educação intelectual de Hume, atestando a sua impressionante erudição, afirma: “this breadth of study and reading does not necessarily distinguish Hume from other philosophers of his time, but it does suggest that, despite his obvious preference for what he called the ‘experimental method of reasoning’, no single writer or philosophical tradition can be

Ora, talvez isso tenha se dado devido à dificuldade de se reconhecer uma limitação fundamental, extensível a toda e qualquer ciência. Afinal, se a “essência do espírito” nos é tão desconhecida quanto a dos corpos externos, é igualmente impossível “formar alguma noção de seus poderes e qualidades” de outra forma que não através de “experimentos exatos e cuidadosos” e da observação de seus efeitos particulares em diferentes circunstâncias e situações. No entanto, mesmo que a tarefa científica envolva tornar os princípios tão universais quanto possível, conduzindo os experimentos até o limite, e explicando todos os efeitos pelas causas mais reduzidas e simples, “ainda assim é certo que não podemos ir além da experiência; e qualquer hipótese que pretenda descobrir as qualidades últimas e originais (*ultimate original qualities*) deve ser rejeitada de saída como presunçosa e quimérica”<sup>54</sup>.

A impossibilidade de desvendar os “princípios últimos” não é um defeito exclusivo da ciência do homem, nos diz Hume, mas de todas as ciências e artes nas quais nos empregamos: “nenhuma delas pode ir além da experiência, ou estabelecer quaisquer princípios que não estejam fundados nessa autoridade”<sup>55</sup>. Ela não é nem mesmo um defeito, mas antes uma condição de ser de todo o conhecimento, do qual a experiência deve ser o caminho para e, ao mesmo tempo, a fronteira.

A filosofia moral possui, contudo, uma única desvantagem em relação à filosofia natural, que em nada compromete sua certeza: o fato de seu objeto não permitir as experiências premeditadas e controladas que constituem a prática da segunda. O que nos obriga, ou aqueles que trabalham com assuntos morais, a:

*“...glean up our experiments in this science [moral philosophy] from a cautious observation of human life, and take them as they appear in the common course of the world, by men’s behavior in company, in affairs, and in their pleasures. Where experiments of this kind are judiciously collected and compared we may hope to establish on them a science, which will not be inferior in certainty, and will be much superior in utility to any other of human comprehension”*<sup>56</sup>.

---

relied upon to provide a comprehensive key to his thought”. Eu diria o mesmo a propósito de Adam Smith, sem excetuar a relação que pretendo estabelecer entre a sua reflexão e a de Hume.

<sup>53</sup> “Moral” tem um sentido amplo aqui, referindo-se àquilo que diz respeito à natureza humana, em oposição à natureza física.

<sup>54</sup> T intro.xvii – grifos meus.

<sup>55</sup> T intro.xviii.

<sup>56</sup> T intro. xix.

Eis a nova ciência da natureza humana tal como descrita por seu proponente. Percebe-se que seu propósito é primordialmente reformista: visa estabelecer, a partir da investigação dos princípios e operações do espírito humano, um novo e único alicerce para todos os saberes, sobre o qual seria possível avançar em conhecimento e certeza. Tal objetivo depende, no entanto, da aceitação de uma condição e de uma impossibilidade (o método experimental e a “ciência dos princípios últimos”). Estas definem a orientação empirista do projeto e circunscrevem o espaço legítimo para as investigações: o campo dos fenômenos - além deles não há conhecimento seguro.

Ao contrário de seus predecessores, particularmente os cartesianos, que buscaram fundar a possibilidade do saber a partir de uma refutação do ceticismo filosófico, Hume propunha uma abordagem alternativa ao problema do conhecimento, incorporando as principais conclusões céticas. É neste sentido que David Norton caracteriza Hume como o primeiro filósofo “pós-cético” do período moderno<sup>57</sup>. A impossibilidade de se conceder ao conhecimento um fundamento tão sólido quanto pretendiam os racionalistas, não significava que ele não pudesse ter um fundamento. Simplesmente, do ponto de vista de Hume, o fundamento não poderia se situar onde os racionalistas diziam vê-lo.

Hume conhecia a maneira apriorística pela qual os grandes sistemas racionalistas do século XVII, como o cartesiano, resolviam o problema da verdade, situando o “mundo”, como totalidade do criado, e a “razão”, como sistema de idéias claras e distintas, em um mesmo plano primitivo do ser. A suposição de que a união entre pensamento e realidade se desse em virtude de sua coincidência primordial fazia com que a certeza do conhecimento tivesse que passar pela mediação da existência e eficácia de Deus. A ontologia pressupunha uma ordem teológica. Apenas a razão, marca do divino na criatura, seria capaz de, através de representações puras, re-estabelecer a união primordial entre sujeito e objeto embaçada pela mutabilidade fenomênica. O desenvolvimento de Malebranche da teoria cartesiana das idéias inatas tornava evidente o recurso à participação metafísica como fundamento da verdade. Enquanto a imaginação e os sentidos atestariam apenas o contingente, a razão, contraditória presença do

---

<sup>57</sup> Norton, 1993, p. 1.

infinito no finito<sup>58</sup>, seria a única faculdade capaz de iluminar o caminho do conhecimento seguro.

O desenvolvimento metafísico do racionalismo cartesiano em Malebranche se chocava com o princípio secularizador que distingue a filosofia do Iluminismo segundo Cassirer<sup>59</sup>. Hume subscrevia o preceito iluminista: só se pode conhecer aquilo que se experimenta fenomenicamente. A nova ciência de Hume rejeitava a possibilidade do conhecimento, divinamente mediado, da ordem eterna do ser, sem, contudo, concluir pela incognoscibilidade do mundo. Seu ceticismo dirigia-se a qualquer pretendido conhecimento dos “princípios últimos e originais”, mas não à possibilidade de um saber das “aparências”, à maneira de uma ciência descritiva e explanatória.

Conhecer, de acordo com Hume, significava simplesmente organizar e unificar os fenômenos em seqüências causais na imaginação. Veremos, na próxima seção, que a análise de Hume da relação de causa e efeito parte de uma crítica radical à noção tradicional da causalidade como um princípio diretamente derivado de Deus, enquanto causa primeira do universo, ou como uma qualidade inteligível e inerente às coisas. Em sua análise, Hume substitui uma necessidade intrínseca na conexão entre objetos ou eventos na natureza por uma determinação interna ao espírito, que decorre apenas de uma conjunção entre a operação de certos princípios da natureza humana, como o “hábito” e a “imaginação”, e uma regularidade na experiência. É, segundo se viu, exatamente esse entendimento que Adam Smith reproduz na *History of Astronomy*.

Em resumo, pode-se dizer que o sistema humeano da “natureza humana” constituía-se fundamentalmente como uma alternativa à metafísica tradicional e ao racionalismo. A recusa da hipótese do acesso pelo sujeito a uma ordem racional prévia, teologicamente estabelecida, deixava a Hume duas alternativas: (a) aceitar o domínio da pura contingência; (b) postular a possibilidade de que a ordem fosse estabelecida *a posteriori*, que essa fosse, de certa forma, *produzida* pelo espírito humano em sua atividade. Evidentemente, (a) jamais deixou de ser

---

<sup>58</sup> “C’est un éclat de la substance lumineuse de notre maître commun” (Malebranche *apud* Cassirer, 1997; p. 140).

<sup>59</sup> “Trata-se de estabelecer a natureza e o conhecimento em seu próprio fundamento, explicar uma e outro por suas próprias determinações. Convém, tanto para um quanto para o outro, abster-se de recorrer a todo o ‘além’. (...). O problema deve ser formulado e resolvido no terreno da

uma mera possibilidade lógica, e a argumentação de Hume, no caminho de (b), passa pela demonstração, através de um apelo à experiência comum, do absurdo de concluir (a) partindo-se da recusa inicial. Com efeito, o *Tratado* e a *Investigação* dedicam-se a descrever e a explicar a maneira pela qual o “homem comum”, sem o recurso à Razão dos filósofos, e a despeito do ceticismo, é capaz de conduzir uma vida satisfatoriamente regulada, sem jamais ultrapassar os limites do sensível. A existência pré-filosófica tem suas próprias capacidades, e a filosofia deve se constituir sobre essas capacidades, e não em oposição a elas.

Através da imaginação, operando através de seus princípios mais estáveis, como o hábito e a relação de causa e efeito, o homem, segundo Hume, é capaz de naturalmente introduzir uma regularidade na experiência, superando a contingência dos sentidos. No entanto, veremos que, na construção humeana da “natureza humana”, a contingência, manifestando-se através de “ilusões da imaginação”, algumas das quais indispensáveis à própria conduta da vida, nunca é completamente eliminada.

### **A afirmação da vida cotidiana**

Há ainda um outro aspecto da ciência da natureza humana que gostaria de explorar antes de passar a uma discussão mais pontual da filosofia de Hume. Trata-se de aventar a possibilidade de que a rejeição do caminho da transcendência para o problema do conhecimento e a disposição em limitar a filosofia ao método experimental, abandonando toda a metafísica tradicional, estejam ligados à presença de um propósito ético mais difuso perpassando toda a empresa da nova ciência. Será necessário, então, cotejar uma breve análise da primeira seção do *Enquiry concerning human understanding* com uma hipótese histórica mais ampla que envolve, pontualmente, a Revolução Científica do século XVII e a crítica baconiana ao ideal da *theoria*.

Tal hipótese pode ser convenientemente sintetizada no transtorno produzido na hierarquia clássica das atividades pela brutal afirmação da “vida cotidiana”<sup>60</sup>

---

experiência: o menor passo que arriscarmos fora de seu domínio significará uma solução ilusória, uma explicação do desconhecido por algo ainda mais desconhecido” (Cassirer, 1997; p. 140).

<sup>60</sup> Estou me apropriando aqui da definição de Charles Taylor: “‘Ordinary life’ is a term of art I introduce to designate those aspects of human life concerned with production and reproduction,

que acompanha a emergência do mundo moderno. É como se no panorama axiológico moderno, em função da própria dinâmica da religiosidade judaico-cristã, as atividades associadas, na terminologia aristotélica, à mera “vida” - os aspectos da existência humana ligadas à produção e à reprodução, o labor, o trabalho e a família - tivessem suplantado aquelas atividades mais “nobres” que constituíam a “boa vida” antiga clássica - a contemplação da ordem das coisas e a participação do cidadão na deliberação do bem comum - em relação às quais as primeiras seriam meramente infra-estruturais. De acordo com a ordem clássica dos fins, uma existência dedicada exclusivamente à “vida” não seria completamente humana, pois compreenderia somente as atividades que nos aproximam dos animais. Mas na transição à qual estou me referindo são exatamente estas atividades que se tornam mais relevantes, assumindo uma inédita importância pública, em detrimento daquelas tradicionalmente tidas como mais elevadas. Acompanha-a, no plano concreto, de uma maneira resumida, aquilo que Hannah Arendt, com desdém, como a “ascensão do social”<sup>61</sup>.

Com a afirmação da vida cotidiana, as atividades ligadas à conduta prática da vida, como o trabalho e o cuidado com a família, não apenas assumem, sozinhos, uma dignidade inédita, como se tornam o *locus* da “boa vida” moderna, ao mesmo tempo em que aquele conjunto de atividades tidas pelos antigos como mais eminentes é submetido a uma crítica vigorosa. Tal processo se intensifica sobretudo a partir da Reforma, quando os ideais da contemplação e da participação cívica, recuperados nos humanismos erudito e cívico, são atacados em nome dos mais humildes porém, desde então, também mais elevados, valores do cotidiano e do homem comum, tornando-se linhas de força secundárias no panorama da cultura ocidental moderna. Na afirmação da vida cotidiana opera implícito um princípio democratizante, uma inclinação inerente para o nivelamento social, pois o centro da boa vida passa, com ela, a residir no “comum”, ao invés de num conjunto de atividades restrito a uns poucos privilegiados. As atividades outrora nobres teriam que se justificar perante os novos valores.

---

that is, labor, the making of things needed for life, and our life as sexual beings, including marriage and the family” (1989; p. 211).

<sup>61</sup> “... o que chamamos de ‘sociedade’ é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituir o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada ‘nação’” (Arendt, 2005; p. 38).

Durante a Revolução científica, o ideal clássico da *theoria*, da apreensão da ordem do cosmo pela contemplação, seria denunciado por Francis Bacon como vão e mal orientado, uma tentativa presunçosa de escapar ao trabalho árduo das investigações empíricas e experimentais<sup>62</sup>. Bacon insistia que as ciências tradicionais, movidas pelo orgulho e vaidade, teriam produzido um saber especioso e inútil. Mesmo aqueles que buscaram o conhecimento por si mesmo, e não como meio de ostentação, dirigiram suas investigações para a descoberta de uma ordem compreensiva nas coisas e não para aquilo que seria realmente importante: a maneira como as coisas *funcionam*. Os sábios clássicos teriam se proposto o objetivo errado: “satisfação (o que os homens chamam de Verdade) e não a operação”<sup>63</sup>. É o critério de verdade que se modifica neste momento, passando a se situar nos resultados concretos da pesquisa, nos “frutos”: “pois os frutos e os trabalhos são como se fossem os estímulos (*sponsors*) e as garantias (*sureties*) da verdade das filosofias”<sup>64</sup>. De todos os “sistemas dos gregos”, continua ainda Bacon, com perplexidade, “difícilmente se pode (...) aduzir um único experimento que tenda a aliviar e melhorar a condição do homem”<sup>65</sup>.

“Melhorar a condição do homem”, esse é o objetivo<sup>66</sup>. A ciência deixa de ser uma atividade elevada à qual a vida cotidiana deveria se submeter. A partir deste momento, a relação se inverte: é a ciência que deve servir à vida cotidiana. Essa transformação implicou também uma reavaliação das profissões, pondo-se muitas vezes o trabalho do artesão e do artífice acima daquele realizado pelo “ocioso” filósofo. Num arrebatamento de humildade, Robert Boyle descreveu-se como um *underbuilder*, enquanto John Locke, frequentemente, referia-se a si mesmo como um *underlabourer*<sup>67</sup>.

Sem dúvida, grande parte do entusiasmo com que a nova ciência da natureza de Newton foi recebida no século XVIII se deve a esta mudança histórica; finalmente parecia surgir uma filosofia de utilidade efetiva para a melhoria da humanidade. E quando Hume, propondo estender o método experimental ao estudo da natureza humana, afirma, de maneira um tanto exagerada, que sua

---

<sup>62</sup> Taylor, 1989, p. 213.

<sup>63</sup> Bacon *apud* Taylor, 1989, p. 213.

<sup>64</sup> Idem.

<sup>65</sup> Idem.

<sup>66</sup> “Not to make this goal is not only a moral failing, a lack of charity, but also an inextricable and epistemological failing” (Taylor, 1989, p. 213).

ciência será “muito superior em utilidade que qualquer outra disponível à compreensão humana”, é o mesmo critério moral que se manifesta: a filosofia deve favorecer a condição humana.

### **A filosofia abstrusa e a vida prática**

Na primeira seção do *Enquiry concerning human understanding*, Hume busca distinguir entre dois modos distintos de tratar a filosofia moral, ou a ciência da natureza humana, cada qual com seu mérito particular, mas ambos devotados a contribuir para a “manutenção, instrução e reforma da humanidade”<sup>68</sup>. O primeiro, que Hume caracteriza como “fácil e evidente” (*easy and obvious*), considera o homem como “nascido para a ação” e influenciado em suas medidas pelo “gosto e sentimento”. Esse método, ou “filosofia”, seguido pelas *polite letters*, busca cultivar nossas maneiras, mobilizando diretamente nossa imaginação e afetos através da representação da virtude, com o auxílio da poesia, da eloquência e do emprego de exemplos da vida comum<sup>69</sup>.

Já o segundo modo, “preciso e abstruso” (*accurate and abstruse*), se refere ao homem enquanto um ser racional (*reasonable*) e busca antes formar o seu entendimento do que cultivar suas maneiras. Seu modo de operação é o escrutínio da natureza humana com o objetivo de encontrar os princípios que regulam o entendimento, excitam nossos sentimentos e nos fazem aprovar e desaprovar objetos, ações e comportamentos. Ainda que suas especulações sejam abstratas e mesmo ininteligíveis para os leitores comuns, este último método busca a aprovação do “sábio e do estudioso”, e se contenta em descobrir coisas que possam contribuir para a instrução da posteridade.

É, no entanto, a filosofia “fácil e evidente” que tem a preferência da maior parte da humanidade, recomendando-se não apenas como a mais agradável como também a mais útil. Sua capacidade de penetrar na vida comum e tocar diretamente naqueles princípios que nos movem permite moldar os corações e reformar a conduta dos homens. Em contraste, a filosofia abstrusa é facilmente

---

<sup>67</sup> Taylor, 1989, p. 549 n.11.

<sup>68</sup> EHU I.1, p. 5.

<sup>69</sup> “They make us *feel* the difference between vice and virtue; they excite and regulate our sentiments; so they can but bend our hearts to the love of probity and true honor...” (EHU I.1, p.6)

subvertida quando o filósofo “abandona as sombras e se coloca à luz do dia”, pois seus princípios e conclusões, bastante remotos e incompreensíveis para o homem comum, dificilmente são capazes de influenciar a sua conduta e comportamento<sup>70</sup>.

O Homem, segundo Hume, é um ser compósito, “racional”, “social” e “ativo”, e, portanto, dado a diferentes atividades: ciências, companhia e conversação, negócios e ocupações. Por essa razão, a “Natureza” nos recomenda uma tipo misto de vida, pelo qual seja possível equilibrar o investimento em cada uma das atividades associadas aos diferentes aspectos do nosso ser, de tal forma que nenhuma submeta completamente as outras. O “mais perfeito caráter”, diz Hume, situa-se entre dois extremos: o “puro filósofo” (do qual se supõe que em nada contribua para o prazer ou vantagem da sociedade) e o “completo ignorante” (cujo desinteresse total por assuntos intelectuais o tornam ainda mais desprezível que o primeiro), devendo reter uma habilidade e gosto idênticos para livros, companhia e negócios; preservar na conversação delicadeza e discernimento e, ao mesmo tempo, probidade e exatidão nos negócios. Para difundir e cultivar um caráter tão “realizado” (*accomplished*), as composições no estilo fácil e agradável são o melhor caminho<sup>71</sup>. A própria Natureza o recomenda<sup>72</sup>, enquanto “pune” aqueles que se dedicam à reflexão mais profunda com o humor melancólico, a incerteza e a fria recepção a que suas descobertas se destinam quando comunicadas ao grande público<sup>73</sup>.

Talvez por isso a maior parte da humanidade prefira a filosofia fácil àquela abstrata e profunda, dispensando à segunda censura e desprezo, até mesmo ao ponto de rejeitar completamente todo tipo de raciocínio profundo, ou o que se chama comumente de “metafísica”<sup>74</sup>. Hume, com um giro sutil, dispõe-se, então, a

<sup>70</sup> “The feelings of our heart, the agitation of our passions, the vehemence of our affections, dissipate all its conclusions, and reduce the profound philosopher to a mere plebeian” (EHU I.3, p. 7).

<sup>71</sup> “By means of such compositions, virtue becomes amiable, science agreeable, company insructive, and retirement entertaining” (EHU I.4, p. 8).

<sup>72</sup> “Indulge your passions for science, says she [Nature], but let your science be human, and such as may have a direct reference to action and society” (EHU I.4, p.8).

<sup>73</sup> Há uma alusão autobiográfica aqui, pois Hume, frequentemente acometido por crises depressivas associadas à sua dedicação à reflexão profunda, “the disease of the learned”, também não obteve, em vida, reconhecimento público para suas obras, sempre um fracasso de vendas e crítica. O próprio EHU é um esforço de esclarecer ao público as teses do “incompreendido” *Treatise*.

<sup>74</sup> Hume utiliza aqui o sentido vulgar do termo: reflexão abstrata e de difícil compreensão.

defender o método profundo e abstruso dessa acusação, sem contudo contestar o critério que a orienta: o privilégio da “vida prática”.

Em primeiro lugar, diz Hume, a filosofia abstrata e acurada pode ser útil àquela fácil e humana, fornecendo-lhe um certo grau de exatidão em seus “sentimentos, preceitos e raciocínios” que a última seria incapaz de atingir por si só. Como as *polite letters* são representações da vida humana que buscam inspirar determinadas reações, um conhecimento preciso das várias operações do espírito humano pode lhes ser tão valioso quanto o conhecimento da anatomia é ao pintor. Ademais, pode-se observar que a infusão de um certo “espírito de precisão”, próprio ao gênio filosófico, é capaz de aproximar todas as artes e profissões de sua perfeição, tornando-as mais úteis à sociedade. Por fim, mesmo que nenhuma vantagem imediata possa ser extraída dos estudos profundos, e, a despeito de exigirem uma aplicação severa, às vezes dolorosa e cansativa, eles são, pelo menos para aqueles dotados de uma saúde vigorosa e inclinação para tal aplicação, a fonte de prazeres “seguros e inofensivos”.

Hume admite, porém, que a obscuridade que cerca a filosofia profunda e abstrata pode torná-la não apenas cansativa e dolorosa, como também a fonte de incerteza e erro. Sendo uma objeção justa que se faz a uma parte considerável da metafísica o fato de que esta não é propriamente uma ciência, e que emerge ou dos esforços estéreis (*fruitless*) da vaidade humana, que insiste em penetrar em assuntos absolutamente restritos à sua compreensão, ou dos artifícios da superstição popular, a qual, incapaz de se defender em terreno aberto, faz crescer um cerrado cipoal para proteger sua fraqueza<sup>75</sup>. Mas, insiste Hume, essa não deve ser uma razão suficiente para abandonarmos este método, deixando-o refém do inimigo. É preciso, ao contrário, libertar a metafísica de uma vez por todas da vaidade e da superstição. E o caminho para fazê-lo é uma investigação séria sobre a natureza do entendimento humano, capaz de expor os seus limites, através de uma análise exata de seus poderes e capacidades. O cultivo da “verdadeira metafísica” é o antídoto contra a “falsa”<sup>76</sup>. Talvez o sucesso nessa empresa possa até mesmo, um dia, nos libertar de toda a metafísica, sugere Hume.

---

<sup>75</sup> “Chased from the open country, these robbers fly into the forest, and lie in wait to break in upon every unguarded avenue of the mind, and overwhelm it with religious fears and prejudices” (EHU I.6, p. 11).

<sup>76</sup> “We must submit to this fatigue, in order to live at ease ever after: and must cultivate true metaphysics with some care, in order to destroy the false and adulterate” (EHU I.7, p.12).

Além da vantagem de se rejeitar, depois de uma investigação cuidadosa, a parte mais incerta e desagradável do saber, há muitas vantagens positivas a se derivar do escrutínio acurado dos poderes e faculdades da natureza humana. Dentre as quais, a própria satisfação que se origina da mera discriminação e classificação das diversas operações do espírito humano, corrigindo a aparente desordem em que elas se encontram envolvidas<sup>77</sup>. Não deve haver dúvidas de que uma tal ciência seja passível de certeza e solidez, pois é certo que o espírito é dotada de uma série de poderes e faculdades, que estes são distintos entre si e que podem ser discriminados pela percepção e reflexão. E Hume manifesta a mais sincera esperança de que a aplicação diligente ao conhecimento da natureza humana, “no que diz respeito à economia e aos poderes mentais”, possa atingir um sucesso semelhante ao de Newton em relação aos corpos celestes, determinando as leis e as forças que atuam nos seus movimentos.

A abstração e a dificuldade de compreensão que cercam tais reflexões a respeito do entendimento humano não podem ser consideradas provas de sua falsidade. Afinal, aquilo que escapou a tantos sábios e profundos filósofos não poderia ser muito fácil e evidente, e qualquer contribuição a nosso estoque de conhecimentos a propósito de assuntos de tal importância deve compensar quaisquer sofrimentos que estas pesquisas possam acarretar. Felizes seremos, conclui Hume, se formos capazes de unir as fronteiras entre as duas espécies de filosofia, reconciliando a investigação profunda com a clareza, e ainda mais felizes, se por este caminho, pudermos solapar as fundações da superstição e do erro em metafísica.

A filosofia deve subordinar-se aos propósitos da vida cotidiana, e contribuir para a “manutenção, instrução e reforma da humanidade”. O pensamento deve fazer-se pensamento útil. Parece que a descontinuidade moderna em relação aos ideais antigos não se estende ao princípio platônico de que a razão e o conhecimento filosófico devem guiar à vida sensível. Porém, não é isso que a leitura da primeira seção do EHU nos dá a entender. Aliás, parece-me que o texto manifesta uma visão que, se não completamente oposta à platônica, pelo menos a complexifica enormemente. Logo de início, surge uma perplexidade, pois Hume, estabelecendo uma distinção na “filosofia moral” entre uma “prática” e uma

---

<sup>77</sup> “And if we can go no farther than this mental geography, or delineation of the distinct parts and

“teórica”, reconhece a maior eficácia da primeira. Enquanto as *polite letters* tocam fundo no coração dos homens, agindo diretamente sobre os princípios não racionais que regem a sua conduta, a teoria não possui nenhuma influência positiva direta sobre a vida prática, restringindo-se à apreciação de uns poucos *learned and wise*. Ao contrário de Platão, Hume não concede ao elemento racional da “alma” a primazia sobre os outros. Não é o tipo “filosófico” de vida o que melhor se recomenda ao homem, mas sim um tipo “misto”, que contemple também um investimento nas atividades ligadas às dimensões “social” e “ativa” da psique em sua versão humeana. Porque o homem moderno é um ser compósito, voltado para o agir e o sentir tanto quanto para o pensar, é um tipo distinto de *phronêsis* que se lhe aconselha, e esse será o tema do próximo capítulo, onde se tratará da filosofia moral de Adam Smith.

### 2.3.

#### Como se constrói um mundo

##### Percepções: as peças do espírito

Os elementos da filosofia de Hume são os componentes do espírito humano, as “percepções”, as quais se dividem em “impressões” e “idéias”. Dessas, as impressões tem precedência, e afetam o espírito com mais força e vivacidade<sup>78</sup>. As idéias são as “imagens pálidas”, ou “cópias”, das impressões no espírito, a maneira pela qual essas re-aparecem na memória ou na imaginação depois de terminado o estímulo original. As idéias podem produzir ainda impressões secundárias, “bastardas”, chamadas por Hume de “impressões de reflexão” (para distingui-las das impressões originais dos sentidos), as quais, por sua vez, podem dar origem a outras idéias, e assim sucessivamente.

As impressões dos sentidos surgem “na alma originalmente, de causas desconhecidas”<sup>79</sup>. Além delas não se pode ir, pois, para Hume, sua origem última ultrapassa os limites de nossa compreensão. A ciência do Homem suspende o julgamento sobre a questão a propósito de onde, exatamente, nos chegam as

---

powers of the mind, it is at least a satisfaction to go so far;...” (EHU I.8, p.13).

<sup>78</sup> “...and under this name I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance on the soul” (T 1.1.1, p. 1.).

<sup>79</sup> T 1.1.2, p. 7.

impressões captadas por nossos sentidos; de onde quer que nos venham, para os seus propósitos, basta que nós as tenhamos, pois são suas associações e efeitos no espírito que importam<sup>80</sup>. De alguma forma misteriosa, recebemos impressões que dão origem a idéias, e ambas se combinam, como peças, de várias formas diferentes no “mundo mental”. As idéias devem ser referidas às impressões, mas essas não precisam ser referidas a coisa alguma<sup>81</sup>. A preocupação essencial de Hume, no livro I do *Tratado*, é com nossas percepções *qua* percepções, i.e., como elementos ou objetos do espírito e não como representações de existências externas<sup>82</sup>. Toda a nossa experiência é mediada pelas percepções, e é apenas através delas que podemos conhecer alguma coisa. Desse modo, por mais longe que levarmos nossas investigações, jamais abandonamos os estreitos limites de nós mesmos<sup>83</sup>.

Deste ponto de partida, delinea-se um problema: a análise das impressões dos sentidos demonstra que elas são incapazes de nos transmitir certas noções estruturais, que nós todavia possuímos, pois delas depende a conduta da vida, tais como: as idéias de espaço, de tempo, de conexão causal, de existência externa e independente e da unidade de nosso próprio eu.

Dado o princípio de limitar-se à experiência e a recusa da hipótese de que a razão seja capaz de refletir uma ordem dada *a priori*, Hume terá de se esforçar para explicar de que modo nós naturalmente *produzimos* certas idéias que ultrapassam aquilo que os sentidos nos transmitem, e fornecem à existência uma estrutura indispensável. Trata-se de examinar, então, de que modo as nossas percepções se inter-relacionam, produzindo outras percepções, que são então

---

<sup>80</sup> “As to those impressions which arise from the senses, their ultimate cause is, in my opinion, perfectly inexplicable by human reason, and ‘twill always be impossible to decide with certainty, whether they arise immediately from the object, or are produc’d by the creative power of the mind, or are deriv’d from the author of our being. Nor is such a question any way material to our present purpose. We may draw inferences from the coherence of our perceptions, whether they be true or false; whether they represent nature justly, or be mere illusions of the senses” (T. 1.3.5; p. 84).

<sup>81</sup> Talvez porque não exista alguma realidade mais fundamental a qual elas devam se conectar. Mesmo que exista uma tal realidade - o que jamais saberemos -, isso pouco importa, pois, para Hume, *esse est percipi*: “the idea of existence, then, is the very same with the idea of what we conceive to be existent. To reflect on any thing simply, and to reflect on it as existent, are nothing different from each other (...). Whatever we conceive, we conceive to be existent” (T.1.2.6, p.66-67).

<sup>82</sup> Norton, 1993, p. 8.

<sup>83</sup> “... it follows, that ‘tis impossible to conceive or form any idea of any thing specifically different from ideas and impressions. Let us chase our imagination to the heavens, or to the utmost limits of the universe; we never really advance a step beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence, but those perceptions, which have appear’d in that narrow compass” (T 1.2.7, p 67-68).

projetadas para um mundo supostamente fora da mente<sup>84</sup>. Do limitado número de impressões que recebemos, é possível construir um verdadeiro edifício de “crenças” que vai muito além das impressões dos sentidos e das idéias da memória que remontam a elas<sup>85</sup>.

A questão que se coloca, então, é: como é possível a ultrapassagem daquilo que imediatamente se apresenta ao espírito, de modo a se constituir um sistema de “realidades” que vem a se somar, estruturando, àquele composto simplesmente pelas impressões dos sentidos e idéias da memória? Analisarei como se produzem, segundo Hume, as idéias “fictícias” de conexão causal e da existência externa e independente dos corpos, dada a relação direta que o argumento desenvolvido em relação a essas guarda com aquele da *História da Astronomia*. Porém, é preciso antes conhecer a faculdade capaz de transpor os limites dos sentidos: a “imaginação”.

### **A Imaginação**

Mencionei acima que as idéias são a maneira pela qual as impressões re-aparecem no espírito. Isso pode se dar de duas formas, de acordo com o grau em que a vivacidade da impressão é mantida em sua idéia correspondente: ou ela mantém algo dessa vivacidade original, ou ela a perde completamente, tornando-se então uma idéia perfeita. “A faculdade através da qual nós repetimos nossas impressões do primeiro modo é chamada *Memória*, e a outra é a *Imaginação*”<sup>86</sup>.

As idéias da memória são, portanto, mais vivas e fortes do que aquelas da imaginação. Quando lembramos de algum evento passado, a sua idéia invade a mente de uma forma intensa, ao passo que a percepção, na imaginação, é “apagada e lânguida” e não pode, sem dificuldade, ser mantida na mente de maneira firme e uniforme por um período considerável de tempo.

Há ainda uma outra diferença entre as duas faculdades: enquanto a memória é obrigada a manter em suas idéias a mesma ordem, posição e forma de suas impressões originais, sem nenhum poder de variação, a imaginação tem liberdade

---

<sup>84</sup> Norton, 1993, p. 8.

<sup>85</sup> “... the mind must be conceived as essentially active. It is what it does with what it gets that matters, and it is this that Hume’s science is an attempt to describe” (Biro, 1993, p. 40).

<sup>86</sup> T 1.1.3, p. 8 – grifos meus.

para transpor e modificar as suas idéias, criando, às vezes, associações inusitadas que modificam a cena original da experiência. É por isso que, nas fábulas que encontramos em poemas e romances, a natureza é “inteiramente confundida, e nada se menciona senão cavalos alados, dragões de fogo e gigantes monstruosos”<sup>87</sup>.

Hume não explica porque o espírito trata de maneiras diferentes as suas percepções na imaginação e na memória. Interessa-lhe explicar estas faculdades, ou princípios, pela descrição de seus efeitos e não pelo que seriam “em si”<sup>88</sup>. Podemos nos perguntar, porém, como é possível que a imaginação rompa a ordem do dado e estabeleça novas associações entre as suas idéias. Afinal, o que permite a sua liberdade? Talvez isso se dê devido ao fato de que as idéias da imaginação, por serem menos vivas e fortes que as da memória, são facilmente decompostas pela mesma, podendo ser re combinadas numa ordem distinta daquela manifesta por suas impressões correspondentes<sup>89</sup>. A fraqueza ou languidez das idéias na imaginação, decorrente exatamente do fato de sua relação com as impressões originais ser mais fraca ou não existir, explica também porque essas nem sempre recebem o assentimento necessário do espírito para se tornarem “crenças”, i.e., para serem tomadas como representando existências reais.

Dado, portanto, que “nada é mais livre do que essa faculdade”, uma outra questão que se coloca é: o que explica a preponderância observada de uma certa regularidade indispensável em suas associações? A variabilidade natural da imaginação, sua capacidade infinita de dissociar e associar idéias, precisa ser regulada por certos princípios de modo a se garantir uma uniformidade em suas operações.

*“As all simple ideas may be separated by the imagination, and may be united again in what form it pleases, nothing wou’d be more unaccountable than the operations of that faculty, were it not guided by some universal principles, which render it, in some measure, uniform with itself in all times and places. Were ideas entirely loose and unconnected, chance alone wou’d join them, and ‘tis impossible the same simple ideas should fall regularly into complex ones (as they commonly*

<sup>87</sup> T 1.1.3, p.10.

<sup>88</sup> “Na verdade, tais princípios da natureza humana são modos como as próprias idéias se reproduzem e associam no espírito... As percepções se comportam de maneiras diferentes, seguindo os princípios da natureza humana. Mas não há princípios, nem há natureza humana, distintos dessas mesmas percepções” (Danowski, 1991, p. 22). Ou ainda: “Nada se faz *pela* imaginação, tudo se faz *na* imaginação” (Deleuze, 2001, p.13).

<sup>89</sup> É Danowski quem sugere essa possibilidade (1991, p.23).

*do) without some bond of union among them, some associating quality, by which some idea naturally introduces another”<sup>90</sup>.*

Este laço de união, esta qualidade associativa, não deve ser considerado como uma “conexão inseparável”, como é aquela que se dá entre as idéias na memória, mas sim como uma “força suave”, que “comumente prevalece”, e que supre, na imaginação, o lugar daquela. *Semelhança, contigüidade* no tempo e no espaço e *causa e efeito* são os três princípios universais de associação, através dos quais se produz uma associação regular entre as idéias na imaginação, fazendo com que uma naturalmente introduza aquela a si relacionada. Segundo Hume, a relação de causa e efeito é capaz de produzir a conexão mais forte na imaginação, e são, principalmente, os raciocínios por causalidade que configuram o que se chama “entendimento”.

Hume pretendia ver em seus princípios de associação um equivalente no mundo mental da atração gravitacional que Newton propusera para conectar os fenômenos naturais<sup>91</sup>. É preciso notar, contudo, que os princípios de associação não são capazes de produzir uma determinação tão forte quanto aquela produzida pela gravidade no mundo físico. Eles são “forças suaves” que “comumente prevalecem”, e jamais subjagam completamente a imaginação em sua tendência em relacionar as idéias ao acaso, em sua liberdade essencial<sup>92</sup>. No entanto, introduzem (junto com outros princípios) uma regularidade e coerência no mundo mental suficiente para impedir seu colapso na pura contingência. Vejamos agora de que maneira, a partir experiência e de certos princípios da natureza humana, tais como a associação e o “hábito”, se produzem a idéia de “conexão necessária” e as “crenças” em eventos futuros e causas ausentes, que fornecem à vida e à ação uma regularidade indispensável.

## Causalidade

<sup>90</sup> T 1.1.4, p. 10.

<sup>91</sup> “Here is a kind of attraction, which in the mental world will be found to have as extraordinary effects as in the natural, and to shew itself in as many and as various forms. Its effects are every where conspicuous; but as to its causes, they are mostly unknown, and must be resolved into original qualities of human nature, which I pretend not to explain” (T 1.1.4, p.12-13).

<sup>92</sup> “É preciso não confundirmos a imaginação quando guiada por princípios universais com o princípio próprio da imaginação, que é o de ‘confundir’ a natureza, ou seja, estabelecer

Imaginemos que Adão fosse subitamente animado e colocado no meio do mundo em pleno usufruto de suas capacidades mentais<sup>93</sup>. Ele seria, muito provavelmente, incapaz de fazer mesmo a mais simples predição a respeito do comportamento futuro dos objetos à sua volta. Ele não poderia, por exemplo, predizer que uma bola de bilhar em movimento ao se chocar com outra faria também essa se movimentar; não poderia prever que a água de um rio o afogaria; e tampouco que o sol haveria de nascer no dia seguinte. Ao passo que nós, dotados das mesmas faculdades, não apenas fazemos essas, e inúmeras outras, predições, como não poderíamos nos impedir de fazê-las. Qual seria, então, a diferença entre esse Adão imaginário e nós? A experiência.

Por este caminho, Hume transtorna a noção tradicional de causalidade como ligação necessária e inteligível - seja enquanto uma qualidade inerente à matéria, seja enquanto remetendo-se à idéia da Divindade como primeiro motor do universo (tal como no desenvolvimento cartesiano em Malebranche)<sup>94</sup>. A causalidade deixa de ser uma relação cognoscível *a priori*, em que um efeito sempre pode ser deduzido exclusiva e necessariamente a partir de uma causa, para se tornar uma relação sintética e inteiramente dependente da experiência<sup>95</sup>. A rigor, qualquer objeto pode ser causa ou efeito de um outro, e apenas a experiência pode nos dar alguma determinação a este respeito.

A análise de Hume da causalidade se configura como uma análise a respeito do que tomamos na vida comum por noções de “poder”, “força”, “energia”, ou “conexão necessária” entre objetos, e começa com a re-afirmação do princípio basilar do empirismo: “que todas as nossas idéias não são senão cópias de nossas impressões, ou, em outras palavras, que nos é impossível *pensar* qualquer coisa que não tenhamos antes *sentido* (*felt*) através de nossos sentidos externos ou internos”<sup>96</sup>. A partir daí, Hume passa ao exame das experiências de causalidade, buscando encontrar a impressão que tenha dado origem à idéia vulgar de conexão causal.

---

dissociações e associações ao acaso ou por capricho, contrariando aquilo que geralmente e naturalmente prevalece na natureza humana” (Danowski, 1991, p.25).

<sup>93</sup> Norton, 1993, p.9.

<sup>94</sup> Danowski, 1991, p. 17. A autora toma esta questão como ponto de partida para a sua investigação a respeito da noção de contingência na filosofia de Hume: “de que modo uma crítica tão radical à idéia de uma causalidade necessária, inteligível e inerente à essência das coisas pode conviver com a firme recusa da noção de acaso?”

<sup>95</sup> Danowsky, 1991, p.28.

Os primeiros resultados são desanimadores: tudo o que se pode dizer a propósito de objetos tomados como relacionados por causalidade é que são *contíguos* no tempo e no espaço, que a causa antecede o efeito, e que objetos *semelhantes* estiveram constantemente associados dessa maneira. A conclusão que se sugere parece, portanto, ser que: “nós não temos nenhuma idéia de conexão necessária ou poder, e que essas palavras são absolutamente sem sentido quando empregadas tanto na vida comum quanto em raciocínios filosóficos”<sup>97</sup>. No entanto, “há ainda um método de evitarmos esta conclusão”<sup>98</sup>. Afinal, “há uma conexão necessária a ser levada em consideração”<sup>99</sup>, e nossa crença em sua existência requer uma explicação.

A despeito de nossa dificuldade em ver ou provar a existência de conexões causais necessárias, nós continuamos a pensar e a agir na experiência comum como se tivéssemos conhecimento delas. Nós agimos, por exemplo, segundo a crença de que o futuro será necessariamente semelhante ao passado, de tal modo que alguém seria considerado “ridículo” se dissesse que, “é apenas provável que o sol venha a nascer amanhã, ou que todos os homens devem morrer; embora seja evidente que não temos nenhuma garantia desses fatos além daquela que a experiência nos proporciona”<sup>100</sup>. Como dar conta, então, desta contradição que opõe o escrutínio filosófico às nossas crenças mais arraigadas e mais indispensáveis à conduta da vida<sup>101</sup>?

O problema pode ser resumido da seguinte forma: a partir de um objeto singular é impossível descobrir ou mesmo conjecturar qual evento dele irá resultar, muito menos qual necessariamente resultaria. Um homem não poderia dizer apenas pela aparência da água que ela o afogaria<sup>102</sup>. Tampouco a observação da conjunção singular de um objeto ou evento a outro poderia nos fazer supor que essa mesma conjunção ocorra no futuro e não uma outra qualquer<sup>103</sup>. Ao vermos,

---

<sup>96</sup> EHU VII.I.49, p.62.

<sup>97</sup> EHU VII.II.58, p.74.

<sup>98</sup> Idem.

<sup>99</sup> T 1.3.2, p.73.

<sup>100</sup> T 1.3.11, p.124.

<sup>101</sup> “For surely, if there be any relation among objects which it imports to us to know perfectly it is that of cause and effect” (EHU VII.II.60, p.76).

<sup>102</sup> “In reality there is no part of matter that does ever, by its sensible qualities, discover any power or energy or give us ground to imagine that it could produce anything or be followed by any other object, which we could denominate its effect” (EHU VII.II.50, p.63).

<sup>103</sup> “...it being justly esteemed an unpardonable temerity to judge the whole course of nature from one single experiment, however accurate or certain” (EHU VII.II.59, p.74).

uma única vez, uma bola de bilhar se mover após se chocar com outra em movimento não podemos prever que o mesmo acontecerá a partir de um segundo choque. Ou seja, *a priori* não podemos prever qual o efeito que resultará de um objeto qualquer; e *a posteriori*, o máximo que temos é um objeto seguindo-se a outro – a necessidade desta sequência não é dada em lugar algum<sup>104</sup>.

Hume diz que é apenas a partir da observação de uma *conjunção constante*, i.e., da observação repetida de uma sucessão invariável de pares de objetos ou eventos, que perdemos o escrúpulo em prever a manifestação de um pelo aparecimento daquele que sempre o antecedeu: “chamamos, então, um objeto causa, o outro efeito. Supomos que exista uma conexão entre eles, algum poder em um através do qual ele infalivelmente produz o outro, e opera com a maior certeza e a mais forte necessidade”<sup>105</sup>. No entanto, se não há nada de diferente entre uma conjunção singular e sua repetição continuada, além da mesma cena em maior número, de onde derivamos a idéia de uma conexão necessária? De lugar algum se não de nós mesmos:

*“...there is nothing in a number of instances different from every single instance which is supposed to be exactly similar except only that after a repetition of similar instances the mind is carried by habit upon the appearance of one event to expect its usual attendant and to believe that it will exist. This connection which we feel in the mind, this customary transition of the imagination from one object to its usual attendant is the sentiment or impression from which we form the idea of power or necessary connection”*<sup>106</sup>.

Embora a repetição continuada de uma conjunção específica na experiência não produza nenhuma modificação nos objetos, ela modifica o espírito que a observa. Graças a um outro princípio da natureza humana, o *hábito*, sentimos uma determinação a passar de um objeto presente àquele que comumente o acompanha. Esta tendência, expectativa ou inclinação adquirida pela imaginação é a impressão (de reflexão), o *sentimento*, da qual é copiada a idéia de conexão necessária entre dois eventos.

---

<sup>104</sup> Danowski, 1991, p. 28.

<sup>105</sup> EHU VII.II.59, p.75.

<sup>106</sup> EHU VII.II.59, p.75.

A necessidade da ligação entre dois objetos ou eventos é algo que se dá apenas no espírito<sup>107</sup>, o que não significa, porém, que ela se *refira* ao observador. A idéia tem sua origem na mente e é então projetada sobre o mundo, supostamente externo e independente, graças a uma também propensão da natureza humana em conferir objetividade a algumas de suas idéias. Embora seja apenas uma determinação no observador, assumimos que a causalidade é um princípio nos objetos<sup>108</sup>.

Se não está na matéria, nem no princípio divino, a causalidade tampouco é um *a priori* do espírito, como dela fará Kant. Ela é antes uma “ficção” da imaginação que se produz espontaneamente a partir de uma combinação entre a experiência, os princípios da associação, semelhança e contigüidade (sucessão), e o hábito, sendo, então, projetada para o mundo externo.

A relação de causa e efeito tem a capacidade de ultrapassar aquilo que nossos sentidos nos fornecem, pois ela é sempre uma *inferência*, a partir de uma impressão determinada, da existência necessária de um objeto ausente, como o efeito ou a causa daquela impressão. Nós *acreditamos* em efeitos futuros e em causas ausentes. Essa crença, indispensável à nossa conduta e seu planejamento, também deve ser explicada.

A crença, para Hume, é uma maneira mais viva e intensa de conceber uma idéia. Esta intensidade diferencial é o que distingue um objeto em que depositamos crença e um objeto meramente concebido. Como vimos, a força e vivacidade de uma idéia derivam da sua relação com uma impressão correspondente, o que, por um lado, deixa as idéias da imaginação em desvantagem em relação às da memória, e, por outro, lhes concede uma liberdade associativa indispensável para superar a ordem do dado.

Mas o que, afinal, nos faz acreditar em proposições que dizem respeito a “questões de fato” (*matters of fact*), i.e., a propósito da inferência, a partir de impressões presentes, da existência de objetos ou eventos ausentes?

---

<sup>107</sup> “Upon the whole, necessity is something that exists in the mind, not in objects...” (T 1.3.14, p.165).

<sup>108</sup> T 1.3.14, p.167. Para sermos fiéis a Hume, é preciso dizer que ele não nega, explicita e dogmaticamente, a existência de conexões causais reais. O ponto é que, não tendo experiência das mesmas, devemos ser, pelo menos, céticos em relação à sua existência. Existe, no entanto, uma idéia de conexão necessária, mas, ainda que acreditemos ordinária e naturalmente que a realidade corresponda a esta idéia, a análise filosófica adequada demonstra que esta idéia deriva de um

Nas questões de fato, o hábito adquirido pela imaginação em passar naturalmente de uma impressão à idéia do objeto com que esteve associada constantemente na experiência permite também a transferência da força da impressão presente à idéia ausente. Isso torna possível que a disposição do espírito adquirida pela solidez e vivacidade da impressão se mantenha inalterada ao conceber a idéia de sua causa ou efeito ausentes, transmitindo-lhe o assentimento da crença, necessário para distingui-la das outras idéias na imaginação. Graças a este processo, todo um mundo não diretamente presente aos sentidos e à memória assume existência no pensamento, permitindo que se planeje ações e se preveja resultados ainda em potência.

É neste sentido que Hume fala em dois “sistemas de realidades” sobrepostos: um primeiro, que é simplesmente o conjunto de todas as nossas impressões de sentidos e idéias da memória; e um segundo, composto por idéias conectadas pelas relações de causa e efeito, ou, se quisermos, pelo hábito, na imaginação:

*“’Tis this latter principle which peoples the world, and bring us acquainted with such existences, as by their removal in time and place, lie beyond the reach of the senses and memory. By means of it I paint the universe in my imagination, and fix my attention on any part of it I please. (...) All this, and every thing else, which I believe, are nothing but ideas; tho’ by their force and settled order, arising from custom and the relation of cause and effect, they distinguish themselves from the other ideas, which are merely the offspring of the imagination”<sup>109</sup>.*

A análise de Hume a respeito de nossa crença na existência externa de objetos e na unidade de nosso próprio eu segue o mesmo padrão. Estas são também crenças em “ficções”, ou em entidades inteiramente além da experiência.

### **Existência externa e independente**

Incapaz de defender sua razão pela razão, o cético, ainda assim, continua a raciocinar e a acreditar. Segundo Hume, o mesmo princípio regula o problema da existência externa dos corpos<sup>110</sup>. Questionar se existem ou não corpos (*whether*

---

sentimento, o que abre a possibilidade permanente de que nossa crença esteja simplesmente errada (Norton, 1993, p.10).

<sup>109</sup> T 1.3.9, p.108.

<sup>110</sup> “...tho’ he [o cético] cannot pretend by any arguments of philosophy to maintain its veracity” (T 1.4.2, p.187).

*there be body or not*) é um esforço vão<sup>111</sup>, pois é certo que *acreditamos* na existência externa dos objetos. Podemos (e devemos) nos perguntar, porém, pelas causas que nos induzem à tal crença. E essa pergunta se divide em duas outras: *porque atribuímos uma existência continuada aos objetos, mesmo quando estes não estão presentes aos nossos sentidos*; e *porque supomos que tenham uma existência distinta da mente e da percepção*.

É certo que os sentidos, sozinhos, não podem responder a essas perguntas. Em primeiro lugar, porque eles só têm acesso a impressões interrompidas, não podendo, portanto, nos fornecer nenhuma noção de objetos continuando além da presença dessas impressões – o que seria uma contradição em termos. Tampouco podem nos fornecer a idéia de existência distinta, independente ou externa, pois isso exigiria que os sentidos distinguíssem entre nossas percepções e nós mesmos. Nem mesmo a razão pode nos ajudar, pois suas conclusões se opõem exatamente àquilo que cumpre explicar: a crença vulgar, comum às crianças, aos camponeses e à “maior parte da humanidade”, que confunde objetos e percepções, tomando por existências distintas e contínuas aquilo mesmo que vêm ou sentem. Tal opinião, portanto, “sendo completamente insensata (*unreasonable*)”, deve proceder de uma outra faculdade: a imaginação.

Como todas as nossas impressões são existências internas e fugazes, a noção de sua existência distinta e continuada só pode surgir da concorrência entre qualidades da imaginação e qualidades peculiares a certas impressões.

Com efeito, todos os objetos aos quais atribuímos uma existência distinta e contínua possuem uma *constância* peculiar, e mantêm uma certa *coerência* em suas transformações. Hume sugere, em primeira pessoa, algumas situações comuns para exemplo<sup>112</sup>: as montanhas, as casas e as árvores que vejo através da janela apresentaram-se sempre a mim numa mesma ordem, e, se fecho meus olhos por um instante, elas retornam sem a menor alteração; devo supor que continuam sua existência, independente de minha percepção. Ao retornar à sala, percebo que o fogo da lareira não se encontra na mesma situação em que o deixei, no entanto, estou acostumado a vê-lo se transformar de maneira semelhante num mesmo intervalo de tempo, quer eu esteja presente ou ausente. Ouço uma porta se abrindo atrás de mim, embora não a veja nesse momento, devo supor que a mesma porta

---

<sup>111</sup> “That is a point which we must take for granted in all our reasonings” (T 1.4.2, p.187).

que guardo em minha memória tenha continuado a existir; e também a escada, sem a qual o porteiro, que me entrega uma carta vinda do outro lado do oceano, não teria conseguido chegar a mim. Preciso ainda assumir a existência do próprio oceano, assim como a do correio e a do navio que me trouxeram.

Enfim, todos estes fenômenos, dos quais não recebo impressões diretas, seriam contradições incompreensíveis se eu não supusesse suas existências contínuas e independentes.

*“There is scarce a moment of my life, wherein there is not a similar instance presented to me, and I have not occasion to suppose the continu’d existence of objects, in order to connect their past and present appearances, and give them such an union with each other, as I have found by experience to be suitable to their particular natures and circumstances. Here then I am naturally led to regard the world, as something real and durable, and as preserving its existence, even when it is no longer present to my perception”<sup>113</sup>.*

A qualidade da imaginação que concorre para gerar este efeito é uma certa “inércia” que lhe é característica. Uma vez posta em movimento, numa carreira de pensamento, a imaginação tende a continuá-la, mesmo quando o seu objeto falha<sup>114</sup>. É esse o princípio que dá origem à idéia da existência contínua dos corpos, uma “ficção da imaginação”. Os objetos já se apresentam aos sentidos com uma certa coerência, mas essa será muito maior e mais uniforme se supusermos que tenham uma existência contínua. Como a imaginação já se encontra no movimento de perceber uma uniformidade entre os objetos, ela naturalmente continua – mesmo que para isso tenha que produzir a idéia de existência contínua -, até tornar esta uniformidade a mais completa possível.

No entanto, tal princípio não é, sozinho, suficiente para sustentar um “edifício tão vasto” quanto a existência contínua dos corpos. É preciso considerar ainda a qualidade da constância dos objetos, que está na base do princípio de identidade. O problema, agora, passa a ser como resolver o fato de que tomamos uma série de impressões interrompidas por uma existência discreta, idêntica a si mesma.

Estamos acostumados a ver o sol ou o oceano retornarem exatamente da mesma maneira que se apresentaram a nós da primeira vez em que os vimos;

<sup>112</sup> T 1.4.2, p.196.

<sup>113</sup> T 1.4.2, p.197

<sup>114</sup> “...and like a galley put in motion by the oars, carries on its course without any new impulse” (T 1.4.2, p.198).

graças à semelhança de suas aparições, não as tomamos como interrompidas, mas, ao contrário, as consideramos como se fossem uma mesma. Nós dissimulamos (*disguise*) o máximo possível, ou afastamos completamente, a interrupção, supondo que as diferentes percepções estão conectadas por uma existência real, da qual somos insensíveis. É essa ficção que cumpre explicar.

O próprio princípio da *identidade* é, em si mesmo, uma ficção, um meio termo impossível entre a unidade e o número. Ora, se um objeto singular nos transmite apenas a idéia de unidade, pelo mesmo princípio, uma multiplicidade de objetos, por mais semelhantes que sejam, só pode nos transmitir a idéia de número, ou de existências distintas. Em nenhum dos dois casos temos uma identidade. Segundo Hume, a única saída é recorrermos a um artifício, aplicando a idéia de tempo a um objeto imutável, de modo a fazer com que ele participe das modificações de objetos coexistentes<sup>115</sup>. Dizer que um objeto é idêntico a si mesmo significa apenas dizer que um objeto existente num determinado momento é o mesmo existindo em outro momento.

*“Thus the principle of individuation is nothing but the invariableness and uninterruptedness of any object, thro’ a suppos’d variation of time, by which the mind can trace it in the different periods of its existence, without any break of the view, and without being oblig’d to form the idea of multiplicity or number”<sup>116</sup>.*

A invariabilidade no tempo não explica porém porque atribuímos uma identidade e uniformidade perfeita a objetos que apresentam longas interrupções ou intervalos em suas manifestações. Hume nos adverte que estamos aqui tratando das opiniões do vulgo que confunde suas impressões com os próprios objetos, tomando suas sensações pelos corpos reais. Trata-se, portanto, de encontrar a fonte do “erro” e do “engano” (*deception*) que nos faz, quando nos misturamos à “parte não pensante (*unthinking*) e não filosófica (*unphilosophical*) da humanidade”, atribuir uma identidade a percepções semelhantes, a despeito de sua interrupção.

A resposta encontra-se na relação produzida na imaginação pelo princípio da semelhança. A relação de semelhança, que associa as percepções interrompidas, faz com que a imaginação transite com tal facilidade entre estas

---

<sup>115</sup> “This fiction of the imagination almost universally takes place; and ‘tis by means of it, that a single object, plac’d before us, and survey’d for any time without our discovering in it any interruption or variation, is able to give us a notion of identity” (T 1.4.2, p.200).

que chega a confundi-las, tomando-as por uma única e atribuindo uma identidade a percepções distintas. A passagem entre as idéias relacionadas é tão suave (*smooth*) e fácil que não produz nenhuma alteração na disposição da mente, que parece continuar a perceber o mesmo objeto e não uma série de impressões distintas e interrompidas.

Estabelece-se, então, uma contradição: a passagem suave da imaginação entre as idéias semelhantes nos faz atribuir a essas uma identidade perfeita, ao mesmo tempo em que a maneira interrompida de sua aparência faz considerarmos que são seres semelhantes, porém, ainda assim, distintos, que se manifestam em intervalos. A perplexidade que deriva dessa contradição causa um sensível mal-estar (*sensible uneasiness*) no espírito e naturalmente o incita a buscar uma solução capaz de aliviar o desconforto<sup>117</sup>. Um dos dois princípios precisa ser sacrificado. Como é mais difícil abandonarmos o princípio de identidade, já que ele se sustenta sobre a transição suave da mente, “devemos, portanto, voltarmos para o outro lado, e supor que nossas percepções não estão mais interrompidas, e que preservam uma contínua bem como invariável existência”<sup>118</sup>.

Assim se produz a idéia da existência contínua, que nos permite conciliar a identidade com a interrupção através de uma fingida (*feigned*) existência “real” capaz de preencher os espaços que se estabelecem entre suas aparições<sup>119</sup>. Como tal ficção se origina a partir de impressões e idéias da memória – cuja relação por semelhança permite que a imaginação transite facilmente entre elas –, ela acaba por receber dessas a força necessária para se tornar um objeto de crença. A idéia da existência independente segue, “sem muito estudo ou reflexão”, como consequência necessária do princípio da existência contínua, “toda vez em que o espírito segue sua tendência primeira e mais natural”<sup>120</sup>.

Este é o percurso pelo qual o “senso comum” é levado, naturalmente, da confusão entre percepções e objetos à idéia fictícia da existência contínua e

<sup>116</sup> T 1.4.2, p.201.

<sup>117</sup> “Nothing is more certain from experience, than that any contradiction either to the sentiments or passions gives a sensible uneasiness (...). On the contrary, whatever strikes in the natural propensities, and either externally forwards their satisfaction, or internally concurs with their movements, is sure to give a sensible pleasure” (T 1.4.2, p.205-6).

<sup>118</sup> T 1.4.2, p.206

<sup>119</sup> “When the exact resemblance of our perceptions makes us ascribe to them an identity, we may remove the seeming interruption by feigning a continu’d being, which may fill those intervals, and preserve a perfect and entire identity to our perceptions (T 1.4.2, p.208).”

<sup>120</sup> T 1.4.2, p.210.

independente dos corpos. No entanto, uma simples reflexão da razão, demonstrando a impossibilidade de que nossas percepções tenham uma existência independente e contínua, é capaz de desestabilizar todo o sistema vulgar. Filosofia e senso comum, razão e imaginação, entram em choque. Quem ganha? Seria de se esperar que a opinião vulgar, fundada numa “ilusão da imaginação” fosse rejeitada. *The case, however, is otherwise*. A Natureza se decide pelo vulgo. Embora falso do ponto de vista da razão, o princípio da existência contínua e independente se nos impõe por uma espécie de “instinto ou impulso natural”, de acordo com a sua conveniência e conformidade ao espírito. Mas a razão reluta, produzindo uma divisão no próprio sujeito: “enquanto nossa atenção estiver voltada para o assunto, o princípio filosófico (...) pode prevalecer; mas, no momento em relaxarmos nossos pensamentos, a natureza irá se mostrar, e nos conduzir de volta à nossa opinião anterior”<sup>121</sup>.

O embate é acirrado<sup>122</sup>, e como nenhum dos lados admite render-se, somos obrigados a formular uma nova ficção, capaz de compreender ambos os princípios: a hipótese filosófica da dupla existência de nossas percepções e objetos. Tal hipótese agrada tanto à razão, admitindo que nossas percepções são interrompidas e diferentes, quanto à imaginação, permitindo uma existência continuada a um outro algo, a que chamamos “objetos”. O sistema filosófico que dela resulta é o “rebento monstruoso” de dois princípios contrários, abraçados pelo espírito ao mesmo tempo, e incapazes de destruírem um ao outro.

### **As Ilusões da imaginação**

Embora a imaginação tenda a operar sob a égide de seus princípios mais constantes, ela também produz, com a mesma naturalidade, enganos e absurdos, dos quais alguns são perniciosos e devem ser combatidos, enquanto outros são necessários para a conduta regular da vida e não podem ser desfeitos sem conseqüências desastrosas. Entre os enganos que devem ser combatidos, figuram a “superstição”, especialmente se conducente à credulidade e ao fanatismo, e as

---

<sup>121</sup> T 1.4.2, p.214.

<sup>122</sup> “Nature is obstinate, and will not quit the field, however strongly attack’d by reason; and at the same time reason is so clear in the point, that there is no possibility of disguising her” (T 1.4.2, p. 215).

“ficções metafísicas”, produzidas pela “filosofia antiga” (aristotélica), analisadas por Hume numa seção do *Tratado* imediatamente posterior àquela onde examina a nossa crença na existência externa e independente dos corpos, ela mesma uma das ficções necessárias.

Na seção do *Tratado* intitulada, *Of the ancient philosophy*, Hume, logo após afirmar que a disposição de nosso temperamento influencia a imaginação com a mais “ilimitada liberdade”, se dispõe a criticar certas “ficções da filosofia antiga”, “as quais, embora insensatas e caprichosas, têm uma conexão muito íntima com os princípios da natureza humana”<sup>123</sup>. Certas noções da metafísica aristotélica, tais como as de “substância”, “formas substanciais”, “acidentes” e “qualidades ocultas” são examinadas e sumariamente condenadas como ininteligíveis e oriundas das mais “triviais propensões da imaginação”. A conclusão de Hume é, no entanto, ambígua: “todo o sistema, portanto, é inteiramente incompreensível, entretanto, deriva de princípios tão naturais quanto qualquer um daqueles que foram explicados acima”<sup>124</sup>.

Outras noções, também correntes na linguagem dos peripatéticos, como “simpatias” e “antipatias” e o “horror ao vácuo”, são atribuídas por Hume a uma “muito notável” inclinação da natureza humana em atribuir a objetos externos as emoções que observa em si. Essa inclinação, diz ainda Hume, facilmente controlada por uma “simples reflexão”, revela-se apenas nos “espíritos fracos”: em crianças (em seu desejo de bater nas pedras que as ferem), em poetas (em sua prontidão em personificar as coisas) e nos filósofos antigos (na produção de ficções metafísicas). Devemos perdoar as crianças por sua idade; os poetas porque professam seguir implicitamente as sugestões da fantasia; “mas que desculpa devemos encontrar para justificar nossos filósofos em uma tão patente fraqueza”<sup>125</sup>?

Ora, se é a mesma imaginação operando, o que diferencia tais ficções de, por exemplo, a noção de causa e efeito, também ela uma ficção que se origina, de certa forma, da mesma inclinação de projetarmos nossos sentimentos sobre as coisas?

---

<sup>123</sup> T 1.4.3, p. 219.

<sup>124</sup> T 1.4.3, p.222.

<sup>125</sup> T.1.4.3, p.225.

Hume parece perceber a dificuldade, pois na seção seguinte, *Of the modern philosophy*, refere-se à objeção que se lhe poderia fazer de como, sendo a imaginação, de acordo com a sua própria doutrina, o juiz último de todos os sistemas filosóficos, seria possível condenar os filósofos antigos em fazer uso dessa mesma faculdade, deixando-se guiar por ela em seus raciocínios. Para se justificar, Hume fará uma distinção na imaginação entre princípios “permanentes, irresistíveis e universais”, como a transição costumeira entre causas e efeitos, e princípios “mutáveis, fracos e irregulares”. Enquanto os primeiros, que constituem aquilo que Hume chama de “entendimento”, são o fundamento de todos os nossos pensamentos e ações, “de tal forma que, se forem removidos, a natureza humana imediatamente perece e se arruína”; os últimos “não são nem inevitáveis aos homens, nem necessários, ou sequer úteis à conduta da vida”<sup>126</sup>.

O erro dos filósofos antigos, sua fraqueza, não estaria em se deixar levar pela fantasia ao invés de seguir os ditames da razão, como diriam os racionalistas, mas sim em se deixar levar pelos princípios “fracos” da primeira, os quais, por sua fragilidade, seriam facilmente subvertidos pelos robustos raciocínios do entendimento. Embora ambos sejam naturais, Hume parece só considerar “saudáveis” os últimos:

*“One who conclude something to be near him, when he hears an articulate voice in the dark, reasons justly and naturally (...). But one, who is tormented he knows not why, with the apprehension of specters in the dark, may, perhaps, be said to reason, and to reason naturally too: but then it must be in the same sense, that a malady is said to be natural; as arising from natural causes, tho’ it be contrary to health, the most agreeable and most natural situation of man”*<sup>127</sup>.

As opiniões dos filósofos antigos são, para Hume, como os “espectros no escuro”, produzidas por princípios que, conquanto comuns, não são nem universais nem inevitáveis na natureza humana. Já a “filosofia moderna” (aquela de Hume) pretende basear seus juízos apenas nos princípios “sólidos, permanentes e consistentes” da imaginação.

Adam Smith, distinguindo entre “superstição” e “filosofia”, contribui “sociologicamente” para o problema. Como vimos, é o estabelecimento de determinadas condições socioinstitucionais, garantindo segurança material e um certo ócio, o que impede a operação do mesmo mecanismo psicológico em

---

<sup>126</sup> T 1.4.4, p.225.

produzir superstição e politeísmo, dando origem, ao invés, à filosofia, cuja fina flor só se abre em terreno seguro. O selvagem de Smith, premido pela subsistência precária e exposto a perigos constantes, vive sob o império do medo. A consternação de seu espírito é tamanha que não poderia deixar de se impor à sua imaginação, produzindo imagens que reforçam sua infausta situação<sup>127</sup>. Ao observar as irregularidades da natureza, a imaginação selvagem, refém do terror, ao invés de operar pelos raciocínios de causa e efeito, se deixa levar pelos seus “princípios fracos”, produzindo explicações que reproduzem e reforçam seu medo.

A conclusão sugerida até o momento parece ser a de que não podemos *simplesmente* seguir nossos sentimentos e nossa imaginação. Ou seja, a natureza, se deixada por ela mesma, irrefletida, pode nos conduzir a perceber espectros no escuro e deuses nas coisas. Mas será que podemos confiar apenas na razão? Se for este o caso, o que dizer, então, de nossa crença na existência externa e independente dos corpos? Afinal, como vimos, a crença de que os objetos continuam existindo além de sua manifestação aos sentidos não deriva do hábito e da relação de causa e efeito, mas sim da relação de semelhança, que nos faz inferir uma regularidade maior do que aquela que a experiência nos transmite e confundir percepções distintas em uma única existência. Trata-se de uma “ilusão da imaginação”, sustentada pela “natureza” e resistida pela “razão”. Mas quem poderia considerar-se “saudável” e, acompanhando a razão, afirmar que toda a vez em que fechamos os olhos os objetos à nossa volta deixam de existir? A opinião da existência externa e independente, embora falsa do ponto de vista da razão, é indispensável à conduta da vida e não pode simplesmente ser abandonada. A hipótese filosófica da existência dupla, “fruto monstruoso” dos princípios contrários da “natureza” e da “razão”, ou diríamos, dos princípios “fracos” e “fortes” da imaginação, surge como um frágil termo de compromisso para conciliar os dois.

Pode-se dizer, então, que a natureza humana, embora se constitua pelo predomínio de seus princípios fortes e universais (caso contrário seríamos um mero aglomerado caótico de impressões e idéias misturadas ao acaso), nem

---

<sup>127</sup> T 1.4.4, p. 225-6

<sup>128</sup> “But our passions, as Father Malebranche observes, all justify themselves; that is suggest to us opinions which justify them” (Astronomy, III.1)

sempre pode prescindir de seus outros princípios, mais irregulares e caprichosos<sup>129</sup>. A imaginação é inconstante e falaciosa, mas o entendimento, quando age sozinho, é não menos perigoso. Algumas das ilusões da imaginação não podem ser desfeitas sem comprometer toda a estrutura de nossa existência, pois desapareceriam, sem elas, nada menos do que o mundo externo, como um todo unificado, e nossa própria identidade.

*“Nothing is more dangerous to reason than the flights of the imagination, and nothing has been the occasion of more mistakes among philosophers. (...). But on the other hand, if the consideration of these instances makes us take a resolution to reject all the trivial suggestions of the fancy, and adhere to the understanding, that is, to the general and more establish’d properties of the imagination; even this resolution, if steadily executed wou’d be dangerous, and attended with the most fatal consequences. For I have already shewn, that the understanding, when it acts alone, and according to its most general principles, entirely subverts itself, and leaves not the lowest degree of evidence in any proposition, either in philosophy or common life”<sup>130</sup>.*

Ao fim do dia, somos deixados com o dilema de Hume: “até que ponto devemos ceder a estas ilusões”?

## **2.4. Ceticismo, imaginação e a beleza da ordem.**

Depois desta breve incursão à filosofia de Hume, retorno a Adam Smith e à sua história da astronomia. Reúnem-se agora os elementos necessários para retomar a proposta inicial de considerar uma continuidade entre a reflexão de Smith e a de Hume, estabelecendo, por aí, alguns parâmetros importantes para a leitura da *Teoria dos Sentimentos Morais* no capítulo próximo. Articulando a discussão da *History of Astronomy* com a discussão dos textos do *Treatise* e do *Enquiry*, sugere-se, nesta seção, a adoção por Smith de uma posição cética semelhante à de Hume. Tal consideração será importante para se compreender o quadro geral da reflexão de Adam Smith e a sua concepção do espírito humano.

Como consequência da adoção do ceticismo, Smith acompanha também a visão da imaginação de Hume, entendendo-a igualmente como uma capacidade ou poder do espírito para unificar e organizar a experiência. A operação dessa faculdade é considerada indispensável em nossas vidas, tanto teórica quanto

---

<sup>129</sup> Danowski, 1991, p. 61.

<sup>130</sup> T 1.4.7, p. 267

prática, e é possível se dizer que sua tendência é, em geral, regularizadora. Uma das modalidades da ordem, em direção à qual nos conduz a imaginação é a beleza da harmonia. A beleza é um meta-princípio importante na construção smithiana do espírito humano.

Veremos, porém, no próximo capítulo, que, embora a beleza seja um móbil fundamental da atividade humana, ela, assim como a imaginação que a busca, também é insidiosa e pode nos enganar, desviando-nos dos caminhos da virtude. Verifica-se também em Adam Smith uma certa ambivalência na apreciação da imaginação: enquanto algumas de suas produções são consideradas legítimas e necessárias, outras são condenadas como enganosas e absurdas. No entanto, como mostrou o exame de Hume, nem sempre é possível rejeitar as ficções espúrias. O dilema humeano resume o problema: até que ponto devemos ceder às ilusões da imaginação?

### **Ceticismo e imaginação poética**

Em momento algum em seus escritos Smith discute explicitamente o ceticismo, muito menos se define como um cético<sup>131</sup>. No entanto, indicações da influência do ceticismo não são difíceis de encontrar em sua filosofia, sobretudo no que diz respeito ao papel limitado que a “razão” desempenha em nossas vidas. Não dogmático e moderado, o ceticismo de Smith acompanha o de Hume: embora invista contra o racionalismo filosófico e suspenda o juízo a respeito das questões tradicionais da metafísica, o ceticismo smithiano é perfeitamente compatível com a possibilidade de se oferecer narrativas positivas a respeito dos fenômenos<sup>132</sup>. É possível (e necessário) ajuizar sobre as coisas, desde que se mantenha na esfera

<sup>131</sup> Há uma única porém decisiva menção ao ceticismo no ensaio sobre a história da astronomia. Charles Griswold constrói, de maneira convincente, para Smith, uma posição cética moderada, não dogmática, de inspiração pirrônica e humeana (1999, p.160).

<sup>132</sup> O que é bastante coerente com um tipo de ceticismo não dogmático. Smith, em momento algum, busca *provar* que a realidade objetiva ou a essência das coisas é incognoscível. Nenhum argumento deste tipo se encontra em sua obra. Seus ensaios em história da ciência e filosofia, assim como sua filosofia moral, economia política, retórica e jurisprudência são tentativas de oferecer explicações positivas e plausíveis da atividade humana e de sua constituição que simplesmente desconsideram questões metafísicas e teológicas clássicas (Griswold, 1999, p.164). A suspensão de juízo a respeito dessas questões deixa em aberto, não obstante, a possibilidade de que um cético possa inquirir a respeito das aparências, cosendo explicações em termos que são familiares e que satisfazem a imaginação (exatamente como descrito na *History of Astronomy*).

dos fenômenos, no limite das capacidades humanas<sup>133</sup>. Neste sentido, a *História da Astronomia* é uma contribuição para a compreensão dos mecanismos sociais e mentais que promovem a práxis teórica. Da mesma maneira que Hume, Adam Smith também julgava que o ceticismo filosófico não era capaz de atrapalhar a vida prática, nem mesmo a prática teórica: não podemos, e, de fato, não vivemos, como céticos<sup>134</sup>. A despeito do ceticismo, somos, na prática, “realistas”.

Os trabalhos de Smith em história da filosofia atestam essa visão cética ampla. Mencionei no começo deste capítulo o estranhamento que a menção a “sentimentos” em um texto sobre uma ciência natural é capaz de produzir em um leitor não especializado. De fato, é significativo que os ensaios de Smith em temas tradicionalmente ligados à razão (ciências) tenham a forma de histórias, destinadas a “ilustrar” os princípios que conduzem as investigações teóricas. Ao invés de propor uma metafísica, ou uma ontologia, ou mesmo uma epistemologia, Smith descreve como a operação de certos sentimentos, sob determinadas condições socioinstitucionais, põe em movimento a teorização, definida como a produção de narrativas capazes de unificar certos fenômenos e agradar a imaginação. Como vimos, Smith se propunha a examinar os diferentes sistemas de astronomia de acordo com a medida que cada um deles “era apropriado para serenar a imaginação”, definindo a filosofia como “uma dessas artes que se remetem (*addresses themselves to*) à imaginação”.

Isso aponta para o papel central que a imaginação desempenha na filosofia de Adam Smith. Embora estejamos limitados às aparências, o que importa, fundamentalmente, é o que *fazemos* com elas, i.e., como as combinamos mentalmente. Sob a discussão teórica, assim como prática, de Smith está uma visão da imaginação como “poiética”, i.e., criativa, unificadora, modeladora<sup>135</sup>. A visão de que a imaginação de certa forma molda os fenômenos acompanha o ceticismo. Segundo a *History of Astronomy*, teorias não são descobertas de

---

<sup>133</sup> “As long as we confine our speculations to the appearances of objects to our senses, without entering into disquisitions concerning their real nature and operations, we are safe from all difficulties, and can never be embarrass’d by any question... If we carry our enquiry beyond the appearances of objects to the senses, I am afraid, that most of our conclusions will be full of scepticism and uncertainty” (T appendix, p. 638-9).

<sup>134</sup> “Philosophy wou’d render us entirely *pyrrhonian*, were not nature too strong for it” (Hume *apud* Norton; 1993, p. 12). Veja-se também: T 1.4.1; p. 183.

<sup>135</sup> Griswold, 1999, p.15, p.339. Griswold aponta para a idéia de “construção”, i.e., da mente como essencialmente um poder de produzir, moldar, criar, como um dos temas controladores da modernidade.

harmonias preexistentes, subjacentes aos fenômenos, mas esforços criativos de tornar coerente aquilo que a experiência nos apresenta. A “natureza”, segundo Adam Smith, “parece abundar em eventos que parecem solitários e incoerentes”; e a “filosofia”, representando as cadeias invisíveis que os conectam, “intenta introduzir ordem nesse caos de aparências dissonantes (*jarring*) e discordantes”. Através da imaginação buscamos “*tornar (render)* o teatro da natureza um espetáculo mais coerente, e, portanto, mais magnífico”.

Minha exposição do argumento da *História da Astronomia* mostra como Smith combina elementos da análise de Hume a respeito da noção de causalidade – o papel da imaginação e de certos princípios da natureza humana, como o hábito, na determinação de conexões entre os fenômenos, extrapolando os dados dos sentidos e dando às nossas percepções uma coerência e uma previsibilidade necessárias - e da noção de existência externa e independente - a produção espontânea de “ficções” pela imaginação buscando afastar um mal-estar produzido no espírito pela incoerência e inconstância de suas percepções. Mais do que isso, Smith se apropria da e desenvolve a concepção de Hume da imaginação como uma capacidade criativa e sintética do espírito humano<sup>136</sup>. Tanto para Hume quanto para Smith, a imaginação é a faculdade através da qual criamos uma esfera humana dentro do mundo natural, estabelecendo conexões entre os elementos percebidos<sup>137</sup>. A atividade da imaginação, segundo Smith, é uma busca espontânea por ordem, coerência, harmonia e concordância no mundo. Há, contudo, uma diferenciação na atuação da imaginação: quando se dirige a *pessoas*, a imaginação opera de um modo distinto da maneira pela qual atua em relação a *objetos e eventos*. Podemos chamar o primeiro modo de atuação de “imaginação moral”, ou “imaginação prática”, ou simplesmente “simpatia”, como Smith se refere a ele, e o outro “imaginação teórica”. A simpatia é a noção central da filosofia moral smithiana, com a qual lidarei no próximo capítulo. A atuação teórica da imaginação é o tema do ensaio sobre a história da astronomia. É a imaginação teórica que, introduzindo ordem e sistema nos objetos e eventos que nos cercam, funda as artes e ciências.

---

<sup>136</sup> “... Smith is building on Hume’s remark about the imagination and is arguing that the world as unified or coherent, as intelligible and sense possessing, as part of a connected narrative or account within which it has meaning or value, is formed by the imagination – but not formed out of thin air” (Griswold, 1999, p.340).

<sup>137</sup> Cf. Haakonseen, introdução à TMS, 2007, p.xii.

De acordo com Hume, a maneira crucial através da qual a imaginação unifica e dá sentido ao mundo é pelo estabelecimento de relações de causa e efeito entre seus objetos e eventos. Aquilo que se chama “entendimento” configura-se principalmente pela atuação da imaginação sob a direção dos princípios fortes de associação, do hábito e da relação de causa e efeito<sup>138</sup>. São, principalmente, as “crenças” estabelecidas por essas relações que constituem o “sistema de realidades” que estrutura a experiência. Como vimos, a imaginação teórica de Smith age também através do estabelecimento de conexões causais. Pode-se, portanto, dizer que é o “entendimento” que comanda os nossos esforços de “conhecer” a natureza, mobilizando a produção espontânea de narrativas teóricas.

Não se pode, porém, inferir que o mundo seja uma invenção completa porque tornado unificado pela imaginação: se esta faculdade é criativa e pode ultrapassar o mero dado, ela, todavia, trabalha sempre *sobre* o dado - ela unifica e dá sentido, mas não cria *ex nihilo*. Tampouco se pode dizer que o mundo seja “irreal” ou “subjetivo”, no sentido de relativo ou não verdadeiro. Isso por duas razões: em primeiro lugar, os princípios do espírito e a imaginação (cuja liberdade essencial é, comumente, dirigida pelos princípios fortes da associação) operam com uma regularidade suficiente para constituir uma natureza humana, razoavelmente constante e universal<sup>139</sup>. Se é verdade que não podemos ser “objetivos” sem sermos “subjetivos”, o subjetivo se refere a uma forma, a qual, embora dependa de conteúdos específicos variáveis, tende a uma uniformidade e a uma regularidade em suas operações. Em segundo lugar, a impossibilidade de acedermos a uma realidade *mind-independent* não significa que aquela em que vivemos seja menos “real”<sup>140</sup>. Conforme se viu durante a discussão da filosofia de Hume, certas produções da imaginação são completamente reais no sentido de que *acreditamos* nelas e orientamos nossas vidas por elas. Tendemos a conferir

---

<sup>138</sup> Hume usa os termos “pensamento”, “reflexão”, “razão” e “entendimento” como sinônimos, mas não deixa claro, no entanto, se o “entendimento” inclui os raciocínios demonstrativos que independem da experiência. Ver Danowski, 1991, p. 57 n. 15.

<sup>139</sup> “It is universally acknowledged that there is a great uniformity among the actions of men in all nations and ages and that human nature remains still the same in its principles and operations” (EHU VIII.I.65, p.83).

<sup>140</sup> “Though colors were allowed to lie only in the eye, would dyers or painters ever be less regarded and esteemed? There is a sufficient uniformity in the senses and feelings of mankind to make all this qualities the objects of art and reasoning, and to have the greatest influence on life and manners” (Hume, E-sc, p. 166, n.3).

objetividade, através das crenças, a certos conteúdos mentais, de forma a tornar o mundo algo mais coerente do que se apresenta.

Em uma passagem notável, no fim do ensaio sobre a história da astronomia, Smith, discutindo o sistema newtoniano, menciona, talvez não por coincidência, o ceticismo, e sugere que quanto mais coerente internamente um sistema filosófico for, e portanto, mais atraente aos sentimentos intelectuais e à imaginação, mais é provável que o tomemos como descrevendo como as coisas são “objetivamente”, independente da mente humana:

*“His principles [de Newton], it must be acknowledge, have a degree of firmness and solidity that we should in vain look for in any other system. **The most sceptical cannot avoid feeling this.** (...) And even we, while we have been endeavoring to represent all philosophical systems as mere inventions of the imagination, to connect together the otherwise disjointed and discordant phaenomena of nature, have insensibly been drawn in, to make use of language expressing the connecting principles of this one, **as if they were the real chains which Nature makes use of to bind together her several operations**”*<sup>141</sup>.

Ainda que teorias sejam “meras invenções da imaginação” nos referimos a elas e as julgamos *como se* representassem as conexões “reais” usadas pela natureza para ligar os seus fenômenos. Poder-se-ia dizer que seu êxito em se recomendar aos sentimentos intelectuais e à imaginação, facilitando a transição de certas idéias, permite que teorias recebam o assentimento necessário para se tornarem objeto de crença, sendo projetadas sobre o mundo. De uma posição meta-teórica, sabemos, contudo, que teorias não são descobertas de verdades escondidas nas coisas, mas narrativas que unificam determinados conjuntos de fenômenos aparentemente desconexos em termos familiares que satisfazem a imaginação.

### A Beleza da ordem

Há um princípio quase-lógico, estético, operando no mecanismo psicológico de produção e seleção de teorias científicas/filosóficas. Segundo a *History of Astronomy*, não teorizamos com vistas a extrair qualquer tipo de benefício além da própria dissipação do mal-estar produzido pela visão da desordem e do prazer que

---

<sup>141</sup> Astronomy, IV.76 – grifos meus. Haakonssen se refere a esta passagem como um “very Humean piece of teasing, double-edge scepticism” (1989, p.81).

a observação de um todo ordenado proporciona<sup>142</sup>. É uma espécie de “prazer desinteressado” que nos mobiliza à teorização, um prazer que emerge da contemplação da ordem traçada pelo espírito no mundo. Este mesmo móbil se manifesta também em outras esferas da atividade humana tal como construídas por Smith: na moral, na economia e na política observamos sempre a operação de “o mesmo princípio, o mesmo amor ao sistema, a mesma consideração à beleza da ordem, da arte e do artifício (*contrivance*)”<sup>143</sup>. Não é à toa que as categorias “beleza” e “harmonia”, e noções relacionadas como “ordem”, “sistema”, “equilíbrio”, “proporção”, “simetria”, “consonância”, “tranqüilidade” entre outras, permeiam sua obra de ponta à ponta, assim como as suas prediletas metáforas musicais. A vida humana, para Smith, é infundida por um amor espontâneo pela beleza da ordem.

Nós buscamos o prazer derivado da contemplação da ordem nos objetos - também em nós e nos outros, como se verá na discussão da Ética de Smith - espontaneamente, de uma maneira independente da consideração da utilidade da mesma. Segundo Smith, o que nos atrai em certos objetos belos é menos a consideração do fim para o qual se designam, a sua utilidade, do que o seu ajuste interno, sua finalidade sem fim. No livro quarto da *Teoria dos Sentimentos Morais*, Smith, discutindo os efeitos da utilidade sobre o sentimento de aprovação estética e moral, diz: o fato de que o ajustamento (*fitness*) de qualquer “máquina ou sistema” em produzir o fim para o qual foram designadas lhes concede uma certa “propriedade e beleza” e torna a sua contemplação e reflexão agradável é algo tão “óbvio” que jamais passou despercebido por ninguém.

*“But that this fitness, this happy contrivance of any production of art, should often be more valued, than the very end for which it was intended (...) has not, so far as I know, been yet taken notice by any body. That this however is very frequently the case, may be observed in a thousand instances, both in the most frivolous and in the most important concerns of human life”*<sup>144</sup>.

Esta atração espontânea, estética, do espírito humano, pela ordem *qua* ordem “é com freqüência o motivo secreto dos mais sérios e importantes

---

<sup>142</sup> “Wonder, therefore, and not any expectation of advantage from its discoveries is the first principle which prompts mankind to the study of Philosophy...; and they pursue this study for its own sake, as an original pleasure or good in itself, without regarding its tendency to procure them the means of many other pleasures” (Astronomy, III.3).

<sup>143</sup> TMS, IV.i.11.

<sup>144</sup> TMS, IV, 1, 3

empreendimentos (*pursuits*) tanto na vida privada quanto na vida pública”<sup>145</sup>. A imagem da “máquina”, dileta de Smith, captura com precisão a inclinação natural da imaginação em direção à ordem por ela introduzida no mundo, visto que máquinas são produtos do artifício humano. Sistemas filosóficos assemelham-se a máquinas<sup>146</sup>, segundo Smith, e a nossa imaginação teórica se sente atraída pela sua beleza, independente de seu propósito. Se teorias filosóficas são como máquinas, além de sua precisão e coerência, a familiaridade e a simplicidade de sua linguagem também agradam à imaginação. Ao tratar, em suas palestras em Retórica, do estilo dos discursos “didáticos”, Smith distingue entre dois métodos, o aristotélico e o newtoniano, e comenta que o último, “vastamente mais engenhoso”, é também mais atraente (*engaging*) do que o primeiro, pois: “agrada-nos ver os fenômenos que tínhamos por mais difíceis de explicar (*unaccountable*) todos deduzidos a partir de um único princípio (comumente, um bem conhecido) e todos unidos em uma única cadeia”<sup>147</sup>.

A capacidade de através de alguns poucos princípios, de preferência conhecidos, dar conta de um conjunto amplo de fenômenos, é um critério particularmente importante na seleção de hipóteses científicas, segundo a narrativa histórica de Smith na última seção da *História da Astronomia*<sup>148</sup>. O cerne do argumento é o seguinte: cada sistema astronômico, no momento de sua elaboração, satisfaz as necessidades da imaginação. No entanto, o surgimento de novos problemas, a partir da observação mais minuciosa do céu, faz com que esses sistemas sejam continuamente modificados, tornando-se mais complexos até o ponto em que deixam de ser aceitáveis pela imaginação, o que abre o caminho para explicações alternativas; essas, como melhores máquinas, devem ser capazes de dar conta dos mesmos fenômenos de um modo mais eficiente<sup>149</sup>.

Pode-se dizer que é a definição clássica da beleza como variedade na unidade que comanda nossa imaginação teórica na filosofia de Adam Smith. Essa

<sup>145</sup> TMS IV.i.7.

<sup>146</sup> “Systems in many respects resemble machines... A system is an imaginary machine invented to connect together in the fancy those different movements which are in reality already performed” (Astronomy, IV.19).

<sup>147</sup> LRBL, ed. Lothian, p. 140.

<sup>148</sup> “...and this will be the clew that is most capable of conducting us through all the labyrinths of philosophical history” (Astronomy, II.12).

<sup>149</sup> “The machines which are first invented to perform any particular movement are always the most complex, and succeeding artists generally discover that, with fewer wheels, with fewer

definição lhe permite comparar o prazer derivado da audição de um “bem composto concerto de música instrumental” com aquele extraído da contemplação de um grande sistema filosófico:

*“In the contemplation of that immense variety of agreeable and melodious sounds, arranged and digested, both in their coincidence and in their succession, into so complete and regular a system, the mind in reality enjoys not only a very great sensual, but a very high intellectual, pleasure not unlike that which it derives from the contemplation of a great system in any other science”<sup>150</sup>.*

## 2.5. Epílogo: razão e prática

Todo este primeiro capítulo esteve centrado no esforço de estabelecer uma base para se pensar a obra de Adam Smith, situando-a no contexto de sua relação decisiva com a filosofia de David Hume, antes de passar a uma discussão de sua Ética. Foi conveniente para esse propósito começar com uma análise da *History of Astronomy*, e seguir com a consideração de sua inserção no programa humeano da ciência da natureza humana, o que exigiu também uma breve incursão analítica a textos de Hume. Argumentei que o projeto de Hume oferecia uma alternativa à solução racionalista ao problema do conhecimento, e que essa alternativa estaria ligada a uma intenção ética mais ampla, coerente com a hipótese histórica simplificada de uma transformação axiológica no mundo moderno: tratava-se de aproximar a filosofia da vida cotidiana, tornando-a mais útil àquela. Pretendo agora retomar esse ponto, e pensar a relação entre a solução ao problema epistemológico e o propósito ético à luz do que foi dito nas últimas seções a respeito do ceticismo, da imaginação e da tensão que se estabelece entre o entendimento e os princípios mais instáveis da imaginação em Hume, concluindo a reflexão com a indicação de um problema a ser enfrentado na análise da filosofia moral de Adam Smith no capítulo seguinte.

O tipo particular de ceticismo desenvolvido por Hume e seguido por Smith fornece um ponto de partida para essas considerações. Em primeiro lugar, pode-se dizer que esse ceticismo investe contra uma concepção substantiva de razão, ligada a uma ordem onto-cosmológica. Há um princípio profundamente anti-

---

principles of motion, than had originally been employed, the same effect may be more easily produced” (Astronomy IV.19).

platônico subjacente a toda a reflexão de Hume e Smith: se é verdade que a filosofia deve servir à vida, é não menos verdade que ela não pode simplesmente *dirigi-la* pela percepção da ordem eterna do ser. Mesmo que uma tal ordem exista (o que não se pode saber), nossa condição humana, limitada, torna impossível qualquer tentativa de alcançá-la. Com o empirismo cético de Hume, o caminho da transcendência é radicalmente vetado, e nos vemos restritos a um mundo de aparências fugazes e em movimento constante, sem a certeza apriorística de um fundamento seguro. Surpreendentemente, segundo Hume, o domínio da pura contingência não é a nossa fortuna. É preciso voltarmo-nos para as “aparências” e, através dos instrumentos disponíveis por nossa natureza, impor-lhes unidade e coerência, de modo a impedir que o mundo soçobre em caos e indiferença. Neste cenário, a ordem deve ser *construída* e não descoberta. E isso, segundo Hume, é algo que fazemos espontanea ou naturalmente. A “razão”, perdendo muito de sua antiga força pelo rompimento da ligação direta que mantinha com o divino, apresenta-se agora como “entendimento”; o qual não é mais do que a atividade da imaginação sob a direção dos princípios fortes da associação, com destaque para a relação costumeira de causa e efeito.

Ao invés de “irracionalismo”, temos, então, uma transição para uma concepção de razão internalizada e “humanizada”, i.e., mais adequada ao padrão implícito de auto-suposição. Refiro-me às menções ao homem enquanto “criatura imperfeita” que abundam na obra de Smith e Hume<sup>151</sup>. Acompanhando a recusa do caminho da transcendência espreita uma consciência profunda de nossa própria imperfeição e do mundo ao qual estamos inevitavelmente atados, uma inarticulada “ontologia da imperfeição”<sup>152</sup>. Toda a tarefa da ciência da natureza humana será a de mostrar como é possível não apenas vivermos, mas também progredirmos cognitivamente e moralmente a despeito desta imperfeição essencial e do ceticismo que é seu obverso intelectual.

Convém lembrar que a proposta de estender o método experimental aos assuntos morais dá lugar no *Tratado* a uma investigação minuciosa da maneira como a experiência cotidiana se estrutura apesar de suas limitações e sem o

<sup>150</sup> Imitative Arts, II.30

<sup>151</sup> Veja-se, por exemplo: TMS I.i.5.8; p.25; II.i.5.9; p.77; III.5.10; p.168-169.

<sup>152</sup> Marshall Sahlins (2004; p.563-606) discute as origens e as consequências negativas, no que diz respeito à compreensão de outras culturas, desta maneira “pessimista” de se perceber a si mesmo e o mundo, própria a esta vertente da cultura ocidental que estou tratando.

recurso a qualquer tipo de saber filosófico sistemático. É, ao contrário, esse que se vê obrigado a recorrer àquela. A “experiência”, como método científico *a posteriori*, é, segundo a análise de Hume, não mais do que um refinamento e um alargamento das inferências causais que são realizadas cotidianamente; e a ciência, enquanto saber sistemático, fundamenta-se nas reais *matters-of-fact*, compartilhando seus recursos com o “homem comum”: os “sentimentos”, a “imaginação”, o “hábito” e as “crenças”. No entanto, como a leitura da primeira seção do *Enquiry* demonstrou, Hume admitia uma fratura entre o interesse teórico e o interesse prático.

Sob a pressão da inversão moderna, o próprio sentido da filosofia se altera. A clássica pergunta socrática do que *é*, do ser das coisas, torna-se uma pergunta a respeito de como *funcionam* as coisas em relação a um sujeito que as concebe e, sobretudo, as manipula<sup>153</sup>. Daí a desconfiança em relação aos sistemas teológicos e metafísicos e o enorme entusiasmo com as ciências naturais. Os esforços filosóficos devem se dirigir a assuntos que são de interesse concreto e a propósito dos quais é realmente possível “avançar”<sup>154</sup>. Porque aquilo que importa, fundamentalmente, é aliviar e melhorar a condição dos homens.

De maneira coerente com esta nova concepção instrumental de racionalidade teórica, as teorias filosóficas/científicas são definidas, por Hume e Smith, como produtos da atividade sintética e demiúrgica da imaginação. Teorias são *sistemas* descritivos e explanatórios, narrativas compreensivas de como as coisas, tomadas de uma perspectiva sinóptica, funcionam. A imagem da “máquina”, produto mais eloquente do artifício humano, captura com precisão esse novo sentido concedido à antiga atividade contemplativa. É por isso surpreendente se perceber a presença de parte do significado tradicional da *theoria*, sua dimensão estética, no uso que Adam Smith faz do termo. Conforme foi dito, o trabalho da imaginação é descrito, por Smith, nos termos do belo, do proporcional e do harmônico. No entanto, a visão de mundo “estética” do filósofo

---

<sup>153</sup> Lembremos a admoestação de Bacon: o que importa é a “operação”, e não a “verdade” (Cf. p. 34).

<sup>154</sup> Adam Smith, narrando uma breve história da educação filosófica na Europa, manifesta um profundo desgosto pelo fato de que nas universidades católicas o ensino da filosofia tenha, durante tanto tempo, se subordinado à teologia e às disciplinas associadas da metafísica, pneumatologia e ontologia, enquanto que a física, “o assunto apropriado da experiência e da observação, um assunto no qual uma aplicação cuidadosa é capaz de produzir tantas descobertas úteis, foi quase inteiramente negligenciada” (WN V.I.III.ii, p. 725-726).

escocês setecentista rompe com a visão clássica em um ponto fundamental: a ordem que encanta o espírito é agora produzida pelo próprio, e não refletida do cosmo.

É certo que a ordem passa a depender de uma relação entre a experiência e a operação dos princípios da natureza humana, cuja estabilidade é suficiente para que se possa dizer que sua tendência geral é regularizadora. No entanto, a contingência espreita no desvã da ordem. A breve incursão ao pensamento de Hume deve ter sido suficiente para se perceber o perigo que decorre de nossa dependência de uma tão inconstante faculdade como a imaginação. Sua insídia se manifesta no seu potencial contraditório em nos conduzir, com a mesma “naturalidade”, tanto em direção a harmonias quanto a erros e ilusões, como a superstição e a “falsa” metafísica, males a serem combatidos. Paradoxalmente, a própria harmonia pode ser uma ilusão, pois, nos adverte Hume, o entendimento, quando age sozinho, subverte inteiramente a si mesmo, à vida comum e à filosofia.

Embora o espírito tenda para uma regularização total através da operação do entendimento, ele não pode prescindir da atuação de seus princípios mais fracos. O “sistema de realidades” que estrutura a vida cotidiana constitui-se não apenas de “ficções” e “crenças” produzidas pelas relações fortes de causa e efeito, mas também por algumas que derivam dos princípios mais irregulares da imaginação, tais como a crença na identidade de nosso próprio eu e na existência contínua e independente dos corpos. O incômodo é que, do ponto de vista do entendimento, essas últimas são tão absurdas quanto a superstição e a falsa metafísica, no entanto, sem elas não haveria nem mundo nem sujeito.

Enfim, a razão e a filosofia podem afetar a vida cotidiana, arriscando a frágil unidade e coerência de sua constituição; e, ao mesmo tempo, são chamadas a desempenhar um papel importante no seu esclarecimento, combatendo o “erro da superstição”<sup>155</sup>. O dilema de Hume a respeito da medida que devemos ceder às “ilusões da imaginação”, recoloca, parece-me, em pleno Iluminismo, à luz da inversão moderna dos valores, o velho problema da relação entre filosofia e vida cotidiana. Até que ponto a “razão”, mesmo em sua forma mitigada, pode orientar

---

<sup>155</sup> “Very refin’d reflexions have little or no influence upon us; and yet we do not, and cannot establish it for a rule, that they ought not to have any influence; which implies a manifest contradiction” (T 1.4.7, p.268).

a vida? Essa questão perpassa a reflexão social e ética de Adam Smith, e incita sua proposta de uma “racionalidade prática” baseada na imaginação moral, a “simpatia”. A filosofia abstrusa, ou a imaginação teórica, e a vida prática, de fato, não se harmonizam bem