TRATADO DA NATUREZA HUMANA

David Hume

4.ª Edição

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

ISBN 978-972-31-0936-8



David Hume

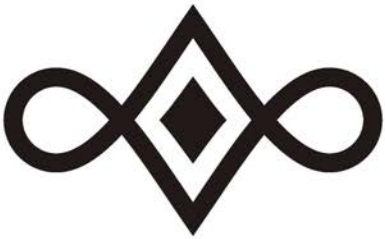
TRATADO DA NATUREZA HUMANA

David Hume

Tradução de Serafim da Silva Fontes

Prefácio e Revisão Técnica da Tradução de
João Paulo Monteiro

4.ª Edição



FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Tradução do texto inglês intitulado
A Treatise of Human Nature, de David Hume,
segundo a edição da Oxford University Press,
Oxford, 1888

Reservado todos os direitos
de harmonia com a lei.
Edição da Fundação Calouste Gulbenkian
Av. de Berna Lisboa
2016
ISBN 978-972-31-0936-8

PREFÁCIO

David Hume nasceu em Edimburgo, na Escócia, em 1711. Seus pais possuíam uma pequena propriedade rural, Ninewells, onde Hume passou a maior parte da infância. Aos doze anos iniciou os estudos universitários em Edimburgo – feito que ao tempo não era raro entre os adolescentes excepcionalmente dotados – onde realizou quatro anos de estudos clássicos. Aos dezasseis anos decidiu voltar para Ninewells, dedicando-se à leitura dos clássicos latinos, dos grandes escritores ingleses da época e de filósofos como o céptico francês Pierre Bayle e o newtoniano inglês Samuel Clarke.

Depois de alguns projectos de vida mal sucedidos, morou algum tempo em França, notadamente em Reims, acabando a partir de 1735 por passar no colégio jesuíta de La Flèche – que um século antes fora frequentado por Descartes – um período de dois anos de intenso trabalho filosófico, incluindo os primeiros esboços do Tratado da Natureza Humana. *Em 1737 foi para Londres, passando mais dois anos a concluir a redacção desta obra, cujos primeiros dois volumes publicou em 1739, deixando para o ano seguinte a publicação do terceiro.*

Além da recepção desfavorável da sua obra, à qual voltaremos mais adiante, sofreu também o desaire, em 1745, de ver recusada a sua candidatura a professor de ética na Universidade de Edimburgo, sob as acusações de cepticismo, infidelidade, heresia e ateísmo, fundadas nos textos da mesma obra – onde efectivamente a prova ontológica da existência de Deus, por exemplo, recebe argumentos fortemente contrários. Mais tarde tentaria ocupar a cadeira de lógica na Universidade de Glasgow, pretensão igualmente rechaçada, e também sob acusações de ateísmo. No mesmo ano de 1745, o seu amigo Henry Home publicou, anonimamente como era de

regra nessa época, uma carta contendo uma extensa defesa de David Hume contra essas acusações, a qual só viria a ser republicada, com a autoria devidamente identificada, no nosso século, em 1967. Esforço análogo ao que o próprio Hume fizera cinco anos antes, com a publicação, igualmente anónima, destinada a dar maior repercussão ao seu Tratado, *de um* Abstract *ou sumário dessa obra – durante muito tempo atribuído ao seu conterrâneo e amigo Adam Smith, tendo sido republicado, com a autoria comprovada pelas investigações de Lord Keynes, apenas em 1937. Hume obteve posteriormente um lugar de tutor do jovem Marquês de Annandale, sendo pouco depois nomeado secretário do general Saint Clair e partindo com ele numa expedição militar contra a França, expedição que redundou num total desastre, conforme ele mesmo conta num dos seus memorandos. Seguidamente foi secretário do mesmo general em missões diplomáticas nas cortes de Viena e Turim, tentando preparar uma aliança contra a França.*

Mais uma vez regressado a Ninewells, a partir de 1749 Hume dedicou-se a escrever outras obras filosóficas, entre as quais os Diálogos sobre a Religião Natural, *que só postumamente foram publicados – devido à sua contundente crítica da religião estabelecida, e mesmo da religião mais esotérica de alguns filósofos apesar dos seus eforços para conseguir apoio e autorização para essa edição. No seu testamento encarregou Adam Smith da publicação, mas este declinou dessa talvez perigosa honra, acabando a edição por sair apenas em 1779, três anos após a morte do filósofo, sob os cuidados de um sobrinho com o mesmo nome de David Hume. Hume conseguia também o lugar de Conservador da Biblioteca dos Advogados de Edimburgo, oportunidade que aproveitava para estudar os milhares de livros e manuscritos aí existentes e a partir daí compor, num longo período terminado em 1762, os seis grossos volumes da sua* História da Inglaterra, *que lhe valeram maior fama do que as suas obras filosóficas, as quais entretanto iam recebendo uma aceitação relativamente compensadora do frocasso do juvenil* Tratado.

No entanto, e tipicamente na vida do nosso filósofo, Hume foi acusado de introduzir livros licenciosos na Biblioteca, ao mesmo

tempo que se multiplicavam em Inglaterra as reacções hostis à sua crítica do fanatismo e da superstição, tanto na História *como nos* Ensaios Morais e Políticos, *e desta vez foi ele que decidiu demitir-se. Regressou à actividade diplomática, tendo ocupado o posto de Secretário da Embaixada britânica em Paris, a partir de 1763. Frequentou assiduamente os salões e os amores parisienses, com um lugar de honra para a famosa Madame de Boufflers, e tornou-se amigo dos maiores pensadores franceses da época – os quais certamente não deram importância às suas anteriores actividades contra esse país – como Helvetius, Buffon, Rousseau, D'Holbach e os enciclopedistas Diderot e D'Alembert, entre muitos outros.*

Voltou depois ao sossego de Ninewells, onde veio a morrer em 1776, não sem antes escrever a pequena autobiografia intitulada A Minha Vida. *Hoje é possível visitar, em Edimburgo, a David Hume Tower – que é o moderno edifício onde se situa o Departamento de Filosofia da Universidade de Edimburgo. A sua obra levou Bertrand Russell a declará-lo o maior filósofo da língua inglesa, e é bem conhecida a influência que exerceu sobre Adam Smith, e depois sobre Kant – levando o filósofo alemão a abandonar a metafísica racionalista e tornando possível a redacção da* Crítica da Razão Pura – *bem como sobre centenas de outros filósofos até aos nossos dias. Mas a maior herança que deixou é sem dúvida a sua obra filosófica – a começar pelo controvertido* Tratado da Natureza Humana.

Hume tinha 28 anos quando publicou o Tratado, *e nas suas cartas lamenta a sua pressa de publicar tão cedo e tão descuidadamente uma obra de tamanha ambição. A obra pretendia nada menos do que a total renovação da filosofia da experiência, com a construção de uma "ciência do homem" capaz de emular a ciência newtoniana, com a conclusão da estrada aberta por Bacon, e com a substituição da metafísica racionalista pelo que viria a chamar "a verdadeira metafísica" – no primeiro capítulo da* Investigação sobre o Entendimento Humano, *onde nove anos depois, em 1748, reapresentava mais resumidamente a teoria do conhecimento do Livro I do* Tratado.

Mas ao longo de toda a sua vida Hume não se desviou da realização do projecto iniciado com o Tratado: *o estudo rigoroso dos princípios e mecanismos da natureza humana. Logo na Introdução da obra se anuncia a intenção de constituir uma autêntica "ciência do homem", peça central para a constituição de qualquer outra forma de conhecimento, quer seja histórico ou natural. No sentido mais preciso que a expressão "natureza humana" possui na teoria de Hume, os Livros I e II dão conta das suas "partes principais", o entendimento e as paixões. A moral, discutida no Livro III, é para Hume um fenómeno social derivado dos princípios expostos nos Livros I e II e das condições da vida em sociedade – ela não constitui uma terceira "parte" da natureza do homem, é apenas um conjunto de fenómenos explicáveis em parte como decorrência de alguns dos princípios fundamentais dessa natureza.*

De um modo geral, o esforço teórico de Hume concentra-se na formulação de conjecturas plausíveis acerca de princípios da natureza humana encarados como inatos. Mas isso não significa que "entendimento" e "paixões" sejam nomes de tais princípios inatos. O primeiro destes termos, "entendimento", não é inteiramente unívoco nos textos humeanos – às vezes designa simplesmente a razão abstracta e dedutiva – mas o sentido predominante é o do trabalho da imaginação (esta sim, um poder inato do espírito humano) quando ela se rege pelos padrões derivados da experiência da regularidade da natureza. Quando a imaginacão não se rege por esses princípios mais gerais e estabelecidos, ela recebe frequentemente o nome de "fantasia", juntando ideias de modo livre e às vezes caprichoso, ou no máximo seguindo os caminhos sugeridos pela associação de ideias – por semelhança, por contiguidade ou por causação. Desaparece portanto a simples oposição cartesiana entre a imaginação, do lado do corpo e do erro, e o entendimento visto como razão "pura" e fonte de verdades absolutas.

Não é muito diferente, sob o ponto de vista indicado, o caso das paixões, também chamadas "afectos" ou "afecções" (os "afeitos" da língua de Camões). Nesta área, há um princípio da natu-

reza humana inequivocamente inato, que é a tendência para procurar obter prazer e evitar a dor, cuja centralidade já fora apontada desde a antiguidade, e na época moderna por filósofos como Hobbes. Este "princípio de prazer" – assim chamado apenas por Freud, muito mais tarde e com outras acepções – gera as paixões de modo mediato, pois estas são, nos termos do filósofo, "impressões de reflexão", ou seja, fenómenos mentais que, se são sentidos e não pensados, e por isso se chamam impressões, por outro lado não derivam directamente do princípio de prazer, porque se geram a partir de um certo jogo de ideias, e por isso se chamam "de reflexão". Para tomar um caso mais simples, o de uma paixão chamada "directa" como o desejo – há paixões indirectas, como por exemplo o orgulho, de génese mais complexa – temos na base a tendência para preferir o que produz prazer, mas essa paixão só se forma no espírito a partir de uma reflexão sobre um objecto dotado de determinadas qualidades e a sua relação com o sujeito da acção, que o constrói como digno... objecto de desejo. O mesmo ocorre com os outros afectos, que são para Hume os verdadeiros motores da acção. A razão apenas busca meios para atingir os fins ditados pelas paixões – por isso a famosa metáfora do Tratado *a considera uma "escrava das paixões».*

A teoria da moral desenvolvida no Livro III apoia-se em duas teses fundamentais: a primeira diz-nos ser a vida em sociedade o que torna possível, e além disso indispensável, a existência de um sistema de regras morais; a segunda diz-nos que essas regras podem ser obedecidas e respeitadas graças a uma característica da natureza humana por Hume chamada "simpatia". Trata-se daquela identificação com o outro que nos faz participar das suas dores e alegrias, e hoje seria talvez melhor chamada "empatia". Vinte anos depois, Rousseau desenvolveria o seu conceito de "piedade", que é como que apenas o lado negativo dessa tendência, como capacidade de participar das dores dos outros. De qualquer modo, a simpatia humeana tem em comum com o entendimento o facto de, não deixando tal como ele de ser um mecanismo fundamental na vida humana, também tal como ele não ser propria-

mente inata, mas derivada de princípios da natureza humana que, esses sim, só podem ser considerados inatos.

O primeiro dos princípios inatos da associação de ideias, o de associação por semelhança, gera na imaginação de cada um de nós uma certa facilidade de transição entre a ideia do eu e a ideia do outro – apropriadamente chamado nosso semelhante – uma transição espontânea que leva às vezes a sentirmos como nossa a satisfação, ou a dor, que nos é transmitida pela expressão do outro. Ora uma vez estabelecidas regras de justiça como o direito de propriedade, quando alguém é vítima de roubo ou expoliação a sua dor como que se reflecte em nós, sentimo-la quase como se fosse nossa, e a obrigação social de respeitar a propriedade adquire uma nova dimensão, mais além ainda do interesse da sociedade, e é interiorizada como regra, sendo tal obrigação "moral" em dois sentidos: no sentido ético hoje ainda comum, e também no sentido hoje mais raro de regra "psicologicamente efectiva", num sentido próximo àquele em que se fala de "certeza moral", em sentido não ético.

Estranha teoria esta, onde alguns princípios da natureza humana derivam a sua força do papel que desempenham na sobrevivência do homem enquanto indivíduo – a associação permite formar ideias complexas a partir das simples, e só com estas seríamos incapazes de pensar o mundo e de nele sobreviver; o hábito leva à crença causal e à formação do entendimento, como um instinto que nos põe em harmonia com a natureza e sem o qual cada indivíduo também não sobreviveria; o princípio de prazer, fonte da paixão e condição de toda e qualquer acção, é essencial, como diz Hume nos Diálogos sobre a Religião Natural *(Parte XI) para "o grande trabalho da autopreservação". Mas os mecanismos associativos da simpatia estão ao serviço da sobrevivência da espécie humana de modo mais indirecto e subtil.*

A fantasia em si mesma é o lado fraco e irregular da imaginação, o lado oposto ao do poderoso e indispensável entendimento – fora da vida social, ela é praticamente inútil, e até fonte de superstições e outros erros. Mas é a partir dela que a associação por seme-

lhança gera a simpatia, sem a qual seria impossível a obediência espontânea às regras morais. Sem as regras morais, por sua vez, as sociedades em que se organiza a vida dos homens seriam dilaceradas pelo conflito, não numa "guerra de todos contra todos" hobbesiana, mas em lutas intestinas que de qualquer modo a destruiriam. Ora uma das mais centrais teses de Hume diz-nos que sem a sociedade a espécie humana seria incapaz de sobreviver, por várias razões, como a sua relativa fraqueza física ou a longa e indefesa infância por onde começa a vida de cada ser humano. O círculo argumentativo fecha-se: a fantasia acaba por se tornar também um princípio da natureza humana indispensável à sobrevivência individual, através da mediação da simpatia, da moral e da preservação da sociedade. O que é talvez um dos aspectos mais originais desde Tratado *que revolucionou a filosofia do século XVIII. E dos séculos seguintes também.*

Embora os três grandes Livros em que a obra se divide sejam, cada um deles, dominados pelos temas indicados nos seus títulos – entendimento, paixões, moral – algumas das Partes e Secções em que se dividem esses livros possuem, ou um carácter mais geral e amplo, ou um carácter mais restrito e especial, em ambos os casos transbordando dos limites desses temas. No Livro I, é mais a Terceira Parte que é dedicada ao tema do entendimento humano, sendo às outras distribuídos papéis diferentes. A Primeira Parte possui um carácter introdutório à filosofia desenvolvida no Tratado, *embora seja precedida de uma Introdução ao projecto geral humeano. A tese da primeira Secção, a célebre divisão dos conteúdos da mente humana, que Hume chama "percepções" e não mais "ideias", como Descartes, Locke ou Berkeley, em dois grandes tipos – as impressões por um lado, e por outro as ideias em sentido humeano, como cópias das impressões, tem esse cunho introdutório, pois esta distinção vai perpassar a obra inteira e determinar a maior parte dos seus argumentos. Já vimos um exemplo a propósito das impressões de reflexão, mas o ponto mais básico desde o início da obra é o papel de alicerce atribuído às impressões de sensação, directamente derivadas da experiência do mundo exterior.*

De maneira semelhante, nessa mesma Parte I a Secção sobre a associação de ideias também tem depois numerosas e variadas aplicações, quer na Parte III, a propósito da crença causal, quer na Parte IV, a propósito do problema da identidade pessoal; e ao longo dos outros dois livros são numerosas as teorias e explicações, acerca dos mais variados aspectos da acção humana, da vida social e política e das regras morais, que encontram na teoria humeana da associação a sua principal base filosófica.

A Parte II do Livro I é mais especializada, concentrando-se nos modos como as ideias de espaço e tempo se formam a partir dos princípios da natureza humana. E a Parte IV e última começa com os problemas do cepticismo, da legitimidade da dúvida, da incerteza fundamental do saber humano, passando depois à comparação crítica entre a filosofia antiga e a filosofia moderna e à discussão de tópicos especiais como a imaterialidade da alma e a já mencionada identidade pessoal. Certamente o mais polémico dos sectores da obra, esta quarta parte foi ocasião de ferozes ataques dos adversários conservadores de Hume, e de várias acusações de cepticismo e ateísmo – não esqueçamos que o bispo Berkeley havia dedicado os seus Três Diálogos *ao combate contra estas duas "seitas" – ataques esses que vimos como o prejudicaram na sua vida profissional, mas não o conseguiram diminuir como filósofo, aos olhos de sucessores como Kant e Schopenhauer.*

Tanto mais que o próprio autor teve o cuidado, numa nota apensa à última edição dos seus Ensaios e Tratados, *publicada em 1777, ano seguinte ao da sua morte, de chamar a atenção para algumas "negligências" de raciocínio e expressão nessa sua obra juvenil, que sempre recusou republicar. Quais foram essas negligências o autor não disse, mas uma delas teve consequências para a sua interpretação nos mais de dois séculos que se seguiram. O leitor atento poderá notar que na já referida secção sobre a associação o próprio conceito de associação de ideias difere consideravelmente daquele lançado por Locke meio século antes, que era o conceito de uma forma de conexão entre certas ideias inteiramente devida "ao acaso ou ao costume"* (Ensaio sobre o Entendimento Humano, *II*,

XXIII, 5), conexão essa que geralmente levava ao erro e à ilusão. Um conceito de associação depois retomado por Francis Hutcheson e Peter Gay, na explicação do fenómeno da moralidade.

O conceito humeano de associação é muito diferente, na medida em que, quando por exemplo uma ideia é associada a outra por semelhança, a conexão nada deve ao hábito, e muito menos ao acaso. No capítulo seguinte do Tratado *(I, i, 5), fica claro, primeiro, que não há no mundo duas coisas que não tenham algum grau de semelhança entre si, caso contrário seria impossível compará-las; e segundo, que quando a semelhança entre dois objectos é uma qualidade muito geral não somos levados a associar um ao outro. Só quando há um grau de semelhança suficientemente alto tendemos a pensar num depois de pensar no outro, devido ao primeiro princípio de associação. Mas este processo associativo nada tem a ver com o costume, pois simplesmente constatamos essa relação entre dois objectos, sem necessidade de qualquer experiência repetida. O que temos nesta secção da obra humeana é a construção de um novo conceito de associação de ideias, radicalmente distinto do anterior.*

É certo que a propósito do segundo princípio de associação, a contiguidade, Hume remete para o hábito: "sendo os sentidos, ao mudarem de objectos, obrigados a mudarem-nos regularmente, tomando-os tal como se encontram contíguos *uns aos outros, deve a imaginação, devido ao longo costume, adquirir o mesmo método de pensar, percorrendo as partes do espaço e do tempo ao conceber os seus objectos". É certo também que a terceira forma de associação se estabelece entre uma causa e o seu efeito, e reciprocamente, e a teoria humeana vai depois explicar a relação causal a partir da acção do hábito sobre a imaginação. Mas o caso da contiguidade nada mais tem em comum com a associação habitual lockeana, pois aqui não se trata de juízos ou opiniões, mas da mera capacidade que, por exemplo, uma ideia como a de "praia" tem para evocar uma ideia como a de "mar", simplesmente porque se trata de objectos contíguos, isto é, comummente encontrados juntos. Por último, no caso da causação humeana a associação só pode ocorrer* depois *de estabelecida a crença causal – só podemos associar, por*

exemplo, ferida e dor depois de estarmos convencidos de que uma é causa da outra – enquanto que na associação lockeana a acção do costume ocorre antes *do surgimento de qualquer crença. O conceito humeano de associação de ideias é portanto muito diferente daquele que Hume podia ter encontrado nos seus antecessores.*

Embora o filósofo nunca tenha identificado as "negligências" do seu Tratado, *talvez se possa considerar como uma delas o facto de, após voltar ao seu tema da associação de ideias na Parte III (Secção 6), introduzir o tema do costume ou hábito afirmando "reconhecer que ele é um verdadeiro princípio de associação entre ideias", numa aparente homenagem à tradição lockeana no trato com essa noção, mas sem notar (ou pelo menos sem anotar) que com isso efectua um recuo para um conceito de associação que não é o seu – um conceito lockeano que aliás abandona totalmente na reformulação da sua teoria do conhecimento que apresentou nove anos depois, na* Investigação sobre o Entendimento Humano. *Esse recuo contribuiu para o surgimento de uma lenda interpretativa acerca da origem do raciocínio causal na associação, segundo a filosofia de Hume – quando esse raciocínio é atribuído apenas ao costume ou hábito. Uma lenda da qual Hume talvez seja em parte responsável, ao apresentar o costume como uma quarta forma de associação, quando nas suas obras, no* Tratado *como na primeira* Investigação, *sempre insiste que os princípios associativos são apenas três. Outros exemplos poderiam ser procurados, mas neste breve prefácio devemo-nos limitar apenas a este.*

Essa versão resumida e definitiva da teoria humeana do conhecimento que é a Investigação *dissipa algumas dúvidas naturais no leitor da primeira obra – além do estatuto preciso da associação de ideias, eliminado que fica qualquer vestígio do conceito lockeano, também é esclarecido o carácter do "cepticismo mitigado" do autor (agora solidamente ligado a uma teoria da racionalidade cognitiva), ao mesmo tempo que são abandonados os temas polémicos da identidade pessoal e da imaterialidade da alma. Mas aquele monumental* Tratado *de juventude conserva para a grande maioria dos leitores, pelo menos desde os finais do século XIX (depois de um*

período de relativo eclipse) o intenso fascínio de um desafio intelectual inaudito, que tudo põe em questão e tudo quer renovar.

Esse fascínio talvez tenha até consequências exageradas na maioria dos especialistas em Hume, que tendem a ignorar as declarações explícitas do autor – reconhecendo como sua filosofia definitiva apenas a da maturidade, na obra já citada e também na Investigação sobre os Princípios da Moral *(que reformula o Livro III do* Tratado*) e na* Dissertação sobre as Paixões *(que reformula o livro II) – encarando o* Tratado *no mesmo plano que as suas revisões assumidas e definitivas, em vez de partirem daquelas três obras da maturidade como o* corpus *humeano principal, recorrendo à obra de juventude mais a título complementar. A genialidade desta obra, apesar dos seus reconhecidos defeitos, foi e continua a ser tão impressionante para os leitores que a compreendem que se chega às vezes até a conceder-lhe a primazia na análise da filosofia humeana.*

Será esta uma glória imerecida? Sim e não, segundo penso. Sim, pelas razões apontadas: as obras da maturidade não apenas são as únicas assumidas pelo autor, como além disso foram por ele revistas em oito edições sucessivas, ao longo de mais de vinte anos, e sobretudo o seu exame cuidadoso pode revelar a eliminação das apressadas inconsistências da juventude do filósofo, entre as quais as acima indicadas. A estas se devem talvez alguns mitos persistentes na interpretação de Hume, como a redução da sua filosofia a um mero cepticismo, ou a um puro psicologismo, ou à negação de toda e qualquer racionalidade no conhecimento causal ou na esfera da moralidade. Mas creio que também devemos responder que não, porque apesar de tudo esta obra juvenil é mais completa do que o conjunto das três obras que a substituíram.

Para o investigador interessado, por exemplo, na filosofia humeana do espaço e do tempo, é insuficiente a consideração apenas das cinco páginas dedicadas ao tema na Investigação sobre o Entendimento *(XII, ii), sendo indispensável percorrer também as quarenta páginas da já referida Parte II do Livro I do* Tratado*, para uma compreensão aprofundada da teoria de Hume acerca*

dessas questões. Para mencionar apenas mais um exemplo, as cerca de cinquenta páginas da Dissertação sobre as Paixões *mal chegam para resumir, como pretendem, as quase duzentas que compõem o Livro II do* Tratado. *Além dos temas totalmente retirados, que apesar das suas possíveis inconsistências poderiam ter sido revistos em vez de simplesmente eliminados.*

Tudo indica que Hume, ao desistir de tentar novas edições da obra de juventude, foi fortemente motivado pela aqui já referida decepção sentida perante a quase completa incompreensão com a qual o público filosófico da época a recebeu. A sua correspondência dá amplo testemunho desse duro período da vida do filósofo. O público britânico *simplesmente não estava preparado para obras com a profundidade filosófica e a amplitude argumentativa do* Tratado da Natureza Humana. *Não apenas por desilusão com o seu auditório, mas também por estratégia intelectual, Hume passou desde logo, a partir de 1741, à intensa publicação de ensaios, sobre temas políticos, morais, literários e até puramente filosóficos, cujo tom mais leve e acessível não impedem que os seus mais de quarenta* Ensaios *se tenham tornado outro dos grandes monumentos que compõem a sua obra, ao lado do* Tratado *e da hoje relativamente ignorada* História da Inglaterra. *A redacção das duas* Investigações *e da* Dissertação *corresponde ao esforço do filósofo, claramente explicitado na Secção I da primeira destas obras, de aliar as qualidades do ensaísmo menos complexo às da especulação metafísica mais profunda.*

É tradicional qualificar a filosofia humeana, a do Tratado *e a das outras obras, como um "empirismo" – termo que o autor jamais usou. Em sentido estrito essa tradição justifica-se, apenas na medida em que o termo designe a tese da raiz experimental do conhecimento, da incapacidade da razão para por si mesma gerar saber acerca do mundo – na linha de Bacon, Hutcheson, Locke e Berkeley. Mas em outros sentidos mais ambiciosos é simplesmente um erro qualificar sumariamente como empirista a filosofia de Hume.*

Em primeiro lugar devido ao já apontado inatismo dessa filosofia, para a qual não são derivados da experiência vários dos princípios fundamentais da natureza humana: o hábito ou costume

entendido como instinto, a tendência para a associação de ideias, a capacidade para "copiar" as impressões sob a forma de ideias, ou o poder demonstrativo da razão nas ciências matemáticas (onde apenas as ideias, não os raciocínios, têm origem empírica), para ficarmos apenas no plano cognitivo – tudo isto são elementos de uma ampla teoria dos princípios a priori *que determinam o conhecimento humano. São princípios* a priori, *no sentido preciso de serem inatos e anteriores a qualquer experiência, que Hume entende em sentido naturalista, ou seja, com a natureza humana concebida como parte da Natureza em geral, a cuja "sabedoria" Hume atribui alguns daqueles princípios.*

Em segundo lugar, porque essa teoria naturalista dos princípios da natureza da nossa espécie não se constrói nem pretende se construir directamente a partir da observação do comportamento humano, através de uma metodologia meramente empírica. A teoria elabora teorias e hipóteses, às vezes explicitamente assumidas como tais, solidamente ancoradas na observação e na experiência, mas que postulam os princípios inatos humeanos sem pretender, nem poder fazê-lo, que todos eles sejam "dados" na experiência, ou que foi por generalização indutiva que eles puderam ser descobertos. A complexidade dessa construção conjectural na filosofia de Hume às vezes obscurece esse ponto, mas a leitura atenta da sua obra revela ao leitor prevenido a riqueza de um pensamento que é também uma crítica do empirismo, além de, sem dúvida, ser também uma poderosa crítica do racionalismo de cepa cartesiana. É nesta medida que esta filosofia, longe de se limitar a fechar um ciclo, como quer o mito do Hume que teria "levado o empirismo às últimas consequências", muito pelo contrário se caracteriza como uma abertura para o futuro – influenciando de diversas maneiras toda a tradição da filosofia de língua inglesa, e parte importante de outras também, até aos nossos dias. Ler e entender a fundo este Tratado da Natureza Humana *é o primeiro e indispensável passo para compreender devidamente essa abertura e essa influência.*

João Paulo Monteiro

INTRODUÇÃO

Nada é mais corrente e mais natural do que aqueles que pretendem descobrir algo novo para o mundo no campo da filosofia e das ciências insinuarem o louvor dos seus próprios sistemas, desacreditando todos aqueles anteriormente apresentados. Na realidade, se eles se contentassem com lamentar a ignorância em que ainda estamos mergulhados em relação às questões mais importantes que se apresentam perante o tribunal da razão humana, poucos homens haveria que, estando familiarizados com as ciências, não concordassem prontamente com eles. Uma pessoa judiciosa e sabedora facilmente descobre a fraqueza de fundamentos daqueles sistemas que alcançaram o maior crédito e elevaram mais alto as suas pretensões à precisão e profundeza do raciocínio. Princípios admitidos sem demonstração, consequências incorrectamente deduzidas, falta de coerência entre as partes e de evidência no todo, é isto o que se encontra por toda a parte nos sistemas dos filósofos mais eminentes, e parece ter lançado em descrédito a própria filosofia.

Não é preciso possuir um conhecimento muito profundo para descobrir a actual imperfeição das ciências; a própria multidão das ruas pode aperceber-se, pelo barulho e clamor que escuta, de que lá dentro nem tudo corre bem. Não há coisa nenhuma que não seja objecto de discussão, e sobre a qual os homens de saber não tenham opiniões contrárias. Nem mesmo a questão mais trivial escapa à controvérsia, e nas mais importantes somos incapazes de chegar a uma decisão certa. Multiplicam-se as discussões, como se

tudo fosse incerto, e estas discussões são conduzidas com o maior entusiasmo, como se tudo fosse certo. Em toda esta agitação não é a razão que alcança o prémio, mas sim a eloquência; e ninguém deve jamais desesperar de conseguir prosélitos para a hipótese mais extravagante, contanto que seja suficientemente hábil para a apresentar com cores favoráveis. Não alcançam a vitória os soldados em pé de guerra, manejando a lança e a espada, mas sim os corneteiros, os tambores e os músicos do exército.

Aqui tem origem, na minha opinião, o preconceito corrente contra todas as formas de raciocínio metafísico, mesmo entre aqueles que se apresentam como sábios e apreciam no seu justo valor todos os outros géneros de literatura. Por raciocínio metafísico não entendem eles o raciocínio num determinado ramo da ciência, mas toda a espécie de argumento que é obscuro em algum aspecto e que requer alguma atenção para ser compreendido. Tantas vezes temos desperdiçado o nosso esforço em semelhantes investigações que geralmente as rejeitamos sem hesitação e decidimos que, se temos que ficar sempre presos nas malhas de erros e ilusões, estes devem pelo menos ser naturais e agradáveis. Realmente só o ceticismo mais completo, associado a um alto grau de indolência, pode justificar esta aversão à metafísica. Com efeito, se é que a verdade se encontra ao alcance das faculdades humanas, ela deve certamente ser bem obscura e profunda; esperar atingí-la sem esforço, quando os maiores génios não o conseguiram com os maiores esforços, temos de concordar que é bastante vaidade e presunção. Não reclamo tal vantagem para a filosofia que vou expor, e consideraria a sua grande facilidade e obviedade razão grave para dela suspeitar.

É evidente que todas as ciências têm uma relação maior ou menor com a natureza humana; e, por muito que qualquer delas pareça afastar-se da mesma natureza, de uma maneira ou outra torna a ela. Mesmo a *Matemática*, a *Filo-*

sofia Natural e a *Religião Natural* estão em certa medida dependentes da ciência do HOMEM, visto que são abrangidas pelo conhecimento dos homens e julgadas pelos seus poderes e faculdades. Não é possível prever que transformações e aperfeiçoamentos poderíamos realizar nestas ciências se tivéssemos um conhecimento perfeito da extensão e da força do entendimento humano, e pudéssemos explicar a natureza das ideias que empregamos e das operações que realizamos no nosso raciocínio. E tais aperfeiçoamentos são tanto mais de desejar na religião natural, pois esta não se satisfaz com instruir-nos acerca da natureza dos poderes superiores, mas leva sua visão mais longe, até à disposição deles para connosco e aos nossos deveres para com eles; pelo que nós próprios não somos apenas os seres que raciocinam, mas também um dos objectos acerca dos quais raciocinamos.

Portanto se a Matemática, a Filosofia Natural e a Religião Natural são assim dependentes do conhecimento do homem, que poderemos esperar das outras ciências, cuja relação com a natureza humana é mais íntima e estreita? O fim único da lógica é explicar os princípios e as operações da nossa faculdade de raciocinar e a natureza das nossas ideias; a moral e a crítica ocupam-se dos nossos gostos e sentimentos; e a política considera os homens enquanto agrupados na sociedade e dependentes uns dos outros. Nestas quatro ciências, a Lógica, a Moral, a Crítica e a Política está abrangido quase tudo o que de qualquer modo pode ser do nosso interesse conhecer, ou o que pode tender quer para aperfeiçoar, quer para adornar o espírito humano.

Eis aqui pois o único processo de que poderemos esperar êxito nas nossas investigações filosóficas: abandonar o método fastidioso e lento que seguimos até aqui e, em vez de tomar de quando em quando um castelo ou uma povoação fronteiriça, avançar directamente sobre a capital ou centro destas ciências, sobre a própria natureza humana;

se nos tornarmos senhores dela, podemos esperar alcançar fácil vitória quanto a todos os outros pontos. A partir desta posição podemos estender a nossa conquista a todas as outras ciências que mais intimamente dizem respeito à vida humana e podemos depois proceder despreocupadamente à descoberta mais completa das que são objecto de pura curiosidade. Não há nenhum problema importante cuja solução não seja abrangida pela ciência do homem, e não há nenhum que possa resolver-se com alguma certeza sem conhecermos esta ciência. Quando pois pretendemos explicar os princípios da natureza humana, de facto propomos um sistema completo das ciências, assente num fundamento quase inteiramente novo e que é o único sobre o qual elas podem estabelecer-se com alguma segurança.

E assim como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, assim também o único fundamento sólido que podemos dar à ciência do homem deve assentar na experiência e na observação. Não deve surpreender-nos constatar que a aplicação da filosofia experimental aos problemas morais se siga à aplicação da mesma aos problemas naturais com um intervalo de mais de um século; com efeito, nota-se que houve aproximadamente o mesmo intervalo entre as origens destas ciências, e que de Tales a Sócrates conta-se um espaço de tempo quase igual ao que medeia entre Lord Bacon e alguns filósofos [1] recentes da *Inglaterra*, os quais começaram a colocar a ciência do homem em nova base, atraindo as atenções e despertando a curiosidade do público. Assim a verdade é que, embora outras nações possam rivalizar connosco na poesia e exceder-nos em algumas outras artes aprazíveis, o progresso da razão e da filosofia não podem senão dever-se a um país de tolerância e liberdade.

---

[1] LOCKE, Lord Shaftsbury, Dr. Mandeville, Hutchinson, Dr. Butler, etc..

E não devemos pensar que este último progresso da ciência do homem proporcione menores honras ao nosso país do que o progresso anterior da filosofia natural; pelo contrário, devemos considerá-lo maior glória, em razão da maior importância desta ciência, assim como da necessidade em que se encontra de semelhante reforma. Pois parece-me evidente que, sendo a essência do espírito para nós tão desconhecida como a dos corpos exteriores, há-de ser igualmente impossível formar qualquer noção dos seus poderes e qualidades, a não ser por meio de experiências cuidadosas e exactas e da observação daqueles efeitos particulares, resultantes das diferentes circunstâncias e situações em que o espírito se encontra. E embora devamos esforçar-nos por tornar os nossos princípios tão universais quanto possível, ampliando ao máximo as nossas experiências e explicando todos os efeitos pelas causas mais simples e menos numerosas, continua a ser certo que não podemos ir além da experiência e que qualquer hipótese que pretenda descobrir as qualidades originais últimas da natureza humana deve desde logo ser rejeitada como presunçosa e quimérica.

Não creio que um filósofo que se dedicasse tão fervorosamente a explicar os princípios últimos da alma se revelaria grande mestre nessa mesma ciência da natureza humana, a qual ele pretende explicar, nem muito conhecedor daquilo que naturalmente satisfaz o espírito humano. Com efeito, nada há mais certo do que o facto de que o desespero tem sobre nós quase o mesmo efeito que a satisfação, e que tão depressa tomamos consciência da impossibilidade de satisfazer um desejo, logo esse mesmo desejo se dissipa. Quando vemos que alcançámos os limites extremos da razão humana, descansamos, satisfeitos, embora fiquemos em geral perfeitamente cônscios da nossa ignorância e compreendamos que não podemos apresentar qualquer razão para os nossos princípios mais gerais e mais subtis a não ser a nossa experiência da sua realidade; que é a razão

do mero vulgo, cuja descoberta não exige qualquer estudo inicial em relação aos fenómenos mais particulares e mais extraordinários. E assim como esta impossibilidade de fazer qualquer novo progresso basta para satisfazer o leitor, assim também o autor pode tirar uma satisfação mais delicada da livre confissão da sua ignorância e da sua prudência em evitar aquele erro em que tantos cairam, de impor ao mundo as suas conjecturas e hipóteses como se fossem os mais certos princípios. Quando conseguirmos chegar a este contentamento e satisfação recíprocos de mestre e discípulo, não sei que mais possamos exigir da nossa filosofia.

Mas se se deve considerar como uma deficiência da ciência do homem esta impossibilidade de explicar os princípios últimos, ousarei afirmar que esta deficiência é comum a todas as outras ciências e a todas as artes a que possamos dedicar-nos, quer sejam cultivadas nas escolas dos filósofos ou praticadas nas oficinas dos mais humildes artífices. Nenhum deles pode ir além da experiência ou estabelecer quaisquer princípios que não se fundamentem nessa autoridade. A filosofia moral tem sem dúvida uma desvantagem particular, que não se encontra na filosofia natural: não pode coligir as suas experiências deliberada e premeditadamente, e de modo tal que sempre se satisfaça a respeito de qualquer dificuldade que acaso surja. Quando pretendo conhecer os efeitos de um corpo sobre outro, em determinada situação, o que tenho a fazer é colocá-los nessa situação e observar os resultados. Mas se tentasse desfazer qualquer dúvida em filosofia moral pelo mesmo processo, colocando-me num caso igual àquele que considero, é evidente que esta reflexão e premeditação perturbariam de tal modo a operação dos meus princípios naturais, que tornariam impossível chegar a uma conclusão justa sobre o fenómeno. Devemos pois nesta ciência colher as nossas experiências de uma observação prudente da vida humana e tomá-las tais como aparecem no decurso habitual do mundo, através do comportamento

dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres. Quando são judiciosamente reunidas e comparadas experiências desta natureza, podemos esperar estabelecer a partir delas uma ciência, que não será inferior em certeza, e será muito superior em utilidade, a qualquer outra de compreensão humana.

LIVRO I

DO ENTENDIMENTO

PARTE I

Das ideias, sua origem, composição, conexão, abstracção, etc.

SECÇÃO I

Da origem das nossas ideias

Todas as percepções do espírito humano reduzem-se a duas espécies distintas que denominarei *impressões* e *ideias*. A diferença entre estas reside nos graus de força e vivacidade com que elas afectam a mente e abrem caminho para o nosso pensamento ou consciência. Às percepções que penetram com mais força e violência, podemos chamar-lhes *impressões;* e nesta designação incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, quando fazem o seu primeiro aparecimento na alma. Por *ideias* entendo as imagens ténues das impressões nos nossos pensamentos e raciocínio; assim, por exemplo, todas as percepções despertadas pelo presente discurso, exceptuando apenas as que têm origem na vista e no tacto, e o prazer imediato ou o mal-estar que elas podem provocar. Julgo que não será necessário empregar muitas palavras a explicar esta distinção. Cada um de per si facilmente entenderá a diferença entre o sentir e o pensar. Os graus correntes de um e outro distinguem-se com facilidade, embora não seja de excluir a possibilidade de em casos particulares eles se aproximarem muito um do outro. Assim, no sono, na febre, na loucura ou em quaisquer emoções violentas da alma, as nossas ideias podem aproximar-se

das nossas impressões; assim como, por outro lado, acontece por vezes que as nossas impressões são tão ténues e fracas que não conseguimos distingui-las das ideias. Mas, não obstante esta grande semelhança nalguns casos, geralmente elas são tão diferentes que ninguém poderá hesitar em colocá-las em categorias distintas e atribuir a cada uma um nome particular para lhes marcar a diferença [1].

Há outra divisão das nossas percepções, que convirá notar, a qual abrange tanto as impressões como as ideias. É a divisão em *simples* e *complexas.* As percepções ou impressões e ideias simples são as que não admitem distinção nem separação. As complexas são o contrário destas, podendo dividir-se em partes. Embora uma cor particular, um sabor e um odor sejam qualidades conjuntamente unidas nesta maçã, é fácil de perceber que não se confundem, mas podem pelo menos distinguir-se umas das outras.

Tendo, mediante estas divisões, ordenado e organizado os nossos objectos, podemos agora dedicar-nos a estudar mais rigorosamente as suas qualidades e relações. O primeiro aspecto que atrai o meu olhar é a grande semelhança entre as nossas impressões e ideias em todos os pontos, excepto no seu grau de força e vivacidade. Umas parecem ser, de certo modo, reflexos das outras; de tal maneira que todas as percepções do espírito são duplas e aparecem quer como impressões, quer como ideias. Quando fecho os olhos e penso no meu quarto, as ideias que formo são representações

---

[1] Emprego aqui os termos *impressão e ideia* num sentido diferente do que é usual e espero que me seja permitida esta liberdade. Assim talvez até restitua a palavra *ideia* ao seu sentido original, do qual Locke a tinha afastado fazendo-a designar todas as nossas percepções. Quanto ao termo *impressão*, não quereria que julgassem que o emprego para exprimir o modo como as nossas impressões vivas se produzem na alma, mas para designar apenas as próprias percepções, para as quais não existe termo próprio nem em inglês, nem em qualquer outra língua minha conhecida.

exactas das impressões que senti; e não há qualquer particularidade numas que não se encontre nas outras. Passando em revista as minhas outras percepções, encontro sempre a mesma semelhança e representação. As ideias e as impressões parecem corresponder-se sempre. Esta particularidade parece-me notável, e atrai por momentos a minha atenção.

Um exame mais cuidadoso mostra-me que fui levado longe demais pelas primeiras aparências e que devo empregar a distinção das percepções em *simples* e *complexas*, para limitar a asserção geral de que *todas as nossas ideias e impressões se assemelham*. Noto que muitas das nossss ideias complexas nunca tiveram impressões que lhes correspondessem, e que muitas das nossas impressões complexas jamais são exactamente copiadas em ideias. Posso imaginar uma cidade como a *Nova Jerusalém*, com ruas pavimentadas de ouro e muros de rubis, embora nunca tenha visto uma cidade assim. Já vi *Paris;* mas acaso afirmarei que posso formar desta cidade uma ideia tal que represente perfeitamente todas as ruas e casas nas suas proporções reais e exactas?

Vejo pois que, embora geralmente exista grande semelhança entre as nossas impressões e ideias *complexas*, contudo não é universalmente verdadeira a regra de que elas são cópias exactas umas das outras. Seguidamente podemos estudar o que se passa com as nossas percepções *simples*. Após o exame mais rigoroso de que sou capaz, atrevo-me a afirmar que a regra aqui não sofre excepções e que toda a ideia simples tem uma impressão simples que se lhe assemelha; e toda a impressão simples tem uma ideia correspondente. A ideia de vermelho que formamos na escuridão e a impressão que surge aos nossos olhos à luz do sol são diferentes apenas no grau, não na natureza. Que o mesmo se aplique a todas as nossas impressões e ideias simples, não é possível demonstrá-lo por uma enumeração pormenorizada. Neste ponto cada qual pode convencer-se examinando quantas lhe aprouver. Mas se alguém negasse esta

semelhança universal, não conheço outro meio de o convencer, senão pedir-lhe que apresente uma impressão simples que não tenha uma ideia correspondente, ou uma ideia simples que não tenha uma impressão correspondente. Se ele não responder a este desafio, como certamente acontecerá, podemos em resultado do seu silêncio e da nossa própria observação estabelecer a nossa conclusão.

Vemos assim que todas as ideias e impressões simples se assemelham umas às outras; e visto que as complexas se formam a partir delas, podemos afirmar de modo geral que essas duas espécies de percepção se correspondem exactamente. Descoberta esta relação, que não necessita de exame mais longo, sinto curiosidade de encontrar mais algumas das suas qualidades. Examinemo-las no que diz respeito à sua existência, e quais das impressões e ideias são causas e quais são efeitos.

O exame *completo* desta questão é o assunto do presente tratado; e portanto contentar-nos-emos aqui com estabelecer uma única proposição geral: *que todas as nossas ideias simples no seu primeiro aparecimento derivam das impressões simples que lhes correspondem e que elas representam exactamente.*

Quando procuro fenómenos para provar esta afirmação, encontro-os de duas espécies apenas; mas em cada uma das espécies os fenómenos são óbvios, numerosos e concludentes. Primeiro certifico-me, mediante nova revisão, da asserção por mim feita anteriormente de que toda a impressão simples é acompanhada por uma ideia correspondente e toda a ideia simples por uma impressão correspondente. Desta conjunção constante de percepções semelhantes concluo imediatamente que existe uma forte conexão entre as nossas impressões e ideias, e que a existência de umas exerce influência considerável sobre a existência das outras. Uma tal conjunção constante, num tão ilimitado número de casos, não pode nunca provir do acaso, provando

claramente que há dependência das impressões com relação às ideias, ou das ideias com relação às impressões. Para saber de que lado se encontra esta dependência observo a ordem do seu *primeiro aparecimento*, e verifico mediante uma experiência constante que as impressões simples precedem sempre as ideias correspondentes, nunca aparecendo na ordem inversa. Para dar a uma criança a ideia da cor escarlate ou alaranjada, do doce ou do amargo, apresento-lhe os objectos ou, por outras palavras, transmito-lhe estas impressões; mas não chego ao absurdo de tentar produzir as impressões despertando as ideias. Ao aparecerem, as nossas ideias não produzem as impressões correspondentes e nós não percebemos qualquer cor, nem temos qualquer sensação pensando simplesmente nelas. Por outro lado, constatamos que qualquer impressão, seja da mente ou do corpo, é sempre seguida de uma ideia que se lhe assemelha, sendo diferente dela apenas nos graus de força e vivacidade. A conjunção constante das nossas percepções semelhantes é prova convincente de que umas são causas das outras; e esta prioridade das impressões é igualmente prova de que as nossas impressões são as causas das nossas ideias, e não as nossas ideias as causas das nossas impressões.

Para confirmação disto, examino outro fenómeno claro e convincente: sempre que um acidente qualquer põe obstrução às operações das faculdades que dão origem a certas impressões, como quando alguém é cego ou surdo de nascença, perdem-se não só as impressões, mas ainda as ideias a elas correspondentes, de tal modo que jamais aparecem no espírito os mínimos vestígios de quaisquer delas. E isto não é verdade apenas quando os órgãos da sensação são inteiramente destruídos, mas igualmente quando estes órgãos nunca foram exercitados para originar uma impressão particular. Não podemos formar uma ideia exacta do gosto de um ananás, antes de realmente o saborearmos.

Há contudo um fenómeno em contrário, o qual pode provar não ser absolutamente impossível que certas ideias precedam as impressões correspondentes. Facilmente se concederá, creio eu, que as várias ideias distintas das cores, que entram pelos olhos, ou as dos sons, que são transmitidas pelo ouvido, são realmente diferentes umas das outras, embora ao mesmo tempo semelhantes. Ora, se isto é verdade em relação a cores diferentes, não o deve ser menos em relação a diferentes cambiantes da mesma cor: que cada uma delas produz uma ideia distinta, independente das restantes. Com efeito, se se negasse isto, poder-se-ia, mediante uma transição gradual e contínua de cambiantes, levar insensivelmente uma cor até à cor mais distante dela; e, se não admitirmos diferença entre as intermédias, não poderemos, sem cair no absurdo, rejeitar a identidade das extremas. Imaginemos pois uma pessoa que durante trinta anos gozou de visão e se familiarizou perfeitamente com todas as espécies de cores, excepto, por exemplo, uma determinada cambiante de azul que o acaso jamais lhe proporcionou encontrar. Coloque-se diante dessa pessoa todas as diferentes cambiantes da referida cor, com excepção da tal cambiante, numa transição gradual em ordem descendente da mais escura para a mais clara; é evidente que notará uma lacuna onde falta essa cambiante e sentirá que existe nesse lugar maior distância entre as cores contíguas do que em qualquer outro. E agora pergunto se será possível essa pessoa, usando a sua imaginação, suprir esta deficiência para alcançar a ideia dessa cambiante que os seus sentidos jamais lhe transmitiram? Julgo que poucas pessoas serão de opinião que não é possível, e isto pode servir de prova de que as ideias simples nem sempre derivam das impressões correspondentes; contudo o caso é tão particular e tão singular que quase não vale a pena notá-lo e não merece que, só por causa dele, modifiquemos a nossa máxima geral.

Mas, além desta excepção, talvez não seja descabido notar aqui que o princípio da prioridade das impressões sobre as ideias deve entender-se com outra limitação, a saber: que assim como as nossas ideias são as imagens das nossas impressões, assim também podemos formar ideias secundárias que são imagens das ideias primárias, conforme resulta deste mesmo raciocínio a respeito delas. Falando com propriedade, isto não é tanto uma excepção à regra como a sua explicação. As ideias produzem as imagens de si mesmas em novas ideias; mas, como se supõe que as primeiras ideias derivam de impressões, continua ainda a ser verdade que todas as nossas ideias simples procedem, mediata ou imediatamente, das impressões que lhes correspondem.

Este é pois o primeiro princípio que estabeleço na ciência da natureza humana; e não devemos menosprezá-lo em razão da sua aparência de simplicidade. Com efeito, é preciso notar que esta questão da precedência das nossas impressões ou ideias é a mesma que, sob outras designações, deu origem a tanto barulho, quando se discutia se existiam *ideias inatas*, ou se todas as ideias provêm da sensação e da reflexão. Podemos notar que os filósofos, para provar que as ideias de extensão e cor não são inatas, não fazem outra coisa senão mostrar que elas nos são transmitidas pelos sentidos. Para provar que as ideias de paixão e desejo não são inatas, notam que anteriormente experimentamos em nós próprios estas emoções. Ora, se examinarmos cuidadosamente estes argumentos, acharemos que eles não provam outra coisa senão que as ideias são precedidas por outras percepções mais vivas, das quais elas derivam e as quais representam. Espero que a formulação clara desta questão eliminará todas as disputas acerca dela e tornará este princípio mais útil para os nossos raciocínios do que parece ter sido até aqui.

SECÇÃO II

Divisão do assunto

Estabelecido assim que as nossas impressões simples precedem as ideias correspondentes e que as excepções são muito raras, o método parece exigir que examinemos as nossas impressões antes de estudarmos as nossas ideias. As impressões podem dividir-se em duas categorias: as de *sensação* e as de *reflexão*. A primeira categoria surge originariamente na alma, a partir de causas desconhecidas. A segunda é em grande parte derivada das nossas ideias, na seguinte ordem: primeiro uma impressão atinge os nossos sentidos e faz-nos perceber calor ou frio, sede ou fome, prazer ou dor de qualquer espécie. Desta impressão a mente tira uma cópia, a qual permanece depois de desaparecer a impressão: é o que denominamos ideia. Esta ideia de prazer ou de dor, quando regressa à alma, produz novas impressões de desejo e aversão, de esperança e medo, que podem propriamente chamar-se impressões de reflexão, porque derivam dela. Estas por sua vez são copiadas pela memória e pela imaginação, tornando-se ideias, as quais por sua vez talvez gerem outras impressões e ideias. Assim, as impressões de reflexão são anteriores às ideias que lhes correspondem, mas posteriores às impressões de sensação e derivadas delas. O estudo das nossas sensações pertence mais à anatomia e à filosofia natural do que à filosofia moral e por conseguinte não nos ocuparemos dele de momento. E como as impressões de reflexão, a saber as paixões, os desejos e as emoções, que principalmente merecem a nossa atenção, na sua maioria têm origem nas ideias, tornar-se-á necessário inverter aquele método que à primeira vista parece inteiramente natural; e, para explicar a natureza e princípios da mente humana, dar uma explicação particular das ideias, antes de passarmos às impressões. É por esta razão que decidi começar pelas ideias.

SECÇÃO III

Das ideias da memória e da imaginação

Constatamos pela experiência que, quando uma impressão esteve presente na mente, volta lá a aparecer sob a forma de ideia, podendo isto acontecer de duas maneiras diferentes: ou ela, no seu novo aparecimento, conserva um grau considerável da vivacidade primitiva, sendo algo intermédio entre impressão e ideia; ou perde totalmente essa vivacidade e é uma ideia perfeita. As faculdades mediante as quais repetimos as nossas impressões de cada uma destas maneiras, chamam-se respectivamente MEMÓRIA e IMAGINAÇÃO. É imediatamente evidente que as ideias da memória são muito mais vivazes e mais fortes do que as da imaginação, e que a primeira destas faculdades pinta os seus objectos com cores mais nítidas do que as empregadas pela segunda. Quando recordamos um acontecimento passado, a ideia dele penetra na mente com força; enquanto que na imaginação a percepção é ténue e apagada e não é sem dificuldade que a mente a pode conservar, por tempo considerável, firme e uniforme. Aqui temos uma diferença sensível entre uma e outra espécie de ideias. Mas este assunto será desenvolvido mais adiante [1].

Outra diferença, não menos evidente, entre estas duas espécies de ideias é a seguinte: embora nem as ideias da memória nem as da imaginação, nem as ideias vivazes nem as ténues possam aparecer na mente enquanto as impressões correspondentes não se anteciparem a preparar-lhes o caminho, contudo a imaginação não fica sujeita à mesma ordem e forma que as impressões originais; pelo contrário, a memória sob este aspecto fica de certo modo presa, sem qualquer poder de variação.

---

[1] Parte III, Secção V.

É evidente que a memória conserva a forma original na qual se apresentaram os seus objectos e que, sempre que nos afastamos dela, ao recordarmos alguma coisa, tal se deve a qualquer defeito ou imperfeição nessa faculdade. Pode talvez suceder que um historiador, com o fim de proceder mais adequadamente à sua narração, relate um acontecimento antes de outro que na realidade lhe é anterior; mas depois, se for rigoroso, dá-se conta desta desordem e assim repõe a ideia na sua posição correcta. É idêntico o caso quando recordamos lugares e pessoas de que anteriormente tomámos conhecimento. O papel principal da memória consiste em reter não as ideias simples, mas sim a ordem e posição delas. Em suma, este princípio apoia-se num número tal de fenómenos correntes e comuns, que podemos dispensar-nos do esforço de insistir mais nele.

Encontramos a mesma evidência para o nosso segundo princípio, o da *liberdade que a imaginação tem para transpor e alterar as suas ideias.* As fábulas que encontramos nos poemas e romances põem-no fora de toda a discussão. Nestes a natureza é inteiramente confundida pois só se fala de cavalos com asas, dragões de fogo e gigantes monstruosos. Esta liberdade da fantasia não parecerá estranha, considerando que todas as nossas ideias são copiadas das nossa impressões e que não há duas impressões que sejam perfeitamente inseparáveis. É desnecessário mencionar que isto é uma consequência evidente da divisão das ideias em simples e complexas. Sempre que a imaginação nota diferença entre as ideias, facilmente pode produzir uma separação.

SECÇÃO IV

Da conexão ou associação das ideias

Visto que a imaginação pode separar todas as ideias simples e uni-las de novo na forma que lhe aprouver, nada

seria mais inexplicável do que as operações desta faculdade, se ela não fosse orientada por alguns princípios universais que a tornassem em certa medida uniforme em todos os tempos e lugares. Se as ideias fossem inteiramente soltas e desconexas, só o acaso as juntaria; e seria impossível que as mesmas ideias simples se agrupassem regularmente em ideias complexas (como correntemente sucede) sem estarem unidas por qualquer laço, qualquer qualidade associativa, mediante a qual uma ideia naturalmente introduz a outra. Este princípio de união entre as ideias não deve considerar-se uma conexão inseparável, pois tal conexão já foi excluída da imaginação; contudo não devemos concluir que sem ela, a mente é incapaz de juntar duas ideias, visto que nada há mais livre do que essa faculdade. Mas devemos apenas considerar este princípio de união como uma força suave que normalmente prevalece e é a causa que, entre outras coisas, produz a correspondência tão estreita das línguas entre si; a natureza de certo modo indicando a cada um as ideias simples que são mais apropriadas à união numa ideia complexa. As qualidades em que se origina esta associação e que desta maneira levam a mente de uma ideia para outra, são três: a *semelhança*, a *contiguidade* no tempo e no espaço e a relação de *causa* e *efeito*.

Julgo não ser muito necessário provar que estas qualidades produzem uma associação entre as ideias e que, ao aparecer uma ideia, naturalmente introduzem outra. Está claro que, no decorrer do nosso pensamento e na transformação constante das nossas ideias, a imaginação passa facilmente de uma ideia para qualquer outra que se lhe *assemelhe*, e que esta qualidade, por si só, constitui para a fantasia um laço e associação suficiente. É também evidente que, sendo os sentidos, ao mudarem os objectos, obrigados a mudarem-nos regularmente, tomando-os tal como se encontram *contíguos* uns aos outros, deve a imaginação, devido ao longo costume, adquirir o mesmo método de pensar, percorrendo

as partes do espaço e do tempo ao conceber os seus objectos. Quanto à conexão que se opera pela relação de *causa e efeito*, a seguir teremos ocasião de a estudar a fundo, pelo que não insisto nela de momento. Basta notar que nenhuma relação produz na fantasia uma conexão mais forte, e faz uma ideia mais prontamente evocar outra, do que a relação de causa e efeito entre os seus objectos.

Para compreendermos toda a extensão destas relações, é necessário considerar que dois objectos ficam ligados um ao outro na imaginação não apenas quando um deles é directamente semelhante, contíguo ou causa do outro, mas ainda quando entre eles se interpõe um terceiro objecto que mantém com ambos qualquer destas relações. Pode levar-se longe esta conexão; contudo podemos ao mesmo tempo notar que cada deslocação enfraquece consideravelmente a relação. Os primos em quarto grau estão ligados por *causalidade*, se é que é lícito usar este termo, mas não tão intimamente como os irmãos e muito menos do que um filho aos seus pais. Em geral pode notar-se que todas as relações de consanguinidade dependem da relação de causa e efeito e consideram-se próximas ou remotas segundo o número de causas de ligação intercaladas entre as pessoas.

Das três relações mencionadas acima, a de causalidade é a mais extensa. Dois objectos podem considerar-se nesta relação já quando um deles é causa de qualquer das acções ou movimentos do outro, já quando o primeiro é causa da existência do segundo. Com efeito, não sendo esta acção ou movimento senão o próprio objecto visto a determinada luz e continuando o objecto o mesmo em todas as suas diferentes situações, é fácil de imaginar como essa influência mútua dos objectos pode ligá-los na imaginação.

Podemos ir mais longe e observar que dois objectos ficam ligados pela relação de causa e efeito, não só quando um deles produz no outro um movimento ou acção qualquer, mas ainda quando tem poder para produzi-lo. E pode-

mos notar que esta é a origem de todas as relações de interesse e de dever pelas quais os homens se influenciam mutuamente na sociedade e ficam presos nos laços do governo e da subordinação. Patrão é o homem que, pela sua situação, originada na força ou num acordo, tem o poder de dirigir em certos pontos as acções doutro homem a quem chamamos servo. Juiz é um homem que nos casos de litígio pode, mediante a sua decisão, assegurar a posse ou propriedade de uma coisa qualquer a qualquer membro da sociedade. Quando uma pessoa é dotada de qualquer poder, nada mais é preciso para que este passe a acto do que o exercício da vontade; e este exercício considera-se possível em todos os casos, e provável em muitos deles, especialmente no caso da autoridade, em que a obediência do súbdito é um prazer e uma vantagem para o superior.

São estes portanto os princípios de união ou coesão das nossas ideias simples, os quais na imaginação preenchem o lugar dessa conexão inseparável por força da qual elas se unem na nossa memória. Há aqui uma espécie de *atracção*, a qual veremos ter no mundo do espírito efeitos tão extraordinários como no mundo da natureza, e manifestar-se sob tantas e tão variadas formas como neste. Os seus efeitos são por toda a parte manifestos, mas as suas causas são na maioria dos casos desconhecidas e têm de se reduzir a qualidades *originais* da natureza humana, que não é minha pretensão explicar. O que mais se exige de um verdadeiro filósofo é que reprima o desejo imoderado de procurar causas e que, depois de ter estabelecido uma doutrina a partir de um número suficiente de experiências, se dê por satisfeito quando notar que um exame mais pormenorizado o levaria a especulações obscuras e incertas. Neste caso a sua investigação seria mais bem empregada em examinar os efeitos do que as causas do seu princípio.

Dentre os efeitos desta união ou associação de ideias, nenhuns há mais notáveis do que aquelas ideias complexas

que são a matéria comum dos nossos pensamentos e raciocínio, e geralmente têm origem nalgum princípio de união entre as nossas ideias simples. Estas ideias complexas podem dividir-se em *relações*, *modos* e *substâncias*. Vamos examinar com brevidade cada uma delas por ordem, e acrescentaremos algumas considerações sobre as nossas ideias *gerais* e *particulares*, antes de deixarmos o presente assunto, que pode considerar-se como os elementos desta filosofia.

SECÇÃO V

Das relações

A palavra *relação* emprega-se correntemente em dois *sentidos* bem diferentes um do outro: quer para designar aquela qualidade pela qual duas ideias são ligadas entre si na imaginação, e uma introduz a outra da maneira explicada acima; quer para designar aquela circunstância particular pela qual consideramos adequado comparar duas ideias, mesmo quando elas estão unidas arbitrariamente na fantasia. Na linguagem corrente é sempre no primeiro destes sentidos que empregamos a palavra relação; e é apenas em filosofia que o ampliamos de modo a designar qualquer objecto particular de comparação, independentemente dum princípio de conexão. Assim, os filósofos concordarão que a distância é uma verdadeira relação, visto que adquirimos uma ideia dela comparando dois objectos; mas numa expressão corrente dizemos *que nada pode estar mais distante do que tais ou tais coisas, nada pode ter menos relação*, como se houvesse incompatibilidade entre distância e relação.

Poderá talvez considerar-se tarefa infinda enumerar todas as qualidades que permitem estabelecer uma comparação entre objectos e produzem as idelas de relação *filosófica*. Mas se as considerarmos atentamente, notaremos

facilmente que podem reduzir-se a sete títulos principais, os quais podem considerar-se a fonte de todas as relações *filosóficas*.

1. O primeiro é a *semelhança*: é esta uma relação sem a qual nenhuma relação filosófica pode existir, visto que os objectos não admitirão comparação a não ser que tenham algum grau de semelhança. Contudo, embora a semelhança seja necessária a toda a relação filosófica, não se segue daí que produza sempre uma conexão ou associação de ideias. Quando uma qualidade se torna muito geral, e é comum a um grande número de indivíduos, não dirige a mente a nenhum deles directamente mas, apresentando simultaneamente uma escolha demasiado grande, impede assim a imaginação de se fixar em qualquer objecto singular.

2. A *identidade* pode considerar-se uma segunda espécie de relação. Tomo aqui esta relação enquanto aplicada no seu sentido mais estrito a objectos constantes e imutáveis, sem examinar a natureza e o fundamento da identidade pessoal, o que terá lugar mais tarde. De todas as relações a mais universal é a da identidade, pois é comum a todos os seres cuja existência tem alguma duração.

3. Depois da identidade, as relações mais universais e compreensivas são as de *espaço* e *tempo*, que estão na origem de um número infinito de comparações, tais como *distante, contíguo, por cima, por baixo, antes, depois*, etc.

4. Todos os objectos que admitem a quantidade ou o número podem comparar-se quanto a este aspecto, o que é outra fértil fonte de relações.

5. Quando dois objectos quaisquer possuem em comum a mesma *qualidade*, os *graus* em que eles a possuem formam uma quinta espécie de relação. Assim, de dois objectos, ambos pesados, um pode ter mais ou menos peso do que o outro. Duas cores, que são da mesma espécie, podem contudo ter cambiantes diferentes e, sob esse aspecto, admitem comparação.

6. A relação de *contrariedade* pode à primeira vista ser considerada uma excepção à regra de que *nenhuma relação de qualquer espécie pode existir sem algum grau de semelhança.* Mas consideremos que não há outro exemplo de duas ideias contrárias entre si, além das ideias de existência e não-existência, as quais são manifestamente semelhantes, pois ambas implicam uma ideia de objecto; embora a segunda exclua o objecto de todos os tempos e lugares, em que se supõe que ele não existe.

7. Quanto a todos os outros objectos, como o fogo e a água, o calor e o frio, apenas se descobre que são contrários pela experiência e pela contrariedade das suas *causas* ou *efeitos*, sendo esta relação de causa e efeito uma sétima relação filosófica, bem como uma relação natural. A semelhança que esta relação implica será explicada mais tarde.

Poderia naturalmente esperar-se que eu acrescentasse às outras relações a *diferença*; mas considero-a mais como uma negação de relação do que como algo de real ou positivo. Há duas espécies de diferença, conforme se opõe à identidade ou à semelhança. A primeira chama-se diferença de *número*, e a segunda de *género*.

SECÇÃO VI

Dos modos e substâncias

Gostaria de perguntar aos filósofos que fundamentam tantos dos seus raciocínios na distinção entre substância e acidente, imaginando que temos de uma e outra ideias claras, se a ideia de *substância* provém das impressões de sensação ou das impressões de reflexão. Se ela nos é transmitida pelos sentidos, pergunto por qual e de que maneira. Se é percebida pelos olhos, deve ser uma cor; se pelos ouvidos, um som; se pelo paladar, um sabor, e assim por diante quanto aos outros sentidos. Mas creio que ninguém

afirmará que a substância é uma cor, um som, ou um sabor. A ideia de substância deve portanto provir de uma impressão de reflexão, se ela na realidade existe. Ora as impressões de reflexão reduzem-se às nossas paixões e emoções, nenhuma das quais com certeza pode representar uma substância. Portanto não temos uma ideia de substância distinta da de uma colecção de qualidades particulares, nem queremos dizer outra coisa quando falamos ou raciocinamos sobre ela.

A ideia de substância, assim como a de modo, não é senão uma colecção de idelas simples unidas pela imaginação, às quais se deu um nome determinado, que nos permite evocar, quer para nós próprios, quer para os outros, essa colecção. Mas a diferença entre estas ideias consiste em que as qualidades particulares que formam uma substância são usualmente relacionadas com *algo* desconhecido, a que se supõe serem inerentes; ou, não se aceitando esta ficção, supõe-se pelo menos que estas qualidades estão estreita e indissoluvelmente unidas pelas relações de contiguidade e causalidade. Em consequência disto, qualquer nova qualidade simples que descubramos ter a mesma conexão com as restantes, é imediatamente por nós incluída entre elas, embora não entrasse na nossa primeira concepção dessa substância. Assim a nossa ideia do ouro pode a princípio ser a cor amarela, o peso, a maleabilidade, a fusibilidade; mas quando descobrimos a sua solubilidade na *aqua regia* acrescentamos esta qualidade às outras e consideramo-la como pertencente a essa substância, exactamente como se a sua ideia tivesse desde o princípio feito parte da ideia composta. Sendo o princípio de união considerado o elemento principal da ideia complexa, ele permite a entrada de qualquer qualidade que se apresente posteriormente e abrange-a tal e qual como as outras que se apresentaram desde início.

Que isto mesmo não pode dar-se com os modos, torna-se evidente considerando a natureza deles. As ideias

simples, de que se formam os modos, ou representam qualidades que não estão unidas por contiguidade ou causalidade, mas se encontram dispersas em diferentes objectos; ou então, se as qualidades estão todas reunidas, o princípio unificador não é considerado o fundamento da ideia complexa. A ideia de uma dança exemplifica a primeira espécie de modos; a ideia de beleza é exemplo da segunda. É evidente a razão pela qual tais ideias complexas não podem receber nenhuma ideia nova, sem mudar o nome que distingue o modo.

SECÇÃO VII

Das ideias abstractas

Levantou-se um problema muito importante com relação às ideias *abstractas* ou *gerais*, a saber, *se elas são gerais ou particulares quando a mente as concebe*. Um grande filósofo[1] contestou a opinião estabelecida sobre este assunto e afirmou que todas as ideias gerais não são senão ideias particulares adstritas a um certo termo que lhes dá um significado mais extenso e faz que evoquem ocasionalmente outros indivíduos a elas semelhantes. Visto que na minha opinião esta é uma das maiores e mais valiosas descobertas feitas recentemente na república das letras, tentarei aqui confirmá-la mediante alguns argumentos que, segundo espero, a porão fora de qualquer dúvida e controvérsia.

É evidente que, quando formamos a maior parte, se não a totalidade, das nossas ideias gerais, fazemos abstracção de todos os graus particulares de quantidade e qualidade; e que um objecto não deixa de pertencer a uma determinada espécie em razão de qualquer pequena alteração na sua extensão, duração e outras propriedades. Poder-se-á portanto

[1] Berkeley.

pensar que existe aqui um dilema evidente, decisivo em relação à natureza daquelas ideias abstractas que têm proporcionado tanta especulação aos filósofos. A ideia abstracta de homem representa homens de todas as estaturas e de todas as qualidades, o que, conforme se depreende, ela não pode fazer senão representando igualmente todas as estaturas e todas as qualidades possíveis, ou não representando nenhuma em particular. Ora tendo-se considerado absurdo defender a primeira destas proposições, pois implica que a mente é dotada de capacidade infinita, concluiu-se geralmente pela segunda; e admitiu-se que as nossas ideias abstractas não representam qualquer grau particular de quantidade ou de qualidade. Mas vou tentar fazer ver que esta conclusão é errónea, *primeiro* provando que é absolutamente impossível conceber uma quantidade ou qualidade qualquer sem formar uma noção precisa dos seus graus; *segundo,* mostrando que, embora a capacidade da mente não seja infinita, podemos contudo formar simultaneamente uma noção de todos os graus possíveis de quantidade e qualidade, pelo menos de tal modo que, não obstante a sua imperfeição, a referida noção possa servir a todos os fins da reflexão e da conversação.

Começando pela primeira proposição, *que a mente não pode formar qualquer noção de quantidade ou qualidade sem formar uma noção precisa dos respectivos graus*: podemos prová-la mediante os três argumentos seguintes. Primeiro, observámos que todos os objectos que são diferentes são também distinguíveis, e que todos os objectos que são distinguíveis são separáveis pelo pensamento e imaginação. E podemos aqui acrescentar que também é verdadeiro a recíproca destas proposições: que todos os objectos que são separáveis são também distinguíveis, e que todos os objectos que são distinguíveis são também diferentes. Pois como poderíamos separar o que não é distinguível, ou distinguir o que não é diferente? Portanto, para sabermos se a abstracção

implica uma separação, temos apenas de considerá-la desta perspectiva e examinar se todas as circunstâncias de que fazemos abstracção nas nossas ideias gerais são tais que sejam distinguíveis e diferentes das que retemos como partes essenciais destas mesmas ideias. Mas é imediatamente evidente que o comprimento exacto de uma linha não é diferente nem distinguível da própria linha, nem o grau exacto de uma qualidade o é da própria qualidade. Por conseguinte, estas ideias não são mais susceptíveis de separação do que de distinção e diferença. Portanto elas estão conjugadas umas com as outras na concepção e a ideia geral de uma linha, não obstante todas as nossas abstracções e subtilezas tem, ao surgir na mente, um grau exacto de quantidade e qualidade, muito embora possamos fazê-la representar outras que têm diferentes graus de ambas.

Segundo, temos de reconhecer que nenhum objecto pode aparecer aos sentidos ou, por outras palavras, que nenhuma impressão pode tornar-se presente ao espírito sem ser determinada nos seus graus tanto de quantidade como de qualidade. A confusão em que por vezes são envolvidas as impressões tem origem apenas na sua fraqueza e instabilidade, e não em qualquer capacidade da mente para receber qualquer impressão que na sua existência real não possua grau ou proporção particulares. Isto é uma contradição nos termos, e implica mesmo a mais manifesta de todas as contradições, a saber, que a mesma coisa pode ser e não ser ao mesmo tempo.

Ora uma vez que todas as ideias se originam de impressões e não são senão cópias e representações delas, tudo o que é verdade acerca de umas, deve reconhecer-se como verdadeiro acerca das outras. As impressões e as ideias diferem apenas quanto à força e à vivacidade. A conclusão anterior não assenta em qualquer grau particular de vivacidade. Não pode pois ser afectada por qualquer variação quanto a este aspecto. Uma ideia é uma impressão mais

fraca, e, visto que uma impressão forte necessariamente deve ter quantidade e qualidade determinadas, o mesmo se deve aplicar à sua cópia ou representante.

Terceiro, é um princípio geralmente aceite em filosofia que tudo na natureza é individual e que é totalmente absurdo admitir a existência real de um triângulo cujos ângulos e lados não tenham proporções exactas. Se pois isto é absurdo *de facto* e *na realidade*, também deve ser absurdo *em ideia*, visto que não é absurda nem impossível uma coisa de que podemos formar uma ideia clara e distinta. Mas formar a ideia de um objecto e formar uma ideia simplesmente é a mesma coisa, pois que a referência da ideia a um objecto é uma denominação extrínseca de que a ideia não contém em si qualquer marca ou carácter. Ora, sendo impossível formar a ideia de um objecto que possua quantidade e qualidade, sem contudo as possuir num grau determinado, segue-se que é igualmente impossível formar uma ideia que não seja limitada e determinada nestes dois aspectos. As ideias abstractas são portanto em si mesmas individuais, embora possam tornar-se gerais na sua representação. A imagem na mente é apenas a de um objecto particular, embora a sua aplicação nos nossos raciocínios seja a mesma que se ela fosse universal.

Esta aplicação das ideias para além da natureza das mesmas procede do facto de juntarmos todos os seus graus possíveis de quantidade e qualidade de maneira suficientemente imperfeita para poder servir a todos os fins da vida, o que é a segunda proposição que me proponho explicar. Depois de termos descoberto uma semelhança entre vários objectos que nos ocorrem frequentemente, aplicamos a todos eles o mesmo nome, quaisquer que sejam as diferenças que possamos observar nos seus graus de quantidade e qualidade, e quaisquer que sejam outras diferenças que entre eles possam surgir. Após adquirirmos um hábito deste tipo, ouvir esse nome desperta a ideia de um desses objec-

tos e leva a imaginação a concebê-lo em todas as suas circunstâncias e proporções particulares. Mas como se supõe que a mesma palavra foi frequentemente aplicada a outros indivíduos que em muitos aspectos diferem da ideia imediatamente presente à mente; consequentemente essa palavra, não podendo despertar as ideias de todos estes indivíduos, por assim dizer apenas toca a alma, e desperta o hábito que adquirimos ao examiná-los. Eles não estão realmente e de facto presentes na mente, mas apenas potencialmente; e não os evocamos todos distintamente na imaginação, mas conservamo-nos prontos para examinar qualquer deles, conforme a tal sejamos levados pelo projecto ou necessidade do momento. A palavra faz surgir uma ideia individual juntamente com um certo hábito, e esse hábito produz qualquer outra ideia individual propiciada pela ocasião. Mas, como na maioria dos casos é impossível a produção de todas as ideias às quais pode aplicar-se o nome, abreviamos este trabalho limitando o nosso exame e notamos que poucos inconvenientes resultam dessa abreviação para o nosso raciocínio.

É na verdade um dos factos mais extraordinários desta matéria que depois de a mente ter produzido uma ideia individual, sobre a qual raciocinamos, o hábito conjunto, despertado pelo termo geral ou abstracto, prontamente sugere qualquer outro indivíduo, se por acaso formarmos qualquer raciocínio que não concorde com ela. Assim, se mencionarmos a palavra triângulo e formarmos a ideia de um determinado triângulo equilátero para lhe corresponder, e se em seguida afirmarmos *que os três ângulos de um triângulo são iguais entre si*, os outros indivíduos como o triângulo escaleno ou o isósceles, que a princípio nos passaram despercebidos, ocorrem-nos imediatamente e fazem-nos ver a falsidade dessa proposição, não obstante a sua veracidade relativamente à ideia que tínhamos formado antes. Se a mente nem sempre sugere estas ideias na ocasião

adequada, tal se deve a qualquer imperfeição das suas faculdades; e semelhantes imperfeições dão muitas vezes origem a falsos raciocínios e a sofismas. Mas isto dá-se principalmente com as ideias abstrusas e compostas. Nos outros casos o hábito é mais completo e é raro cairmos em tais erros.

Sim, é tão completo o hábito, que exactamente a mesma ideia pode ligar-se a várias palavras diferentes e empregar-se em diferentes raciocínios sem qualquer perigo de erro. Assim, a ideia de um triângulo equilátero de uma polegada de altura pode servir-nos para falarmos de uma figura, de uma figura rectilínea, de uma figura regular, de um triângulo e de um triângulo equilátero. Portanto neste caso todos esses termos são acompanhados da mesma ideia mas, como temos o hábito de os empregar com uma extensão maior ou menor, eles despertam os seus hábitos próprios e dessa forma conservam a mente preparada para vigiar no sentido de que não se forme nenhuma conclusão contrária às ideias normalmente abrangidas por eles.

Antes de estes hábitos se tornarem inteiramente perfeitos, poderá talvez a mente não se contentar com formar a ideia de um só indivíduo, mas percorrer várias ideias afim de chegar a compreender o seu próprio significado, e a extensão da colecção que pretende exprimir pelo termo geral. Para fixar o significado da palavra figura podemos revolver na nossa mente as ideias de círculos, quadrados, paralelogramas, triângulos de diferentes dimensões e proporções, sem nos fixarmos numa só imagem ou ideia. Como quer que seja, é certo *que* formamos a ideia de indivíduos sempre que empregamos qualquer termo geral; *que* raramente ou nunca conseguimos esgotar estes indivíduos, e *que* aqueles que permanecem são apenas representados por meio desse hábito mediante o qual os evocamos de cada vez que as circunstâncias do momento o exigem. Tal é pois a natureza das nossas ideias abstractas e dos nossos termos

gerais, e é desta maneira que damos conta do paradoxo anterior, *que algumas ideias são particulares pela sua natureza, mas gerais pela sua representação*. Uma ideia particular torna-se geral quando se une a um termo geral, isto é, a um termo que, por uma conexão habitual, tem relação com muitas outras ideias particulares e prontamente as evoca na imaginação.

A única dificuldade que pode restar quanto a este assunto será com relação àquele hábito que evoca tão prontamente qualquer ideia particular de que possamos necessitar, e que é despertado por qualquer palavra ou som a que correntemente o ligamos. Na minha opinião, o método mais apropriado para esclarecer satisfatoriamente este acto mental consiste em apresentar outros exemplos análogos, e outros princípios que facilitem a sua operação. Não se podem explicar as causas últimas das nossas acções mentais. Basta que possamos dar delas uma explicação suficientemente fundamentada na experiência e na analogia.

Noto então primeiro que quando mencionamos um número elevado qualquer, por exemplo mil, geralmente a mente não possui dele uma ideia adequada; possui apenas o poder de apresentar tal ideia mediante a ideia adequada que tem dos decimais em que o número está incluído. Contudo esta imperfeição das nossas ideias jamais se verifica nos nossos raciocínios, o que parece ser um caso paralelo ao caso presente das ideias universais.

Segundo, temos várias exemplos de hábitos que uma simples palavra pode despertar. Assim, quando uma pessoa sabe de cor partes de um discurso ou um certo número de versos, a simples palavra ou expressão inicial chamar-lhe-á à memória o conjunto de que não consegue lembrar-se.

Terceiro, julgo que qualquer pessoa que examine a situação da sua mente ao raciocinar concordará comigo que nós não ligamos ideias completas e distintas a todos os termos que empregamos; quando falamos de *governo, igreja,*

negociação, conquista, raramente expomos nas nossas mentes todas as ideias simples de que se compõem estas ideias complexas. Pode contudo notar-se que, não obstante esta imperfeição, podemos evitar fazer afirmações disparatadas sobre estes pontos e podemos perceber qualquer contradição nas ideias exactamente como se delas tivéssemos plena compreensão. Assim, se em vez de dizer *que na guerra os mais fracos podem recorrer sempre às negociações,* disséssemos *que podem recorrer sempre às conquistas*, o hábito que adquirimos de atribuir às ideias certas relações continua a acompanhar essas palavras e leva-nos imediatamente a ver o absurdo de tal proposição; do mesmo modo que uma ideia particular pode servir-nos para raciocinarmos sobre outras ideias, qualquer que seja a diferença entre uma e outras.

Quarto, visto que os indivíduos são agrupados e colocados sob um termo geral em razão da semelhança que apresentam entre si, esta relação deve facilitar o seu aparecimento na imaginação e fazer que elas sejam mais ficilmente sugeridas quando necessário. E na verdade se considerarmos o progresso normal do pensamento, quer na reflexão, quer na conversação, acharemos boas razões para ficar satisfeitos quanto a este ponto. Nada há mais admirável do que a prontidão com a qual a imaginação sugere as suas ideias e as apresenta no momento exacto em que elas se tornam necessárias ou úteis. A fantasia corre de um extremo a outro do universo para reunir as ideias pertinentes a qualquer assunto. Pensar-se-ia que todo o mundo intelectual das ideias já alguma vez esteve perante a nossa visão, e que não fizemos mais do que escolher as mais apropriadas à nossa finalidade. Pode contudo não haver outras ideias presentes além daquelas que são assim reunidas por uma espécie de faculdade mágica da alma, a qual, embora seja sempre muito perfeita nos maiores génios, e sendo ela própria aquilo que chamamos génio, é no entanto inexplicável, não obstante os maiores esforços do entendimento humano.

Talvez estas quatro reflexões ajudem a remover todas as dificuldades da hipótese por mim proposta relativamente às ideias abstractas, tão contrária à que até aqui prevaleceu em filosofia. Mas, para falar verdade, deposito a minha maior confiança no que já provei quanto à impossibilidade das ideias gerais, segundo o método geralmente empregado para as explicar. Devemos certamente procurar sobre este assunto um novo sistema, e é manifesto que não há outro além do que propus. Se as ideias forem particulares na sua natureza e ao mesmo tempo em número finito, só pelo hábito podem tornar-se gerais na sua representação e conter no seu âmbito um número infinito de outras ideias.

Antes de abandonar este assunto utilizarei os mesmos princípios para explicar aquela *distinção de razão* de que tanto se fala e tão pouco se entende nas escolas. É deste género a distinção entre a figura senção e o corpo figurado, entre o movimento e o corpo movido. A dificuldade de explicar esta distinção surge do princípio já exposto de que *todas as ideias diferentes são separáveis.* Pois daqui resulta que, se a figura for diferente do corpo, as suas ideias têm de ser separáveis bem como distinguíveis; se não forem diferentes, as suas ideias não podem ser nem separáveis, nem distinguíveis. Que se entende pois por distinção de razão, uma vez que ela não implica nem diferença, nem separação?

Para remover esta dificuldade temos de recorrer à anterior explicação das ideias abstractas. É certo que a mente jamais sonharia em distinguir a figura do corpo figurado, pois na realidade eles não são distinguíveis, nem diferentes, nem separáveis, se não tivesse observado que, ainda mesmo nesta simplicidade, podem estar contidas numerosas semelhanças e relações diversas. Assim, quando nos é apresentado um globo de mármore branco, apenas recebemos a impressão de uma cor branca distribuída numa certa forma, e somos incapazes de separar e distinguir a cor da forma. Mas observando depois um globo de mármore preto e um

cubo de mármore branco e comparando-os com o nosso primeiro objecto, encontramos duas semelhanças separadas no que a princípio parecia, e realmente é, perfeitamente inseparável. Após um pouco mais de prática deste género, começamos a distinguir a figura da cor, por uma *distinção de razão*; isto é, consideramos a figura e a cor em conjunto, visto que efectivamente elas são idênticas e indistinguíveis; contudo vêmo-las sob diferentes aspectos, conforme as semelhanças que podem admitir. Quando queremos considerar apenas a figura do globo de mármore branco, na realidade formamos uma ideia tanto da figura como da cor, mas tacitamente encaminhamos o nosso olhar para a sua semelhança com o globo de mármore preto; e, do mesmo modo, quando queremos considerar somente a cor, dirigimos a nossa vista para a semelhança com o cubo de mármore branco. Por este meio acompanhamos as nossas ideias com uma espécie de reflexão que em grande parte nos passa despercebida, por força do hábito. A pessoa que deseje que consideremos a figura de um globo de mármore branco sem pensar na cor dele, deseja o impossível; mas a intenção dessa pessoa é que consideremos conjuntamente a cor e a figura, conservando contudo sob o nosso olhar a semelhança com o globo de mármore preto, ou com qualquer outro globo de qualquer cor ou substância.

PARTE II

Das ideias de espaço e de tempo

SECÇÃO I

Da divisibilidade infinita das nossas ideias de espaço e de tempo

Tudo o que tem ares de paradoxo e é contrário às primeiras e mais despreconcebidas noções da humanidade é muitas vezes avidamente aceite pelos filósofos, como se patenteasse a superioridade da sua ciência, capaz que seria de descobrir opiniões tão afastadas das concepções vulgares. Por outro lado, tudo o que, ao ser-nos proposto, provoca surpresa e admiração, proporciona ao espírito uma tal satisfação que este se compraz nessas emoções agradáveis e jamais se deixará convencer que o seu prazer não tem qualquer fundamento. Estas disposições dos filósofos e seus discípulos geram entre eles uma deferência mútua: os primeiros produzindo grande abundância de opiniões estranhas e inexplicáveis, e os segundos prontamente acreditando nelas. Não posso dar exemplo mais evidente desta mútua deferência do que a doutrina da divisibilidade infinita; é pelo exame desta que vou entrar no assunto das ideias de espaço e de tempo.

É universalmente reconhecido que a capacidade do espírito é limitada e jamais pode alcançar uma concepção plena e adequada do infinito; e mesmo que tal não fosse reconhecido, seria suficientemente evidente pela mais clara observação e experiência. É igualmente óbvio que tudo o

que pode dividir-se *in infinitum*, deve consistir num número infinito de partes e que não é possível limitar o número das partes sem ao mesmo tempo limitar a divisão. Quase não é necessária qualquer indução para daqui concluir que a *ideia* que formamos de qualquer qualidade finita não é infinitamente divisível, mas que por distinções e separações adequadas, podemos remeter esta ideia a ideias inferiores, que serão perfeitamente simples e indivisíveis. Ao rejeitarmos a capacidade infinita do espírito, supomos que ele pode chegar a um termo na divisão das suas ideias, e não é possível descobrir maneira de fugir à evidência desta conclusão.

É pois certo que a imaginação atinge um *mínimo* e pode propor a si mesma uma ideia da qual não é capaz de conceber subdivisão nenhuma e que não podemos diminuir sem a aniquilar completamente. Quando me falam da milésima e da décima-milésima parte de um grão de areia, tenho uma ideia distinta destes números e das suas diferentes proporções; mas as imagens que formo no espírito para representar as coisas em si mesmas em nada diferem uma da outra, e não são inferiores a essa imagem pela qual represento o próprio grão de areia que, segundo se supõe, tanto as excede. Aquilo que é composto de partes pode dividir-se nessas partes, e o que é divisível é separável. Mas o que quer que imaginemos da coisa mesma, a ideia de um grão de areia não é nem divisível, nem separável em vinte, e muito menos em mil, dez mil ou um número infinito de ideias diferentes.

As impressões dos sentidos estão no mesmo caso que as ideias da imaginação. Colocai uma mancha de tinta num papel, fixai o olhar nessa mancha e afastai-vos para uma distância tal que finalmente a percais de vista; está claro que no momento anterior a desvanecer-se a imagem ou impressão era perfeitamente indivisível. Não é por falta de raios luminosos a incidir nos nossos olhos que as partes diminutas de corpos distantes não produzem qualquer impressão

sensível; é porque elas estão afastadas para além daquela distância à qual as suas impressões eram reduzidas a um *mínimo* e não eram susceptíveis de nova diminuição. Um microscópio ou telescópio, que as torna visíveis, não produz novos raios luminosos, mas apenas espalha os que sempre emanaram de lá; e por este meio dá partes às impressões, que a olho nu parecem simples e sem composição, ao mesmo tempo que faz avançar para um *mínimo* aquilo que antes era imperceptível.

A partir daqui podemos descobrir o erro da opinião comum segundo a qual a capacidade da mente é limitada nos dois sentidos e a imaginação não pode formar uma ideia adequada daquilo que ultrapassa um certo grau de pequenez assim como de grandeza. Nada pode ser mais diminuto que certas ideias gue formamos na fantasia e certas imagens que aparecem aos sentidos, visto que são ideias e imagens perfeitamente simples e indivisíveis. O único defeito dos nossos sentidos é que nos dão imagens desproporcionadas das coisas e representam-nos como diminuto e sem composição aquilo que na realidade é grande e composto de grande número de partes. Nós não nos apercebemos deste erro; mas, considerando as impressões desses objectos diminutos, que aparecem aos nossos sentidos, iguais ou quase iguais aos objectos e descobrindo pela razão que há outros objectos imensamente mais diminutos, concluimos precipitadamente que estes são inferiores a qualquer ideia da nossa imaginação ou impressão dos nossos sentidos. Contudo é certo que podemos formar ideias que não serão maiores do que o mais pequeno átomo dos espíritos animais de um insecto mil vezes menor do que uma pulga; e devemos antes concluir que a dificuldade está na ampliação das nossas concepções até ao ponto de formar uma noção precisa de uma pulga, ou mesmo de um insecto mil vezes menor do que uma pulga. Com efeito, para formar uma noção precisa destes animais, temos de ter uma

ideia distinta que represente cada uma das suas partes; o que é completamente impossível, segundo o sistema da divisibilidade até ao infinito, e extremamente difícil segundo o sistema das partes indivisíveis ou átomos, em razão do imenso número e multiplicidade dessas partes.

SECÇÃO II

Da divisibilidade infinita do espaço e do tempo

Onde quer que haja ideias que sejam representações adequadas de objectos, as relações, as contradições e as concordâncias das ideias são todas aplicáveis aos objectos; este é, conforme podemos observar em geral, o fundamento de todo o conhecimento humano. Ora as nossas ideias são representações adequadas das partes mais diminutas da extensão; e quaisquer que sejam as divisões e subdivisões pelas quais nós suponhamos atingir estas partes, elas jamais podem tornar-se inferiores a certas ideias que formamos. A consequência manifesta é que tudo o que *parece* impossível e contraditório quando se comparam estas ideias, tem de ser *na realidade* impossível e contraditório, sem qualquer desculpa ou fuga possível.

Toda a coisa susceptível de divisão até ao infinito contém um número infinito de partes; se não, a divisão bem depressa seria interrompida pelas partes indivisíveis a que imediatamente chegaríamos. Se portanto uma extensão finita é divisível até ao infinito, não será contraditório supor que uma extensão finita contém um número infinito de partes; e *vice versa*, se é contraditório supor que uma extensão finita contém um número infinito de partes, nenhuma extensão finita pode ser divisível até ao infinito. Mas tendo em consideração as minhas ideias claras facilmente me convenço que esta segunda suposição é absurda. Tomo primeiro a menor ideia que possa formar de uma parte da

extensão e, certo de que não há nada mais diminuto do que esta ideia, concluo que tudo quanto eu descubra mediante ela deve ser uma qualidade real da extensão. Depois repito esta ideia uma, duas, três vezes, etc., e descubro que a ideia composta de extensão, originada da sua repetição, aumenta sempre e torna-se dupla, tripla, quádrupla, etc., até se dilatar constituindo enfim uma massa considerável, maior ou menor, na proporção em que repito mais ou menos a mesma ideia. Quando suspendo a adição de partes, a ideia de extensão para de aumentar, e vejo claramente que, se continuasse a adição *in infinitum*, a ideia de extensão deveria também tornar-se infinita. De modo geral, concluo que a ideia de um número infinito de partes é individualmente a mesma que a ideia de uma extensão infinita; que nenhuma extensão finita é susceptível de conter um número infinito de partes; e que, por conseguinte, nenhuma extensão finita é divisível ao infinito[1].

Posso acrescentar outro argumento proposto por um autor conhecido[2], o qual me parece muito válido e belo. É evidente que a existência em si mesma pertence apenas à unidade e jamais pode ser atribuída ao número, a não ser em razão das unidades de que o número é formado. Pode dizer-se que vinte homens existem, mas apenas porque um, dois, três, quatro homens, e assim por diante, existem, e se se negar a existência dos últimos, desaparece naturalmente a dois primeiros. É portanto completamente absur-

---

[1] Têm-me objectado que a divisibilidade infinita supõe apenas um número infinito de partes *proporcionais* e não de partes *alíquotas*, e que um número infinito de partes proporcionais não forma uma extensão infinita. Mas esta distinção é inteiramente fútil. Quer estas partes se chamem *alíquotas* ou *proporcionais*, elas não podem ser inferiores àquelas partes diminutas que concebemos; e portanto não podem pela sua conjunção formar uma extensão menor.

[2] Malezieu.

do supor a existência de qualquer número, negando ao mesmo tempo a existência de unidades; e como a extensão é sempre um número, de acordo com a opinião comum dos metafísicos, e nunca se converte numa unidade ou quantidade indivisível, segue-se que a extensão não pode de forma alguma existir. É inútil responder que uma quantidade determinada de extensão é uma unidade, mas tal que admite um número infinito de fracções e é inesgotável nas suas subdivisões; porque, pela mesma razão, estes vinte homens *podem considerar-se como uma unidade*. O globo terrestre todo, ou mesmo o universo inteiro *pode considerar-se como uma unidade*. O termo unidade é uma denominação puramente artificial que a mente pode aplicar a qualquer quantidade de objectos por ela reunidos; e uma tal unidade não pode existir isoladamente mais do que um número, sendo como é na realidade um verdadeiro número. Mas a unidade, que pode existir isoladamente e cuja existência é necessária à de todos os números, é doutro género e tem de ser perfeitamente indivisível e não susceptível de se reduzir a qualquer unidade inferior.

Todo este raciocínio aplica-se ao tempo, juntamente com um argumento adicional que convirá notar. É propriedade inseparável do tempo, constituindo de certo modo a sua essência, que cada uma das suas partes se suceda a outra e que não haja duas dentre elas que, embora contíguas, possam jamais coexistir. Pela mesma razão que o ano de 1737 não pode coincidir com o ano corrente de 1738, cada momento tem de ser distinto e posterior ou anterior a outro. É pois certo que o tempo, tal como existe, deve compor-se de momentos indivisíveis. Com efeito, se no tempo jamais pudéssemos chegar ao fim da divisão e se cada momento, ao suceder a outro, não fosse perfeitamente simples e indivisível, haveria um número infinito de momentos coexistentes, ou partes do tempo; o que, segundo penso, será considerado uma flagrante contradição.

A divisibilidade infinita do espaço implica a do tempo, como evidencia a natureza do movimento. Se portanto esta é impossível, também aquela deve sê-lo.

Não duvido de que os defensores mais obstinados da doutrina da divisibilidade infinita concordarão facilmente que estes argumentos constituem dificuldades e que não se lhes pode dar uma resposta perfeitamente clara e satisfatória. Mas podemos aqui observar que nada há mais absurdo do que este hábito de chamar *dificuldade* àquilo que se propõe como *demonstração*, tentando dessa forma anular-lhe a força e evidência. Nas demonstrações não é como nas probalidades em que podem intervir dificuldades e em que um argumento pode contrabalançar outro e diminuir-lhe a autoridade. Uma demonstração, sendo justa, não admite dificuldade contrária; não sendo justa, é um puro sofisma e por conseguinte jamais pode constituir dificuldade. Ou é irresistível, ou não tem qualquer força. Portanto, falar de objecções e respostas e comparar argumentos numa questão desta natureza ou é confessar que a razão humana não é senão um jogo de palavras, ou que a própria pessoa que assim fala não tem capacidade à altura de tais matérias. As demonstrações podem ser difíceis de compreender em virtude do carácter abstracto do assunto, mas uma vez que sejam compreendidas jamais podem ter dificuldades tais que enfraqueçam a sua autoridade.

É certo, como provavelmente dirão os matemáticos, que aqui há argumentos igualmente fortes para a visão oposta desta questão, e que a doutrina dos pontos indivisíveis também está sujeita a objecções irrespondíveis. Antes de examinar estes argumentos e objecções em pormenor, tomá-los-ei aqui globalmente, tentando provar já, pela apresentação de uma razão curta e incisiva, que é de todo impossível receberem qualquer fundamento legítimo.

É máxima estabelecida da metafísica *que tudo aquilo que o espírito claramente concebe encerra a ideia de existência pos-*

sível ou, por outras palavras, *nada do que imaginamos é absolutamente impossível.* Podemos formar a ideia de uma montanha de ouro, e daí concluímos que tal montanha pode de facto existir. Não podemos formar a ideia de uma montanha sem um vale, e por isso consideramo-la impossível.

Ora não há dúvida de que temos uma ideia da extensão; de contrário, por que falamos e raciocinamos sobre ela? É igualmente certo que esta ideia, tal como a concebe a imaginação, embora sendo divisível em partes ou ideias inferiores, não é infinitamente divisível nem consiste num número infinito de partes; porque isso ultrapassa a compreensão das nossas limitadas capacidades. Eis aqui pois uma ideia da extensão que consta de partes ou ideias inferiores, as quais são perfeitamente indivisíveis; por consequência esta ideia não implica contradição; por consequência pode existir na realidade uma extensão correspondente a esta ideia; e por consequência todos os argumentos usados contra a possibilidade dos pontos matemáticos são puros sofismas escolásticos, que não merecem a nossa atenção.

Podemos levar estas consequências um pouco mais longe, concluindo que todas as pretensas demonstrações da infinita divisibilidade da extensão são igualmente sofísticas, pois não há dúvida de que estas demonstrações não podem ser legítimas sem que se prove a impossibilidade dos pontos matemáticos; e pretender isto é um evidente absurdo.

SECÇÃO III

Das outras qualidades das nossas ideias de espaço e tempo

Não podia ter sido feita descoberta mais feliz para resolver todas as controvérsias relativas às ideias do que a mencionada acima, a saber, que as impressões precedem sempre as ideias e que todas as ideias de que a imaginação

está fornecida fazem primeiro a sua aparição numa impressão correspondente. Estas últimas percepções são todas tão claras e evidentes que não admitem controvérsia; contudo, muitas das nossas ideias são tão obscuras que, mesmo para a mente que as forma, é quase impossível dizer exactamente a sua natureza e composição. Apliquemos este princípio para descobrir mais profundamente a natureza das nossas ideias de espaço e tempo.

Quando abro os olhos e os dirijo para os objectos à minha volta, percebo muitos corpos visíveis, e quando os fecho de novo e considero a distância entre estes corpos, adquiro a ideia de extensão. Visto que toda a ideia se origina de alguma impressão que é exactamente similar a ela, as impressões similares a esta ideia de extensão têm de ser ou sensações originadas na visão ou impressões internas nascidas destas sensações.

As nossas impressões internas são as paixões, emoções, desejos e aversões, nenhuma das quais, creio eu, será jamais tomada como o modelo donde deriva a ideia de espaço. Portanto, além dos sentidos, nada há que possa comunicar-nos a impressão original. Mas que impressão nos transmitem os sentidos? Esta é a questão principal, que decide sem apelo quanto à natureza da ideia.

A mesa que se encontra em frente de mim é por si só suficiente, pela visão que dela obtenho, para me dar a ideia de extensão. Esta ideia é pois tirada de alguma impressão que aparece aos sentidos neste momento, e representa essa impressão. Mas os meus sentidos comunicam-me apenas as impressões de pontos coloridos, dispostos de certa maneira. Se os olhos percebem alguma coisa mais, gostaria que ma indicassem. Mas se nada mais se pode mostrar podemos concluir com certeza que a ideia de extensão não é mais do que a cópia destes pontos coloridos e da maneira como aparecem.

Suponhamos que no objecto extenso, ou na composição de pontos coloridos, donde primeiro recebemos a

ideia de extensão, os pontos fossem de cor púrpura; resultaria daí que, em qualquer repetição desta ideia, não só colocaríamos os pontos na mesma ordem uns em relação aos outros, mas ainda lhes atribuiríamos aquela precisa cor à qual estamos habituados. Mas depois, quando temos experiência doutras cores, tais como violeta, verde, vermelho, branco, preto e todas as diferentes combinações destas, e encontramos semelhança na disposição dos pontos coloridos de que elas são compostas, omitimos tanto quanto possível as peculiaridades de cor e formamos uma ideia abstracta apenas segundo essa disposição de pontos, ou modo de aparecimento, em que eles estão de acordo. Mais ainda: mesmo quando a semelhança ultrapassa os objectos de um sentido e se verifica que as impressões de tacto são similares às da vista na disposição das suas partes, tal não obsta a que a ideia abstracta as represente a ambas, em razão da sua semelhança. Todas as ideias abstractas na realidade não são mais do que ideias particulares, consideradas a uma luz determinada; mas, porque foram ligadas a termos gerais, podem representar uma grande diversidade e incluir objectos que, sendo semelhantes nalguns aspectos, noutros são muito diferentes entre si.

A ideia de tempo, originada da sucessão das nossas percepções de toda a espécie, tanto ideias como impressões, e tanto impressões de reflexão como de sensação, proporcionar-nos-á um exemplo de ideia abstracta que compreende uma diversidade ainda maior do que a de espaço, sendo contudo representada na fantasia por uma certa ideia individual de uma determinada quantidade e qualidade.

Assim como é da disposição de objectos visíveis e tangíveis que recebemos a ideia de espaço, assim também formamos a ideia de tempo a partir da sucessão de ideias e impressões, e em caso algum pode o tempo apresentar-se ou ser notado pelo espírito isoladamente. Uma pessoa a dormir profundamente ou inteiramente dominada por um

pensamento é insensível ao tempo; e, conforme as suas percepções se sucedem com maior ou menor rapidez, a mesma duração parece à sua imaginação mais longa ou mais breve. Um grande filósofo [1] assinalou que as nossas percepções têm quanto a este aspecto certos limites, determinados pela natureza e constituição originais da mente, para além dos quais a influência dos objectos externos sobre os sentidos jamais pode acelerar ou retardar os nossos pensamentos. Se fizermos girar com rapidez um carvão em brasa, ele apresentará aos sentidos a imagem de um círculo de fogo e parecerá que não há nenhum intervalo de tempo entre as suas rotações, simplesmente porque as nossas percepções não podem suceder-se com a mesma rapidez com que o movimento pode ser comunicado aos objectos externos. Sempre que não temos percepções sucessivas não temos noção de tempo, mesmo que haja uma sucessão real de objectos. Podemos concluir destes fenómenos, bem como de muitos outros, que o tempo não pode apresentar-se à mente nem isoladamente, nem acompanhado de um objecto fixo e imutável, mas que se descobre sempre numa sucessão *perceptível* de objectos mutáveis.

Para confirmar isto podemos acrescentar o argumento seguinte, que me parece perfeitamente decisivo e convincente. É evidente que o tempo ou duração se compõe de diferentes partes, pois se assim não fosse não poderíamos conceber uma duração mais longa ou mais breve. É também evidente que estas partes não são coexistentes, visto que essa qualidade da coexistência das partes pertence à extensão, e é o que a distingue da duração. Ora como o tempo é composto de partes não coexistentes, um objecto imutável, não produzindo senão impressões coexistentes, não produz nenhuma que possa dar-nos a ideia do tempo; por conseguinte esta ideia deve originar-se de uma suces-

[1] Locke.

são de objectos mutáveis e, no seu primeiro aparecimento, o tempo não pode separar-se de tal sucessão.

Tendo pois descoberto que o tempo, no seu primeiro aparecimento ao espírito, anda sempre ligado a uma sucessão de objectos mutáveis e que jamais pode doutra forma ser por nós notado, temos de examinar agora se podemos *concebê-lo* sem conceber uma sucessão de objectos e se ele pode, por si só, formar na imaginação uma ideia distinta.

Para sabermos se quaisquer objectos que andam unidos na impressão são separáveis na ideia, temos apenas de considerar se são diferentes um do outro; no caso afirmativo, é evidente que podem conceber-se separadamente. Tudo o que é diferente é distinguível, e tudo o que é distinguível pode separar-se, de acordo com os princípios já expostos. Se pelo contrário os objectos não forem diferentes, não são distinguíveis e, não sendo distinguíveis, não podem separar-se. Ora é precisamente o que se passa com o tempo, comparando-o com as nossas percepções sucessivas. A ideia de tempo não é derivada de uma impressão particular misturada com outras, e claramente distinguível delas: nasce unicamente da maneira como as impressões aparecem ao espírito, não sendo essa maneira uma nova impressão. Cinco notas tocadas numa flauta dão-nos a impressão e ideia de tempo, embora o tempo não seja uma sexta impressão que se apresenta ao ouvido ou a qualquer dos outros sentidos. Também não é uma sexta impressão que a mente encontre em si mesma por reflexão. Estes cinco sons, que aparecem desta maneira particular, não excitam emoção na mente, nem produzem uma afeição de qualquer espécie, cuja observação pudesse originar uma nova ideia. Porque isto é necessário para produzir uma nova ideia de reflexão; jamais pode o espírito, passando em revista milhares de vezes todas as suas ideias de sensação, extrair delas uma nova ideia original, a não ser que a natu-

reza tenha forjado as suas faculdades de modo tal que ele sinta surgir de tal contemplação uma nova impressão original. Mas aqui ele apenas toma conhecimento da *maneira* como os diferentes sons fazem a sua aparição e pode seguidamente considerá-la, sem considerar esses sons particulares, e uni-la depois a quaisquer outros objectos. Ele necessariamente tem de ter as ideias de alguns objectos e não pode jamais sem estas chegar a qualquer concepção do tempo, o qual, visto que não aparece como uma impressão primária distinta, evidentemente não pode ser mais do que as diferentes ideias, ou impressões, ou objectos dispostos de certa maneira, isto é, sucedendo-se uns aos outros.

Sei que há quem pretende que a ideia de duração se pode aplicar em sentido próprio a objectos perfeitamente imutáveis; é esta, segundo creio, a opinião corrente tanto dos filósofos como do vulgo. Mas para se ficar convencido da falsidade desta opinião basta reflectir na conclusão precedente: que a ideia de duração tem sempre origem numa sucessão de objectos mutáveis e jamais pode ser transmitida ao espírito por qualquer coisa estável e imutável. Com efeito daqui resulta inevitavelmente que, não podendo a ideia de duração derivar de tal objecto, ela não se lhe pode aplicar com propriedade ou exactidão, nem se pode jamais dizer que qualquer coisa imutável tenha duração. As ideias representam sempre os objectos ou impressões de que derivam e não podem, sem ficção, representar ou aplicar-se a outros. Através de que ficção aplicamos a ideia de tempo mesmo ao que é imutável e, como correntemente sucede, supomos que a duração é a medida tanto do repouso como do movimento, é o que examinaremos mais adiante [1].

Há outro argumento perfeitamente decisivo, o qual consolida a presente doutrina relativa às nossas ideias de espaço e tempo, e assenta apenas neste simples princípio:

[1] Secção V (p. 87).

que as ideias que deles temos são compostas de partes, as quais são indivisíveis. Estes argumentos talvez mereça ser examinado.

Visto que todas as ideias discerníveis são também separáveis, tomemos uma dessas ideias simples e indivisíveis de que se forma a ideia composta de *extensão* e, separando-a de todas as outras e considerando-a à parte, formemos um juízo acerca da sua natureza e qualidades.

É claro que não é a ideia de extensão. Porque a ideia de extensão consta de partes, e esta ideia é, por hipótese, perfeitamente simples e indivisível. Não é portanto nada? Absolutamente impossível; pois dado que a ideia composta de extensão, sendo real, é composta de tais ideias, se estas fossem outros tantos nadas, uma existência real poderia ser composta de nadas; o que é absurdo. Tenho pois de perguntar aqui: *qual é a nossa ideia de um ponto simples e indivisível*? Não será de admirar se a minha resposta parecer um tanto nova, visto que até aqui a própria pergunta raramente foi considerada. É usual discutirmos a natureza dos pontos matemáticos, mas raras vezes discutimos a natureza das suas ideias.

A ideia de espaço é transmitida à mente por dois sentidos, a vista e o tacto; e nenhuma coisa pode jamais parecer extensa se não for visível ou tangível. A impressão composta que representa a extensão consiste em várias impressões menores, as quais são indivisíveis para a vista e o tacto e podem ser chamadas impressões de átomos ou corpúsculos dotados de cor e solidez. Mas isto não é tudo. Não é apenas necessário que estes átomos sejam coloridos ou tangíveis para se revelarem aos nossos sentidos; é igualmente necessário que conservemos a ideia da sua cor ou tangibilidade afim de os abarcar pela imaginação. Somente a ideia da sua cor ou da sua tangibilidade pode torná-los susceptíveis de serem concebidos pelo espírito. Se se eliminarem as ideias destas qualidades sensíveis, os átomos ficam totalmente aniquilados para o pensamento ou imaginação.

Ora, assim como são as partes, assim é o todo. Se um ponto não for considerado colorido ou tangível, não pode transmitir-nos ideia nenhuma; e consequentemente a ideia de extensão, que é composta das ideias destes pontos, não tem qualquer possibilidade de existir. Mas se a ideia de extensão pode existir realmente, como temos consciência de que pode, devem também existir as suas partes; e para tal têm de se considerar coloridas ou tangíveis. Portanto não temos ideia do espaço ou extensão senão quando o tomamos como objecto da vista ou do tacto.

O mesmo raciocínio provará que os momentos indivisíveis do tempo têm de ser preenchidos por qualquer objecto ou existência real, cuja sucessão forma a duração e a torna concebível pela mente.

SECÇÃO IV

Resposta às objecções

O nosso sistema acerca do espaço e do tempo consta de duas partes intimamente ligadas entre si. A primeira depende da seguinte cadeia de raciocínio. A capacidade da mente não é infinita; por conseguinte, nenhuma ideia de extensão ou de duração é composta de um número infinito de partes ou ideias inferiores, mas de um número finito, sendo as partes simples e indivisíveis; portanto é possível que o espaço e o tempo existam conformemente a esta ideia; e, se isso é possível, certamente que eles de facto existem em conformidade com esta ideia, visto que a sua infinita divisibilidade é totalmente impossível e contraditória.

A outra parte do nosso sistema é uma consequência disto. As partes nas quais se decompõem as ideias de espaço e tempo tornam-se finalmente indivisíveis; e estas partes indivisíveis, nada sendo em si mesmas, são inconcebíveis se

não forem preenchidas por algo real e existente. As ideias de espaço e tempo não são portanto ideias separadas ou distintas; são unicamente as ideias da maneira ou ordem na qual os objectos existem; ou, por outras palavras, é impossível conceber um vácuo ou uma extensão sem matéria, ou um tempo onde não haja sucessão ou mudança em qualquer existência real. A íntima conexão entre estas partes do nosso sistema é a razão por que examinaremos em conjunto as objecções que foram formuladas contra uma e outra, começando pelas objecções contra a divisibilidade finita da extensão.

I. A primeira dessas objecções que vou considerar é mais apropriada para provar a conexão e dependência de uma das partes em relação à outra do que para destruir qualquer delas. Muitas vezes se tem sustentado nas escolas que a extensão tem de ser divisível *in infinitum* porque o sistema dos pontos matemáticos é absurdo; e que este sistema é absurdo porque um ponto matemático é um nada e consequentemente não pode, pela sua conjunção com outros pontos, formar uma existência real. Isto seria perfeitamente decisivo se não houvesse um meio termo entre a divisibilidade infinita da matéria e o nada dos pontos matemáticos. Mas evidentemente há um meio termo, que consiste em conferir cor e solidez a estes pontos, e o absurdo de ambos os extremos demonstra a verdade e realidade deste meio termo. O sistema dos pontos *físicos*, que é outro meio termo, é demasiado absurdo para merecer refutação. Uma extensão real, como deve supor-se que seja um ponto físico, jamais pode existir sem partes diferentes umas das outras; e sempre que os objectos são diferentes, podem ser distinguidos e separados pela imaginação.

II. A segunda objecção deriva da necessidade que existiria de *penetração*, se a extensão consistisse em pontos

matemáticos. Um átomo simples e indivisível, tocando noutro, tem necessariamente de o penetrar, porque é impossível que possa tocar-lhe pelas suas partes exteriores, em razão da própria suposição da sua perfeita simplicidade, a qual exclui todas as partes. Deve pois tocar-lhe intimamente e em toda a sua essência, *secundum se, tota et totaliter*, o que é a definição mesma de penetração. Mas a penetração é impossível; portanto os pontos matemáticos são igualmente impossíveis.

Respondo a esta objecção apresentando uma ideia mais razoável da penetração. Suponhamos dois corpos que, não contendo vácuo no interior da sua circunferência, se aproximam um do outro e se unem de tal modo que o corpo resultante da união não é mais extenso do que nenhum deles: é o que se deve entender quando se fala de penetração. Mas evidentemente que esta penetração não é senão o aniquilamento de um destes corpos e a conservação do outro, sem que sejamos capazes de distinguir especialmente o corpo conservado e o aniquilado. Antes de se aproximarem, temos ideia de dois corpos; depois temos ideia de um só. A mente não pode conservar a noção duma diferença entre dois corpos da mesma natureza, existindo no mesmo lugar ao mesmo tempo.

Tomando assim a penetração no sentido de aniquilação de um corpo ao aproximar-se doutro, pergunto se se vê necessidade em que um ponto colorido ou tangível seja aniquilado na aproximação doutro ponto colorido ou tangível. Pelo contrário, não se compreende claramente que da união destes pontos resulta um objecto composto e divisível, que pode cindir-se em duas partes, preservando cada parte a sua existência distinta e separada, apesar de contígua à outra parte? Auxilie-se a fantasia concebendo estes pontos como sendo de diferentes cores, o que é tanto melhor para impedir a sua mistura e confusão. Um ponto vermelho e um ponto azul podem certamente ficar con-

tíguos sem qualquer penetração ou aniquilamento. Se não, que pode vir a suceder-lhes? Qual deles será aniquilado, o vermelho ou o azul? Ou, se estas cores se fundirem numa só, que nova cor vão eles produzir com a sua fusão?

O que principalmente origina estas objecções e ao mesmo tempo torna difícil dar-lhes uma resposta satisfatória é a enfermidade e instabilidade natural tanto da nossa imaginação como dos nossos sentidos, quando se ocupam de objectos tão diminutos. Coloquemos uma mancha de tinta num papel e afastemo-nos para uma distância tal que a mancha se torne completamente invisível; ao voltar a aproximar-nos notaremos que a mancha primeiro se torna visível em breves intervalos e depois fica sempre visível; em seguida adquire apenas uma nova força de coloração, sem aumentar de dimensões; depois, quando aumentou até ao ponto de ser realmente extensa, torna-se ainda difícil para a imaginação dividi-la nas suas partes componentes, em razão da dificuldade que encontra em conceber um objecto tão pequeno como um ponto simples. Esta enfermidade afecta muitos dos nossos raciocínios sobre a matéria em questão e torna quase impossível responder de modo inteligível e com expressões apropriadas a muitas das perguntas que podem surgir.

III. Têm sido tiradas da *matemática* muitas objecções contra a indivisibilidade das partes da extensão, embora à primeira vista esta ciência pareça favorável à doutrina em questão e, se é contrária nas *demonstrações*, está perfeitamente de acordo com ela nas *definições*. A minha tarefa do momento há-de ser portanto defender as definições e refutar as demonstrações.

A *definição* de uma superfície é que tem comprimento e largura, sem profundidade; uma linha tem comprimento, sem largura nem profundidade; um ponto não tem nem comprimento, nem largura, nem profundidade. Evidente-

mente que isto é completamente ininteligível em qualquer outra hipótese que não seja a da composição da extensão por pontos indivisíveis ou átomos. Como é que doutra forma poderia existir uma coisa sem comprimento, nem largura, nem profundidade?

Noto que foram dadas duas respostas diferentes a este argumento, nenhuma das quais me parece satisfatória. A primeira é que os objectos da geometria, aquelas superfícies, linhas e pontos cujas proporções e posições ela estuda, são puras ideias da mente, jamais tendo existido, nem podendo existir na natureza. Nunca existiram: porque ninguém pretenderá traçar uma linha ou fazer uma superfície inteiramente de acordo com a definição; e jamais podem existir: porque dessas ideias mesmas podemos extrair demonstrações que provam a sua impossibilidade.

Mas poder-se-á imaginar um raciocínio mais absurdo e mais contraditório do que este? Tudo aquilo que pode conceber-se por uma ideia clara e distinta necessariamente implica possibilidade de existência; e quem pretende provar a impossibilidade da sua existência mediante qualquer argumento tirado de uma ideia clara, na realidade afirma que não temos dele ideia clara, porque temos uma ideia clara. Em vão se procurará uma contradição em qualquer coisa distintamente concebido pelo espírito. Se implicasse contradição jamais poderia ser concebida.

Não há portanto meio termo entre admitir pelo menos a possibilidade dos pontos indivisíveis e negar a ideia deles; e é neste último princípio que se fundamenta a segunda resposta ao argumento precedente. Há quem [1] sustente que, embora seja impossível conceber um comprimento sem quaquer largura, podemos contudo por uma abstracção sem separação considerar uma sem atentar na outra; da mesma maneira como podemos pensar no com-

[1] L'Art de penser.

primento do caminho entre duas cidades, desprezando a sua largura. O comprimento é inseparável da largura tanto na natureza como nas nossas mentes; mas isto não exclui uma consideração parcial e uma *distinção de razão*, da maneira explicada acima.

Ao refutar esta resposta não insistirei no argumento, já por mim suficientemente explicado, de que, se se torna impossível para a mente chegar a um *mínimo* nas suas ideias, ela precisa de ter uma capacidade infinita para abranger o número infinito de partes de que se comporia a sua ideia de extensão. Tentarei aqui encontrar alguns novos absurdos deste raciocínio.

A superfície delimita o solido, a linha delimita a superfície, o ponto delimita a linha; ora eu afirmo que, se as *ideias* de ponto, linha ou superfície não fossem indivisíveis, jamais poderíamos conceber estes limites. Pois suponhamos que estas ideias são infinitamente divisíveis, e que a imaginação procura depois fixar-se na ideia da última superfície, da última linha, ou do último ponto; ela descobre imediatamente que a ideia se divide em partes e, ao procurar captar a última destas partes, perde-a mediante uma nova divisão, e assim por diante *in infinitum*, sem qualquer possibilidade de chegar a uma ideia concludente. Um número elevado de fracções não a leva mais próximo da última divisão do que a primeira ideia que ela formou. Cada partícula evita ser apreendida mediante um novo fraccionamento, como o mercúrio quando procuramos segurá-lo. Mas, como de facto tem de haver algo que delimite a ideia de toda a quantidade finita e como esta ideia-limite não pode consistir em partes ou ideias inferiores, senão seria a última das suas partes que terminaria a ideia e assim por diante; isto é prova clara de que as ideias das superfícies, linhas e pontos não admitem qualquer divisão: as superfícies não a admitem em profundidade, as das linhas em largura e profundidade, as dos pontos em nenhuma dimensão.

Os *escolásticos* estavam tão cientes da força deste argumento que alguns deles sustentavam que a natureza misturou àquelas partículas de matéria que são divisíveis *in infinitum* um certo número de pontos matemáticos, afim de assegurar um limite aos corpos; outros evitavam a força deste raciocínio mediante uma série de argúcias e distinções ininteligíveis. Uns e outros davam-se igualmente por vencidos. O homem que se esconde reconhece a superioridade do inimigo tão evidentemente como aquele que entrega as armas abertamente.

Assim, parece que as definições da matemática invalidam as pretensas demonstrações e que, se temos uma ideia de pontos indivisíveis, de linhas e superfícies conforme à definição, a sua existência é com certeza possível; mas não tendo nós tal ideia, jamais nos é possível conceber a limitação de uma figura qualquer, concepção sem a qual não pode haver demonstração geométrica.

Mas vou mais longe e sustento que nenhuma destas demonstrações pode ter peso suficiente para estabelecer um princípio como o da infinita divisibilidade; isto porque relativamente a objectos assim deminutos não se trata propriamente de demonstrações, visto basearem-se em ideias que não são exactas e em máximas que não são precisamente verdadeiras. Quando a geometria apresenta uma asserção relativa às proporções de quantidade, não devemos procurar a máxima *precisão* e exactidão. Nenhuma das suas provas tem alcance tão grande. Ela toma as dimensões e proporções das figuras correctamente, mas de maneira tosca e com certa liberdade. Os seus erros nunca são importantes e nem mesmo erraria se não aspirasse a uma perfeição tão absoluta.

Em primeiro lugar pergunto aos matemáticos o que querem dizer quando afirmam que uma linha ou superfície é *igual, maior* ou *menor* do que outra? Responda um deles, qualquer que seja a escola a que pertence; quer defenda a

composição da extensão por pontos indivisíveis, quer por quantidades divisíveis *in ifinitum*. Esta pergunta confundirá uns e outros.

Há poucos ou nenhuns matemáticos que defendam a hipótese dos pontos indivisíveis; contudo são eles que mais pronta e justamente respondem à pergunta em questão. Têm apenas a responder que as linhas e superfícies são iguais quando são iguais os números de pontos em cada uma delas e que a proporção das linhas e superfícies varia, assim como varia a proporção dos números. Mas embora esta resposta seja *exacta*, bem como óbvia, contudo afirmo que este critério de igualdade é inteiramente *inútil* e que nunca é por uma tal comparação que determinamos a igualdade ou desigualdade de objectos entre si. Com efeito, visto que os pontos que entram na composição de qualquer linha ou superfície, sejam eles apreendidos pela vista ou pelo tacto, são tão diminutos e tão confundidos uns com os outros que é completamente impossível o espírito calcular-lhes o número, tal cálculo jamais nos fornecerá um critério que nos permita ajuizar das proporções. Ninguém poderá jamais determinar por uma contagem rigorosa que a polegada tem menos pontos do que o pé e o pé menos pontos do que a vara ou outra qualquer medida maior, razão por que raramente ou nunca consideramos esta contagem como critério de igualdade ou desigualdade.

Quanto àqueles que imaginam que a extensão é divisível *in infinitum*, não podem fazer uso desta resposta, nem estabelecer a igualdade de uma linha ou superfície pela enumeração das suas partes componentes. Pois dado que, segundo a sua hipótese, tanto as figuras menores como as maiores contêm um número infinito de partes e, rigorosamente falando, os números infinitos não podem ser nem iguais nem desiguais entre si, também a igualdade ou desigualdade de uma porção qualquer de espaço jamais pode depender de qualquer proporção no número das suas partes.

É certo poder dizer-se que a desigualdade entre uma vara e uma jarda consiste na diferença no número de pés e entre um pé e uma jarda no número de polegadas de que se compõem. Mas como se supõe que a quantidade a que chamamos polegada é igual na primeira ao que chamamos polegada na segunda, e visto que a mente não pode descobrir esta igualdade prosseguindo até ao infinito com estas referências a quantidades inferiores, é evidente que temos de estabelecer finalmente um critério de igualdade diferente de uma enumeração das partes.

Há quem [1] sustente que a igualdade se define melhor pela *congruência* e que duas figuras quaisquer são iguais quando, colocadas uma sobre a outra, todas as suas partes se tocam e correspondem umas às outras. Para ajuizar desta definição consideremos que, sendo a igualdade uma relação, não é, rigorosamente falando, propriedade intrínseca das figuras; origina-se apenas da comparação que a mente estabelece entre elas. Se portanto ela consiste nesta aplicação imaginária e no contacto mútuo das partes, temos de possuir pelo menos uma noção distinta destas partes e temos de conceber o seu contacto. Ora está claro que nesta concepção quereríamos ir até às partes mais diminutas que pudéssemos conceber, visto que o contacto de partes grandes jamais tornaria iguais as figuras. Mas as partes mais diminutas que podemos conceber são os pontos matemáticos e por conseguinte este critério da igualdade identifica-se com o critério originado na igualdade do número de pontos, o qual, conforme ficou já estabelecido, é um critério exacto mas inútil. Temos portanto de procurar noutro lado a solução para a presente dificuldade.

É evidente que os olhos, ou melhor, a mente, muitas vezes é capaz de determinar de uma mirada as proporções dos corpos e declará-los iguais, maiores ou menores uns do

[1] Ver as conferências matemáticas de Barrow.

que os outros, sem examinar ou comparar o número das suas partes diminutas. Tais juízos são não apenas correntes, mas em muitos casos certos e infalíveis. Quando se apresentam à mente a medida de uma jarda e a de um pé, ela não pode pôr em dúvida que aquela é mais comprida do que esta, da mesma maneira que não pode duvidar dos princípios mais claros e mais intrinsecamente evidentes.

Há portanto três proporções que a mente distingue na aparência geral dos seus objectos e a que dá as designações de *maior*, menor e *igual*. Mas embora as suas decisões sobre estas proporções sejam às vezes infalíveis, não o são sempre; e os nossos juízos sobre este assunto não estão mais isentos de dúvida e erro do que os juízos sobre qualquer outra matéria. Com frequência corrigimos a nossa primeira opinião mediante uma revisão e reflexão, declarando iguais objectos que a princípio considerávamos desiguais e considerando menor um objecto que anteriormente nos parecia maior do que outro. E não é esta a única correcção que sofrem estes juízos dos nossos sentidos: muitas vezes descobrimos o erro pela justaposição dos objectos, ou, sendo esta impraticável, pelo uso de uma qualquer medida comum e invariável que se aplica sucessivamente a cada objecto e assim nos informa das suas diferentes proporções. E mesmo esta correcção é susceptível de nova correcção e de diferentes graus de exactidão, conforme a natureza do instrumento usado para medir os corpos e o cuidado que pomos na comparação.

Quando pois o espírito se acostumou a estes juízos e suas correcções e descobre que esta mesma proporção que leva duas figuras a terem aos nossos olhos aquela aparência a que chamamos *igualdade*, também faz que elas se correspondam entre si e correspondam a qualquer medida comum com a qual sejam comparadas, formamos uma noção mista de igualdade derivada tanto dos menos como dos mais estritos métodos de comparação. Mas não nos contentamos

com isto. Com efeito, visto que a sã razão nos convence de que há corpos *imensamente* mais pequenos do que aqueles que aparecem aos nossos sentidos; e visto que uma falsa razão nos persuadiria de que há corpos *infinitamente* mais pequenos, claramente percebemos que não possuímos um instrumento ou processo de medição que possa garantir-nos contra todo o erro e incerteza. Temos consciência de que a adição ou subtracção de uma destas partes minúsculas não é discernível nem na aparência, nem mediante medição; e como imaginamos que duas figuras anteriormente iguais, não podem ser iguais depois desta subtracção ou adição, admitimos pois um critério imaginário de igualdade que corrige rigorosamente aparências e medidas e reduz as figuras inteiramente a esta proporção. É um critério manifestamente imaginário. Com efeito, sendo a própria ideia de igualdade a de uma certa aparência particular, corrigida por justaposição ou por uma medida comum, a noção de qualquer correcção que ultrapasse a que nos permite formar os nossos instrumentos e a nossa arte é pura ficção do espírito, tão inútil como incompreensível. Mas, embora este critério seja apenas imaginário, contudo a ficção é muito natural; e nada é mais habitual do que o espírito perseverar deste modo numa acção, mesmo depois de ter desaparecido a razão que inicialmente o levou a começá-la. É o que aparece manifestamente com relação ao tempo: embora evidentemente não tenhamos método rigoroso para determinar as proporções das partes, nem sequer tão rigoroso como para a extensão, contudo as várias correcções das nossas medidas e os seus diferentes graus de exactidão deram-no uma noção obscura e implícita de uma inteira e perfeita igualdade. Dá-se o mesmo caso quanto a muitos outros assuntos. Um músico, ao descobrir que o seu ouvido se torna cada vez mais apurado e que se corrige por reflexão e atenção, prolonga o mesmo acto mental mesmo quando lhe falta matéria e tem noção duma

tercina ou duma *oitava* perfeita, sem ser capaz de dizer donde tira o seu critério. O pintor forma a mesma ficção relativamente às cores, e o mecânico relativamente ao movimento. Um imagina que a *luz* e a *sombra*, o outro que a *lentidão* e a *rapidez* são susceptíveis de comparação e igualdade rigorosas, que ultrapassam os juízos dos sentidos.

Podemos aplicar o mesmo raciocínio às linhas *curvas* e *rectas*. Nada se impõe mais aos sentidos do que a distinção entre linha curva e recta; e não há ideias que formemos mais facilmente do que as ideias destes objectos. Mas, por mais facilmente que formemos estas ideias, é impossível apresentar uma definição delas que lhes fixe com precisão as fronteiras. Quando desenhamos linhas no papel ou em qualquer superfície contínua, há uma certa ordem segundo a qual as linhas vão de um ponto ao outro, para que elas produzam a impressão total da linha curva ou recta; mas esta ordem é perfeitamente desconhecida e não se nota outra coisa a não ser o aspecto de conjunto. Assim, mesmo no sistema dos pontos indivisíveis, apenas podemos formar uma noção aproximada de um certo critério desconhecido destes objectos. No da divisibilidade nem sequer podemos chegar a isto; ficamos reduzidos apenas ao aspecto geral, como regra que nos serve para determinar se as linhas são rectas ou curvas. Mas embora não possamos dar uma definição perfeita destas linhas, nem propor um método muito rigoroso para as distinguir umas das outras, contudo esta impossibilidade não nos impede de corrigir a primeira aparência mediante exame mais cuidadoso e mediante comparação com alguma regra cujo valor nos seja mais garantido por repetidas tentativas. E é a partir destas correcções e continuando a mesma acção intelectual, ainda mesmo quando desaparece toda a razão para continuar, que formamos a ideia imprecisa de um perfeito critério destas figuras, sem mesmo sermos capazes de o explicar ou compreender.

É verdade que os matemáticos pretendem dar uma definição exacta da linha recta quando dizem que *é a mais curta distância entre dois pontos*. Mas noto em primeiro lugar que isto é mais propriamente descobrir uma das propriedades da linha recta do que defini-la correctamente. Porque, pergunto eu, quando alguém fala duma recta pensa imediatamente em tal aparência particular ou não será apenas casualmente que considera essa propriedade? Uma recta pode compreender-se isoladamente; mas esta definição é ininteligível sem a comparação com outras linhas que concebemos como sendo mais extensas. Na vida corrente estabeleceu-se como princípio que o caminho mais direito é sempre o mais curto, o que seria tão absurdo como dizer que o caminho mais curto é sempre o mais curto, se a nossa ideia de linha recta não fosse diferente da do mais curto caminho entre dois pontos.

Em segundo lugar, repito o que já estabeleci: que não temos uma ideia precisa de igualdade e desigualdade, de mais curto e mais longo, como não a temos da linha recta e da curva e que por conseguinte uma jamais pode fornecer-nos um critério perfeito para a outra. Uma ideia precisa nunca pode construir-se sobre ideias imprecisas e indeterminadas.

A ideia de *superfície plana* é tão pouco susceptível de critério preciso como a de linha recta, e não temos outro meio de distinguir tal superfície além do seu aspecto geral. É em vão que os matemáticos representam a superfície plana como produzida pela deslocação de uma linha recta. Imediatamente se objectará que a nossa ideia de superfície é tão independente deste método de gerar uma superfície, como a nossa ideia de elipse o é da ideia do cone; que a ideia de linha recta não é mais precisa do que a de superfície plana; que uma recta pode deslocar-se irregularmente, gerando assim uma figura muito diferente do plano; e que portanto devemos admitir que ela se desloca ao longo de

duas linhas rectas, paralelas uma à outra, e situadas no mesmo plano; ora esta definição explica uma coisa por si mesma, caindo pois num círculo.

Parece portanto que as ideias mais essenciais à geometria, a saber, as de igualdade e desigualdade, de linha recta e superfície plana, estão longe de ser rigorosas e determinadas, segundo a nossa maneira corrente de as conceber. Não só somos incapazes de distinguir, em casos onde houver dúvida de qualquer grau, quando é que tais figuras particulares são iguais, tal linha é recta e tal superfície plana; além disso não podemos formar desta relação ou destas figuras uma ideia firme e invariável. Continuamos a apelar para aquele juizo fraco e falível que formamos em conformidade com a aparência dos objectos e que corrigimos mediante uma bússola ou uma medida comum; e se acrescentamos a hipótese de nova correcção, esta é uma correcção inútil ou imaginária. Em vão recorreríamos a um lugar comum e empregaríamos a hipótese de uma divindade, cuja omnipotência pode torná-lo capaz de formar uma figura geométrica perfeita e traçar uma recta sem curva nem inflexão. Visto que o critério último destas figuras não é tirado senão dos sentidos e da imaginação, é absurdo falar duma perfeição além daquela que estas faculdades podem julgar; com efeito, a verdadeira perfeição de uma coisa reside na sua conformidade ao seu critério.

Ora, sendo estas ideias tão vagas e tão incertas, gostaria de perguntar ao matemático que certeza infalível tem ele não apenas das proposições mais intricadas e obscuras da sua ciência, mas ainda dos princípios mais banais e mais evidentes. Como pode ele demonstrar-me, por exemplo, que duas linhas rectas não podem ter um segmento comum? Ou que é impossível desenhar mais de uma linha recta entre dois pontos? Se ele me dissesse que estas opiniões são manifestamente absurdas e repugnam às nossas ideias claras, eu responderia que não nego que, se duas rectas são oblí-

quas uma em relação à outra num ângulo apreciável, é absurdo supor que têm um segmento comum. Mas, supondo que estas duas linhas se aproximam à razão de uma polegada em vinte léguas, não me parece absurdo afirmar que, ao encontrarem-se, elas se tornam uma só. Pois rogo-vos que me digais por que regra ou critério julgais quando afirmais que a linha, na qual supus que as outras duas se encontram, não pode formar a mesma linha recta com essas duas, que entre si fazem um ângulo tão pequeno. Certamente tendes da linha recta uma ideia com a qual esta linha não se conforma. Quereis dizer que ela não apresenta os pontos na mesma ordem e segundo a mesma regra, conforme é próprio e essencial à linha recta? Se assim é, devo informar-vos que, julgando desta maneira, além de concederdes que a extensão é composta de pontos indivisíveis (o que talvez ultrapasse as vossas intenções), além disto, acrescento, não é esse o critério pelo qual formamos a ideia de recta; e, mesmo que fosse, não há nos nossos sentidos ou na nossa imaginação firmeza bastante para determinar quando é que esta ordem é violada ou preservada. O critério inicial da recta em realidade não é outra coisa senão uma certa aparência geral; e é evidente que podemos fazer que duas rectas se encontrem e contudo correspondam a este critério, mesmo corrigido por todos os meios praticáveis ou imagináveis.

Isto pode abrir-nos um pouco os olhos e fazer-nos ver que nenhuma demonstração geométrica da divisibilidade da extensão até ao infinito pode ter tanta força quanta atribuímos naturalmente a todo o argumento que se apoia em pretensões tão grandiosas. Ao mesmo tempo podemos ficar a conhecer a razão por que a geometria carece de evidência apenas neste ponto, enquanto que todos os outros raciocínios seus têm o nosso mais completo assentimento e aprovação. E certamente parece mais necessário apresentar a razão desta excepção do que mostrar que

devemos efectivamente fazer tal excepção, e considerar inteiramente sofísticos todos os argumentos matemáticos em favor da divisibilidade até ao infinito. Pois é evidente que, não sendo infinitivamente divisível nenhuma ideia de quantidade, não se pode imaginar absurdo mais flagrante do que tentar provar que a própria quantidade admite tal divisão; e prová-lo mediante ideias que neste ponto são directamente opostas. E visto que este absurdo é em si mesmo tão flagrante, não há argumento baseado nele que não seja acompanhado de novo absurdo e não envolva evidente contradição.

Poderia dar como exemplos os argumentos a favor da divisibilidade até ao infinito que se tiram do *ponto de contacto*. Sei que não há matemático que não se recuse a ser julgado pelos diagramas que traça no papel, os quais são, diz-nos ele, esboços imprecisos servindo unicamente para com maior facilidade nos comunicar certas ideias que são a verdadeira base de todo o nosso raciocínio. Contento-me com esta resposta e aceito restringir a controvérsia a estas ideias. Desejo pois que o nosso matemático forme ideias tão precisas quanto possível do círculo e da linha recta; pergunto depois se, quando concebe o seu contacto, pode concebê-las como tocando-se num ponto matemático, ou se necessariamente tem de imaginar que elas se encontram nalgum espaço. Qualquer que seja a solução escolhida, ele cai em idênticas dificuldades. Se afirmar que ao traçar estas figuras na imaginação pode imaginar que elas se tocam apenas num ponto, admite a possibilidade dessa ideia, e consequentemente da coisa. Se disser que, ao conceber o contacto dessas linhas, tem de fazer que elas se encontrem, reconhece desse modo a falácia das demonstrações geométricas, quando levadas além de um certo grau de minúcia; porque com certeza ele tem tais demonstrações que se opõem à coincidência de um círculo e uma recta; por outras palavras, pode provar que uma ideia, a de coincidên-

cia, é *incompatível* com outras duas ideias, a de círculo e a de linha recta, embora reconheça ao mesmo tempo que estas ideias são *inseparáveis*.

SECÇÃO V

Continuação do mesmo assunto

Se é verdadeira a segunda parte do meu sistema, a saber, *que a ideia de espaço e extensão não é senão a ideia de pontos visíveis ou tangíveis distribuídos em certa ordem*, segue-se que não podemos formar uma ideia do vácuo ou de um espaço onde nada visível ou tangível exista. Isto dá origem a três objecções que examinarei conjuntamente, visto que a resposta que darei a uma é consequência da que me servirá para as outras.

Primeiramente, pode dizer-se que se discute há séculos sobre o vácuo e o pleno sem que se tenha podido levar a questão a uma decisão final; e ainda hoje os filósofos julgam-se na liberdade de tomar partido por um ou outro lado, conforme os leva a fantasia. Ora, seja qual for o fundamento que existe para discutir as próprias coisas, pode-se pretender que a discussão é por si mesma decisiva com respeito à ideia e que é impossível que os homens tenham podido durante tanto tempo discutir sobre o vácuo, rejeitá-lo ou defendê-lo, sem ter noção do que rejeitavam ou defendiam.

Segundo, se este argumento fosse contestado, a realidade, ou pelo menos a possibilidade da *ideia* do vácuo pode provar-se pelo raciocínio seguinte. É possível toda a ideia que é consequência necessária e infalível de ideias possíveis. Ora, mesmo se concedermos que o mundo é actualmente pleno, facilmente podemos concebê-lo como privado de movimento; concordar-se-á certamente que esta ideia é possível. Deve também admitir-se como possível conceber a aniquilação de uma parte qualquer da matéria pela omni-

potência de Deus, enquanto que as outras partes permanecem em repouso. Com efeito, visto que toda a ideia discernível é separável pela imaginagão; e visto que toda a ideia separável pela imaginação pode conceber-se como existindo separadamente; é evidente que a existência de uma partícula de matéria não implica a existência doutra, do mesmo modo que uma figura quadrada num corpo não implica uma figura quadrada em todos os corpos. Admitidos estes pontos, pergunto agora o que resulta da combinação das duas ideias possíveis de *repouso* e *aniquilamento* e que é que temos de conceber como consequência do aniquilamento de todo o ar e de toda a matéria subtil contidos num quarto, admitindo nós que as paredes permanecem as mesmas, sem movimento nem alteração? Alguns metafísicos respondem que, sendo a matéria e a extensão idênticos, o aniquilamento de uma necessariamente implica o da outra; e que visto que agora já não há distância entre as paredes do quarto, estas tocam-se, da mesma maneira que a minha mão toca o papel que está imediatamente diante de mim. Mas, embora seja muito comum esta resposta desafio estes filósofos a conceberem este assunto segundo a sua hipótese, imaginando que o soalho e o tecto e todos os lados opostos do quarto se tocam, enquanto eles permanecem em repouso e conservam a mesma posição. Pois como é que as duas paredes orientadas de Sul para Norte podem tocar-se, enquanto tocam as extremidades opostas de duas paredes orientadas Este-Oeste? E como podem encontrar-se soalho e tecto, estando separados pelas quatro paredes que estão numa posição contrária? Se mudardes a sua posição, admitis um movimento. Se conceberdes que há alguma coisa entre eles, admitis uma nova criação. Mas, cingindo-nos rigorosamente às duas ideias de *repouso* e *aniquilamento*, é evidente que a ideia delas resultante não é a de um contacto de partes, mas qualquer outra coisa, que se conclui ser a ideia do vácuo.

A terceira objecção leva o assunto ainda mais longe e afirma que a ideia do vácuo é não só real e possível, mas também necessária e inevitável. Esta asserção baseia-se no movimento que observamos nos corpos, o qual, afirma-se, seria impossível e inconcebível sem o vácuo para onde deve movimentar-se um corpo, afim de dar lugar a outro. Não me deterei nesta objecção porque pertence principalmente à filosofia natural, a qual se encontra fora da nossa esfera actual.

Para responder a estas objecções precisamos de tratar o assunto com bastante profundidade e considerar a natureza e origem de várias ideias, sob pena de discutirmos sem compreender perfeitamente o tema da controvérsia. É evidente que a ideia de escuridão não é uma ideia positiva, mas apenas a negação da luz ou, falando com mais propriedade, de objectos coloridos e visíveis. Um homem dotado de vista, quando está privado de luz, não recebe outra percepção, voltanto os olhos para todos os lados, além da que lhe é comum com um cego de nascença; e certamente que este último não tem nenhuma ideia da luz ou da escuridão. A consequência é que não é apenas da remoção dos objectos visíveis que recebemos a impressão de extensão sem matéria; e que a ideia de escuridão completa não pode identificar-se com a do vácuo.

Suponhamos por outro lado que um homem é sustentado no ar e suavemente deslocado por um poder invisível; evidentemente que ele de nada tem consciência e não recebe deste movimento uniforme nem a ideia de extensão, nem certamente qualquer outra ideia. Supondo mesmo que ele movimenta os membros de um lado para o outro, tais movimentos não podem dar-lhe esta ideia. Ele tem neste caso uma certa sensação ou impressão, cujas partes se sucedem e podem dar-lhe a ideia de tempo; mas certamente que não estão dispostas de modo necessário a transmitirem a ideia de espaço ou extensão.

Parecendo pois que a escuridão e o movimento, acompanhados da completa supressão de todas as coisas visíveis e tangíveis, jamais podem dar-nos a ideia de extensão sem matéria, ou vácuo; a pergunta que se põe a seguir é se podem dar-nos esta ideia quando se lhes mistura algo visível ou tangível.

Os filósofos geralmente admitem que todos os corpos acessíveis à vista parecem pintados numa superfície plana, e que os diferentes graus de afastamento com relação a nós descobrem-se mais pelo raciocínio do que pelos sentidos. Quando ponho a mão à minha frente e afasto os dedos, estes são tão perfeitamente separados pelo azul do céu quanto poderiam sê-lo por qualquer objecto visível que eu pusesse entre eles. Portanto, para saber se a vista pode fornecer a impressão e a ideia do vácuo, temos de admitir que numa escuridão completa são-nos apresentados corpos luminosos, cuja luz apenas descobre estes mesmos corpos, não nos dando qualquer impressão dos corpos à volta.

Devemos estabelecer uma hipótese paralela em relação aos objectos do nosso sentido do tacto. Não é admissível supor a supressão completa de todos os objectos tangíveis: temos de concordar que há alguma coisa apreendida pelo tacto; e que, após um intervalo e um movimento da mão ou doutro órgão da sensação, se encontra outro objecto do tacto, e, depois de deixar este, ainda outro; e assim por diante, enquanto quisermos. A pergunta que se faz é se estes intervalos não nos fornecem a ideia da extensão sem corpos.

Comecemos pelo primeiro caso: é evidente que, quando apenas dois corpos luminosos se apresentam à vista, somos capazes de notar se eles estão juntos ou separados; se estão separados por uma distância grande ou pequena; e, se esta distância variar, podemos observar, com o movimento dos corpos, o aumento ou diminuição da distância. Mas, como a distância não é neste caso algo colorido ou visível,

pode pensar-se que existe aqui um vácuo, uma extensão pura, não apenas inteligível para o espírito, mas também óbvia para os próprios sentidos.

É esta a nossa maneira natural e mais familiar de pensar, a qual contudo aprenderemos a corrigir com um pouco de reflexão. Podemos observar que, quando dois corpos se apresentam onde anteriormente havia escuridão completa, a única mudança assinalável encontra-se no aparecimento destes dois objectos e que tudo o mais permanece como anteriormente, uma perfeita negação de luz e de qualquer objecto colorido ou visível. Isto é verdade não apenas daquilo que se pode considerar distante destes corpos, mas também da própria distância que se lhes interpõe, *a qual* não é senão escuridão, ou a negação de luz, sem partes, sem composição, invariável e indivisível. Ora, visto que esta distância não produz percepção diferente da que um cego recebe dos seus olhos, ou da que nos é transmitida na noite mais escura, deve partilhar as mesmas propriedades; e como a cegueira e a escuridão não nos fornecem ideias de extensão, jamais pode a distância escura e indiscernível entre dois corpos produzir tal ideia.

A única diferença entre a escuridão absoluta e a apresentação de dois ou mais objectos luminosos visíveis consiste, conforme disse, nos próprios objectos e no modo como eles afectam os nossos sentidos. Os ângulos que os raios de luz deles emanados formam entre si; o movimento necessário à vista para passar de um a outro; as diferentes partes dos órgãos afectados por eles; tais são as causas que produzem as únicas percepções que nos permitem ajuizar da distância. Mas, como cada uma destas percepções é simples e indivisível, elas jamais podem dar-nos a ideia da extensão.

Podemos ilustrar isto considerando o sentido do tacto e a distância ou intervalo imaginário colocado entre objectos tangíveis ou sólidos. Suponho dois casos: o de um

homem sustentado no ar e movimentando os membros de um lado para o outro, sem encontrar nada tangível; e o de um homem que, sentindo um objecto tangível, abandona-o e, após um movimento de que se apercebe, apreende outro objecto tangível; pergunto agora: em que consiste a diferença entre estes dois casos? Ninguém hesitará em afirmar que consiste apenas na percepção destes objectos e que a sensação originada no movimento é idêntica em ambos os casos. E, visto que esta sensação é incapaz de nos fornecer a ideia da extensão, quando não é acompanhada por qualquer outra percepção, tampouco pode dar-nos essa ideia quando se mistura às impressões dos objectos tangíveis, pois que a mistura não produz nela qualquer alteração.

Mas, embora o movimento e a escuridão, quer sós, quer acompanhados de objectos tangíveis e visíveis, não nos forneçam a ideia do vácuo, ou extensão sem matéria, são contudo as causas que nos levam falsamente a imaginar que podemos formar tal ideia. Há com efeito estreita relação entre este movimento e esta escuridão e uma extensão real, ou um composto de objectos visíveis e tangíveis.

Primeiro, podemos observar que dois objectos visíveis, que aparecem no meio de uma escuridão total, afectam os sentidos da mesma maneira e formam o mesmo ângulo com os raios que deles emanam e se encontram nos olhos, como se a distância entre eles estivesse cheia de objectos visíveis, a dar-nos uma verdadeira ideia de extensão. A sensação de movimento é igualmente a mesma, quando não há nada tangível entre dois corpos, ou quando sentimos um corpo composto, cujas diversas partes estão justapostas.

Segundo, descobrimos por experiência que dois corpos, colocados para afectar os sentidos do mesmo modo que outros dois, que têm uma certa extensão de objectos visíveis interpostos, são susceptíveis de receber a mesma extensão, sem impulso nem penetração sensíveis, sem qualquer mudança do ângulo sob o qual aparecem aos sentidos.

De igual modo, onde existe um objecto que não podemos tocar depois doutro sem um intervalo e sem a percepção daquela sensação a que chamamos movimento da nossa mão ou órgão da sensação, mostra-nos a experiência que o mesmo objecto pode ser tocado com a mesma sensação de movimento, juntamente com a impressão interposta de objectos sólidos e tangíveis que a acompanham. Por outras palavras, uma distância invisível e intangível pode tornar-se visível e tangível sem qualquer modificação dos objectos distantes.

Terceiro, podemos observar, como nova relação entre estas duas espécies de distância, que elas têm quase os mesmos efeitos sobre todos os fenómenos naturais. Porquanto, visto que todas as qualidades, como o calor, o frio, a luz, a atracção, etc., diminuem proporcionalmente à distância, observa-se apenas uma pequena diferença, quer esta distância seja marcada por objectos compostos e sensíveis, quer seja conhecida somente pela maneira como os objectos distantes afectam os sentidos.

Aqui temos pois três relações entre a distância que fornece a ideia de extensão e aquela outra distância que não é preenchida por qualquer objecto colorido ou sólido. Os objectos distantes afectam os sentidos da mesma maneira, quer separados por uma distância ou pela outra; constata-se que a segunda espécie de distância é susceptível de receber a primeira; e ambas diminuem igualmente a força de todas as qualidades.

Estas relações entre as duas espécies de distância facilmente mostram a razão devido à qual uma tem sido tantas vezes tomada pela outra, e devido à qual imaginamos que temos uma ideia de extensão independente da ideia de qualquer objecto da vista ou do tacto. Com efeito, podemos estabelecer como máxima geral desta ciência da natureza humana que, todas as vezes que há uma relação estreita entre duas ideias, o espírito é muito capaz de confundi-las

e empregar uma pela outra em todos os seus discursos e raciocínios. Este fenómeno ocorre em tantas ocasiões e tem consequências tais que não posso abster-me de parar um momento a examinar-lhe as causas. Estabelecerei apenas como premissa que devemos distinguir exactamente entre o fenómeno em si e as causas que lhe atribuirei; e não devemos imaginar que uma incerteza qualquer nas causas torne o fenómeno também incerto. O fenómeno pode ser real, mesmo que seja quimérica a minha explicação. A falsidade de um não se segue da falsidade do outro, embora possamos notar ao mesmo tempo que é muito natural tirarmos tal consequência o que é um exemplo evidente daquele mesmo princípio que procuro explicar.

Quando aceitei as relações de *semelhança*, *contiguidade* e *causalidade* como princípios de união entre as ideias, sem investigar as suas causas, foi mais na sequência do meu primeiro princípio de que devemos finalmente contentar-nos com a experiência, do que por falta de uma explicação atraente e plausível que eu pudesse ter dado sobre este assunto. Teria sido fácil fazer uma dissecação imaginária do cérebro e mostrar que, ao concebermos uma ideia, os espíritos animais correm para todas as pistas vizinhas e despertam as outras ideias ligadas à primeira. Ora, ainda que eu tenha desperdiçado toda a vantagem que poderia ter tirado destas considerações para explicar as relações das ideias, receio ter de recorrer a elas aqui, para explicar os erros que se originam destas relações. Notarei pois que, sendo a mente dotada do poder de excitar qualquer ideia a seu bel-prazer, todas as vezes que ela manda os espíritos para a região do cérebro onde está colocada a ideia, estes espíritos despertam sempre a ideia, quando correm exactamente pelas pistas adequadas e rebuscam na célula que pertence à ideia. Mas o seu movimento raramente é directo e naturalmente desvia-se um pouco para um lado ou para o outro; por esta razão os espíritos animais, entrando em pis-

tas vizinhas, apresentam outras ideias associadas, em vez da que o espírito desejaria observar primeiro. Nem sempre nos damos conta desta mudança; mas, continuando sempre na mesma linha de pensamento, utilizamos a ideia associada que se nos apresenta e empregamo-la no nosso raciocínio, como se fosse a mesma que antes buscávamos. É esta a causa de numerosos erros e sofismas em filosofia, conforme naturalmente se imaginará e como facilmente se mostraria se houvesse ocasião.

Das três relações acima mencionadas, a de semelhança é a mais fecunda fonte de erros; na verdade há poucos erros de raciocínio que em grande parte não tenham origem nela. Não só as ideias semelhantes são relacionadas umas com as outras, mas além disso as acções da mente, que empregamos a considerá-las, diferem tão pouco que somos incapazes de as distinguir. Este último ponto tem grandes consequências; e em geral podemos notar que todas as vezes que os actos do espírito para formar duas ideias quaisquer são idênticos ou semelhantes, somos muito capazes de confundir estas ideias e tomar uma pela outra. Veremos muitos exemplos disto no decurso deste tratado. Mas, embora a semelhança seja a relação que mais facilmente produz o erro nas nossas ideias, contudo as outras relações de causalidade e contiguidade podem também contribuir para o mesmo resultado. Poderíamos apresentar as figuras poéticas e retóricas como provas suficientes deste facto, se fosse tão habitual, como é razoável, em assuntos de metafísica tirar os nossos argumentos deste campo. Mas, para que os metafísicos não julguem indigno deles este processo, tirarei uma prova de uma observação que pode fazer-se à maior parte das suas próprias dissertações: é hábito dos homens empregarem as palavras pelas ideias e falarem, em vez de pensarem, nos seus raciocínios. Empregamos as palavras pelas ideias porque umas e outras estão tão intimamente ligadas que a mente facilmente as confunde. E é igualmente esta a

razão por que substituimos a ideia de uma distância que não se considera nem visível nem tangível pela de extensão, que não é senão uma composição de pontos visíveis e tangíveis dispostos em certa ordem. Para causar este erro contribuem as duas relações de *causalidade* e *semelhança*. Visto que se nota que a primeira espécie de distância pode converter-se na segunda, sob este aspecto é uma espécie de causa; e a similaridade no modo de afectar os sentidos e de diminuir todas as qualidades forma a relação de semelhança.

Depois desta cadeia de raciocínios e de explicitar os meus princípios, estou agora pronto para responder a todas as objecções apresentadas, quer sejam tiradas da *metafísica* ou da *mecânica*. As frequentes discussões sobre o vácuo, ou extensão sem matéria, não provam a realidade da ideia à volta da qual giram as discussões, pois que nada é mais comum do que ver os homens enganarem-se neste ponto, sobretudo quando, mediante qualquer outra relação íntima, se apresenta nova ideia que pode dar origem ao erro.

Podemos apresentar quase a mesma resposta à segunda objecção tirada da conjunção das ideias de repouso e aniquilamento. Quando tudo foi aniquilado no quarto, ficando as paredes imóveis, deve conceber-se o quarto do mesmo modo que no momento presente em que o ar que o enche não é objecto dos sentidos. Este aniquilamento deixa à *vista* essa distância fictícia, que é descoberta pelas diferentes partes do órgão e pelos graus de luz e sombra; e deixa ao *tacto* a que consiste numa sensação de movimento da mão ou de outro membro do corpo. Seria em vão procurar mais. Por qualquer dos lados que analisemos este assunto, acharemos, que são estas as únicas impressões que tal objecto pode produzir depois do hipotético aniquilamento; e já se fez notar que as impressões não podem gerar senão ideias que se lhes assemelham.

Visto poder supor-se que um corpo interposto entre outros dois corpos é aniquilado sem produzir qualquer

mudança naqueles que se encontram de um e outro lado dele, facilmente se concebe como pode ser recriado, produzindo contudo nestes corpos uma alteração tão pequena. Ora o movimento de um corpo tem praticamente o mesmo efeito que a sua criação. Os corpos distantes não são mais afectáveis num caso do que noutro. Isto basta para satisfazer a imaginação e prova que tal movimento não repugna. Depois entra em campo a experiência, para nos persuadir que dois corpos na situação descrita acima têm realmente esta capacidade de receber um corpo entre eles e que nada obsta à conversão da distância invisível e intangível numa distância visível e tangível. Por mais natural que possa parecer este modo de falar, não temos a certeza de que seja praticável antes de feita a experiência.

Assim, parece-me ter respondido às três objecções acima mencionadas, ainda que ao mesmo tempo reconheça que poucos se contentarão com estas respostas, propondo imediatamente novas objecções e dificuldades. Dir-se-á talvez que o meu raciocínio em nada altera o assunto em questão e que eu explico apenas o modo como os objectos afectam os sentidos, sem tentar explicar a sua natureza e as suas operações reais. Embora nada visível ou tangível se interponha entre dois corpos, contudo descobrimos *por experiência* que os corpos podem ser colocados do mesmo modo com relação à vista e requerem o mesmo movimento da mãe ao passar de um para o outro, como se estivessem separados por qualquer coisa visível e tangível. Descobre-se também *por experiência* que esta distância invisível e intangível possui a capacidade de receber um corpo, de se tornar visível e tangível. Aqui está todo o meu sistema; e em parte alguma tentei explicar a causa que deste modo separa os corpos e lhes dá a capacidade de receber outros corpos entre eles, sem qualquer impulso ou penetração.

Respondo a esta objecção reconhecendo-me culpado e confessando que nunca foi minha intenção penetrar na

natureza dos corpos ou explicar as causas secretas das suas operações. Porquanto, além de que isto não está no meu propósito, penso que semelhante empresa ultrapassa o alcance do entendimento humano e que jamais podemos pretender conhecer um corpo a não ser pelas propriedades externas que se descobrem aos sentidos. Quanto àqueles que tentam ir mais longe, não posso aprovar a sua ambição enquanto não vir que pelo menos num caso obtiveram êxito. Mas presentemente contento-me em conhecer perfeitamente o modo como os objectos afectam os meus sentidos e as conexões mútuas, até ao ponto em que a experiência me informa acerca delas. Isto basta-me para viver; e basta também para a minha filosofia, que apenas pretende explicar a natureza e causas das nossas percepções, ou impressões e ideias.

Concluirei esta matéria da extensão com um paradoxo que facilmente será explicado pelo raciocínio anterior. O paradoxo é o seguinte: se vos apetecer dar à distância invisível e intangível, ou por outras palavras, à capacidade de se tornar uma distância visível e tangível, o nome de vácuo, a extensão e a matéria são as mesmas e contudo existe vácuo. Se não quiserdes dar-lhe esse nome, é possível o movimento no pleno, sem impulso *in infinitum*, sem volver em círculo e sem penetração. Mas, como quer que nos exprimamos, temos de confessar sempre que não temos ideia de qualquer extensão real sem a encher de objectos sensíveis, sem conceber as suas partes como visíveis ou tangíveis.

Quanto à teoria de que o tempo não é senão o modo como existem alguns objectos reais, podemos observar que está sujeita às mesmas objecções que a teoria análoga sobre a extensão. Se o facto de discutirmos e raciocinarmos sobre a ideia do vácuo é prova suficiente de que temos tal ideia, pela mesma razão devemos ter a ideia de tempo sem existência mutável, visto que não há assunto de discussão mais frequente e mais comum.

Mas é certo que não temos tal ideia. Com efeito, donde é que ela há-de provir? Origina-se de uma impressão de sensação ou de reflexão? Mostrai-no-la distintamente para lhe conhecermos a natureza e qualidades. Mas se não podeis indicar *tal impressão*, podeis ter a certeza de que vos enganais quando imaginais que tendes *tal ideia*.

Mas ainda que não seja possível mostrar a impressão donde deriva a ideia de tempo sem existência mutável, não obstante podemos facilmente indicar as aparências que nos fazem imaginar que temos tal ideia. Porquanto podemos observar que há no nosso espírito uma sucessão contínua de percepções; de modo que, estando sempre presente em nós a ideia de tempo, quando consideramos um objecto invariável às 5 horas, e observamos o mesmo objecto às 6, somos capazes de explicar-lhe esta ideia do mesmo modo que se todos os momentos fossem distinguidos por uma posição diferente ou uma alteração do objecto. A primeira e a segunda apresentação do objecto, comparadas com a sucessão das nossas percepções, parecem tão distantes como se o objecto realmente tivesse mudado. A isto podemos acrescentar, como mostra a experiência, que o objecto era susceptível de mudar tantas vezes entre estas apresentações; e também que a duração invariável ou antes fictícia tem sobre todas as qualidades, acrescentando-as ou diminuindo--as, o mesmo efeito que a sucessão, o que é manifesto aos sentidos. Estas três relações levam-nos a confundir as nossas ideias e a imaginar que podemos formar a ideia de tempo e duração sem mudança nem sucessão.

SECÇÃO VI

Das ideias de existência e de existência exterior

Não será despropositado, antes de deixar este assunto, explicar as ideias de *existência* e de *existência exterior*, as

quais, assim como as ideias de espaço e tempo, têm as suas dificuldades. Deste modo ficaremos mais preparados para o exame de conhecimento e da probabilidade, se compreendermos perfeitamente todas aquelas ideias particulares que podem entrar no nosso raciocínio.

Não há impressão ou ideia alguma, de que tenhamos qualquer consciência ou memória, que não seja concebida como existente; e evidentemente que desta consciência se deriva a mais perfeita ideia e convicção do *ser*. A partir daqui podemos estabelecer um dilema, o mais claro e mais conclusivo que se pode imaginar: visto que jamais nos lembramos de uma ideia ou impressão sem lhe atribuir a existência, a ideia de existência ou tem de ser tirada de uma impressão distinta, conjugada com toda a percepção ou objecto do nosso pensamento, ou tem de se identificar inteiramente com a ideia da percepção ou objecto.

Assim como este dilema é uma consequência evidente do princípio de que toda a ideia nasce de uma impressão semelhante, assim também a nossa escolha entre as proposições do dilema não sofre dúvida. Estou tão longe de admitir que haja uma impressão distinta a acompanhar toda a impressão e toda a ideia, que não penso que haja quaisquer duas impressões distintas que sejam inseparavelmente conjugadas. Embora determinadas sensações possam em certa altura estar unidas, depressa descobrimos que admitem separação e podem apresentar-se separadamente. Assim, ainda que toda a impressão e ideia de que nos lembramos se considere existente, a ideia de existência não deriva de nenhuma impressão particular.

A ideia de existência identifica-se pois exactamente com a ideia daquilo que concebemos como existente. Reflectir simplesmente sobre uma coisa qualquer não difere em nada de reflectir nela como existente. Essa ideia, quando conjugada com a ideia de qualquer objecto, nada lhe acrescenta. Tudo o que concebemos, concebemo-lo

como existente. Qualquer ideia que queiramos formar é a ideia de um ser; e a ideia de um ser é qualquer ideia que queiramos formar.

Todo aquele que rejeitar isto deverá necessariamente indicar a impressão distinta donde deriva a ideia de entidade, e deverá provar que esta impressão é inseparável de toda a percepção que cremos ser existente. E que tal é impossível podemos concluir sem hesitação.

A nossa argumentação precedente [1] sobre a *distinção* de ideias sem nenhuma *diferença* real não nos servirá aqui de maneira nenhuma. Essa espécie de distinção baseia-se nas diferentes semelhanças que a mesma ideia simples pode ter com várias ideias diferentes. Mas não se pode apresentar nenhum objecto como semelhante a outro em razão da sua existência, nem como diferente dos outros pela mesma razão; com efeito, todo o objecto que se apresenta deve necessariamente existir.

Um raciocínio análogo explicará a ideia de *existência exterior.* Podemos notar que todos os filósofos aceitam, sendo além disso bastante evidente por si, que nada é realmente presente ao espírito a não ser as suas percepções ou impressões e ideias, e que os objectos exteriores se nos tornam conhecidos apenas mediante as percepções por eles ocasionadas. Odiar, amar, pensar, sentir, ver, tudo isto não é senão perceber.

Ora, visto que nada está presente ao espírito a não ser as percepções e visto que todas as ideias derivam de algo que esteve anteriormente presente ao espírito, segue-se que nos é impossível conceber ou formar uma ideia de algo especificamente diferente das ideias e das impressões. Fixemos a nossa atenção fora de nós tanto quanto possível; lancemos a nossa imaginação para a céu ou para os limites extremos do universo; de facto não avançamos um passo

[1] Parte I, Secção VII.

para além de nós próprios, nem podemos conceber nenhuma espécie de existência a não ser as percepções que aparecem nesta área limitada. Este é o universo da imaginação e não temos nenhuma ideia que lá não seja produzida.

O mais longe que podemos ir no caminho da concepção dos objectos exteriores, considerados *especificamente* diferentes das nossas percepções, é formar deles uma ideia relativa, sem pretender compreender os objectos relacionados. Falando de modo geral, não os supomos especificamente diferentes; apenas lhes atribuimos diferentes relações, conexões e durações. Mas este assunto será desenvolvido mais adiante [1].

[1] Parte IV, Secção II.

PARTE III

Do conhecimento e da probabilidade

SECÇÃO I

Do conhecimento

Há[1] sete espécies diferentes de relação filosófica: *semelhança, identidade, relações de tempo e lugar, proporção de quantidade ou número, graus de qualidade, contrariedade e causação.* Podem dividir-se estas relações em duas classes: as que dependem inteiramente das ideias que comparamos entre si e as que podem variar sem qualquer mudança das ideias. É da ideia de triângulo que deduzimos a relação de igualdade que existe entre os seus três ângulos e dois rectos; e esta relação é invariável enquanto a nossa ideia permanecer a mesma. As relações de *contiguidade* e *distância* entre dois objectos pelo contrário, podem variar apenas por uma alteração de lugar, sem qualquer mudança nos objectos ou nas ideias; e o lugar depende de inúmeras circunstâncias diversas, as quais a mente não pode prever. O mesmo se passa com a *identidade* e a *causação.* Dois objectos embora sejam perfeitamente semelhantes e apareçam no mesmo lugar em momentos diferentes, podem ser numericamente diferentes; e como o poder pelo qual um objecto produz outro jamais pode deduzir-se apenas da ideia deles, é evidente que chegamos às relações de *causa* e *efeito* mediante a

[1] Parte I, Secção V.

experiência e não mediante qualquer reflexão ou raciocínio abstractos. Não há fenómeno algum, ainda mesmo o mais simples, que possa explicar-se pelas qualidades dos objectos tais quais elas nos aparecem, ou que possamos prever sem a ajuda da memória e experiência.

Parece portanto que destas sete relações filosóficas há apenas quatro que, dependendo unicamente das ideias, podem ser objecto de conhecimento e certeza. São elas a *semelhança*, a *contrariedade*, os *graus de qualidade*, e as *proporções de quantidade ou número*. Três destas relações descobrem-se à primeira vista e pertencem mais propriamente ao domínio da intuição do que ao da demonstração. Quando quaisquer objectos *se assemelham*, a semelhança impressiona primeiro a vista, ou antes a mente, e raramente se necessita um segundo exame. O mesmo se passa com a *contrariedade* e com os *graus de qualidade*. Ninguém pode jamais duvidar de que a existência e a não-existência se destroem mutuamente e são totalmente incompatíveis e contrárias. E, embora se possa ajuizar exactamente dos graus de qualidades tais como a cor, o gosto, o calor, o frio, quando é muito pequena a diferença entre elas; é contudo fácil de determinar se uma é superior ou inferior à outra, quando a diferença entre elas é considerável. E esta determinação é por nós estabelecida à primeira vista, sem investigação ou raciocínio.

Poderíamos continuar do mesmo modo a fixar as *proporções de quantidade ou número* e poderíamos com um golpe de vista observar a superioridade ou inferioridade de um número ou figura em relação a outros, especialmente quando a diferença é muito grande e notável. Quanto à igualdade ou a qualquer relação exacta, podemos apenas fazer conjecturas mediante um simples exame, a não ser que se trate de números muito pequenos ou de porções muito limitadas de extensão, que apreendemos num instante e nas quais verificamos a impossibilidade de cair num erro considerá-

vel. Em todos os outros casos devemos estabelecer as proporções com certa liberdade, ou prosseguir de maneira mais *artificial*.

Já observei que a geometria, ou a *arte* pela qual determinamos as proporções das figuras, embora ultrapasse muito, tanto em universalidade como em exactidão, os juízos imprecisos dos sentidos e da imaginação, nunca atinge contudo perfeita precisão e exactidão. Os seus primeiros princípios são ainda deduzidos da aparência geral dos objectos e esta aparência nunca pode dar-nos segurança quando consideramos a prodigiosa minúcia de que a natureza é susceptível. Parece que as nossas ideias nos dão uma garantia perfeita de que duas rectas não podem ter um segmento comum, mas se examinarmos estas ideias acharemos que elas pressupõem sempre uma obliquidade sensível das duas linhas e que, no caso de ser extremamente pequeno o ângulo que elas formam, não temos da linha recta um critério suficientemente seguro para nos garantir a verdade desta proposição. O mesmo se passa com a maioria das primeiras afirmações da matemática.

Restam, portanto, a algebra e a aritmética como as únicas ciências nas quais podemos levar uma cadeia de raciocínios até um certo grau de complicação, conservando contudo uma perfeita exactidão e certeza. Estamos de posse de um critério preciso que nos permite ajuizar da igualdade e proporção dos números; e, conforme estes correspondem ou não ao critério, determinamos-lhes as relações sem qualquer possibilidade de erro. Quando dois números se correspondem de tal modo que a uma unidade de um corresponde sempre uma unidade do outro, dizemos que são iguais; é por falta de análogo critério de igualdade para a extensão que dificilmente se pode considerar a geometria como uma ciência perfeita e infalível.

Mas talvez não seja aqui descabido afastar uma dificuldade que pode originar-se na minha afirmação de que

a geometria, embora não atingindo a precisão e certeza perfeitas próprias da aritmética e da álgebra, ultrapassa contudo os juízos imperfeitos dos nossos sentidos e imaginação. A razão pela qual atribuo este defeito à geometria é que os seus princípios iniciais e fundamentais derivam apenas das aparências e pode talvez pensar-se que este defeito deve sempre acompanhá-la e impedi-la de atingir, na comparação dos objectos ou ideias, um rigor superior ao que os nossos olhos ou imaginação por si sós são capazes de alcançar. Reconheço que este defeito a acompanha até ao ponto de a impedir de aspirar a uma certeza perfeita; mas como estes princípios fundamentais dependem das aparências mais evidentes e menos enganadoras, conferem às suas consequências um grau de exactidão de que elas sozinhas seriam incapazes. A vista não pode determinar que os ângulos de um chiliógono são iguais a 1996 ângulos rectos, nem fazer nenhuma conjectura que se aproxime desta relação; mas quando determina que as rectas não podem encontrar-se, que entre dois pontos dados não podemos traçar mais do que uma recta, os seus erros nunca podem ter grande importância. Assim a natureza e o papel da geometria é conduzir-nos a aparências tais que, em razão da sua simplicidade, não podem fazer-nos cair em erros consideráveis.

Aproveito aqui a oportunidade para apresentar uma segunda observação sobre os nossos raciocínios demonstrativos, a qual é sugerida pelo mesmo assunto da matemática. Geralmente os matemáticos alegam que as ideias que lhes servem de objecto são de natureza tão refinada e tão espiritual que não entram na concepção da imaginação, mas devem ser compreendidas por uma visão pura e intelectual, de que só as faculdades superiores da alma são capazes. A mesma opinião anda espalhada pela maior parte da filosofia e é principalmente utilizada para explicar as nossas ideias abstractas e para mostrar como podemos formar a ideia de um triângulo que, por exemplo, não seja nem

isósceles, nem escaleno, nem se restrinja a um determinado comprimento e proporção dos lados. É fácil de ver porque é que os filósofos gostam tanto desta teoria das percepções espirituais e refinadas: é que por este meio encobrem muitos dos seus absurdos e podem recusar submeter-se ao juízo das ideias claras, recorrendo a ideias obscuras e incertas. Porém para destruir este artifício não temos senão que reflectir no princípio tantas vezes repetido de que *todas as nossas ideias são cópias das nossas impressões.* Com efeito, dele podemos concluir imediatamente que, sendo todas as impressões claras e precisas, as ideias delas copiadas hão-de ser da mesma natureza e, a não ser por culpa nossa, jamais podem conter algo tão obscuro e intricado. Por sua própria natureza a ideia é mais fraca e mais ténue do que a impressão; mas sendo sob todos os outros aspectos idêntica, não pode encerrar grande mistério.

Se a sua fraqueza a torna obscura, é nosso dever remediar a este defeito na medida do possível, conservando a ideia firme e precisa; e enquanto assim não fizermos, em vão pretenderemos raciocinar e filosofar.

SECÇÃO II

Da probabilidade e da ideia de causa e efeito

Eis aqui tudo quanto me parece necessário notar sobre estas quatro relações, que são os fundamentos da ciência; porém quanto às outras três, que não dependem da ideia e podem estar ausentes ou presentes mesmo quando a *ideia* permanece a mesma, convirá explicá-las mais pormenorizadamente. Estas três relações são: *a identidade, a situação no tempo e no espaço e a causação.*

Qualquer espécie de raciocínio não consiste noutra coisa senão numa *comparação* e na descoberta daquelas relações, constantes ou inconstantes, que se estabelecem entre

dois ou mais objectos. Podemos fazer esta comparação quer quando ambos os objectos estão presentes aos sentidos, quer quando nenhum deles está presente, quer quando está presente apenas um deles. Quando ambos os objectos estão presentes aos sentidos juntamente com a relação, chamamos *a isto* percepção, de preferência a raciocínio; propriamente falando, neste caso não há exercício do pensamento, ou acção, mas apenas admissão passiva das impressões através dos órgãos da sensação. Segundo este modo de pensar, não devemos tomar como raciocínio qualquer das observações que fazemos acerca da *identidade* e das *relações* de *tempo* e *espaço;* pois em nenhuma delas o espírito ultrapassa o que está imediatamente presente aos sentidos, seja para descobrir a existência real ou as relações dos objectos. Apenas a *causação* produz uma conexão capaz de dar-nos a convicção, a partir da existência ou acção de um objecto, que ela foi seguida ou precedida por outra existência ou acção; e nunca podemos empregar as outras duas relações num raciocínio, a não ser na medida em que elas a afectam ou são afectadas por ela. Não existe nada em quaisquer objectos que nos persuada de que eles ou estão sempre *remotos*, ou sempre *contíguos*; e quando pela experiência e observação descobrimos que neste ponto a sua relação é invariável, concluimos sempre que uma *causa* secreta os separa ou os une. O mesmo raciocínio se aplica à *identidade*. Facilmente admitimos que um objecto pode manter a sua identidade individual, ainda que várias vezes se ausente dos sentidos e se apresente a eles; e, não obstante a interrupção da percepção, atribuimos-lhe identidade todas as vezes que concluimos que, se tivéssemos mantido constantemente a nossa vista ou a mão sobre ele, teríamos obtido dele uma percepção invariável e ininterrupta. Mas esta conclusão, que ultrapassa as impressões dos nossos sentidos, só pode fundamentar-se na conexão de *causa e efeito*; doutro modo não podemos ter qualquer segurança de que não se nos alterou

o objecto, por mais que o novo objecto se assemelhe ao que anteriormente estava presente aos sentidos. Sempre que descobrimos uma semelhança assim perfeita, examinamos se ela é corrente nessa espécie de objectos; se há possibilidade ou probabilidade de que uma causa possa operar para produzir a alteração e a semelhança; e, conforme as conclusões que estabelecemos sobre estas causas e efeitos, formamos o nosso juízo relativamente à identidade do objecto.

Parece pois que, daquelas três relações que não dependem somente das ideias, a única que pode ir além dos nossos sentidos e nos informa de existências e objectos que não vemos nem apalpamos é a causação. Vamos pois tentar explicar exaustivamente esta relação, antes de abandonarmos o tema do entendimento.

Para começar conforme as regras, temos de examinar a ideia de *causação* e ver onde tem origem. Não se pode raciocinar correctamente sem compreender perfeitamente a ideia sobre a qual se raciocina; e não se pode compreender perfeitamente uma ideia sem remontar à sua origem e examinar a impressão original donde ela provém. O exame da impressão lança clareza sobre a ideia; e o exame da ideia por sua vez lança clareza sobre todo o nosso raciocínio.

Deitemos pois o nosso olhar sobre quaisquer dois objectos que denominamos causa e efeito, e voltemo-los de todos os lados para descobrirmos a impressão que produz uma ideia de tão prodigiosas consequências. Compreendo à primeira vista que não devo procurá-la em qualquer das *qualidades* particulares dos objectos, porquanto, qualquer que seja a qualidade que eu escolher, encontro um objecto que não é dotado dela e contudo recebe a designação de causa ou efeito. E de certo nada existe, seja interior ou exterior, que não deva considerar-se causa ou efeito; embora seja claro que não existe nenhuma qualidade que pertença universalmente a todos os seres e lhes dê direito a essa designação.

A ideia de causação deve pois originar-se de qualquer *relação* entre os objectos, e é esta relação que agora devemos esforçar-nos por descobrir. Em primeiro lugar, verifico que todos os objectos que consideramos causas ou efeitos são *contíguos*, e que nada pode agir num tempo e lugar distantes, por pouco que seja, do tempo e lugar da sua própria existência. Ainda que objectos distantes pareçam por vezes produzir-se uns aos outros, mediante exame descobre-se geralmente que estão ligados por uma série de causas contíguas entre si e aos objectos distantes; e quando em qualquer caso particular não conseguimos descobrir esta conexão, mesmo assim presumimos que ela existe. Podemos pois considerar a relação de *contiguidade* essencial à de causação; pelo menos podemos supô-lo, em conformidade com a opinião geral, até conseguir-mos encontrar uma ocasião mais [1] apropriada para esclarecer este assunto, examinando quais os objectos susceptíveis ou não de justaposição e conjunção.

A segunda relação que examinarei como sendo essencial às causas e efeitos não é tão universalmente admitida, estando sujeita a controvérsia. É a da prioridade temporal da causa em relação ao efeito. Há quem sustente que não é absolutamente necessário que a causa preceda o seu efeito, mas que qualquer objecto ou acção, logo no primeiro momento da existência, pode exercer a sua qualidade produtora e gerar outro objecto ou acção, o qual será perfeitamente contemporâneo. Mas, além de que a experiência parece, na maior parte dos casos, contradizer esta opinião, pode estabelecer-se a relação de prioridade por uma espécie de inferência ou raciocínio. É máxima aceite tanto na filosofia natural como na moral que um objecto, que existe durante algum tempo na sua perfeição plena sem produzir outro, não é causa única dele; mas é auxiliado por algum outro princípio que o faz sair do seu estado de inactividade e

[1] Parte IV, Secção V.

exercer a energia de que é secretamente dotado. Ora se uma causa qualquer pode ser perfeitamente contemporânea do seu efeito, segundo esta máxima certamente que todas devem sê-lo; pois qualquer uma que retarde a sua acção um só instante, não se exerce no momento preciso em que poderia ter operado, não sendo portanto propriamente uma causa. A consequência disto seria nada menos de que a destruição da sucessão de causas que observamos no mundo e a própria aniquilação total do tempo. Pois se uma causa fosse contemporânea do seu efeito, e este efeito contemporâneo do *seu* efeito, e assim por diante, é evidente que já não haveria sucessão e todos os objectos deveriam ser coexistentes.

Se este argumento parece satisfatório está tudo bem. Caso contrário, peço ao leitor que me permita a mesma liberdade, que já tomei no caso precedente, de o supor como tal. Verificar-se-à, com efeito, que a questão não tem grande importância.

Depois de ter descoberto ou suposto que as duas relações de *contiguidade* e *sucessão* são essenciais às causas e efeitos, verifico que estou bloqueado e que não posso avançar no exame de um caso isolado de causa e efeito. O movimento de um corpo é considerado, havendo impulso, como a causa de movimento doutro corpo. Quando consideramos estes objectos com a máxima atenção, notamos apenas que um corpo se aproxima do outro e que o movimento dele precede o do outro, mas sem intervalo apreciável. Em vão nos torturamos a pensar e a reflectir *mais* sobre este assunto. Não podemos ir *mais longe* no exame deste caso particular.

Se alguém abandonasse este caso e pretendesse definir uma causa dizendo que é uma coisa que produz outra, nada diria evidentemente. Na verdade, o que se deve entender por *produção*? Poderá dar-se uma definição que não se identifique com a de causação? Se pode, desejo conhecê-la. Se

não pode, encontra-se esse alguém num círculo, e apresenta um sinónimo em vez de uma definição.

Deveremos pois contentar-nos com estas duas relações de contiguidade e sucessão, como se dessem uma ideia completa da causação? De maneira nenhuma. Um objecto pode ser contíguo e anterior a outro, sem que seja considerado sua causa. Há que ter em consideração uma *conexão necessária*; e esta relação é muito mais importante do que qualquer das outras acima mencionadas.

Novamente aqui viro o objecto de todos os lados, a fim de descobrir a natureza desta conexão necessária e encontrar a impressão ou impressões de onde pode derivar a sua ideia. Quando lanço os olhos para as *qualidades conhecidas* dos objectos, descubro imediatamente que a relação de causa e efeito de modo nenhum depende *delas*. Quando considero as suas *relações*, não encontro senão as de contiguidade e sucessão, as quais já considerei imperfeitas e insatisfatórias. Hei-de afirmar, desesperado, que estou de posse de uma ideia que não é precedida por uma impressão semelhante? Seria isto uma prova demasiado violenta de leviandade e inconstância, uma vez que o princípio oposto já foi tão solidamente estabelecido que não admite mais dúvidas, pelo menos até termos examinado mais plenamente a presente dificuldade.

Devemos pois proceder como as pessoas que, andando à procura de um objecto escondido, e não o encontrando no lugar onde esperavam, percorrem todos os campos vizinhos sem plano ou desígnio determinados, na esperança de que a sua boa sorte os guiará por fim até ao objecto que procuram. Precisamos de abandonar o exame directo desta questão da natureza daquela *conexão necessária* que participa da nossa noção de causa e efeito, e de procurar encontrar outras questões, cujo exame talvez nos traga uma sugestão capaz de esclarecer a presente dificuldade. Duas destas questões se apresentam, as quais vou examinar em seguida.

Primeira: por que razão afirmamos ser *necessário* que tudo o que começa a existir tenha uma causa?

Segunda: por que concluímos que tais causas particulares devem necessariamente ter tais efeitos particulares, e qual é a natureza da inferência que fazemos de umas para as outras e da *crença* que nela depositamos?

Antes de passar adiante observarei apenas que, embora as ideias de causa e efeito derivem das impressões de reflexão, bem como das impressões de sensação, contudo, para maior brevidade, refiro correntemente apenas estas últimas como origem das ideias; mas desejo que tudo quanto digo delas seja extensivo também às primeiras. As paixões estão em conexão com os seus objectos e umas com as outras, tanto como os corpos exteriores o estão entre si. Portanto a mesma relação de causa e efeito que pertence a umas, deve ser comum a todas elas.

SECÇÃO III

Por que é sempre necessária uma causa

Comecemos pela primeira questão sobre a necessidade de uma causa. É máxima geral da filosofia que *tudo o que começa a existir deve ter uma causa da sua existência.* Isto é comummente aceite em todos os raciocínios, sem que se apresentem ou exijam provas. Supõe-se que se baseia na intuição e que é uma daquelas máximas que os lábios podem negar, mas de que o coração dos homens não pode duvidar. Mas se examinarmos esta máxima servindo-nos da ideia de conhecimento acima explicada, não descobriremos nela qualquer marca de tal certeza intuiva; pelo contrário, notaremos que é de natureza totalmente estranha a esta espécie de convicção.

Toda a certeza provém da comparação de ideias e da descoberta de relações que permanecem inalteráveis en-

quanto as ideias permanecerem as mesmas. Estas relações são a *semelhança*, as *proporções de quantidade e número,* os *graus de qualquer qualidade e a contrariedade*, nenhuma das quais está implícita na proposição *tudo o que tem começo tem também uma causa da sua existência.* Portanto esta proposição não é intuitivamente certa. Pelo menos quem pretendesse afirmar que ela é intuitivamente certa, deveria negar que estas são as únicas relações infalíveis e descobrir que outra relação desta espécie lá está implícita; e seria então tempo de a examinar.

Mas aqui está um argumento que prova imediatamente que a proposição anterior não é nem intuitiva nem demonstrativamente certa. Nunca podemos demonstrar a necessidade de uma causa para cada nova existência, ou nova modificação de existência, sem ao mesmo tempo mostrar a impossibilidade de que uma coisa qualquer possa começar a existir sem um princípio produtor; e onde não se puder provar a segunda destas proposições, teremos de perder a esperança de alguma vez sermos capazes de provar a primeira. Ora somos absolutamente incapazes de fornecer uma prova demonstrativa desta segunda proposição. Podemos convencer-nos de tal considerando que, visto que todas as ideias distintas são separáveis umas das outras e visto que as ideias de causa e efeito são evidentemente distintas, ser-nos-á fácil conceber que um objecto não existe num momente e existe no momento seguinte, sem lhe associar a ideia distinta de uma causa ou princípio produtor. A imaginagão pode portanto separar nitidamente a ideia de causa da ideia de começo de existência; por conseguinte a separação efectiva destes objectos é até aqui tão possível que não implica nem contradição, nem absurdo; e portanto não se pode refutar por qualquer raciocínio estabelecido apenas em ideias, sem o qual não se pode demonstrar a necessidade de uma causa.

Assim, acharemos mediante exame que todas as demonstrações apresentadas da necessidade de uma causa

são falaciosas e sofísticas. Todos os pontos do tempo e do espaço, dizem alguns filósofos[1], nos quais podemos admitir que um objecto começa a existir, são iguais em si mesmos; e, se não houver uma causa própria de um tempo e de um lugar, a qual por este meio determina e fixa a existência, esta terá de ficar eternamente em suspenso e o objecto nunca pode começar a existir por falta de algo que lhe fixe o começo. Mas eu pergunto se é mais difícil admitir que o tempo e o lugar são fixados sem uma causa, do que admitir que a existência é determinada desta maneira! A primeira questão que ocorre quanto a este assunto é sempre a de saber *se* o objecto existirá ou não; a seguinte é *quando* e *onde* começará a existir. Se num caso é intuitivamente absurdo remover a causa, tem de sê-lo também no outro caso; e, se num caso, o absurdo não se evidencia sem prova, também será necessária uma prova no outro caso. Portanto o absurdo de uma das hipóteses jamais pode ser prova do absurdo da outra, visto que elas estão ambas no mesmo pé e devem aguentar-se ou ceder pelo mesmo raciocínio.

O segundo argumento[2] que sobre este ponto encontro empregado apresenta a mesma dificuldade. Tudo tem de ter uma causa, diz-se; pois o que não tivesse causa produzir-se-ia a *si mesmo*, isto é, existiria antes de existir, o que é impossível. Mas este raciocínio é manifestamente inconclusivo, visto supor que, no momento em que negamos uma causa, concedemos ainda o que expressamente negamos, a saber, que tem de haver uma causa, a qual portanto se toma como sendo o próprio objecto; ora *isto* é sem dúvida uma contradição evidente. Mas dizer que uma coisa é produzida ou, falando com mais propriedade, vem à existência sem causa não é afirmar que ela é a sua própria causa; pelo contrário, quando excluimos todas as causas externas,

[1] Hobbes.

[2] Dr. Clarke e outros.

excluímos *a fortiori* a própria coisa que foi criada. Um objecto que existe por si sem uma causa, certamente não é a sua própria causa; e quando afirmais que uma coisa resulta da outra, admitis precisamente o ponto em discussão e assumis que é inteiramente impossível que uma coisa possa começar a existir sem causa e que, se excluirmos um princípio produtor, devemos recorrer ainda a outro.

O caso é exactamente o mesmo com o terceiro argumento [1] empregado para demonstrar a necessidade de uma causa. Tudo o que é produzido sem causa, não é produzido por *nada* ou, por outras palavras, tem o nada como causa. Mas o nada nunca pode ser causa, do mesmo modo que não pode ser alguma coisa ou ser igual a dois ângulos rectos. A mesma intuição que nos faz compreender que o nada não é igual a dois ângulos rectos, ou não é alguma coisa, leva-nos também a compreender que o nada nunca pode ser uma causa; e por conseguinte devemos compreender que todo o objecto tem uma causa real da sua existência.

Creio que não será necessário empregar muitas palavras para mostrar a fraqueza deste argumento, depois do que foi dito do argumento precedente. Todos eles se baseiam na mesma falácia e derivam do mesmo modo de pensar. Basta observar apenas que quando excluímos todas as causas as excluímos de facto e nem admitimos o nada, nem o próprio objecto como sendo causas da existência; e por conseguinte não podemos tirar do absurdo destas hipóteses nenhum argumento para provar o absurdo desta exclusão. Se todas as coisas têm de ter uma causa, resulta que, excluindo as outras causas, temos de aceitar como causas o próprio objecto ou o nada. Mas precisamente o ponto em discussão é saber se tudo tem de ter uma causa ou não; portanto, segundo as normas do bom raciocínio, nunca deve ser pressuposto.

---

[1] Locke.

São ainda mais frívolos aqueles que dizem que todo o efeito tem de ter uma causa, pois que esta está implícita na própria ideia de efeito. Todo o efeito necessariamente pressupõe uma causa, pois que efeito é um termo relativo, de que causa é o correlativo. Mas isto não prova que todo o ser deva ser precedido de uma causa, da mesma forma que do facto de que todo o marido tem de ter uma mulher não se segue que todo o homem deva ser casado. O verdadeiro estado da questão é se todo o objecto que começa a existir tem de dever a sua existência a uma causa, e eu afirmo que isto não é nem intuitiva nem demonstrativamente certo e espero tê-lo provado suficientemente pelos argumentos precedentes.

Visto que não é do conhecimento, nem de nenhum raciocínio rigoroso, que tiramos a opinião da necessidade de uma causa para toda a nova produção, esta opinião deve necessariamente originar-se na observação e na experiência. A questão seguinte deve pois naturalmente ser: *como é que a experiência dá origem a tal princípio*? Mas parece-me mais cómodo incluir esta questão na seguinte: *por que concluimos que tais causas particulares devem ter necessariamente tais efeitos particulares e por que inferimos de umas para os outros*? É este o assunto que vamos investigar a seguir. Talvez achemos no fim que a mesma resposta servirá para ambas as questões.

SECÇÃO IV

Das partes componentes dos nossos raciocínios acerca das causas e efeitos

Embora o espírito, nos seus raciocínios a partir das causas ou dos efeitos, estenda o olhar para além daqueles objectos que vê ou de que se lembra, nunca deve perdê-los completamente de vista, nem raciocinar unicamente sobre

as suas próprias ideias, sem alguma mistura de impressões, ou pelo menos de ideias da memória, as quais equivalem a impressões. Quando inferimos efeitos a partir de causas, devemos estabelecer a existência destas causas; ora temos apenas dois modos de fazer isto: ou por uma percepção imediata da nossa memória ou dos sentidos, ou por uma inferência a partir de outras causas. Estas causas temos de as estabelecer da mesma maneira, ou por uma impressão presente, ou por uma inferência a partir das *suas* causas, e assim por diante, até chegarmos a um objecto que vemos ou de que nos lembramos. É-nos impossível prolongar as inferências até ao infinito; e a única coisa que pode por-lhes termo é uma impressão da memória ou dos sentidos, depois da qual já não há lugar para dúvidas ou indagações.

Para dar um exemplo, podemos escolher um ponto qualquer da história e examinar por que razões acreditamos nele ou o rejeitamos. Assim, acreditamos que CÉSAR foi morto no Senado nos *idos* de *Março* porque este facto é estabelecido pelo testemunho unânime dos historiadores, que estão de acordo em atribuir ao acontecimento este momento e lugar precisos. Certos caracteres e letras estão aqui presentes à nossa memória ou aos nossos sentidos, caracteres esses que igualmente nos lembramos terem sido usados como sinais de certas ideias; e estas ideias ou se encontravam nos espíritos de homens que foram testemunhas imediatas dessa acção e receberam as ideias directamente da sua existência; ou se originaram no testemunho de outrem e este por sua vez originou-se noutro testemunho até que, por uma progressão manifesta, chegamos às testemunhas oculares e espectadores do acontecimento. É óbvio que toda esta cadeia de argumentos, ou conexão de causas e efeitos, baseia-se originariamente nos caracteres e letras, que se vêem ou se lembram; e que sem a autoridade da memória ou dos sentidos todo o nosso raciocínio seria quimérico e sem fundamento. Cada elo da cadeia

estaria neste caso preso a outro elo; mas a extremidade da cadeia não estaria presa a coisa nenhuma capaz de sustentar todo o conjunto; por conseguinte não haveria nem crença nem evidência. É este de facto o caso de todos os argumentos *hipotéticos* ou raciocínios baseados numa suposição, visto que não há neles nem impressão presente, nem crença numa existência real.

Não preciso de notar que não constitui objecção pertinente à doutrina exposta o facto de podermos raciocinar sobre as nossas conclusões ou princípios passados sem recorrer às impressões que primeiramente lhes deram origem; porquanto, mesmo supondo que estas impressões se tenham apagado completamente da memória, pode permanecer ainda a convicção que elas produziram; e é igualmente verdade que todos os raciocínios relativos às causas e efeitos provêm na origem de uma impressão, do mesmo modo que a certeza de uma demonstração deriva de uma comparação de ideias, embora ela possa continuar depois de esquecida a comparação.

SECÇÃO V

Das impressões dos sentidos e da memória

Assim, neste género de raciocínio por causalidade empregamos materiais de natureza mista e heterogénea os quais, não obstante a sua conexão, são contudo essencialmente diferentes uns dos outros. Todos os nossos argumentos relativos às causas e efeitos compõem-se tanto de uma impressão da memória ou dos sentidos, como da ideia daquela existência que produz o objecto da impressão ou que é por este produzida. Temos aqui portanto três coisas a explicar: *primeiro*, a impressão original; *segundo*, a transição para a ideia da causa ou efeito conexo; *terceiro*, a natureza e qualidades desta ideia.

Quanto às *impressões* que têm origem nos *sentidos*, na minha opinião e a sua causa última é perfeitamente inexplicável pela razão humana e há-de ser sempre impossível decidir com certeza se elas têm origem imediata no objecto, se são produzidas pelo poder criador da mente ou se provêm do Autor do nosso ser. Aliás esta questão não tem qualquer importância para a nossa finalidade do momento. Podemos tirar inferências da coerência das nossas percepções, sejam elas verdadeiras ou falsas; representem elas correctamente a natureza, ou sejam meras ilusões dos sentidos.

Ao procurarmos a característica que distingue a *memória* da imaginação, devemos compreender imediatamente que ela não pode encontrar-se nas ideias simples que aquela nos apresenta, pois ambas estas faculdades tiram as suas ideias simples das impressões e jamais podem ultrapassar estas percepções originais. Estas faculdades distinguem-se igualmente pouco uma da outra pelo arranjo das suas ideias complexas. Porque, embora seja propriedade particular da memória conservar a ordem primitiva e a posisão das suas ideias, enquanto que a imaginação as transpõe e muda conforme lhe apetece, contudo esta diferença não é suficiente para as distinguir nas suas operações e fazer-nos discerni-las uma da outra, visto que não é possível ressuscitar as impressões passadas a fim de as comparar com as nossas ideias presentes e ver se o seu arranjo é exactamente igual. Visto, portanto, que a memória não se reconhece nem pela ordem das suas ideias *complexas*, nem pela natureza das suas ideias *simples*, segue-se que a diferença entre ela e a imaginação reside na sua força e vivacidade superiores. Um homem pode dar à sua fantasia livre curso para inventar qualquer cena passada de aventuras; e não haveria nenhuma possibilidade de distinguir esta ficção de uma recordação de tipo semelhante, se as ideias da imaginação não fossem mais ténues e mais obscuras.

Um pintor que pretendesse representar uma paixão ou emoção de qualquer tipo esforçar-se-ia por observar uma pessoa dominada por semelhante emoção, a fim de avivar as suas ideias e dar-lhes força e vivacidade superiores às que se encontram nas que são meras ficções da imaginação. Quanto mais recente for esta recordação mais clara é a ideia; e quando após longo intervalo ele voltasse à contemplação do seu objecto, acharia sempre que a ideia deste está muito enfraquecida, se não completamente apagada. Temos frequentes dúvidas sobre as ideias da memória, à medida que elas se tornam muito fracas e sem vigor; e temos dificuldades em determinar se uma imagem provém da fantasia ou da memória, quando ela não se apresenta com as cores vivas que distinguem a segunda destas faculdades. Creio que me lembro de tal acontecimento, dizemos nós, mas não tenho a certeza. Um longo espaço de tempo quase o apagou da minha memória e deixa-me incerto quanto a ele ser ou não um simples produto da minha fantasia.

E assim como uma ideia da memória, perdendo a força e vivacidade, pode degenerar até ao ponto de ser tomada por uma ideia da imaginação; assim, por outro lado, uma ideia da imaginação pode adquirir tal força e vivacidade que passa por uma ideia da memória, e simula os seus efeitos sobre a crença e o julgamento. Nota-se isto no caso dos mentirosos, os quais, pela frequente repetição das suas mentiras, acabam por acreditar nelas e recordá-las como se fossem realidades; o costume e o hábito têm neste, como em muitos outros casos, a mesma influência sobre o espírito que a natureza, e imprimem nele a ideia com igual força e vigor.

Assim, parece que a *crença* ou o *assentimento*, que sempre acompanham a memória e os sentidos, se reduzem à vivacidade das percepções que apresentam, e que é apenas esta que os distingue da imaginação. Crer é neste caso sentir uma impressão imediata dos sentido, ou a repetição desta

impressão na memória. É apenas a força e vivacidade da percepção que constitui o primeiro acto do juízo e lança as bases do raciocínio que formamos quando descobrimos a relação de causa a efeito.

SECÇÃO VI

Da inferência da impressão para a ideia

É fácil notar que, ao encontrar esta relação, a inferência que tiramos de causa a efeito não provém unicamente do exame destes objectos particulares, nem de uma penetração das suas essências, capaz de revelar a dependência de um em relação ao outro. Não há objecto nenhum que implique a existência de qualquer outro, se consideramos estes objectos em si mesmos e não olhamos para além das ideias que formamos deles. Semelhante inferência equivaleria a um conhecimento e implicaria a contradição absoluta e a impossibilidade de conceber qualquer coisa diferente. Mas, visto que todas as ideias distintas são separáveis, é evidente que não pode haver uma impossibilidade deste tipo. Quando passamos de uma impressão actual para a ideia de qualquer objecto, poderíamos talvez ter separado a ideia da impressão, e tê-la substituído por qualquer outra ideia.

Portanto é apenas através da *experiência* que podemos inferir a existência de um objecto da existência de outro. Esta é a natureza da experiência. Recordamo-nos de ter tido exemplos frequentes da existência de objectos de determinada espécie; e recordamos também que objectos de outra espécie sempre os acompanharam e apareceram numa ordem regular de contiguidade e sucessão relativamente a eles. Assim, recordamo-nos de ter visto a espécie de objecto que denominamos *chama*, e de ter experimentado a espécie de sensação que denominamos *calor*. Igualmente trazemos ao espírito a sua constante conjunção em todos os casos pas-

sados. Sem mais cerimónias, chamamos *causa* a um e *efeito* ao outro, e inferimos a existência de um da existência do outro. Em todos os casos mediante os quais tomamos conhecimento da conjunção de causas e efeitos particulares, tanto as causas como os efeitos foram apreendidos pelos sentidos e são lembrados: mas em todos os casos em que raciocinamos sobre eles, apreendemos e lembramo-nos apenas de um deles, sendo o outro fornecido em conformidade com a nossa experiência passada.

Assim, ao seguir o nosso caminho, involuntariamente descobrimos uma nova relação entre a causa e o efeito, quando menos o esperávamos e quando estávamos inteiramente concentrados em outro assunto. Esta relação é a sua *conjunção constante*. A contiguidade e a sucessão não bastam para nos fazer afirmar que dois objectos são causa e efeito, a não ser que constatemos que estas duas relações se mantêm em muitos casos. Podemos ver agora a vantagem que há em abandonar o exame directo desta relação para descobrir a natureza daquela *conexão necessária* que constitui parte tão essencial dela. Há esperanças de por este meio chegarmos finalmente à meta proposta, embora, a falar verdade, esta relação ultimamente descoberta de conjunção constante pareça fazer-nos avançar muito pouco no nosso caminho. Pois ela não implica mais do que isto: que objectos idênticos foram sempre colocados em idênticas relações de contiguidade e sucessão; e parece evidente, pelo menos à primeira vista, que por este meio nunca podemos descobrir qualquer ideia nova e apenas podemos multiplicar, mas não aumentar, os objectos do nosso espírito. Pode pensar-se que aquilo que não aprendemos de um só objecto, jamais podemos aprendê-lo de cem objectos que sejam da mesma espécie e se assemelhem perfeitamente em todos os aspectos. Assim como os nossos sentidos nos mostram num único caso dois corpos, dois movimentos ou duas qualidades em determinadas relações de sucessão e contiguidade, assim

também a memória nos apresenta apenas uma multidão de casos nos quais encontramos sempre corpos, movimentos e qualidades idênticos em idênticas relações. A mera repetição, mesmo que seja até ao infinito, de uma impressão passada, jamais produzirá uma nova ideia original como a de conexão necessária; o número de impressões, neste caso, não tem mais efeito do que se nos limitássemos a uma só. Contudo, embora este raciocínio pareça exacto e óbvio, retomaremos o fio da nossa discussão, pois que seria loucura desesperar tão depressa; e tendo constatado que, depois de descoberta a conjunção constante de quaisquer objectos, inferimos sempre de um objecto para o outro, vamos agora examinar a natureza da inferência e a da transição da impressão para a ideia. Talvez no final se chegue à conclusão de que é a conexão necessária que depende da inferência, e não a inferência que depende da conexão necessária.

Tornando-se manifesto que a transição de uma impressão presente à memória ou aos sentidos para a ideia de um objecto, que denominamos causa ou efeito, se baseia na *experiência* passada e na nossa recordação da sua *conjunção constante*, o problema que se põe a seguir é saber se a experiência produz a ideia por meio do entendimento ou da imaginação; se somos determinados pela razão a fazer esta transição, ou por uma certa associação e relação de percepções. Se foi a razão que nos determinou, seria de acordo com o princípio de *que os casos de que não tivemos experiência, devem assemelhar-se àqueles que experimentámos, e que o curso da natureza continua sempre uniformemente o mesmo.* A fim de esclarecer este ponto, examinemos todos os argumentos nos quais pode supor-se baseada tal proposição; e como estes devem provir ou do *conhecimento* ou da *probabilidade*, lancemos o olhar para cada um destes graus de evidência e vejamos se eles fornecem alguma conclusão rigorosa desta natureza.

O nosso anterior método de raciocínio facilmente nos convencerá de que não pode haver argumentos *demonstra-*

tivos para provar *que os casos de que não tivemos experiência se assemelham àqueles que experimentámos*. Podemos pelo menos conceber uma mudança no curso da natureza, o que é prova suficiente de que tal mudança não é absolutamente impossível. Formar uma ideia clara de uma coisa é argumento irrefutável a favor da sua possibilidade e é por si só refutação de qualquer pretensa demonstração em contrário.

A probabilidade, uma vez que descobre não as relações de ideias consideradas como tais, mas apenas as relações de objectos, sob certos aspectos deve basear-se nas impressões da nossa memória e sentidos e sob outros aspectos nas nossas ideias. Se não andasse misturada nos nossos raciocínios prováveis qualquer impressão, a conclusão seria inteiramente quimérica; e se não houvesse mistura de ideias a acção do espírito, ao observar a relação, não seria propriamente um raciocínio mas uma sensação. É pois necessário que em todos os raciocínios prováveis haja qualquer coisa presente ao espírito, seja vista ou lembrada; e que deduzamos outra coisa conexa com a primeira, a qual nem é vista nem recordada.

A única conexão ou relação de objectos, que pode transportar-nos para além das impressões imediatas da nossa memória e sentidos, é a de causa e efeito; pois é a única em que podemos fundamentar uma inferência rigorosa de um objecto a outro. A ideia de causa e efeito provem da *experiência*, a qual nos informa que tais objectos determinados, em todos os casos passados, estavam constantemente conjugados uns com os outros: e como se deve supor que um objecto semelhante a um desses está imediatamente presente na sua impressão, daí concluímos a existência de outro objecto semelhante ao que habitualmente acompanha o primeiro. Segundo esta explicação das coisas, que, segundo creio, é inquestionável sob todos os aspectos, a probabilidade baseia-se na suposição de uma semelhança entre os objectos de que tivemos experiência e aqueles de que não a tive-

mos; portanto é impossível que esta suposição possa nascer da probabilidade. O mesmo princípio não pode ser ao mesmo tempo causa e efeito de outro, e esta é talvez a única proposição, respeitante a esta relação, que é ou intuitiva ou demonstrativamente certa.

Se alguém pensasse em fugir a este argumento e, sem determinar se o nosso raciocínio sobre este ponto provém da demonstração ou da probabilidade, pretendesse que todas as conclusões tiradas das causas e efeitos se baseiam num raciocínio sólido, só poderá desejar que nos apresentasse este raciocínio, a fim de ser submetido ao nosso exame. Talvez se possa dizer que, após a experiência da conjunção constante de certos objectos, nós raciocinamos da maneira seguinte. Descobriu-se que tal objecto produzia sempre outro. É impossível que ele pudesse ter este efeito se não fosse dotado do poder de produzir. O poder implica necessariamente o efeito; por conseguinte há aqui um fundamento legítimo para da existência de um objecto concluir a existência do seu acompanhante habitual. A produção passada implica um poder; o poder implica uma nova produção; e é a nova produção que inferimos do poder e da produção passada.

Ser-me-ia fácil mostrar a fraqueza deste raciocínio, se quisesse lançar mão das observações que já fiz, isto é, que a ideia de *produção* é idêntica à de *causação* e que nenhuma existência implica certa e demonstrativamente um poder em qualquer outro objecto; ou se conviesse antecipar o que terei ocasião de notar posteriormente a propósito da ideia que formamos do *poder* e da *eficácia*. Mas como tal modo de proceder pode parecer que ou enfraquece o meu sistema, fazendo assentar uma das suas partes em outra, ou gera confusão no meu raciocínio, esforçar-me-ei por sustentar a minha afirmação sem esta ajuda.

Admitir-se-á portanto por momentos que a produção de um objecto por outro em qualquer caso implica um poder; e que este poder está ligado ao seu efeito. Mas tendo

já ficado provado que o poder não se encontra nas qualidades sensíveis da causa; e não havendo outra coisa que nos seja presente a não ser as qualidades sensíveis; eu pergunto por que noutros casos supondes que o mesmo poder existe com o simples aparecimento destas qualidades? O vosso apelo à experiência passada nada decide no caso presente e o mais que pode provar é apenas que este mesmo objecto, que produziu outro, nesse momento preciso estava dotado de tal poder; mas nunca pode provar que o mesmo poder deve persistir no mesmo objecto ou colecção de qualidades sensíveis, e menos ainda pode provar que idêntico poder anda sempre associado a idênticas qualidades sensíveis. Se se dissesse que experimentámos que o mesmo poder continua unido ao mesmo objecto e que objectos idênticos são dotados de idênticos poderes, renovaria a minha pergunta: *por que razão, a partir desta experiência, tiramos uma conclusão que ultrapassa os casos passados dos quais tivemos experiência*? Se responderdes a esta pergunta da mesma maneira que à precedente, a vossa resposta provoca ainda nova pergunta do mesmo género, e assim ao infinito; o que prova claramente que o raciocínio anterior é destituído de fundamento legítimo.

Assim, não só a razão nos não assiste na descoberta da *conexão última* das causas e efeitos mas, mesmo depois de a experiência nos ter informado da sua *conjunção constante*, a mesma razão não pode convencer-nos de que devemos estender essa experiência para além dos casos particulares que cairam sob a nossa observação. Supomos, mas somos incapazes de provar, que deve existir semelhança entre os objectos de que tivemos experiência e os objectos que se encontram fora do alcance da nossa descoberta.

Já notámos certas relações que nos fazem passar de um objecto a outro, mesmo sem haver razão a determinar-nos a essa transição; e devemos estabelecer como regra geral que, todas as vezes que o espírito opera constante e

uniformemente uma transição sem razão alguma, é influênciada por essas relações. Ora é este exactamente o presente caso. A razão jamais pode mostrar-nos a conexão de um objecto com outro, ainda mesmo com a ajuda da experiência e da observação da sua conjunção constante em todos os casos passados. Quando portanto o espírito passa da ideia ou impressão de um objecto para a ideia ou crença de outro, não é determinado pela razão, mas por certos princípios que associam umas às outras as ideias destes objectos e as unem na imaginação. Se as ideias não estivessem mais unidas na fantasia do que parecem estar os objectos no entendimento, nunca poderíamos tirar uma inferência das causas para os efeitos nem acreditar em qualquer questão de facto. A inferência depende, portanto, unicamente da união das ideias.

Reduzi os princípios de união entre as ideias a três princípios gerais e afirmei que a ideia ou impressão de um objecto introduz naturalmente a ideia de outro objecto qualquer que se lhe assemelhe, lhe seja contíguo ou a ele esteja ligado. Admito que estes princípios não são causas *infalíveis* nem *únicas* da união entre ideias. Não são causas infalíveis: com efeito, podemos fixar durante algum tempo a atenção num objecto sem ir mais longe. Não são as únicas causas: com efeito, é evidente que o pensamento se move com grande irregularidade ao percorrer os seus objectos: pode saltar do céu à terra, de uma extremidade a outra da criação, sem método nem ordem determinada. Mas, embora eu reconheça esta fraqueza nestas três relações, e esta irregularidade na imaginação, contudo afirmo que os únicos princípios *gerais* que associam as ideias são a semelhança, a contiguidade e a causação.

Há certamente um princípio de união entre as ideias, que à primeira vista pode considerar-se diferente destes três, mas que no fundo se descobrirá depender da mesma origem. Quando se descobre pela experiência que todo o

membro individual de uma certa espécie está constantemente unido a um membro individual de outra espécie, o aparecimento de qualquer novo indivíduo de uma das duas espécies naturalmente conduz o pensamento para o seu acompanhante habitual. Assim, porque tal ideia particular anda normalmente junta a tal palavra particular, nada mais é necessário do que ouvir esta palavra para produzir a ideia correspondente; e dificilmente a mente poderá com os maiores esforços impedir esta transição. Neste caso não é absolutamente necessário que, ao ouvir tal som particular, reflitamos sobre qualquer experiência passada e consideremos que ideia anda habitualmente unida ao som. A imaginação por si mesma substitui esta reflexão e está tão acostumada a passar da palavra à ideia, que não introduz nenhuma demora entre a audição da palavra e a concepção da ideia.

Mas, embora eu reconheça que há aqui um verdadeiro princípio de associação entre as ideias, afirmo que este princípio é idêntico ao que une as ideias de causa e efeito e que é parte essencial de todos os nossos raciocínios estabelecidos sobre esta relação. Não temos outra noção de causa e efeito a não ser a de certos objectos, que estiveram *sempre conjugados* e que em todos os casos passados se mostraram inseparáveis. Não podemos penetrar nas razões desta conjunção. Apenas observamos o facto em si e descobrimos sempre que em consequência da constante conjunção os objectos se unem na imaginação. Quando a impressão de um se nos torna presente, formamos imediatamente a ideia do seu associado habitual; e consequentemente podemos estabelecer como parte da definição de opinião ou crença, que é *uma ideia relacionada ou associada a uma impressão presente*.

Assim, embora a causação seja uma relação *filosófica*, enquanto implica contiguidade, sucessão e conjunção constante, no entanto é somente na medida em que é uma relação *natural,* produzindo uma união entre as nossas ideias,

que podemos raciocinar com base nela ou tirar dela qualquer inferência.

SECÇÃO VII

Da natureza da ideia ou crença

A ideia de um objecto é parte essencial da crença que nele depositamos, mas não é tudo. Concebemos muitas coisas nas quais não acreditamos. A fim de descobrirmos mais completamente a natureza da crença, ou das qualidades às quais damos o nosso assentimento, debrucemo-nos sobre as considerações seguintes.

É evidente que todos os raciocínios derivados de causas ou efeitos terminam em conclusões sobre questões de facto, isto é, sobre a existência de objectos ou suas qualidades. É igualmente evidente que a ideia de existência em nada difere da ideia de um objecto e que, quando após a simples concepção de uma coisa queremos concebê-la como existente, em realidade não adicionamos nem alteramos nada à ideia primitiva. Assim, quando afirmamos que Deus existe apenas formamos a ideia desse ser tal como no-lo representam. A existência que lhe atribuímos não se concebe por uma ideia particular que se junte às outras qualidades e que se possa novamente separar e distinguir delas. Mas vou mais longe e, não contente em afirmar que a concepção da existência de um objecto nada acrescenta à simples concepção do mesmo, afirmo igualmente que a crença na existência não junta nenhumas ideias novas às que compõem a ideia do objecto. Quando penso em Deus, quando penso nele como exintente, e quando acredito na sua existência, a minha ideia acerca dele nem aumenta nem diminui. Mas como é certo existir grande diferença entre a simples concepção da existência de um objecto e a crença nele, e visto que esta diferença não reside nas partes ou composi-

ção da ideia concebida, segue-se que deve residir na maneira como a concebemos.

Suponhamos que na minha presença uma pessoa apresenta proposições com as quais eu não concordo, tais como: *César morreu no seu leito, a prata é mais fusível do que o chumbo ou o mercúrio é mais pesado do que o ouro*. É evidente que, não obstante a minha incredulidade, compreendo perfeitamente o que ela quer dizer e formo as mesmas ideias que ela forma. A minha imaginação é dotada dos mesmos poderes e essa pessoa não pode conceber uma ideia que eu não seja capaz de conceber, nem conjugar qualquer uma que eu não possa também conjugar. Pergunto pois em que consiste a diferença entre acreditar e não acreditar numa proposição. A resposta é fácil em relação a proposições provadas por intuição ou demonstração. Neste caso quem dá o seu assentimento não só concebe as ideias de acordo com a proposição, mas é necessariamente determinado a concebê-las dessa maneira particular, quer imediatamente, quer por intermédio de outras ideias. Tudo o que é absurdo é ininteligível e a imaginagão não pode conceber qualquer coisa contrária a uma demonstração. Mas visto que nos raciocínios causais, relativos a questões de facto, esta necessidade absoluta não pode ter lugar e a imaginação é livre de conceber ambos os lados da questão, pergunto de novo *em que consiste a diferença entre incredulidade e crença,* uma vez que em ambos os casos é igualmente possível e indispensável conceber a ideia.

Não será resposta satisfatória dizer que alguém que não concorda com uma proposição apresentada por nós, tendo concebido o objecto da mesma maneira que nós, logo o concebe de maneira diferente e tem dele ideias diferentes. Esta resposta não satisfaz, não porque contenha qualquer erro, mas porque não mostra toda a verdade. Temos de reconhecer que em todos os casos em que discordamos de alguém concebemos ambos os lados da questão; mas

como só podemos acreditar num, segue-se evidentemente que a crença deve estabelecer qualquer diferença entre a concepção à qual damos assentimento e aquela à qual o recusamos. Podemos misturar, unir, separar, confundir e variar as nossas ideias de cem maneiras diferentes, mas enquanto não aparecer um princípio que fixe uma destas diferentes situações, na realidade não temos opinião. E visto que este princípio evidentemente nada acrescenta às nossas ideias precedentes, somente pode alterar a *maneira* como as concebemos.

Todas as percepções do espírito são de duas espécies, a saber, impressões e ideias, as quais diferem entre si apenas nos diferentes graus de força e vivacidade. As ideias são copiadas das impressões e representam-nas em todas as suas partes. Quando queremos fazer variar de qualquer modo a ideia de um objecto particular podemos apenas aumentar--lhe ou diminuir-lhe a força e vivacidade. Se operarmos nela qualquer outra mudança, representa um objecto ou impressão diferente. É o mesmo que se passa com as cores. Uma cambiante particular de uma cor pode adquirir um novo grau de vivacidade ou brilho sem qualquer outra variação. Mas quando se produz outra variação, já não é a mesma cambiante nem a mesma cor; de modo que a crença, podendo apenas fazer variar a maneira como concebemos o objecto, somente pode dar às nossas ideias força e vivacidade adicionais. Portanto uma opinião ou crença pode rigorosamente definir-se como *uma ideia viva unida ou associada a uma impressão presente* [1].

[1] Podemos aqui aproveitar e ocasião para mencionar um erro muito notável que, por ser frequentemente repetido nas escolas, se tornou uma espécie do máxima estabelecida e é universalmente aceite por todos os lógicos. Este erro consiste na divisão vulgar dos actos do entendimento em *concepção, juízo* e *raciocínio*, e nas definições que deles damos. A concepção define-se como a simples observação de uma ou

Eis aqui os pontos-essenciais dos argumentos que nos levam a esta conclusão. Quando inferimos a existência de um objecto da de outros, deve estar sempre presente à memória ou sentidos um objecto qualquer, a fim de fundamentar o nosso raciocínio, visto que nas suas inferências o espírito não pode ir até ao infinito. A razão jamais pode convencer-nos de que a existência de um objecto alguma

---

mais ideias; o juízo como a separação ou união de diferentes ideias; o raciocínio como a separação ou união de diferentes ideias por intermédio de outras ideias, mostrando a relação que têm entre si. Mas estas distinções e definições são erradas em pontos muito importantes. Com efeito, *primeiro*, está longe de ser verdade que em todos os juízos que formamos nós unimos duas ideias diferentes; porquanto nesta proposição *Deus existe*, ou em qualquer outra relativa à existência, a ideia de existência não é uma ideia distinta, que unamos com a do objecto e que pela união seja capaz de formar uma ideia composta. *Segundo*, do mesmo modo que podemos assim formar uma proposição, que contém apenas uma ideia, também podemos exercitar a nossa razão sem empregar mais de duas ideias e sem recorrer a uma terceira que sirva de intermediário entre elas. Inferimos imediatamente uma causa do seu efeito e este inferência não é apenas uma verdadeira espécie de raciocínio, mas é a mais forte de todas, e mais convincente do que quando interpomos outra ideia para ligar os dois extremos. O que em geral podemos afirmar destes três actos do entendimento é que, se os considerarmos à luz apropriada, todos eles se fundem no primeiro, e não são senão modos particulares de conceber os nossos objectos. Quer consideremos um objecto isolado, ou vários; quer insistamos nestes objectos, ou passemos deles para outros; sob qualquer forma ou ordem que os examinemos, o acto da mente não ultrapassa a simples concepção; e a única diferença notável que surge nesta ocasião produz-se quando juntamos a crença à concepção e ficamos persuadidos da verdade do que concebemos. Este acto da mente até hoje nunca foi explicado por nenhum filósofo, e portanto tomo a liberdade de propor a minha hipótese relativamente a este assunto, a saber, que é apenas uma concepção forte e firme de uma ideia tal que de algum modo se aproxima de uma impressão imediata.

vez implica a de outro objecto; de modo que quando passamos da impressão de um para a ideia ou crença de outro, não somos determinados pela razão, mas pelo costume ou um princípio de associação. Mas a crença é algo mais do que uma simples ideia: é um modo particular de formar uma ideia. E como a mesma ideia só pode variar por variação dos seus graus de força e vivacidade, resulta finalmente que a crença é uma ideia viva produzida por uma relação com uma impressão presente, conforme a definição anterior.

Esta definição, como se pode constatar, está inteiramente de acordo com o sentimento e experiência de todos os homens. Nada é mais evidente do que isto: as ideias às quais damos o nosso assentimento são mais fortes, mais firmes e mais vívidas do que os sonhos vagos de um construtor de castelos no ar. Se duas pessoas se sentam a ler um livro, tomado por uma como romance e pela outra como história verdadeira, recebem ambas as mesmas ideias e na mesma ordem, sem que a incredulidade de uma ou a crença da outra as impeçam de atribuir ao autor exactamente o mesmo sentido. As palavras produzem as mesmas ideias em ambas, embora o testemunho do autor não exerça nelas a mesma influência. A segunda tem uma concepção mais viva de todos os acontecimentos; entra mais fundo na vida das personagens: reproduz a si própria actos e caracteres, amizades e inimizades das personagens e vai ao ponto de formar uma opinião sobre os seus traços, ares e personalidade. Enquanto que a primeira, que não dá crédito ao testemunho do autor, tem uma concepção mais ténue e mortiça de todos estes pormenores e, excepto com relação ao estilo e engenho da composição, pouco interesse lhe pode despertar a obra.

SECÇÃO VIII

Das causas da crença

Tendo assim explicado a natureza da crença e mostrado que ela consiste numa ideia viva ligada a uma impressão presente, passemos agora a examinar os princípios de que deriva e o que confere a vivacidade à ideia.

De boamente estabeleceria como máxima geral da ciência da natureza humana a seguinte: *quando uma impressão se nos torna presente, não só transporta a mente para as ideias que lhe estão ligadas, mas ainda comunica a estas parte da sua própria força e vivacidade.* Todas as operações da mente dependem em grande parte da sua disposição quando as realiza; e, conforme os espíritos estão mais ou menos despertos e a atenção mais ou menos fixa, a acção terá mais ou menos vigor e vivacidade. Quando pois se apresenta um objecto que desperta e aviva o pensamento, toda a acção à qual a mente se entregue será mais forte e mais viva enquanto durar esta disposição. Ora é evidente que a persistência desta disposição depende inteiramente dos objectos dos quais a mente se ocupa, e que todo o objecto novo dá naturalmente uma nova direcção aos espíritos e altera a disposição; e, ao contrário, quando a mente se fixa com constância no mesmo objecto ou passa fácil e insensivelmente por cima de objectos relacionados, a disposição dura muito mais tempo. Daqui resulta que, quando a mente foi alguma vez avivada por uma impressão presente, continua a formar uma ideia mais viva dos objectos relacionados, mediante uma transição natural da disposição de um para o outro. A mudança de objecto é tão fácil que a mente mal se apercebe dela e entrega-se à concepção da ideia relacionada com toda a força e vivacidade que adquiriu da impressão presente.

Se, considerando a natureza da relação e a facilidade de transição que lhe é essencial, conseguirmos convencer-

-nos da realidade deste fenómeno, está tudo bem. Mas devo confessar que é na experiência que deposito a minha maior confiança para provar um princípio tão importante. Podemos portanto observar, como primeira experiência em reforço do nosso presente propósito, que, ao aparecer o retrato de um amigo ausente, a ideia que temos dele aviva-se evidentemente pela *semelhança* e cada paixão ocasionada por essa ideia, seja de alegria ou tristeza, adquire nova força e vigor. Para a produção deste efeito contribuem uma relação e uma impressão presente. Se o retrato não tiver semelhança com o amigo, ou pelo menos não visar representá-lo, não chega a levar o nosso pensamento até ele; e se ele estiver ausente, bem como o amigo, embora o espírito passe do pensamento de um para o do outro, ele sente que a ideia é antes enfraquecida do que avivada por esta transição. Sentimos prazer em ver o retrato de um amigo quando o temos diante de nós; mas quando é afastado o retrato, preferimos considerar directamente o amigo, a fazê-lo por reflexão numa imagem que é igualmente distante e obscura.

Podem considerar-se experimentos da mesma natureza as cerimónias da religião *Católica Romana*. Os devotos desta estranha superstição costumam alegar como desculpa das cerimónias ridículas, que se lhes reprovam, que sentem os bons efeitos desses movimentos exteriores, dessas atitudes e acções para lhes avivar a devoção e animar o fervor que, doutro modo, se dissipariam, se se dirigissem inteiramente a objectos distantes e imateriais. Nós representamos os objectos da nossa fé, dizem eles, por efígies e imagens sensíveis e tornamo-los mais presentes pela presença imediata destas efígies do que conseguiríamos fazê-lo unicamente por uma visão e contemplação intelectual. Os objectos sensíveis têm sempre maior acção na fantasia do que os outros e facilmente comunicam esta acção às ideias a que estão ligados e às quais se assemelham. Apenas infiro destas práticas e deste raciocínio que muito comummente a seme-

lhança tem por efeito avivar as ideias; e como em todos os casos têm de contribuir uma semelhança e uma impressão presente, dispomos de abundantes experimentos para provar a realidade do precedente princípio.

Podemos reforçar estes experimentos por outros de género diferente, examinando os efeitos da *contiguidade* bem como da *semelhança*. É sabido que a distância diminui a força da ideia e que, ao aproximarmo-nos de qualquer objecto, mesmo que ele não se descubra aos sentidos, age sobre o espírito com uma força que imita uma impressão imediata. O pensar num objecto qualquer facilmente transporta a mente para os objectos contíguos; mas é apenas a presença efectiva de um objecto que a transporta com vivacidade superior. Quando estou a algumas milhas de minha casa tudo o que lhe diz respeito toca-me mais de perto do que quando estou a duzentas léguas de distância; embora mesmo a essa distância o reflectir numa coisa qualquer da vizinhança dos meus amigos e família produza uma ideia deles. Mas como neste segundo caso ambos os objectos da mente são ideias, não obstante a facilidade de transição de uma para a outra, essa transição não pode por si só dar uma vivacidade superior a qualquer das ideias, por falta de alguma impressão imediata.

Não pode haver dúvidas de que a causação tem a mesma força que as outras duas relações a de semelhança e a de contiguidade. As pessoas supersticiosas gostam de relíquias de santos e homens sagrados pela mesma razão pela qual procuram efígies e imagens para avivar a devoção e dar-lhes uma concepção mais íntima e mais forte dessas vidas exemplares que desejam imitar. Ora sem dúvida uma das melhores relíquias que um devoto poderia procurar seria o trabalho das mãos de um santo; e se as suas roupas e mobílias se devem considerar à mesma luz é porque estiveram outrora à sua disposição e ele as movimentou e tocou, pelo que devem considerar-se efeitos imperfeitos, e

ligados a ele por uma cadeia de consequências mais curta do que qualquer daquelas pelas quais ficamos a saber da realidade da sua existência. Este fenómeno prova claramente que uma impressão presente com uma relação de causalidade pode avivar qualquer ideia e consequentemente produzir crença ou assentimento, conforme a definição dada anteriormente.

Mas que necessidade temos de procurar outros argumentos para provar que uma impressão presente com uma relação ou transição da fantasia pode avivar uma ideia qualquer se o próprio exemplo dos nossos raciocínios causais, por si só, basta para tal? É certo que devemos ter uma ideia de todo o facto em que acreditamos. É certo que esta ideia nasce apenas de uma relação com uma impressão presente. É certo que a crença nada acrescenta à ideia, mas apenas modifica a nossa maneira de a conceber e torna-a mais forte e mais viva. A presente conclusão sobre a influência da relação é a consequência imediata de todos estes passos, e todos os passos me parecem seguros e infalíveis. Nesta operação da mente não entra senão uma impressão presente, uma ideia viva e uma relação ou associação na fantasia entre a impressão e a ideia, de modo que não pode haver qualquer suspeita de erro.

A fim de colocar todo este assunto sob luz mais clara consideremo-lo como uma questão de filosofia natural, que temos de determinar por experiência e observação. Suponhamos que se me apresenta um objecto do qual tiro uma certa conclusão e de onde formo ideias das quais se diz que eu nelas acredito e a elas dou o meu assentimento. Aqui é evidente que, não obstante se poder pensar que o objecto presente aos meus sentidos e o outro objecto, cuja existência infiro por raciocínio, se influenciam mutuamente, mediante os seus poderes ou qualidades próprias; contudo, visto que o fenómeno da crença, que aqui examinamos, é meramente interno, sendo estes poderes e qualidades com-

pletamente desconhecidos, não podem desempenhar qualquer papel na sua produção. É a impressão presente que se deve considerar a causa verdadeira e real da ideia e da crença que acompanha a ideia. Devemos pois esforçar-nos por descobrir através de experimentos as qualidades particulares que a tornam capaz de produzir um efeito tão extraordinário.

Observo primeiramente que a impressão presente não tem este efeito por seu próprio poder e eficácia, quando se considera sozinha como percepção isolada e limitada ao momento presente. Constato que uma impressão da qual não consigo tirar nenhuma conclusão a quando do seu primeiro aparecimento pode depois tornar-se fundamento de crença, após eu ter tido experiência das suas consequências habituais. É preciso que em todos os casos tenhamos observado a mesma impressão nos exemplos passados e a tenhamos encontrado sempre conjugada com outra impressão. Esta condição é confirmada por uma quantidade tal de experimentos que não admite a menor dúvida.

De uma segunda observação concluo que a crença, que acompanha a impressão presente e é produzida por numerosas impressões e conjunções passadas, surge imediatamente, sem qualquer nova operação da razão ou da imaginação. Posso ter a certeza disto pois jamais tenho consciência de semelhante operação e não descubro no sujeito nada em que ela possa fundamentar-se. Ora, visto que denominamos *costume* tudo o que provém de uma repetição passada, sem qualquer novo raciocínio ou conclusão, podemos estabelecer como verdade certa que toda a crença que se segue a uma impressão presente deriva unicamente dessa origem. Quando estamos acostumados a ver duas impressões conjugadas, o aparecimento ou a ideia de uma delas transporta-nos imediatamente à ideia da outra.

Considerando-me inteiramente satisfeito quanto a este ponto, faço uma terceira série de experimentos para saber

se é preciso alguma coisa mais de que a transição habitual para produzir este fenómeno da crença. Transformo pois a primeira impressão numa ideia e observo que, embora persista ainda a transição habitual para a ideia correlata, não existe na realidade nem crença nem persuasão. É pois absolutamente necessária para toda esta operação uma impressão presente; e quando, depois disto, comparo uma impressão com uma ideia e descubro que a sua única diferença consiste nos graus diferentes de força e vivacidade, concluo de maneira geral que a crença é uma concepção mais vívida e mais intensa de uma ideia, proveniente da sua relação com uma impressão presente.

Assim todo o raciocínio provável não é senão uma espécie de sensação. Não é somente em poesia e música que devemos seguir o nosso gosto e sentimento, mas igualmente em filosofia. Quando estou convencido de um princípio qualquer é apenas uma ideia que me fere mais fortemente. Quando dou preferência a uma série de argumentos em relação a outra, não faço outra coisa senão decidir de acordo com o que sinto relativamente à superioridade da sua influência. Não há conexão que se possa descobrir entre os objectos; e não há outro princípio, além da acção do costume sobre a imaginação, pelo qual possamos do aparecimento de um inferir a existência do outro.

Valerá a pena aqui observar que a experiência passada, da qual dependem todos os nossos juízos relativos a causas e efeitos, pode actuar no nosso espírito de modo tão insensível que nos passe despercebido e talvez seja mesmo em certa medida por nós ignorado.

Uma pessoa que interrompe repentinamente a sua viagem ao deparar com um rio no caminho prevê as consequências da sua marcha em frente; e o conhecimento que tem destas consequências vem-lhe da experiência passada, que o informa de certas conjunções de causas e efeitos. Mas poderemos pensar que nesta ocasião essa pessoa reflecte em

qualquer experiência passada e traz à memória exemplos que viu ou de que ouviu falar, a fim de descobrir os efeitos da água sobre os corpos dos animais? Certamente que não; não é este o método pelo qual ele avança no seu raciocínio. A ideia de afundamento está tão intimamente ligada à de água, e a ideia de sufocação à de afundamento, que o espírito faz a transição sem a ajuda da memória. O costume opera antes de termos tempo para reflectir. Os objectos parecem de tal modo inseparáveis que não demoramos sequer um instante a passar de um para o outro. Mas como esta transição tem origem na experiência, e não em qualquer conexão inicial entre as ideias, necessariamente temos de reconhecer que a experiência pode produzir uma crença e um juízo de causa a efeito por uma acção secreta, sem que se chegue a pensar nela. Isto afasta todo o pretexto, se é que ainda existe algum, para afirmar que o espírito é convencido pelo raciocínio do princípio de que *os casos de que não tivemos experiência devem assemelhar-se necessariamente àqueles que experimentámos.* Pois aqui descobrimos que o entendimento ou a imaginação podem fazer inferências a partir da experiência passada sem reflectir nela; mais ainda, sem formar um princípio a seu respeito, nem raciocinar sobre este princípio.

De maneira geral podemos observar que em todas as mais estabelecidas e uniformes conjunções de causas e efeitos, como as da gravidade, impulso, solidez, etc., o espírito nunca orienta a sua atenção expressamente para considerar uma experiência passada; embora noutras associações de objectos mais raros e invulgares possa ajudar o costume e a transição das ideias por meio desta reflexão. Mais ainda: achamos nalguns casos que a reflexão produz a crença sem o costume; ou, para ser mais exacto, que a reflexão produz o costume de uma maneira *oblíqua* e *artificial*. Explico-me. É certo que não apenas em filosofia, mas mesmo na vida corrente, podemos chegar ao conhecimento de uma causa

particular mediante uma só experiência, desde que esta seja feita com critério e após terem sido cuidadosamente afastadas todas as circunstâncias estranhas e supérfluas. Ora, visto que o espírito, após um experimento deste tipo, pode, ao aparecer a causa ou o efeito, tirar uma conclusão sobre a existência do seu correlato; e visto que um hábito nunca se pode adquirir após um único caso; poder-se-ia pensar que neste caso a crença não pode considerar-se efeito do costume. Mas esta dificuldade desvanecer-se-á se considerarmos que, não obstante a suposição de termos tido apenas uma experiência de um efeito particular, temos contudo milhões de experiências a convencerem-nos do princípio de que *objectos semelhantes, colocados em circunstâncias semelhantes, produzirão sempre efeitos semelhantes*. E como este princípio se estabeleceu por um costume suficiente, confere evidência e firmeza a qualquer opinião a que possa aplicar-se. A conexão das ideias não é habitual após um só experimento; mas esta conexão está compreendida sob outro princípio nascido do hábito; o que nos faz voltar à nossa hipótese. Em todos os casos transferimos a nossa experiência para casos dos quais não temos experiência, seja *expressa* ou *tacitamente, directa* ou *indirectamente*.

Não devo encerrar este assunto sem observar que é muito difícil falar das operações da mente com perfeita propriedade e exactidão, visto que a linguagem corrente raramente fez entre elas distinções cuidadosas, mas geralmente aplicou o mesmo termo a todas as que aproximadamente se assemelha. Ora como isto é fonte quase inevitável de obscuridade e confusão no autor, frequentemente dá origem a dúvidas e objecções por parte do leitor, as quais doutro modo nunca lhe teriam passado pela cabeça. Assim a minha tese geral segundo a qual uma opinião ou crença *é apenas uma ideia forte e viva derivada de uma impressão presente relacionada com ela* pode estar sujeita à objecção que se segue, em razão de uma ligeira ambiguidade nas palavras

forte e viva. Pode dizer-se que não apenas uma impressão pode dar origem a um raciocínio, mas que uma ideia pode igualmente ter a mesma acção, sobretudo segundo o meu princípio de que *todas as nossas ideias derivam de impressões correspondentes*. Suponhamos que formo neste momento uma ideia cuja impressão correspondente esqueci: posso concluir desta ideia que tal impressão existiu um dia. E como esta conclusão é acompanhada da crença, pode perguntar-se de onde derivam as qualidades de força e vivacidade que constituem esta crença. A esta pergunta respondo simplesmente: *da ideia presente*. Pois não sendo esta ideia considerada aqui como a representação de qualquer objecto ausente, mas sim como uma percepção real na mente, da qual temos íntima consciência, ela deve poder conferir a tudo o que com ela está relacionado a mesma qualidade, quer lhe chamemos *firmeza, solidez, força ou vivacidade*, com a qual a mente reflecte sobre ela e recebe a garantia da sua existência actual. Aqui a ideia ocupa o lugar de uma impressão e identifica-se inteiramente com ela no que respeita ao nosso propósito actual.

Segundo os mesmos princípios não há razão para nos surpreendermos ao ouvir falar da recordação de uma ideia; isto é, da ideia de uma ideia, e da sua força e vivacidade superiores às concepções vagas da imaginação. Ao pensar nos nossos pensamentos passados, não só delineamos os objectos nos quais pensávamos, mas ainda concebemos a acção do espírito na meditação, um certo *je ne sais quoi* [1], de que é impossível dar uma definição ou descrição, mas que todos suficientemente compreendem. Quando a memória nos oferece uma ideia disto, e a representa como passada, facilmente se concebe como esta ideia pode ter mais vigor e firmeza do que quando pensamos num pensamento passado de que não temos qualquer recordação.

---

[1] Em francês no original (*je-ne-scai-quoi*). N.T.

Depois disto todos compreenderão como podemos formar a ideia de uma impressão e de uma ideia e como podemos acreditar na existência de uma impressão e de uma ideia.

SECÇÃO IX

Dos efeitos de outras relações e de outros hábitos

Por mais convincentes que possam parecer os argumentos precedentes, não devemos contentar-nos com eles; devemos virar o assunto de todos os lados a fim de descobrirmos novos pontos de vista que possam ilustrar e confirmar princípios tão extraordinários e tão fundamentais. A hesitação escrupulosa em aceitar qualquer hipótese nova é uma disposição tão louvável nos filósofos e tão necessária ao exame da verdade que merece ser observada e exige que seja apresentado todo o argumento susceptível de contribuir para a sua satisfação e seja removida toda a objecção susceptível de lhes paralisar os raciocínios

Muitas vezes observei que, além da causalidade, as duas relações de semelhança e contiguidade devem considerar-se como princípios de associação no pensamento e capazes de conduzir a imaginação de uma ideia para a outra. Também observei que, quando de dois objectos unidos entre si por uma destas relações um está imediatamente presente à memória ou aos sentidos, não só a mente é transportada ao correlato mediante o princípio associativo, mas ainda concebe-o com força e vigor adicionais pela acção conjunta deste princípio e da impressão presente. Observei tudo isto a fim de confirmar por analogia a minha explicação dos nossos juízos relativos à causa e efeito. Mas este mesmo argumento pode talvez voltar-se contra mim e, em vez de confirmar a minha hipótese, pode tornar-se-lhe uma objecção. Pode efectivamente dizer-se que se todas as par-

tes desta hipótese forem verdadeiras, isto é, *que* estas três espécies de relação derivam dos mesmos princípios; *que* os seus efeitos em reforçar e avivar as nossas ideias são os mesmos; *que* a crença é apenas uma concepção mais forte e mais viva de uma ideia; deve seguir-se que este acto do espírito pode derivar não só da relação de causalidade, mas ainda das de contiguidade e semelhança. Mas visto que a experiência nos mostra que a crença nasce apenas da causação e que só podemos inferir de um objecto para outro quando eles estão ligados por esta relação, podemos concluir que há qualquer erro no raciocínio que nos conduz a tais dificuldades.

Esta é a objecção. Examinemos agora a sua solução. É evidente que tudo o que está presente à memória, surgindo na mente com uma vivacidade que se assemelha à de uma impressão imediata, deve assumir considerável importância para todas as operações do espírito e deve distinguir-se facilmente das meras ficções da imaginação. Destas impressões ou ideias da memória formamos uma espécie de sistema que abrange tudo o que recordamos ter estado presente à percepção interna ou aos sentidos; e a cada elemento particular deste sistema, unido às impressões presentes, apraz-nos chamar uma *realidade*. Mas o espírito não fica por aqui. Com efeito, descobrindo que a este sistema de percepções anda outro ligado pelo costume ou, se quisermos, pela relação de causalidade, ele passa a considerar as ideias desse sistema; e, como sente que de certo modo é necessariamente impelido a considerar estas ideias particulares e que o costume ou a relação que o determina não admite a mínima mudança, forma com elas um novo sistema que igualmente dignifica com o título de *realidade*. O primeiro destes sistemas é objecto da memória e dos sentidos; o segundo, do juízo.

É este último princípio que povoa o mundo e nos dá conhecimento de existências que, em razão do seu afastamento no tempo e no espaço, se encontram fora do al-

cance dos sentidos e da memória. É graças a ele que pinto o universo na minha imaginação e fixo a atenção à minha vontade em qualquer das suas partes. Formo uma ideia de *Roma*, que não vejo nem recordo, mas que tem ligação com as impressões que me lembro de ter recebido da conversa e dos livros de viajantes e historiadores. Coloco esta ideia de *Roma* em certa situação com relação à ideia do objecto que denomino globo. Acrescento-lhe a concepção de um determinado governo, religião e costumes. Olho para o passado e considero a sua primeira fundação, as suas diversas revoluções, êxitos e desgraças. Tudo isto e tudo o mais em que acredito não são senão ideias, embora a sua força e a sua ordem estabelecida, produzidas pelo costume e pela relação de causalidade, as faça distinguir das outras ideias que são simples produtos da nossa imaginação.

Quanto à influência da contiguidade e da semelhança podemos observar que, se o objecto contíguo e semelhante estiver incluído neste sistema de realidades, estas duas relações sem dúvida auxiliarão a de causalidade e gravarão com mais força na imaginação a ideia relacionada. Desenvolverei esta afirmação um pouco mais adiante. Entretanto levarei a minha observação mais um passo adiante, afirmando que, mesmo que o objecto relacionado seja apenas imaginado, a relação servirá para avivar a ideia e aumentar a sua acção. Um poeta tornar-se-á indubitavelmente mais capaz de fazer uma descrição viva dos campos *Elísios* se activar a imaginação com a vista de um belo prado ou jardim. Mas noutra ocasião pode pela fantasia colocar-se no meio destas regiões fabulosas, de modo que por uma contiguidade fictícia ele pode avivar a sua imaginação.

Mas, embora eu não possa excluir inteiramente as relações de semelhança e contiguidade de actuar desta maneira sobre a fantasia, deve notar-se que, quando isoladas, a sua influência é muito fraca e incerta. Assim como a relação de causalidade é necessária para nos persuadir de qual-

quer existência real, assim também esta persuasão torna-se necessária para dar força a essas outras relações. Com efeito, se ao aparecer uma impressão nós não só imaginamos outro objecto, mas também arbitrariamente e simplesmente a nosso bel-prazer lhe damos uma relação particular com a impressão, esta não pode ter senão um efeito ligeiro sobre o espírito; e não existe razão alguma para que, no retorno da mesma impressão, sejamos determinados a colocar o mesmo objecto na mesma relação com ela. Não há qualquer espécie de necessidade de que o espírito imagine objectos semelhantes e contíguos; e se os imagina, há também pouca necessidade de que ele se confine sempre aos mesmos, sem qualquer diferença ou variação. E na verdade esta ficção baseia-se em tão pouca razão que só um puro *capricho* pode determinar a mente a formá-la; e sendo este princípio oscilante e incerto, jamais pode actuar com um grau considerável de força e constância. A mente prevê e antecipa a mudança e logo desde o primeiro instante sente a frouxidão das suas acções e o fraco domínio que tem dos seus objectos. Esta imperfeição é muito notória em cada caso particular e aumenta ainda pela experiência e observação, quando comparamos os diversos casos de que nos lembramos e formamos uma *regra geral* que nos defenda de depositar qualquer confiança nesses momentâneos raios de luz que surgem na imaginação de uma semelhança e contiguidade fictícias.

A relação de causalidade tem todas as vantagens contrárias. Os objectos que ela apresenta são fixos e inalteráveis. As impressões da memória nunca se modificam em grau considerável e cada impressão arrasta consigo uma ideia precisa, que toma lugar na imaginação como algo sólido e real, certo e invariável. O pensamento é sempre determinado a passar da impressão à ideia, e desta impressão particular a esta ideia particular, sem qualquer escolha ou hesitação.

Mas não me contentando com eliminar esta objecção, vou tentar extrair dela uma prova da presente doutrina. A contiguidade e a semelhança têm um efeito muito menor do que o da causação; mas têm ainda algum efeito e aumentam a convicção de qualquer opinião e a vivacidade de qualquer concepção. Se pudermos provar isto com vários casos novos, além dos já observados, terá de reconhecer-se que temos aí um argumento nada desprezível de que a crença não é senão uma ideia viva ligada a uma impressão presente.

Comecemos pela contiguidade. Tem-se notado nos maometanos, bem como nos cristãos, que os *peregrinos* que visitaram Meca ou a Terra Santa são depois sempre mais fiéis e mais zelosos crentes do que os que não tiveram este benefício. Uma pessoa a quem a memória apresenta uma imagem viva do Mar Vermelho, do Deserto, de Jerusalém e da Galileia jamais pode duvidar dos acontecimentos milagrosos relatados por Moisés ou pelos Evangelistas. A ideia viva desses lugares passa por uma transição fácil para os factos que se supõe terem estado relacionados com eles pela contiguidade, e reforça a crença reforçando a vivacidade da concepção. A recordação desses campos e rios exerce sobre o homem comum a mesma influência que um novo argumento, e devido às mesmas causas.

Podemos fazer uma observação análoga relativamente à *semelhança*. Observámos que a conclusão que tiramos de um objecto presente para a sua causa ou efeito ausentes nunca se funda em qualidades por nós observadas nesse objecto considerado em si mesmo; ou, por outras palavras, que não se pode determinar senão por experiência o que resultará de um fenómeno dado, ou o que o precedeu. Mas embora isto seja em si tão evidente que parece não precisar de prova, no entanto alguns filósofos imaginaram que há uma causa aparente da comunicação do movimento e que uma pessoa razoável pode inferir imediatamente o movimento de um corpo do impulso de outro, sem recor-

rer a qualquer observação passada. Facilmente se provará a falsidade desta opinião. Com efeito, se se pode fazer essa inferência unicamente a partir das ideias de corpo, movimento e impulso, o raciocínio deve equivaler a uma demonstração e implicar a impossibilidade absoluta de qualquer suposição contrária. Assim, todo o efeito, além da comunicação de movimento, implica uma contradição formal: é impossível não só que possa existir, mas ainda que possa ser concebido. Mas depressa podemos convencer-nos do contrário formando uma ideia clara e coerente de um corpo que se move em direcção a outro e pára imediatamente após o contacto; ou que volta para trás pelo mesmo caminho por onde veio; ou que é aniquilado; ou que se move em círculo ou elipse; em resumo, imaginando uma quantidade infinita de outras alterações que podemos supor que ele sofra. Todas estas suposições são coerentes e naturais, e a razão pela qual imaginamos que a comunicação de movimento é mais coerente e mais natural não só do que estas suposições, mas ainda do que qualquer outro efeito natural, baseia-se na relação de *semelhança* entre a causa e o efeito, que aqui se une à experiência e liga os objectos uns aos outros da forma mais estreita e mais íntima, a ponto de nos fazer imaginar que eles são absolutamente inseparáveis. A semelhança tem pois acção idêntica ou paralela à experiência; e como o único efeito imediato da experiência é associar as nossas ideias entre si, resulta que toda a crença tem origem na associação de ideias, conforme a minha hipótese.

É universalmente aceite pelos que escrevem sobre óptica que o olho vê todas as vezes um número igual de pontos físicos e que no cimo de uma montanha não se tem presente aos sentidos uma imagem maior do que quando se está encarcerado no pátio ou compartimento mais estreito. É apenas por experiência que se infere o tamanho do objecto a partir de algumas qualidades particulares da

imagem; e esta inferência do juízo é confundida com a sensação, como sucede correntemente noutras ocasiões. Ora é evidente que a inferência do juízo aqui é muito mais viva do que é usual nos nossos raciocínios correntes e que obtemos uma concepção mais viva da vasta extensão do oceano pela imagem que recebemos através dos olhos quando nos concentramos no cimo de um alto promontório do que quando simplesmente ouvimos o rugido das águas. Experimenta-se um prazer mais sensível da sua magnificência, o que prova maior vivacidade na ideia, e confunde-se juízo e sensação, o que é ainda outra prova do mesmo. Mas como em ambos os casos a inferência é igualmente certa e imediata, esta maior vivacidade da nossa concepção num dos casos não pode provir senão da circunstância seguinte: quando fazemos uma inferência a partir da visão, além da conjunção habitual há também uma semelhança entre a imagem e o objecto que inferimos, a qual reforça a relação e transporta com um movimento mais fácil e mais natural a vivacidade da impressão para a ideia a ela ligada.

Nenhuma fraqueza da natureza humana é mais universal e mais manifesta do que a correntemente chamada *credulidade*, ou seja, uma excessiva fé no testemunho de outrem; e esta fraqueza explica-se também muito naturalmente pela acção da semelhança. Quando aceitamos um facto com base no testemunho humano, a nossa fé tem a mesmíssima origem que as inferências que fazemos das causas para os efeitos e dos efeitos para as causas; e não existe nada, além da nossa *experiência* dos princípios directivos da natureza humana, que possa dar-nos qualquer garantia da veracidade dos homens. Mas embora a experiência seja o verdadeiro critério deste juízo, assim como de todos os outros, é raro regularmo-nos inteiramente por ela; temos acentuada propensão para acreditar em tudo o que nos é relatado, mesmo tratando-se de aparições, encantamentos e prodígios, por mais contrários que sejam à experiência e

observação quotidiana. As palavras ou discursos de outras pessoas têm íntima conexão com certas ideias na sua mente, e estas ideias têm também conexão com os factos ou objectos por elas representados. Esta segunda conexão é geralmente superestimada, dirigindo o nosso assentimento para além do que a experiência justifica, o que não pode derivar de outra coisa senão da semelhança entre as ideias e os factos. Outros efeitos apenas indicam as suas causas de maneira indirecta; mas o testemunho dos homens fá-lo directamente e deve considerar-se igualmente como imagem e como efeito. Não admira pois que sejamos tão imprudentes ao tirar dele conclusões e que sejamos menos guiados pela experiência nos nossos juízos acerca dele, do que nos juízos sobre qualquer outro assunto.

Assim como a semelhança, quando conjugada com a causação, fortalece os nossos raciocínios, do mesmo modo a falta de semelhança num grau muito considerável é capaz de os destruir quase completamente. Exemplo notável disto é a universal indiferença e estupidez humana em relação a uma vida futura: os homens mostram aqui incredulidade tão obstinada, quão cega é a credulidade que mostram noutras ocasiões. Com certeza não há assunto mais de admirar para o estudioso e de lamentar para o homem piedoso do que observer a negligência da massa humana com relação à sua condição vindoura, foi com razão que muitos teólogos eminentes não tiveram escrúpulos em afirmar que, embora o comum dos homens não se guie por princípios formais de infidelidade, é contudo verdadeiramente infiel no seu coração e não tem nada comparável àquilo que se pode chamar crença na eternidade das suas almas. Com efeito, consideremos por um lado o que os teólogos expuseram com tamanha eloquência sobre a importância da eternidade; e ao mesmo tempo reflitamos que, embora nos assuntos de retórica devamos contar com algum exagero, contudo neste caso temos de admitir que as mais fortes figuras são infini-

tamente inferiores ao assunto. Depois disto notemos, por outro lado, a prodigiosa tranquilidade dos homens quanto a este ponto: pergunto se estas pessoas realmente acreditam no que insistentemente se lhes prega e que pretendem professar; a resposta é obviamente negativa. Visto que a crença é um acto da mente com originado no costume, não é de estranhar que a falta de semelhança destrua o que o costume estabeleceu e diminua a força da ideia tanto quanto este último princípio a aumenta. Uma vida futura encontra-se tão distante da nossa compreensão e temos uma ideia tão obscura do modo como existiremos após a dissolução do corpo, que todas as razões que possamos inventar, por mais força intrínseca que possuam e por mais bem escoradas que estejam na educação, tratando-se de imaginações lentas jamais podem superar esta dificuldade ou conferir autoridade e força suficientes à ideia. Prefiro atribuir esta incredulidade à ideia débil que fazemos acerca da nossa condição futura, proveniente da falta de semelhança com a vida presente, do que à proveniente do seu carácter remoto. Pois observo que em toda a parte os homens se preocupam com o que pode acontecer depois da morte, contanto que diga respeito a este mundo; e que poucas pessoas há a quem o nome, a família, os amigos e o país sejam completamente indiferentes nalgum período da sua vida.

Na verdade a falta de semelhança neste caso destroi tão inteiramente a crença que, exceptuadas as poucas pessoas que, tendo reflectido friamente na importância do assunto, tiveram o cuidado de, mediante repetidas meditações, imprimir nos seus espíritos os argumentos a favor de uma vida futura, dificilmente haverá quem acredite na imortalidade da alma, com um juízo verdadeiro e firme, comparável ao que resulta do testemunho de viajantes e historiadores. É o que se manifesta claramente sempre que os homens têm ocasião de comparar os prazeres e sofrimentos, as recompensas e castigos desta vida com os da vida futura, mesmo que o

seu caso pessoal não esteja em causa e não haja nenhuma paixão violenta a perturbar-lhes o julgamento. Os católicos romanos são certamente a seita mais fervorosa do mundo cristão e contudo entre os membros mais sensatos deste credo encontrar-se-ão poucos que não reprovem a *Conspiração da Pólvora*, e a *Matança de S. Bartolomeu* como cruéis e bárbaras, embora projectadas ou executadas contra aquelas mesmas pessoas que eles, sem qualquer escrúpulo, condenam a penas eternas e infinitas. Tudo quanto podemos dizer para desculpar esta contradição é que eles não acreditam realmente naquilo que afirmam com relação à vida futura, e não há disto melhor prova do que a própria contradição.

Podemos acrescentar qui a observação de que em matéria de religião os homens têm prazer em ser aterrorizados e que não há pregadores mais populares do que aqueles que excitam as paixões mais deprimentes e sombrias. Nos assuntos correntes da vida, quando sentimos e ficamos convencidos da solidez do assunto, nada pode ser-nos mais desagradável do que o medo e o terror. É apenas nas representações dramáticas e nos sermões religiosos que estes sentimentos chegam a dar-nos prazer. No segundo caso a imaginação repousa preguiçosamente na ideia e a paixão, abrandada pela falta de crença no assunto, não tem mais do que o efeito agradável de despertar a mente e fixar a atenção.

Esta hipótese receberá confirmação adicional se examinarmos os efeitos de outras espécies de costume, bem como de outras relações. Para compreender isto devemos considerar que o costume, ao qual atribuo toda a crença e raciocínio, pode agir sobre a mente reforçando uma ideia de dois modos diferentes. Com efeito, supondo que em toda a experiência passada descobrimos que dois objectos sempre estiveram conjugados um com o outro, evidentemente que ao aparecer um destes objectos numa impressão devemos por força do hábito fazer uma transição fácil para a ideia do objecto que geralmente o acompanha; e mediante

a impressão presente e a transição fácil devemos conceber essa ideia de uma maneira mais forte e mais viva do que concebemos qualquer solta e flutuante imagem da fantasia. Mas suponhamos seguidamente que uma simples ideia, isolada, sem nada desta preparação minuciosa e quase artificial, aparece frequentemente no espírito; esta ideia deve adquirir gradualmente facilidade e força e distinguir-se de qualquer ideia nova e invulgar quer pela firmeza com que se aguenta, quer pela facilidade com que aparece. É o único ponto em que estas duas espécies de costume estão de acordo; e se parecer que os seus efeitos sobre o juízo são semelhantes e proporcionais, podemos com certeza concluir que a anterior explicação desta faculdade é satisfatória. Mas poderemos duvidar que estejam de acordo na sua acção sobre o juízo se considerarmos a natureza e os efeitos da *educação*?

Todas as opiniões e noções das coisas a que fomos habituados desde a infância ganham raízes tão fundas que se nos torna impossível erradicá-las, mesmo com todos os poderes da razão e da experiência; e este hábito pela sua acção não só se aproxima, mas em muitas ocasiões até prevalece sobre o que nasce da união constante e inseparável das causas e efeitos. Aqui não devemos limitar-nos dizer que a vivacidade da ideia produz a crença; devemos sustentar que há identidade absoluta entre elas. A repetição frequente de uma ideia grava-a na imaginação, mas por si só jamais poderia produzir a crença se este acto da mente estivesse somente ligado, pela constituição original da nossa natureza, a um raciocínio ou a uma comparação de ideias. O costume pode levar-nos a uma falsa comparação de ideias. É este o efeito máximo que dele podemos conceber. Mas com certeza jamais poderia dar lugar a esta comparação nem produzir nenhum acto da mente que pertença naturalmente a este princípio.

Uma pessoa que perdeu uma perna ou um braço por amputação continua durante muito tempo a tentar servir-

-se destes membros. Depois da morte de uma pessoa é corrente toda a família, e especialmente os criados, verificarem que mal conseguem acreditar que ela esteja morta, continuando a imaginar que ela está no seu quarto ou em qualquer outro lugar onde estavam habituados a encontrá-la. Muitas vezes em conversa, depois de falar de uma pessoa de qualquer modo célebre, ouvi alguém; que não tem qualquer conhecimento dessa pessoa, dizer: *nunca a vi, mas quase imagino que a vi, tantas vezes ouvi falar dela.* Todos estes são exemplos paralelos.

Se considerarmos este argumento tirado da *educação* a uma luz apropriada, ele parecerá muito convincente, tanto mais que se baseia num dos fenómenos mais correntes com que podemos deparar. Estou convencido de que, após exame do assunto, acharemos que mais de metade das opiniões que prevalecem entre os homens são devidas à educação e que os princípios assim implicitamente abraçados superam aqueles que são devidos ao raciocínio abstracto ou à experiência. Assim como os mentirosos, pela repetição frequente das suas mentiras, acabam finalmente por se lembrar delas, assim também o juízo, ou antes, a imaginação, pelo mesmo meio, pode ter ideias tão fortemente gravadas e pode concebê-las com uma clareza tal que estas podem agir sobre a mente do mesmo modo que as que nos são apresentadas pelos sentidos, pela memória ou pela razão. Mas como a educação é uma causa artificial e não natural, e como as suas máximas são frequentemente contrárias à razão, e mesmo contrárias entre si em diferentes tempos e lugares, por esta razão os filósofos nunca a reconheceram; embora na realidade ela esteja quase tão fundada nos mesmos alicerces do costume e da repetição como os nossos raciocínios tirados das causas e efeitos [1].

[1] Em geral podemos observar que, visto que o nosso assentimento a todos os raciocínios prováveis se funda na vivacidade das ideias,

SECÇÃO X

Da influência da crença

Embora desautorizada pela filosofia, como base falaciosa para o assentimento a qualquer opinião, no entanto a educação prevalece no mundo e é causa de que todos os sistemas estejam sujeitos de princípio a serem rejeitados como novos e invulgares. Será talvez esta a sorte de tudo o que aqui disse sobre a *crença*, e embora as provas por mim apresentadas me pareçam perfeitamente concludentes, não espero arranjar muitos prosélitos para a minha opinião. As pessoas dificilmente ficarão persuadidas de que efeitos de tanta importância possam resultar de princípios aparentemente tão insignificantes e que a grande maioria dos nossos raciocínios, bem como todas as nossas acções e paixões, possam derivar apenas do costume e hábito. Para responder a esta objecção, anteciparei aqui um pouco o que viria mais a propósito depois, quando tratarmos das paixões e do sentido da beleza.

Está implantada na mente humana uma percepção de dor e prazer, como fonte principal e princípio motor de todas as suas acções. Mas a dor e o prazer têm duas maneiras de aparecer na mente, com efeitos muito diferentes

---

parece-se com muitas extravagâncias e preconceitos que são rejeitados sob a acusação infame de serem produto da imaginacão. Nesta expressão parece que a palavra imaginação se emprega correntemente em dois sentidos diferentes; e, embora nada seja mais contrário à verdadeira filosofia do que esta imprecisão, contudo nos raciocínios seguintes fui muitas vezes obrigado a cair nela. Quando oponho a imaginação à memória, refiro-me à faculdade com a qual formamos as nossas ideias mais ténues. Quando a oponho à razão, refiro-me à mesma faculdade, com exclusão apenas dos nossos raciocínios demonstrativos e prováveis. Quando não a oponho nem a uma nem à outra, ela pode ser tomada indiferentemente no sentido mais vasto ou no sentido mais limitado, ou pelo menos o contexto explicará suficientemente o seu sentido.

uma da outra. Podem aparecer quer na forma de impressão sentida na actualidade, quer apenas em ideia como neste momento em que as menciono. Evidentemente que estas impressões e ideias estão longe de ter sobre as nossas acções uma influência igual. As impressões actuam sempre sobre a alma, e fazem-no no mais alto grau; mas nem todas as ideias têm o mesmo efeito. A natureza procedeu com prudência neste caso, e parece ter evitado cuidadosamente os inconvenientes dos dois extremos. Se apenas as impressões influenciassem a vontade, estaríamos a cada momento da nossa vida sujeitos às maiores calamidades; porquanto, mesmo que previssemos a aproximação destas, não estaríamos por natureza providos de um princípio de acção capaz de impelir-nos a evitá-las. Por outro lado, se todas as ideias nos influenciassem as acções, a nossa condição não seria muito melhor. Com efeito, a instabilidade e actividade do pensamento é de tal ordem que as imagens de todas as coisas, especialmente dos bens e dos males, andam sempre a vaguear na mente; e se esta fosse movida por todas as vãs concepções deste tipo, nunca gozaria de um momento de paz e tranquilidade.

A natureza escolheu pois um meio termo, e nem conferiu a todas as ideias de bem e de mal o poder de actuar sobre a vontade, nem tampouco lhes retirou completamente esta influência. Embora uma ficção inconsistente não tenha eficácia, contudo a experiência mostra-nos que as ideias dos objectos que cremos que existem ou virão a existir produzem num grau menos elevado o mesmo efeito que as impressões que estão imediatamente presentes aos sentidos e à percepção. A crença tem pois como efeito elevar uma simples ideia a um pé de igualdade com as nossas impressões, e conferir-lhe igual influência sobre as paixões. Só pode ter este efeito fazendo aproximar a ideia da impressão em força e vivacidade. Com efeito, visto que a diferença nos graus de força constitui a diferença original entre a

impressão e a ideia, consequentemente ela deve ser a fonte de todas as diferenças nos efeitos destas percepções, e a sua supressão total ou parcial a causa de todas as novas semelhanças que adquirem. Sempre que podemos levar uma ideia a aproximar-se das impressões em força e vivacidade, ela imitá-las-á também na influência sobre a mente; e *vice-versa*, quando ela as imita na influência, como é o caso presente, isto deve provir do facto de ela se lhes aproximar em força e vivacidade. Portanto a crença, fazendo com que a ideia imite os efeitos das impressões, deve fazer com que ela se lhes assemelhe nestas qualidades, e outra coisa não é senão *uma concepção mais vívida e intensa de uma ideia*. Assim, isto pode servir como prova adicional do presente sistema, e também fazer-nos conhecer a maneira como os nossos raciocínios de causalidade são susceptíveis de actuar sobre a vontade e as paixões.

Assim como a crença é quase absolutamente necessária para despertar as nossas paixões, também por sua vez as paixões favorecem muito a crença; não apenas os factos que nos trazem emoções agradáveis, mas também muitas vezes aqueles que nos causam dor, tornam-se por esta razão mais facilmente objectos de fé e opinião. Um covarde, em quem facilmente se excita o medo, dá sem dificuldade o assentimento a qualquer narrativa de perigo com que depara, do mesmo modo que uma pessoa de inclinação tristonha e melancólica é muito crédula em relação a tudo o que alimenta a sua paixão predominante. Quando se apresenta um objecto comovente, este dá o alarme e desperta imediatamente num certo grau a paixão própria, especialmente nas pessoas com uma inclinação natural para essa paixão. Esta emoção passa para a imaginação por uma transição fácil e, espalhando-se sobre a nossa ideia do objecto comovente, leva-nos a formar essa ideia com maior força e vivacidade, e consequentemente a dar-lhe o nosso assentimento, de acordo com o sistema precedente. A admiração

e a surpresa têm o mesmo efeito que as outras paixões, e assim podemos observar que perante o comum das pessoas os charlatães e especuladores encontram mais crédito, em razão das suas pretensões mirabolantes, do que encontrariam se se mantivessem nos limites da moderação. O primeiro espanto que naturalmente acompanha as suas narrações milagrosas espalha-se por toda a alma, e de tal modo vivifica e aviva a ideia que esta se assemelha às conclusões que tiramos da experiência. É um mistério com o qual nos teremos já familiarizado um pouco, e no qual teremos ainda ocasião de penetrar no decurso deste tratado.

Depois desta explicação da influência da crença sobre as paixões, teremos menos dificuldades em explicar os seus efeitos na imaginação, por mais extraordinários que possam parecer. É certo que não podemos auferir prazer de qualquer discurso se o nosso julgamento não der o seu assentimento às imagens apresentadas à nossa fantasia. A conversa daqueles que adquiriram o hábito de mentir, mesmo em coisas sem importância, não nos dá nenhuma satisfação: e isso porque as ideias que tais pessoas nos apresentam não são acompanhadas de crença, e assim não causam nenhuma impressão no espírito. Os próprios poetas, embora mentirosos de profissão, esforçam-se sempre por dar às suas ficções um ar de verdade; e quando descuram isto as suas obras, por mais engenhosas que sejam, nunca conseguem comunicar-nos grande prazer. Em resumo podemos observar que, mesmo quando as ideias não têm nenhuma espécie de influência sobre a vontade e as paixões, a verdade e a realidade são ainda necessárias para as tornar de interesse para a imaginação.

Mas se compararmos entre si todos os fenómenos que ocorrem neste terreno, acharemos que a verdade, por mais necessária que seja em todas as obras de génio, não tem outro efeito além de procurar dar às ideias uma recepção fácil e levar a mente a aquiescer-lhes com satisfação, ou pelo

menos sem relutância. Mas como este é um efeito que pode facilmente supor-se que decorre da solidez e força que, segundo o meu sistema, acompanham as ideias estabelecidas em raciocínios de causalidade, segue-se que toda a influência da crença sobre a fantasia pode explicar-se por este sistema. Consequentemente podemos observar que todas as vezes que esta influência tem origem em quaisquer outros princípios além da verdade ou realidade, estes desempenham o mesmo papel e proporcionam à imaginação igual entretenimento. Os poetas formaram aquilo a que chamam um sistema poético de coisas, o qual, embora nem eles próprios nem os leitores acreditem nele, é geralmente considerado fundamento suficiente para qualquer ficção. Estamos tão acostumados aos nomes de *Marte, Júpiter, Vénus*, que da mesma forma que a educação grava uma opinião, assim a repetição constante destas ideias fá-las entrar com facilidade na mente e prevalecer sobre a fantasia, sem influenciar o julgamento. Do mesmo modo os autores trágicos vão sempre buscar as suas fábulas, ou pelo menos os nomes das principais personagens, a algum passo conhecido da história; e fazem-no não para enganar os espectadores, pois confessarão francamente que a verdade não é inviolavelmente respeitada em nenhum ponto, mas a fim de alcançarem um acolhimento mais fácil na imaginação para os acontecimentos extraordinários que representam. Mas esta precaução não se exige aos poetas cómicos, cujas personagens e acontecimentos, por serem de um género mais familiar, penetram facilmente no pensamento e são recebidos sem semelhante formalidade, embora à primeira vista se conheçam como ficções e puras criações da fantasia.

Esta mistura de verdade e falsidade nas fábulas dos poetas trágicos não só serve o nosso propósito do momento, mostrando que a imaginação pode satisfazer-se sem uma crença ou certeza absolutas, mas por outro prisma podemos considerá-la uma fortíssima confirmação deste sistema.

Evidentemente que os poetas servem-se deste artifício de ir buscar à história os nomes dos seus personagens e os principais acontecimentos dos seus poemas, a fim de conseguirem que o conjunto seja mais facilmente aceite e para o fazerem produzir uma impressão mais profunda na fantasia e nas afecções. Os vários incidentes da peça adquirem uma espécie de relação pela sua união num poema ou numa representação; e se qualquer um destes incidentes for objecto de crença, confere força e vivacidade aos outros que estão relacionados com ele. O vigor da primeira concepção difunde-se pelas relações e é conduzido, como que por outros tantos tubos e canais, a todas as ideias que de qualquer modo comunicam com a primeira. Certamente que este vigor jamais pode chegar a uma certeza perfeita, porque a união das ideias é de algum modo acidental; contudo aproxima-se tanto disso, na sua influência, que pode convencer-nos de que provêm da mesma origem. A crença precisa de agradar à imaginação mediante a força e vivacidade que a acompanham, visto que todas as ideias que têm força e vivacidade mostram-se agradáveis a esta faculdade.

Como confirmação, podemos observar que é mútua a ajuda entre o juízo e a fantasia, bem como entre o juízo e a paixão, e que não só a crença dá vigor à imaginação, mas ainda uma imaginação vigorosa e forte é, de todas as aptidões, a mais apropriada para obter crença e autoridade. É-nos difícil recusar o assentimento ao que nos é pintado com todo o colorido da eloquência; e a vivacidade produzida pela fantasia em muitos casos é maior do que a que tem origem no costume e na experiência. Somos transportados pela viva imaginação do nosso autor ou companheiro, e ele mesmo é muitas vezes vítima da própria fogosidade do seu génio.

Não será descabido notar que, do mesmo modo que uma imaginação viva muitas vezes degenera em delírio ou loucura, à qual se assemelha muito nas suas operações, assim

também ambas influenciam da mesma maneira o julgamento e produzem a crença a partir dos mesmíssimos princípios. Quando a imaginação, em consequência de uma excitação do sangue e dos espíritos, adquire vivacidade tal que todos os seus poderes e faculdades ficam desorganizados, não há processo de distinguir entre a verdade e a falsidade; toda a ficção ou ideia vaga, tendo a mesma influência que as impressões da memória, ou as conclusões do juízo, é recebida em pé de igualdade e age sobre as paixões com a mesma força. Uma impressão presente e uma transição habitual deixam então de ser necessárias para nos avivar as ideias. Todas as quimeras do cérebro são tão vivas e intensas como quaisquer daquelas inferências que antes honrávamos com o nome de conclusões relativas a factos, e às vezes como impressões presentes dos sentidos.

Podemos notar que a poesia tem o mesmo efeito em menor grau; só com a diferença que a menor reflexão dissipa as ilusões da poesia e coloca os objectos na sua verdadeira luz. É contudo certo que no calor de um entusiasmo poético o poeta tem uma crença simulada e até uma espécie de visão dos seus objectos; e quando houver qualquer sombra de argumento a apoiar esta crença, nada contribui mais para a sua inteira convicção do que o brilho das figuras e imagens poéticas, as quais produzem efeito no próprio poeta, assim como nos leitores.

SECÇÃO XI

Da probabilidade dos acasos

Para dar a este sistema toda a sua força e evidência, devemos por momentos afastar dele os olhos para considerar as suas consequências, e explicar pelos mesmos princípios algumas outras espécies de raciocínios que têm a mesma origem.

Os filósofos que dividiram a razão humana em *conhecimento* e *probabilidade* e definiram o primeiro como sendo a *evidência que nasce da comparação de ideias,* são obrigados a incluir todos os nossos argumentos causais sob o termo geral de probabilidade. Mas embora cada um tenha liberdade de empregar as palavras no sentido que lhe aprouver (na parte anterior desta exposição segui este método de expressão), é contudo certo que na conversação corrente de bom grado afirmamos que muitos argumentos baseados na causalidade ultrapassam a probabilidade e podem aceitar-se como uma forma superior de evidência. Pareceria ridículo aquele que dissesse que é somente provável que o sol nascerá amanhã, ou que todos os homens têm de morrer, embora seja claro que não temos outra certeza destes factos além da que nos fornece a experiência. Por esta razão, talvez fosse mais exacto, para conservar logo o sentido corrente das palavras e marcar os vários graus da evidência, distinguir três espécies de razão humana, a saber, *a que resulta do conhecimento, a que resulta das provas* e *a que resulta das probabilidades*. Por conhecimento entendo a certeza que nasce da comparação de ideias. Por provas, os argumentos tirados da relação de causalidade e que são inteiramente livres de dúvida e incerteza. Por probabilidade, a evidência que ainda é acompanhada de incerteza. É esta última espécie de raciocínio que passo a examinar.

A probabilidade ou raciocínio de conjectura pode dividir-se em duas espécies, a saber, a que se baseia no *acaso* e a que nasce de *causas*. Consideremos uma e outra por ordem. A ideia de causa e efeito é tirada da experiência que, apresentando-nos certos objectos constantemente conjugados, produz um hábito tal de os considerar nesta relação, que não podemos sem sensível violência considerá-los em qualquer outra relação. Por outro lado, visto que o acaso não é em si nada de real, e, falando com propriedade, é apenas a negação de uma causa, a sua influência na mente

é contrária à da causação; e é essencial que deixe a imaginação perfeitamente indiferente para considerar a existência ou não-existência do objecto tomado como contingente. Uma causa marca o caminho ao nosso pensamento e de certo modo obriga-nos a considerar tais objectos determinados em tais relações determinadas. O acaso só pode destruir esta determinação do pensamento e deixar a mente na situação primitiva de indiferença, na qual é imediatamente colocada pela ausência de uma causa.

Portanto, visto que é essencial ao acaso uma completa indiferença, nenhuma chance pode ser superior a outra, a não ser que seja composto de um número superior de chances iguais. Pois se afirmarmos que uma chance pode ser de qualquer outro modo superior a outra, temos de afirmar ao mesmo tempo que há algo que lhe confere esta superioridade e impele o acontecimento antes para um lado do que para o outro: por outras palavras, devemos admitir uma causa e rejeitar a suposição do acaso, que tínhamos estabelecido anteriormente. É essencial ao acaso uma indiferença perfeita e total e uma indiferença total não pode ser em si nem superior nem inferior a outra. Esta verdade não é própria do meu sistema, mas é aceite por todo aquele que faz cálculos sobre acasos.

É preciso notar agora que embora o acaso e a causação sejam directamente contrários, é-nos contudo impossível conceber esta combinação de chances, que é necessária para tornar uma possibilidade superior a outra, sem supor uma mistura de causas entre as chances e uma conjugação de necessidade nalguns pontos com indiferença total noutros. Quando nada limita as chances, todas as noções que a mais extravagante fantasia possa formar ficam em pé de igualdade; e não pode haver qualquer circunstância que dê vantagem a uma sobre a outra. Assim, se não admitirmos que há certas causas que fazem os dedos cair, preservando na queda a sua forma e repousar sobre um dos lados, não

podemos calcular nada acerca das leis do acaso. Mas se admitirmos que estas causas operam, e se igualmente admitirmos que tudo o mais é indiferente e determinado pelo acaso, é facil de chegar à noção de uma combinação superior de chances. Um dado com quatro lados marcados com um certo número de pontos e só dois lados marcados com outro número, fornece-nos um exemplo óbvio e cómodo desta superioridade. A mente é aqui limitada pelas causas a um determinado número e qualidade dos acontecimentos; e ao mesmo tempo é indeterminada quanto à escolha de qualquer acontecimento particular.

Prossigamos pois neste raciocínio, no qual demos três passos em frente, a saber: que o acaso é unicamente a negação de uma causa, e produz total indiferença na mente; que a negação de uma causa e uma indiferença total jamais podem ser superiores ou inferiores a outra; e que tem de haver sempre uma mistura de causas entre as chances para servir de fundamento a qualquer raciocínio. A seguir temos de considerar que efeito pode ter na mente uma combinação superior de chances e de que maneira ela influencia o nosso juízo e opinião. Podemos aqui repetir todos os mesmos argumentos que empregámos no estudo daquela crença que nasce das causas, e podemos provar da mesma maneira que um número superior de chances não produz o nosso assentimento nem por *demonstração* nem por *probabilidade*.

É sem dúvida evidente que pela mera comparação de ideias jamais podemos fazer qualquer descoberta de importância neste assunto, e que é impossível provar com certeza que um acontecimento deva realizar-se da maneira que tem maior número de chances. Admitir qualquer certeza neste caso seria destruir o que estabelecemos com relação à oposição de chances e à sua perfeita igualdade e indiferença.

Se disséssemos que, embora numa oposição de chances não possamos determinar com *certeza* de que maneira

vai produzir-se o acontecimento, podemos contudo declarar com certeza que é mais verosímil e provável que seja da maneira que tem maior número de chances, do que da que tem menor número; se se dissesse isto, perguntaria o que se entende por *verosimilhança* e *probabilidade*. A verosimilhança e probabilidade de chances é um número superior de chances iguais; e portanto quando dizemos que é verosímil que o acontecimento se produza antes da maneira que é superior do que da inferior, nada fazemos senão afirmar que, se houver um número superior de chances, há de facto um número maior, e se houver um número inferior, o número é menor, proposições estas idênticas e sem qualquer valor. A questão está em saber como é que um número superior de chances iguais opera no espírito, produzindo crença ou assentimento, visto que, segundo parece, nem é por argumentos baseados em demonstrações, nem pela probabilidade.

A fim de esclarecer esta dificuldade, admitiremos que alguém pega num dado feito de tal maneira que quatro das suas faces tenham uma marca ou um certo número de pontos, e duas faces outro, e mete este dado no copo com a intenção de o lançar; evidentemente tem de concluir que uma figura é mais provável do que a outra e tem de dar a preferência àquela que está colocada no maior número de faces. De certo modo ele acredita que esta figura ficará voltada para cima, embora ainda com hesitação e dúvida em proporção com o número das chances contrárias; e na medida em que diminuem estas chances contrárias e aumenta a superioridade do outro lado, a sua crença adquire novos graus de estabilidade e certeza. Esta crença nasce de uma operação da mente sobre um objecto simples e limitado colocado diante de nós; a sua natureza será pois tanto mais facilmente descoberta e explicada. Temos apenas que contemplar um simples dado para compreendermos uma das mais curiosas operações do entendimento.

O dado com a forma mencionada acima comporta três particularidades dignas da nossa atenção. *Primeiro*, certas causas como a gravidade, a solidez, a forma cúbica, etc., as quais o fazem cair, conservar a forma na queda e mostrar uma das faces. *Segundo,* um certo número de faces que se supõem indiferentes. *Terceiro*, uma certa figura inscrita em cada face. Estas três particularidades constituem toda a natureza do dado, no que respeita ao nosso propósito do momento; e, por conseguinte, são as únicas particularidades que a mente considera ao formar um juízo sobre o resultado do lance de dados. Consideremos pois gradual e cuidadosamente a influência que devem exercer estas três particularidades sobre o pensamento e a imaginação.

Primeiro: já notámos que o espírito é determinado pelo costume a passar de uma causa para o seu efeito e que, ao aparecer uma, é-lhe quase impossível não formar uma ideia do outro. A sua conjunção constante nos casos passados produziu no espírito um hábito tal que sempre os conjuga no pensamento e infere a existência de um da existência do seu acompanhante habitual. Quando ele considera que o dado já não é sustentado pelo copo, não pode sem violência considerá-lo suspenso no ar, mas naturalmente coloca-o em cima da mesa e vê-o a apresentar uma das faces. É este o efeito das causas misturadas, que são necessárias para formarmos um cálculo das chances.

Segundo: supõe-se que, embora o dado tenha necessariamente de cair e de mostrar uma das faces, não há, contudo, nada que fixe essa face em particular; esta é inteiramente determinada pelo acaso. A própria natureza e essência do acaso é a negação das causas, e deixar o espírito em perfeita indiferença com relação aos acontecimentos que se supõem contingentes. Portanto quando o pensamento é determinado pelas causas a considerar que o dado cai e apresenta uma das faces, o acaso apresenta todas as faces como iguais e faz-nos considerar cada uma delas, uma após a outra,

igualmente prováveis e possíveis. A imaginação passa da causa, que é o lançamento do dado, para o efeito, que é a apresentação de uma das seis faces, e sente que lhe é de certo modo impossível tanto parar no meio do caminho como formar qualquer outra ideia. Mas como as seis faces são incompatíveis entre si, como o dado não pode apresentar mais de uma face de cada vez, este princípio não nos leva a considerar que todas as faces se apresentam ao mesmo tempo para cima, o que consideramos impossível; nem nos dirige com toda a sua força para uma face determinada, pois em tal caso esta face seria considerada como certa e inevitável; mas dirige-nos para o conjunto das seis faces de maneira a repartir a sua força igualmente entre elas. Concluímos em geral que uma das faces deve apresentar-se em consequência do lançamento do dado. Passamo-las todas pela mente. A determinação do pensamento é-lhes comum a todas, mas não cabe a cada uma mais força de determinação do que corresponde à sua proporção com as restantes. É deste modo que o impulso primitivo, e consequentemente a vivacidade do pensamento, originada das causas, se dividem e se fragmentam sob a acção do acaso que se lhes mistura.

Já vimos a influência das duas primeiras qualidades do dado, a saber as *causas* e o *número* e *indiferença* das faces, e ficámos a saber como impulsionam o pensamento e dividem o impulso em tantas partes quantas as unidades no número das faces. Temos de considerar agora os efeitos de uma terceira particularidade, a saber as figuras inscritas em cada face. É evidente que se diversas faces tiverem a mesma figura, devem coincidir na sua influência sobre a mente e juntar na imagem ou ideia de uma figura todos os impulsos divididos, que se dispersavam por todas as faces nas quais se encontra essa figura. Se se tratasse apenas de saber que face cairá, todas elas são perfeitamente iguais e nenhuma poderia ter qualquer vantagem sobre outra. Mas como se

trata da figura e como a mesma figura se encontra em mais de uma face, evidentemente que os impulsos correspondentes a todas estas faces devem reunir-se nessa figura e, pela união, tornar-se mais fortes e mais imperativas. No caso presente supomos que quatro faces têm a mesma figura e duas têm outra figura. Os impulsos das primeiras são pois superiores aos das segundas. Mas como os acontecimentos são contrários e não é possível que ambas as figuras caiam ao mesmo tempo, os impulsos tornam-se também contrários e o menor destrói o maior até onde a sua força o permite. A vivacidade da ideia é sempre proporcional aos graus do impulso ou tendência para a transição; e a crença é idêntica à vivacidade da ideia, segundo a precedente doutrina.

SECÇÃO XII

Da probabilidade das causas

O que disse sobre a probabilidade das chances não pode servir para outro fim que não seja ajudar-nos a explicar a probabilidade das causas, visto que é correntemente aceite pelos filósofos que aquilo a que o povo chama acaso é apenas uma causa secreta e oculta. É portanto esta espécie de probabilidade que devemos principalmente examinar.

As probabilidades das causas são de várias espécies, mas são todas derivadas da mesma origem, que é *a associação de ideias a uma impressão presente*. Visto que o hábito, que produz a associação, nasce da frequente conjunção de objectos, deve atingir a sua perfeição gradualmente, e deve adquirir nova força em cada caso que cai sob a nossa observação. O primeiro caso tem pouca ou nenhuma força; o segundo contribui com algum acréscimo; o terceiro torna-se ainda mais sensível; e é assim avançando lentamente que o nosso julgamento chega a uma certeza completa. Mas antes de

atingir este grau de perfeição passa por vários graus inferiores e em todos eles deve considerar-se apenas como uma presunção ou probabilidade. A graduação das probabilidades para as provas é pois em muitos casos insensível; e a diferença entre estas espécies de evidência é mais facilmente percebida nos graus remotos do que nos vizinhos e contíguos.

Convém notar a este propósito que, embora a espécie de probabilidade aqui exposta seja, por ordem, a primeira, e tenha naturalmente lugar antes de poder existir qualquer prova completa, contudo ninguém que tenha chegado à idade adulta pode ainda ter consciência dela. É verdade que nada é mais corrente do que as pessoas de elevados conhecimentos terem atingido apenas uma experiência imperfeita de numerosos acontecimentos particulares, o que naturalmente produz apenas um hábito e transição imperfeitos. Mas depois devemos considerar que o espírito, tendo feito outra observação sobre a conexão das causas e efeitos, dá ao raciocínio nova força a partir desta observação e por este meio pode estabelecer um argumento sobre um só experimento único, quando convenientemente preparado e examinado. O que uma vez descobrimos ter resultado de um objecto concluímos que resultará sempre dele; e se esta máxima não é sempre estabelecida como certa, não é por falta de número suficiente de experiências, mas porque deparamos frequentemente com exemplos do contrário, o que nos conduz à segunda espécie de probabilidade, em que há *contrariedade* na nossa experiência e observação.

Seria uma grande felicidade para os homens, na condução das suas vidas e acções, se os mesmos objectos estivessem sempre conjugados e não tivéssemos que temer senão os erros do nosso próprio julgamento, sem termos de recear a incerteza da natureza. Mas como se descobre frequentemente que as observações se contrariam e que as causas e efeitos não se seguem na mesma ordem que já

tínhamos experimentado, somos forçados a variar o raciocínio em razão desta incerteza e a tomar em consideração a contrariedade dos acontecimentos. A primeira questão que se põe sobre este ponto diz respeito à natureza e causas dessa contrariedade.

O vulgo, que avalia as coisas pelas primeiras aparências, atribui a incerteza dos acontecimentos a uma incerteza de tal ordem nas causas que muitas vezes as priva da sua influência habitual, mesmo que na sua actuação elas não encontrem obstáculo ou impedimento. Mas os filósofos, observando que quase todas as partes da natureza contêm uma imensa variedade de molas e princípios, que estão ocultos em razão da sua pequenez ou afastamento, descobrem que é pelo menos possível que a contrariedade dos acontecimentos provenha não de uma contingência na causa, mas sim da actuação secreta de causas contrárias. Esta possibilidade transforma-se em certeza por uma observação ulterior, quando eles notam que, mediante rigorosa investigação, uma contrariedade de efeitos revela sempre contrariedade de causas, e provém de que elas se paralizam e opõem mutuamente.

Quando um relógio pára, o camponês não é capaz de apresentar outra razão melhor senão dizer que ele usualmente não trabalha bem; porém um artífice facilmente percebe que a mesma força na mola ou no pêndulo tem sempre a mesma acção sobre as roldanas, mas deixa de ter o seu efeito habitual talvez por causa de um grão de poeira que faz parar todo o movimento. A partir da observação de vários exemplos paralelos os filósofos estabelecem a máxima seguinte: a conexão entre todas as causas e efeitos é igualmente necessária e a incerteza aparente nalguns casos deriva da oposição secreta de causas contrárias.

Mas embora os filósofos e o vulgo dêem explicações diferentes para a contrariedade dos acontecimentos, as inferências que uns e outros fazem a partir dele são sempre da

mesma espécie e assentes nos mesmos princípios. A contrariedade de acontecimentos no passado pode dar-nos uma espécie de crença hesitante para o futuro, de dois modos diferentes. *Primeiro*, produzindo um hábito e transição imperfeitos da impressão presente para a ideia com ela relacionada. Quando a conjunção de dois objectos é frequente, sem que seja inteiramente constante, a mente é impelida a passar de um objecto para o outro, mas não com um hábito tão completo como quando a união é contínua e todos os casos com que temos deparado são uniformes e semelhantes. Pela experiência corrente, nas nossas acções e raciocínios, descobrimos que a perseverança constante numa linha de vida produz uma forte inclinação e tendência para continuar no futuro, embora haja hábitos cujo grau de força é menor, proporcional aos graus menores de estabilidade e uniformidade no nosso comportamento.

Não há dúvida de que este princípio às vezes intervém e produz as inferências que tiramos de fenómenos contrários; no entanto estou persuadido de que, mediante exame, não acharemos que seja o princípio que influencia mais correntemente a mente nesta espécie de raciocínio. Quando seguimos apenas a determinação habitual da mente, fazemos a transição sem qualquer reflexão e não intercalamos sequer um instante de demora entre a visão de um objecto e a crença daquilo que verificamos com frequência o acompanha. Visto que o hábito não depende de nenhuma deliberação, ele opera imediatamente, sem dar tempo para reflexão. Mas desta maneira de proceder temos apenas alguns exemplos nos nossos raciocínios prováveis, e ainda menos do que naqueles que tiramos de uma conjunção ininterrupta de objectos. Na primeira espécie de raciocínio o mais comum é conscientemente tomarmos em consideração a contrariedade dos acontecimentos passados; comparamos as diferentes faces da contrariedade e avaliamos cuidadosamente as experiências que temos de

cada lado: de onde podemos concluir que os nossos raciocínios deste tipo não se originam no hábito *directamente*, mas de maneira *oblíqua*, o que temos agora de tentar explicar.

Evidentemente que quando um objecto é acompanhado de efeitos contrários nós ajuizamos deles apenas pela nossa experiência passada, e consideramos sempre possíveis os efeitos que observámos seguirem-se-lhe. E assim como a experiência passada regula o nosso juízo sobre a possibilidade destes efeitos, o mesmo faz quanto ao juízo sobre a sua probabilidade; e tomamos como mais provável o efeito que foi mais comum. Temos pois de considerar aqui duas coisas, a saber, as *razões* que nos determinam a fazer do passado um padrão para o futuro e a *maneira* como de uma contrariedade de acontecimentos passados extraímos um único juízo.

Podemos primeiro notar que a suposição de que *o futuro se assemelha ao passado* não se funda em qualquer espécie de argumento, sendo inteiramente proveniente do hábito, que nos leva a esperar no futuro a mesma série de objectos à qual nos acostumámos. Este hábito ou determinação de transferir o passado para o futuro é completo e perfeito, e por conseguinte o primeiro impulso da imaginação nesta espécie de raciocínio é dotado das mesmas qualidades.

Em *segundo* lugar, porém, quando ao considerarmos acontecimentos passados os achamos de naturezas contrárias, esta determinação, embora em si completa e perfeita, não nos apresenta qualquer objecto firme, mas oferece-nos uma quantidade de imagens discordantes, numa determinada ordem e proporção. Portanto o primeiro impulso fragmenta-se aqui e espalha-se por todas estas imagens, cada uma das quais recebe em quinhão uma quantidade igual da força e vivacidade originadas do impulso. Cada um destes acontecimentos passados pode produzir-se de novo e nós julgamos que, se se produzirem, misturar-se-ão na mesma proporção que no passado.

Se portanto tivermos intenção de considerar as proporções de acontecimentos contrários em grande quantidade de casos, as imagens apresentadas pela nossa experiência passada devem permanecer na sua *primeira forma* e conservar as suas primeiras proporções. Suponhamos, por exemplo, que mediante observação demorada descobri que de vinte navios que vão para o mar apenas dezanove regressam. Suponhamos que neste momento vejo vinte navios a sair do porto; transfiro para o futuro a minha experiência passada e a mim próprio represento dezanove destes navios regressando sem perigo e um deles perecendo. Sobre este ponto não pode haver qualquer dificuldade. Mas como frequentemente recapitulamos as diversas ideias de acontecimentos passados para elaborar um juízo sobre um acontecimento único, que parece incerto, esta consideração deve transformar a *primeira forma* das nossas ideias e juntar as imagens separadas, oferecidas pela experiência, visto que é com *esta* que relacionamos a determinação do acontecimento particular sobre o qual raciocinamos. Supõe-se que grande número destas imagens coincide, e que um número maior delas coincide de um lado. Estas imagens concordantes unem-se e tornam a ideia mais forte e mais viva não só do que uma simples ficção da imaginação, mas ainda do que qualquer ideia sustentada por um número menor de experiências. Cada nova experiência é uma nova pincelada que dá mais vivacidade às cores, sem multiplicar nem aumentar a figura. Esta operação da mente foi tão amplamente explicada ao tratarmos da probabilidade das chances, que não preciso de tentar aqui torná-la mais inteligível.

Todas as experiências passadas podem considerar-se uma espécie de acaso, uma vez que é para nós incerto se o objecto existirá em conformidade com uma experiência ou com a outra. Por esta razão tudo o que se disse sobre um assunto pode aplicar-se a ambos.

Assim, em resumo, experiências contrárias produzem

uma crença imperfeita, quer enfraquecendo o hábito, quer dividindo e depois reagrupando em diversas partes aquele hábito *perfeito* que nos faz concluir em geral que os casos de que não tivemos experiência necessariamente devem assemelhar-se àqueles que experimentámos.

Para justificar ainda mais esta explicação da segunda espécie de probabilidade, na qual raciocinamos com conhecimento e reflexão a partir de uma contrariedade de experiências passadas, proporei as considerações que se seguem, sem receio de chocar pela aparência de subtileza que as caracteriza. Um raciocínio justo deve conservar sempre a sua força, não obstante a sua subtileza, do mesmo modo que a matéria conserva a solidez no ar, no fogo e nos espíritos animais, bem como nas suas formas mais grosseiras e mais sensíveis.

Primeiramente, podemos observar que não há probabilidade tão grande que não admita uma possibilidade contrária, pois de outro modo deixaria de ser probabilidade e tornar-se-ia certeza. Esta probabilidade das causas, que é muito extensa, e que agora examinamos, depende de uma contrariedade de experiências e é evidente que uma experiência passada prova pelo menos uma possibilidade para o futuro.

Em segundo lugar, as partes componentes desta possibilidade e probabilidade são da mesma natureza, diferindo apenas no número, e não no género. Verificou-se que todas as possibilidades simples são inteiramente iguais e que a única circunstância que pode dar a um acontecimento contingente superioridade em relação a outro é um maior número de chances. Do mesmo modo, visto que a experiência nos descobre a incerteza das causas, dando-nos uma visão de acontecimentos contrários, é claro que, quando transferimos o passado para o futuro, o conhecido para o desconhecido, todas as experiências passadas têm o mesmo peso, e só um número maior delas pode fazer inclinar a

balança para um lado. Portanto a possibilidade que entra em todos os raciocínios desta espécie compõe-se de partes, as quais são de natureza idêntica tanto entre si, como em relação às que compõem a probabilidade contrária.

Em terceiro lugar, podemos estabelecer como máxima certa que em todos os fenómenos de ordem quer moral, quer natural, sempre que uma causa se compõe de um certo número de partes e o efeito aumenta ou diminui, conforme as variações desse número, o efeito propriamente dito é composto, e provém da união dos diferentes efeitos que procedem de cada parte da causa. Assim, visto que o peso de um corpo aumenta ou diminui pelo aumento ou diminuição das suas partes, concluímos que cada parte possui esta qualidade e contribui para o peso do todo. A ausência ou presença de uma parte da causa é acompanhada da ausência ou presença de uma parte proporcional do efeito. Esta conexão ou conjunção constante prova suficientemente que uma parte é causa da outra. Uma vez que a crença que temos de um acontecimento aumenta ou diminui de acordo com o número de chances ou experimentos passados, é preciso considerá-la como efeito composto, cada parte do qual provém de um número proporcional de chances ou experimentos.

Juntemos agora estas três observações e vejamos que conclusão podemos tirar delas. A cada probabilidade corresponde uma possibilidade contrária. Esta possibilidade compõe-se de partes que são inteiramente da mesma natureza que as partes da probabilidade e que, por consequência, exercem a mesma influência na mente e no entendimento. A crença que acompanha a probabilidade é um efeito composto e é formada pela reunião de vários efeitos provenientes de cada parte da probabilidade. Visto que portanto cada parte da probabilidade contribui para produzir a crença, cada parte da possibilidade deve ter a mesma acção do lado oposto, uma vez que a natureza destas partes é exactamente

a mesma. A crença contrária que acompanha a possibilidade implica a concepção de um certo objecto, assim como a probabilidade implica uma visão oposta. Neste ponto ambos os graus da crença são semelhantes. Portanto o único modo de o maior número de partes componentes semelhantes, que se encontram numa, poder exercer a sua acção e prevalecer sobre o número menor de partes que se encontra na outra, consiste em produzir uma concepção mais forte e mais viva do seu objecto. Cada parte apresenta uma concepção particular, e todas estas concepções unidas produzem uma concepção geral, a qual é mais completa e mais distinta pelo número mais elevado de causas ou princípios de que deriva.

Sendo as partes componentes da probabilidade e possibilidade semelhantes na sua natureza, elas devem produzir efeitos semelhantes, e a semelhança dos seus efeitos consiste em que cada um deles apresente uma concepção de um objecto particular. Mas embora estas partes sejam de natureza semelhante, diferem muito na quantidade e número, e esta diferença deve aparecer no efeito, assim como a semelhança. Ora, visto que a concepção que apresentam é nos dois casos completa e inteira, e apreende o objecto em todas as suas partes, é impossível que neste aspecto haja qualquer diferença: somente uma vivacidade superior na probabilidade, proveniente do acordo de um número maior de concepções, pode distinguir estes efeitos.

Aqui está quase o mesmo argumento a uma luz diferente. Todos os nossos raciocínios sobre a probabilidade das causas fundam-se na transferência do passado para o futuro. A transferência de um experimento passado para o futuro basta para nos dar uma concepção do objecto, quer o experimento seja único ou combinado com outros do mesmo género; quer seja inteiro ou se lhe oponham outros de espécie contrária. Suponhamos agora que ele adquire ambas estas qualidades de combinação e oposição; por essa razão

não perde o poder anterior de apresentar uma concepção do objecto, mas apenas está de acordo ou opõe-se a outros experimentos que têm influência semelhante. Pode pois surgir uma questão sobre o modo de se dar o acordo e a oposição. Quanto ao *acordo*, resta apenas escolher entre as duas hipóteses seguintes. *Primeira*: que a concepção do objecto produzida pela transferência de cada experimento passado permanece inteira e apenas multiplica o número de concepções; ou, *segunda*: que ela se funde com as outras concepções semelhantes e correspondentes, dando-lhes um grau maior de força e vivacidade. Mas a experiência mostra-nos de maneira evidente que a primeira hipótese está errada, pois dá-nos a conhecer que a crença que acompanha um raciocínio consiste numa só conclusão, e não numa quantidade de conclusões semelhantes, as quais somente dispersariam o espírito e em muitas casos seriam demasiado numerosas para serem abrangidas distintamente por uma capacidade finita. Resta pois, como única opinião razoável, que estas concepções semelhantes se fundem umas nas outras, unindo forças, de forma a produzirem uma concepção mais forte e mais clara do que a originada em cada uma isoladamente. Este é o modo como os experimentos passados se encontram, quando transferidos para um acontecimento futuro. Quanto ao modo de se *oporem*, evidentemente que, sendo as concepções contrárias incompatíveis entre si e não podendo o objecto existir em conformidade com ambas ao mesmo tempo, as suas influências destroem-se mutuamente e a mente é impelida para a concepção mais forte apenas com a força que resta depois de subtraída a menos forte.

Estou ciente de que todo este raciocínio deve parecer muito abstruso para a generalidade dos leitores que, por não estarem acostumados a reflexões tão profundas sobre as faculdades intelectuais da mente, dispor-se-ão a rejeitar como quimera tudo o que não quadra com as noções vul-

garmente aceites, nem com os princípios filosóficos mais fáceis e mais óbvios. Sem dúvida é necessário algum esforço para penetrar nestes argumentos, embora talvez seja necessário muito pouco para ver a imperfeição de qualquer hipótese vulgar sobre este assunto e a fraca luz que a filosofia pode ainda dar-nos em especulações tão sublimes e tão curiosas. Que os homens um dia plenamente se persuadam destes dois princípios: *que não há nada num objecto considerado em si mesmo que nos dê qualquer razão para tirar uma conclusão para além dele; e que mesmo depois da observação de uma conjunção frequente ou constante de objectos, não temos qualquer razão para fazer qualquer inferência a respeito de qualquer objecto de que não tivemos experiência.* Que os homens plenamente se convençam destes dois princípios, repito, e esta convicção desprendê-los-á tão completamente de todos os sistemas comuns que eles não oporão dificuldades a aceitar o sistema da mais extraordinária aparência. Constatámos que estes princípios são suficientemente convincentes, mesmo com relação aos nossos mais certos raciocínios de causalidade. Mas ousarei afirmar que em relação aos raciocínios conjecturais ou prováveis eles adquirem ainda um novo grau de evidência.

Primeiro, em raciocínios deste tipo obviamente não é o objecto que se nos apresenta que, considerado em si mesmo, nos fornece qualquer razão para tirar uma conclusão sobre outro objecto ou acontecimento. Com efeito, como se supõe que este último objecto é incerto, e como a incerteza provém de uma contrariedade oculta de causas no primeiro, se algumas das causas se encontrasse nas qualidades conhecidas deste objecto elas não seriam mais ocultas, nem a nossa conclusão seria incerta.

Mas, em *segundo lugar*, é igualmente óbvio nesta espécie de raciocínio que, se a transferência do passado para o futuro se baseasse apenas numa conclusão do entendimento, jamais poderia produzir crença ou certeza. Quando trans-

ferimos para o futuro experimentos contrários, somente podemos repetir estes experimentos contrários com as suas proporções próprias, o que não poderia produzir certeza em qualquer acontecimento sobre o qual raciocinássemos, a não ser que a fantasia fundisse todas as imagens concordantes e tirasse delas uma só ideia ou imagem, de intensidade e vivacidade proporcionais ao número de experimentos de que deriva e à sua superioridade sobre as adversárias. A nossa experiência passada não nos apresenta qualquer objecto determinado, e como a nossa crença, por mais ténue que seja, se fixa num objecto determinado, é evidente que a crença não provém apenas da transferência do passado para o futuro, mas de qualquer operação da fantasia conjugada com ela. Isto pode levar-nos a conceber de que maneira esta faculdade participa em todos os nossos raciocínios.

Concluirei este assunto com duas reflexões que podem merecer a nossa atenção. A *primeira* pode expor-se da seguinte maneira: quando a mente forma um raciocínio sobre um facto que é apenas provável, ela lança o olhar para trás sobre a experiência passada, e ao transferi-la para o futuro depara com inúmeras concepções contrárias do seu objecto; as que são do mesmo género unem-se, fundem-se num acto único da mente e servem assim para fortalecê-la e avivá-la. Mas suponhamos que esta multidão de concepções ou visões de um objecto provém não da experiência, mas sim de um acto voluntário da imaginação; não se produz este efeito ou, pelo menos, não se produz no mesmo grau. Pois embora o costume e a educação produzam a crença por uma repetição que não provém da experiência, contudo para tal torna-se necessário um longo espaço de tempo, bem como uma repetição frequente e não intencional.

Em geral podemos afirmar que uma pessoa que repetisse [1] *voluntariamente* uma ideia no espírito mesmo que a

[1] Introdução, p. 19.

ideia se apoiasse numa experiência passada, não estaria mais inclinada a acreditar na existência do seu objecto do que se se tivesse contentado com uma única observação do mesmo objecto. Além do efeito da intenção, cada acto do espírito, sendo separado e independente, tem uma influência separada e não associa a sua força à dos outros actos semelhantes. Como estes actos não estão unidos por nenhum objecto comum que os produza, não têm relação uns com os outros, e consequentemente não geram transição ou união de forças. Compreenderemos melhor este fenómeno mais adiante.

A minha *segunda* reflexão assenta naquelas grandes probabilidades que a mente pode avaliar, e nas diminutas diferenças que pode observar entre elas. Quando as chances ou experimentos a favor de um dos lados somam dez mil e as em favor do outro lado dez mil e uma, o julgamento dá preferência à segunda em razão desta superioridade; ainda que a mente evidentemente não possa percorrer todas as concepções particulares e discernir a vivacidade superior da imagem proveniente do número superior, quando a diferença é tão pouco acentuada. Temos um exemplo paralelo nas paixões. De acordo com os princípios mencionados acima, é evidente que quando um objecto produz em nós uma paixão que varia em proporção com as diferenças na quantidade do objecto, é evidente, digo eu, que a paixão, propriamente falando, não é uma emoção simples, mas sim composta de grande número de paixões mais fracas, provenientes da concepção de cada parte do objecto; efectivamente doutro modo a paixão não poderia crescer com o crescimento destas partes. Assim, um homem que deseja mil libras, na realidade tem mil desejos ou mais, os quais pela sua união parecem formar uma só paixão; embora a composição se revele evidentemente em todas as alterações do objecto, pela preferência que o espírito dá ao maior número, mesmo que seja apenas uma unidade a mais. Con-

tudo nada pode ser mais certo do que dizer-se que uma diferenca tão pequena não seria discernível nas paixões, nem poderia torná-las distinguíveis umas das outras. Portanto a diferença no nosso comportamento ao preferirmos o maior número não depende das nossas paixões, mas do costume e das *regras gerais*. Descobrimos em grande quantidade de casos que o aumento do número de uma soma aumenta a paixão, quando os números são precisos e a diferença é sensível. A mente é capaz de perceber pelo seu sentimento imediato que três guinéus geram uma paixão maior do que dois, e transporta *isto* para números maiores, por causa da semelhança; e, por uma regra geral, atribui a mil guinéus uma paixão mais forte do que a novecentos e noventa e nove. Explicaremos proximamente estas regras gerais.

Mas além destas duas espécies de probabilidade, tiradas de uma experiência *imperfeita* e de causas *contrárias*, há uma terceira, nascida da *analogia*, diferente das outras duas em alguns aspectos importantes. Segundo a hipótese exposta acima, todas as espécies de raciocínio a partir de causas ou efeitos assentam em dois pontos: a conjunção constante de dois objectos em toda a experiência passada e a semelhança de um objecto presente com qualquer desses objectos. Estes dois pontos têm como efeito que o objecto presente revigora e aviva a imaginação; e que a semelhança, juntamente com a conjunção constante, transmite esta força e vivacidade à ideia relacionada, da qual se diz então que nela acreditamos, ou que lhe damos o nosso assentimento. Se se enfraquecer a união ou a semelhança, enfraquece-se o princípio de transição e, consequentemente, a crença que nele se origina. A vivacidade da primeira impressão não pode ser completamente transmitida à ideia relacionada, quer quando a conjunção dos seus objectos não é constante, quer quando a impressão presente não se assemelha perfeitamente a uma daquelas cuja união estamos acostu-

mados a observar. Nas probabilidades das chances e das causas explicadas acima, é a constância da união que é diminuida; e na probabilidade derivada da analogia é apenas a semelhança que é afectada. Sem um certo grau de semelhança, assim como de união, é impossível haver raciocínio. Mas como esta semelhança admite numerosos graus diferentes, o raciocínio torna-se proporcionalmente mais ou menos firme e certo. Um experimento perde a força quando se transfere para casos que não são exactamente semelhantes, embora possa evidentemente conservar o bastante para servir de fundamento à probabilidade, enquanto permanecer alguma semelhança.

SECÇÃO XIII

Da probabilidade não filosófica

Todas estas espécies de probabilidade são aceites pelos filósofos, que as reconhecem como fundamentos racionais da crença e da opinião. Mas há outras que provêm dos mesmos princípios, embora não tenham tido a sorte de obter a mesma sanção. A *primeira* probabilidade deste género pode ser assim explicada. A diminuição da união e da semelhança, conforme se explicou atrás, diminui a facilidade de transição e deste modo enfraquece a evidência; podemos ainda observar que a mesma diminuição de evidência seguir-se-á a uma diminuição da impressão e ao escurecimento das cores com as quais ela aparece à memória ou aos sentidos. O argumento baseado em qualquer facto que recordamos é mais ou menos convincente, conforme o facto é recente ou remoto; e embora a filosofia não aceite como sólida e legítima a diferença entre estes graus de evidência, visto que em tal caso um argumento deve ter hoje uma força diferente da que terá daqui a um mês, contudo apesar da oposição da filosofia é certo que esta circunstância

tem considerável influência no entendimento e transforma secretamente a autoridade de um mesmo argumento em função dos diferentes momentos em que ele nos é proposto. Uma impressão com mais força e vivacidade naturalmente transmite mais à ideia que lhe está ligada, e, segundo o sistema apresentado, a crença depende dos graus de força e vivacidade.

Há uma *segunda* diferença que podemos frequentemente observar nos nossos graus de crença e certeza e que nunca deixa de intervir, embora os filósofos não o reconheçam. Uma experiência recente e fresca na memória afecta-nos mais do que outra em certa medida já apagada, e tem maior influência no julgamento, assim como nas paixões. Uma impressão viva produz mais certeza do que uma impressão fraca, visto que tem mais força original para comunicar à ideia que lhe está ligada, a qual deste modo adquire maior força e vivacidade. Uma observação recente tem o mesmo efeito, porque o hábito e a transição se encontram aí mais completos e conservam melhor a força original ao comunicá-la. Assim um ébrio, que viu morrer o seu companheiro em consequência de uma orgia, durante algum tempo fica impressionado com este exemplo e receia para si acidente igual; mas à medida que a recordação se dilui gradualmente, volta a tranquilidade anterior e o perigo parece menos certo e menos real.

Como *terceiro* exemplo deste género acrescento que, embora sejam muito diferentes uns dos outros os raciocínios estabelecidos sobre provas e os baseados em probabilidades, no entanto a primeira espécie de raciocínio muitas vezes degenera insensivelmente passando para a segunda, sem outra razão a não ser a grande quantidade de argumentos ligados. Certamente que quando se tira uma inferência imediatamente de um objecto, sem causa nem efeito intermediários, a convicção é muito mais forte e a persuação mais viva do que quando a imaginação é conduzida

através de uma longa série de argumentos ligados, por mais infalível que se julgue ser a conexão de cada elo. É da impressão original que provém a vivacidade de todas as ideias, mediante a transição habitual da imaginação, e é evidente que esta vivacidade deve enfraquecer gradualmente em relação com a distância e deve perder algo em cada transição. Às vezes esta distância tem maior influência do que teriam mesmo experimentos contrários, e pode receber-se uma convicção mais viva de um raciocínio provável, próximo e imediato, do que de uma longa cadeia de consequências, ainda mesmo que cada uma delas seja legítima e concludente. É mesmo raro que tais raciocínios produzam qualquer convicção, e é preciso ter imaginação muito forte e muito firme para conservar até ao fim uma evidência que passa por tantos estágios.

Mas não será aqui descabido anotar um fenómeno muito curioso que este assunto nos sugere. Não há evidentemente nenhum ponto da história antiga de que possamos ter qualquer certeza a não ser passando por muitos milhões de causas e efeitos, e por uma cadeia de argumentos de comprimento quase incomensurável. Antes de poder chegar ao primeiro historiador, o conhecimento do facto teve de passar por muitas bocas; e depois de ser confiado à escrita, cada nova cópia é um novo objecto, cuja conexão com o anterior só por experiência e observação se conhece. Poder-se-á talvez, portanto, concluir do raciocínio precedente que a evidência de toda a história antiga deve estar hoje perdida, ou pelo menos perder-se-á com o tempo, à medida que a série de causas aumentar e for atingindo maior comprimento. Mas como parece contrário ao senso comum pensar que, se a república das letras e a arte da imprensa continuarem como actualmente, a nossa posteridade possa duvidar algum dia, mesmo daqui a mil gerações, de que houve um homem como Júlio César, isto pode considerar-se uma objecção ao sistema presente. Se a

crença consistisse apenas numa certa vivacidade, transmitida a partir de uma impressão original, diminuiria com o comprimento da transição e finalmente deveria extinguir-se completamente: e *vice-versa*, se a crença em certos casos não for susceptível de se extinguir, deve ser algo diferente dessa vivacidade.

Antes de responder a esta objecção observarei que deste tópico tem sido tirado um argumento famoso contra a Religião Cristã; mas com a diferença de que se supôs que a conexão entre cada elo de cadeia do testemunho humano não ultrapassa a probabilidade e está sujeita a um certo grau de dúvida e incerteza. E realmente deve reconhecer-se que, segundo esta maneira de considerar este assunto (a qual contudo não é verdadeira), não há história nem tradição que não deva finalmente perder toda a sua força e evidência. Toda a probabilidade nova diminui a convicção original e, por maior que se suponha esta convicção, ela não pode subsistir em face de diminuições assim reiteradas. Isto é verdade em geral: contudo descobriremos [1] a seguir que há uma excepção muito notável, a qual é de grande importância neste assunto do entendimento.

Entretanto, para dar uma solução à objecção anterior na suposição de que a evidência histórica equivale de princípio a uma prova completa, consideremos que embora sejam inúmeros os elos que unem qualquer facto primitivo à impressão presente, fundamento da crença, são contudo todos da mesma natureza e dependem da fidelidade dos impressores e dos copistas. Uma edição passa para outra, e esta para a terceira, e assim por diante, até chegarmos ao volume que agora examinamos. Não há qualquer variação entre os diversos passos. Depois de conhecermos um, conhecêmo-los todos; e depois de dado um, não podemos hesitar quanto aos outros. É esta circunstância só que con-

[1] Parte IV, Secção I.

serva à história a sua evidência e que perpetuará a memória do tempo presente até à nossa mais longínqua posteridade. Se toda a longa cadeia das causas e efeitos que unem um conhecimento passado a um livro de história se compusesse de partes diferentes umas das outras, que o espírito tivesse de conceber distintamente, não poderíamos conservar até ao fim qualquer crença ou evidência. Mas como a maior parte destas provas são perfeitamente semelhantes, o espírito percorre-as facilmente, salta com facilidade de uma parte para a outra e forma apenas uma noção geral e confusa de cada elo. Por este processo, uma longa cadeia de argumentos tem tão pouco efeito em diminuir a vivacidade primitiva, quanto teria uma cadeia muito mais curta que se compusesse de partes diferentes umas das outras, cada uma das quais reclamando um exame distinto.

Uma quarta espécie de probabilidade não filosófica é a que deriva das *regras gerais*, que precipitadamente forjamos para nosso uso e que são a fonte do que propriamente chamamos *preconceito*. Um irlandês não pode ser espirituoso e um francês não pode ter consistência, diz-se, razão por que, embora a conversação do primeiro possa em qualquer caso ser visivelmente muito agradável e a do segundo muito judiciosa, temos contra eles um preconceito tal que eles têm de ser estúpidos e enfatuados apesar dos sentidos e da razão. A natureza humana está muito sujeita a erros desta espécie, e a nossa nação possivelmente tanto como qualquer outra.

Se se perguntasse porque é que os homens formam regras gerais e consentem que elas lhes influenciem o julgamento, mesmo contrariamente à observação e experiência presentes, responderia que na minha opinião isso resulta precisamente dos princípios de que dependem todos os juízos referentes às causas e efeitos. Os nossos juízos de causalidade provêm do hábito e da experiência: quando nos acostumamos a ver um objecto unido a outro, a nossa ima-

ginação passa do primeiro para o segundo por uma transição natural que precede a reflexão e que esta não pode impedir. Ora é da natureza do hábito não só operar com toda a sua força, quando se apresentam objectos exactamente idênticos àqueles a que nos acostumámos, mas também operar em grau inferior quando descobrimos outros que são semelhantes; e embora cada diferença faça o hábito perder algo da sua força, contudo é raro ele ser inteiramente destruído quando quaisquer circunstâncias importantes permanecem as mesmas. Um homem que contrai o hábito de comer fruta comendo pêras ou pêssegos, contentar-se-á com melões quando não puder encontrar a sua fruta preferida; também aquele que se tornou um ébrio consumindo vinhos tintos, será arrastado quase com a mesma violência para o vinho branco, se este lhe for apresentado. Foi por este princípio que expliquei a espécie de probabilidade tirada da analogia, em que transferimos a nossa experiência de casos passados para objectos semelhantes, mas não exactamente idênticos àqueles relativamente aos quais tivemos a nossa experiência. À medida que se atenua a semelhança, diminui a probabilidade, mas conserva ainda alguma força enquanto persistirem quaisquer traços da semelhança.

Podemos levar mais longe esta observação e notar que, embora o hábito esteja na base de todos os nossos juízos, tem contudo às vezes sobre a imaginação um efeito oposto ao que exerce sobre o juízo e produz contrariedade nas nossas opiniões sobre o mesmo objecto. Explico-me melhor. Em quase todas as espécies de causas há uma mistura de circunstâncias, das quais algumas são essenciais e outras supérfluas; algumas são absolutamente indispensáveis para a produção do efeito e outras estão apenas conjugadas por acaso. Ora podemos observar que, quando estas circunstâncias supérfluas são numerosas, notáveis e frequentemente conjugadas com as essenciais, têm uma influência tal na imaginação que, mesmo na ausência destas últimas, elas levam-nos

a conceber o efeito habitual e conferem a esta concepção uma força e vivacidade que a torna superior às meras ficções da imaginação. Podemos corrigir esta propensão por uma reflexão sobre a natureza destas circunstâncias; mas é ainda certo que o hábito dá o arranque e dá uma inclinação à imaginação.

Para ilustrar esta observação com um exemplo conhecido, consideremos o caso de um homem que, estando numa jaula de ferro dependurada no exterior de uma alta torre não pode deixar de tremer quando olha para o precipício por debaixo dele, embora se considere perfeitamente livre de cair, graças à sua experiência da solidez do ferro que o sustenta e embora as ideias de queda e descida, ferida e morte, provenham unicamente do hábito e da experiência. Mas o mesmo hábito ultrapassa os casos de que provém e aos quais corresponde perfeitamente; e influencia as ideias dos objectos que são semelhantes sob algum aspecto, mas que não são abrangidos precisamente pela mesma regra. As circunstâncias de profundidade e descida impressionam-no tão fortemente que a influência delas não pode ser destruída pelas circunstâncias contrárias de sustentação e solidez que deviam dar-lhe uma perfeita segurança. A sua imaginação foge com o seu objecto e desperta uma paixão que lhe corresponde. Esta paixão retorna à imaginação e aviva a ideia; esta ideia viva exerce nova influência sobre a paixão e, por sua vez, aumenta-lhe a força e a violência; e a fantasia e a afectividade, sustentando-se mutuamente, levam o todo a ter sobre ele uma enorme influência.

Mas que necessidade temos de procurar outros exemplos, quando este assunto das probabilidades (filosóficas) [1] nos fornece obviamente um na oposição que se dá entre o juízo e a imaginação originada pelos efeitos do hábito? Segundo o meu sistema, todos os raciocínios são apenas

[1] (Não filosóficas?)

efeitos do hábito, e o hábito só exerce influência enquanto aviva a imaginação e nos faz conceber fortemente um objecto. Poder-se-á portanto concluir que o nosso juízo e imaginação jamais podem ser contrários, e que o hábito não pode agir sobre a segunda destas faculdades de maneira a fazê-la opor-se à primeira. Esta dificuldade só pode ser eliminada se supusermos a acção das regras gerais. Tomaremos conhecimento adiante [1] de algumas regras gerais pelas quais devemos dirigir os nossos juízos sobre as causas e os efeitos; estas regras são formadas a partir da natureza do nosso entendimento e da nossa experiência das suas operações nos juízos que formamos a respeito dos objectos. Por elas aprendemos a distinguir as circunstâncias acidentais das causas eficazes; e quando constatamos que um efeito pode ser produzido sem o concurso de qualquer circunstância particular, concluímos que esta circunstância não constitui parte da causa eficaz, embora com ele esteja frequentemente conjugada. Mas como esta conjunção frequente necessariamente a faz produzir algum efeito na imaginação, não obstante a conclusão contrária das regras gerais, a oposição destes dois princípios produz contrariedade nos nossos pensamentos e faz-nos atribuir uma das inferências ao nosso julgamento e a outra à nossa imaginação. A regra geral é atribuída ao julgamento, como sendo mais extenso e mais constante. A excepção é atribuída à imaginação, por ser mais caprichosa e mais incerta.

Assim as nossas regras gerais são de certo modo colocadas em oposição umas às outras. Quando aparece um objecto que se assemelha a uma causa por circunstâncias importantes, a imaginação leva-nos naturalmente a conceber vivamente o efeito habitual, ainda que o objecto seja diferente desta causa pelas circunstâncias mais importantes e mais eficazes. É esta a primeira influência das regras gerais.

[1] Secção XV.

Mas quando passamos em revista este acto do espírito e o comparamos com as operações mais gerais e mais autênticas do entendimento, descobrimos que ele é de natureza irregular e que destrói todos os princípios melhor estabelecidos do raciocínio, o que nos leva a rejeitá-lo. Tal é a segunda influência das regras gerais, que implica a condenação da primeira. Às vezes prevalece uma, outras vezes a outra, segundo a disposição e o carácter das pessoas. O vulgo é geralmente guiado pela primeira, e os sábios pela segunda. Entretanto os cépticos podem ter aqui o prazer de observar uma nova e manifesta contradição na nossa razão, e de ver toda a filosofia prestes a ser destruída por um princípio da natureza humana, e mais uma vez salva por uma nova orientação precisamente do mesmo princípio. Seguir as regras gerais é uma espécie de probabilidade muito pouco filosófica; no entanto, é apenas seguindo-as que podemos corrigir todas as probabilidades não-filosóficas, esta e as outras.

Visto que temos exemplos em que as regras gerais operam sobre a imaginação mesmo contrariamente ao julgamento, não deve surpreender-nos ver aumentar os seus efeitos quando conjugadas com esta última faculdade, e observar que elas conferem às ideias que apresentam uma força superior à que acompanha qualquer outra ideia. Todos sabem que há uma maneira indirecta de insinuar o louvor ou a censura, a qual é muito menos chocante do que a lisonja ou censura declaradas. Ainda que possam comunicar-se os sentimentos mediante tais insinuações disfarçadas, e dá-los a conhecer com tanta certeza como se se descobrissem abertamente, a sua influência não é com certeza tão forte e tão poderosa. Quando me chicoteiam com golpes disfarçados de sátira, a minha indignação não atinge o mesmo grau que atingiria se me dissessem abertamente que sou um tolo e um vaidoso, embora eu compreenda o sentido tão bem como se mo dissessem. Deve atribuir-se esta diferença à influência das regras gerais.

Quer uma pessoa me ataque abertamente, ou mostre indirectamente o seu desprezo, em nenhum dos casos eu percebo imediatamente os seus sentimentos ou opinião e é apenas por sinais, isto é, pelos seus efeitos, que tomo conhecimento deles. A única diferença entre estes dois casos consiste em que na revelação franca dos sentimentos a pessoa usa sinais gerais e universais; e na sugestão disfarçada emprega sinais mais singulares e incomuns. O efeito desta circunstância é que a imaginação, ao passar da impressão presente para a ideia ausente, faz a transição mais facilmente e, por conseguinte, concebe o objecto com mais força quando a conexão é comum e universal do que quando ela é mais rara e mais particular.

Desta forma podemos observar que declarar abertamente os nossos sentimentos chama-se tirar a máscara, tal como quando sugerimos disfarçadamente as nossas opiniões se diz que as velamos. A diferença que existe entre uma ideia produzida por uma conexão geral e uma ideia que nasce de uma conexão particular compara-se aqui à diferença entre uma impressão e uma ideia. Esta diferença na imaginação tem um efeito adequado nas paixões, e este efeito é aumentado por outra circunstância.

Uma sugestão disfarçada de cólera ou desprezo mostra que temos ainda certa consideração pela pessoa visada e que evitamos insultá-la directamente. Isto torna menos desagradável uma sátira velada, mas depende ainda do mesmo princípio. Pois se uma ideia não fosse menos fraca quando é apenas sugerida, nunca se consideraria sinal de maior respeito proceder antes desta maneira do que da outra.

Às vezes a grosseria é menos desagradável do que uma crítica delicada porque de alguma forma nos vinga da injúria precisamente no momento em que ela é lançada, proporcionando-nos uma razão justa para censurar e condenar a pessoa que nos injuria. Mas este fenómeno depende igualmente do mesmo princípio. Pois por que censuramos toda

a linguagem grosseira e injuriosa, a não ser porque a consideramos contrária à boa educação e ao humanitarismo? E por que lhe é contrária senão porque choca mais do que uma crítica delicada? A regras da boa educação condenam tudo quanto é abertamente descortês e causa sensível mágoa e confusão àqueles com quem conversamos. Uma vez estabelecidas estas regras, todo o excesso de linguagem é universalmente censurado e fere menos em razão da sua rudeza e descortesia, as quais tornam desprezível a pessoa que as comete. Torna-se menos desagradável porque na origem o é mais; e é mais desagradável porque nos proporciona uma inferência segundo regras gerais e comuns que são palpáveis e inegáveis.

A esta explicação da acção diversa da lisonja e da sátira abertas ou veladas acrescentarei a consideração de outro fenómeno análogo. Há muitos pormenores no campo da honra do homem e da mulher cuja violação, quando aberta e confessada, o mundo jamais desculpa, mas que é inclinado a desprezar quando ficam salvas as aparências e a transgressão é secreta e oculta. Mesmo aqueles que sabem com igual certeza que foi cometida a falta, perdoam-na mais facilmente quando as provas parecem ser em certa medida oblíquas e equívocas do que quando elas são directas e inegáveis. A mesma ideia apresenta-se em ambos os casos e, falando com propriedade, é igualmente aceite pelo julgamento; contudo a sua influência é diferente em razão do modo diferente como é apresentada.

Ora, se compararmos estes dois casos de violação, *aberta* e *oculta*, das leis da honra, concluiremos que a diferença entre eles consiste em que no primeiro o sinal de onde inferimos a acção censurável é único, e por si só é suficiente como fundamento do nosso raciocínio e juízo; enquanto que no segundo há numerosos sinais que são pouco ou nada decisivos quando sós, sem o acompanhamento de muitas circunstâncias diminutas, que são quase

imperceptíveis. Mas é certamente verdade que um raciocínio é tanto mais convincente quanto mais unido e simples aparece a nossos olhos, e quanto menos trabalho dá à imaginação a juntar todos os seus elementos e a passar deles para a ideia correlativa que forma a conclusão. O esforço do pensamento perturba o progresso regular dos sentimentos, como vamos ver adiante [1]. A ideia não nos surge com igual vivacidade e por conseguinte não exerce tanta influência nas paixões e imaginação.

Os mesmos princípios permitem-nos explicar as observações do Cardeal de Retz, *que há muitas coisas acerca das quais o mundo deseja ser enganado; e que mais facilmente se desculpa uma pessoa por agir do que por falar em contradição com a decência da sua profissão e categoria.* Um deslize de linguagem é geralmente mais aberto e notado do que um deslize de acção; este admite numerosas desculpas e atenuantes e não permite distinguir tão claramente as intenções e ideias do agente.

Resumindo, parece pois que todas as espécies de opinião e juízo, que não chegam a ser conhecimento, provêm inteiramente da força e vivacidade da percepção e que estas qualidades constituem na mente aquilo a que chamamos *crença* na existência de qualquer objecto. Esta força e esta vivacidade manifestam-se mais na memória, e por isso a nossa confiança na veracidade desta faculdade é a maior que se possa imaginar, e em muitos aspectos iguala a certeza de uma demonstração. O grau seguinte destas qualidades é o que provém da relação de causa e efeito; este é também muito grande, sobretudo quando por experiência a conjunção se mostra perfeitamente constante, e quando o objecto que nos é presente se parece exactamente com aqueles de que tivemos experiência. Mas abaixo deste grau de evidência há muitos outros, que exercem nas paixões e imaginação influência proporcional ao grau de força e

[1] Parte IV, Secção I.

vivacidade que comunicam às ideias. É por hábito que efectuamos a transição de causa a efeito; e é a uma impressão presente que vamos buscar a vivacidade que espalhamos pela ideia correlativa. Mas quando não observámos um número de casos suficiente para produzir um hábito forte; ou quando os casos se contrariam; ou quando a semelhança não é exacta; ou a impressão presente é ténue e obscura; ou a experiência em certa medida se apagou da memória; ou a conexão depende de uma longa cadeia de objectos; ou a inferência deriva de regras gerais e contudo não lhes está conforme: em todos estes casos diminui a evidência pela diminuição da força e intensidade da ideia. Esta é pois a natureza do juízo e probabilidade.

Aquilo que principalmente dá autoridade a este sistema é, além dos argumentos indubitáveis em que se funda cada parte, a concordância destas partes e a necessidade de uma para explicar a outra. A crença que acompanha a nossa memória é da mesma natureza daquela que deriva dos nossos juízos; e não há qualquer diferença entre o juízo que provém de uma conexão constante e uniforme de causas e efeitos e o que depende de uma conexão interrompida e incerta. É na verdade evidente que, em todas as determinações em que a mente decide segundo experiências contrárias, ela a princípio encontra-se dividida interiormente, e inclina-se para um ou outro lado em proporção com o número de experiências que vimos e de que nos recordamos. Esta disputa termina com vantagem para o lado em que se nota um número superior destas experiências; mas ainda assim com uma redução de força na evidência correspondente ao número de experiências opostas. Cada possibilidade que compõe a probabilidade actua separadamente na imaginação; e é o número maior de possibilidades que finalmente prevalece com força proporcional à sua superioridade. Todos estes fenómenos conduzem directamente ao sistema exposto, e jamais será possível por outros princípios

encontrar para eles uma explicação satisfatória e coerente. Se não considerarmos esses juízos como efeitos do costume sobre a imaginação, perder-nos-emos em perpétuas contradições e absurdos.

SECÇÃO XIV

Da ideia de conexão necessária

Tendo assim explicado a maneira *como raciocinamos para além das nossas impressões imediatas e concluímos que tais causas particulares devem ter tais efeitos particulares*, temos agora de retomar os nossos passos para examinar a questão que se nos tinha apresentado a princípio e que tínhamos deixado no nosso caminho [1], isto é, *qual a nossa ideia de necessidade, quando dizemos que há uma conexão necessária entre dois objectos*? Sobre este assunto repito o que já várias vezes tive ocasião de observar: visto que não há nenhuma ideia que não derive de uma impressão, temos de encontrar uma impressão que dê origem a esta ideia de necessidade, se afirmamos que realmente temos tal ideia. Para isso considero em que objectos se supõe geralmente que há necessidade e, tendo encontrado que se atribui sempre a causas e efeitos, volto o meu olhar para dois objectos, por suposição colocados nessa relação, e examino-os em todas as situações de que são susceptíveis. Percebo imediatamente que eles são *contíguos* no tempo e no espaço e que o objecto denominado causa *precede* o outro chamado efeito. Em caso nenhum posso ir mais longe, e é-me impossível descobrir qualquer terceira relação entre estes objectos. Alargo pois a minha perspectiva, para abarcar vários casos em que encontro objectos semelhantes que existem sempre em relações semelhantes de contiguidade e sucessão. Parece à primeira vista que

[1] Secção II.

isto pouco ajuda o meu propósito. A reflexão sobre vários casos apenas repete os mesmos objectos e portanto nunca pode dar origem a uma nova ideia. Mas mediante ulterior investigação descubro que a repetição não é idêntica em todos os pormenores, mas produz uma nova impressão e, por este meio, a ideia que de momento examino. Porque após uma repetição frequente descubro que, perante o aparecimento de um dos objectos, a mente é *determinada* pelo costume a considerar o seu companheiro habitual, e ainda a considerá-lo a uma luz mais forte em razão da sua relação com o primeiro objecto. É pois esta impressão, ou *determinação*, que me fornece a ideia de necessidade.

Não duvido de que estas conclusões serão à primeira vista aceites sem dificuldade, como deduções evidentes a partir de princípios que já estabelecemos e que muitas vezes empregamos nos nossos raciocínios. Esta evidência, tanto dos primeiros princípios como das deduções, pode impelir-nos sem reflexão à conclusão e fazer-nos pensar que ela não contém nada de extraordinário ou digno da nossa curiosidade. Mas semelhante inadvertência, embora possa levar-nos a aceitar facilmente este raciocínio, pode levar este a mais facilmente ser esquecido. Por esta razão acho conveniente advertir que acabo agora mesmo de examinar uma das questões mais sublimes da filosofia, *a que respeita ao poder e eficácia das causas*, a qual tanto parece interessar todas as ciências. Tal advertência despertará naturalmente a atenção do leitor, e fá-lo-á desejar uma exposição mais completa da minha doutrina, bem como dos argumentos em que assenta. Este pedido é tão razoável que não posso recusar-me a satisfazê-lo, sobretudo porque tenho esperanças de que, quanto mais examinarmos estes princípios, mais força e evidência eles adquirirão.

Não há questão que, em razão da sua importância, bem como da sua dificuldade, tenha provocado mais discussões entre os filósofos antigos e modernos, do que o

problema da eficácia das causas, ou seja, a qualidade que as faz serem seguidas pelos seus efeitos. Mas, antes de entrarem nestas discussões, parece-me que não teriam feito mal em examinar que ideia temos dessa eficácia que é objecto da controvérsia. E sobretudo isto que creio faltar nos seus raciocínios e que vou tentar suprir.

Começo por notar que os termos *eficácia, operação, poder, força, energia, necessidade, conexão e qualidade produtiva* são todos aproximadamente sinónimos, e portanto é absurdo empregar um deles para definir os restantes. Em face desta observação, imediatamente rejeitamos todas as definições banais de poder e eficácia dadas pelos filósofos; e em vez de procurar a ideia nestas definições, temos de a procurar nas impressões de onde ela proveio originalmente. Se for uma ideia composta, deve provir de impressões compostas. Se for simples, de impressões simples.

Julgo que a explicação mais geral e mais popular desta matéria é dizer[1] que, descobrindo por experiência que há várias produções novas na matéria, tais como os movimentos e modificações dos corpos, e concluindo que deve haver algures um poder capaz de produzi-los, chegamos finalmente mediante este raciocínio à ideia de poder e eficácia. Mas, para nos convencermos de que esta explicação é mais popular do que filosófica, temos apenas de reflectir em dois princípios perfeitamente óbvios. *Primeiro*: a razão, por si só, jamais pode gerar uma ideia original. *Segundo*: a razão, enquanto distinta da experiência, nunca pode fazer-nos concluir que uma causa ou qualidade produtora é absolutamente necessária para qualquer princípio de existência. Estas duas considerações já foram ambas suficientemente explicadas, pelo que não se insistirá mais nelas de momento.

---

[1] Ver Locke, capítulo sobre o poder.

Apenas inferirei delas que, não podendo a razão originar a ideia de eficácia, esta ideia deve resultar da experiência e de alguns casos particulares desta eficácia, que penetram no espírito pelos canais usuais da sensação ou da reflexão. As ideias representam sempre os seus objectos ou impressões; e *vice-versa* são necessários objectos para gerar todas as ideias. Se portanto pretendermos ter uma justa ideia desta eficácia, devemos produzir algum caso em que a eficácia possa descobrir-se claramente à mente e as suas operações se manifestem evidentemente à nossa consciência ou sentidos. Recusando-nos a tal, reconhecemos que a ideia é impossível e imaginária, visto que o princípio das ideias inatas, único que poderia salvar-nos deste dilema, já foi refutado e é hoje quase universalmente rejeitado pelo mundo culto. A nossa tarefa de momento deve ser pois encontrar qualquer produção natural em que a operação e a eficácia de uma causa possam ser claramente concebidas e apreendidas pelo espírito, sem qualquer perigo de obscuridade ou erro.

Nesta investigação somos muito pouco incentivados pela prodigiosa diversidade que se encontra nas opiniões daqueles filósofos que quiseram explicar a força secreta e a energia das causas [1]. Alguns sustentam que os corpos operam pela sua forma substancial; outros, que é pelos acidentes ou qualidades; vários, que é pela matéria e forma; segundo alguns, é pela forma e acidentes; segundo outros, é por certas virtudes e faculdades distintas de todas as precedentes. Todas estas opiniões misturam-se e diversificam-se por sua vez de mil maneiras diferentes; o que constitui forte presunção de que nenhuma delas tem qualquer solidez ou evidência, e de que a suposição de uma eficácia em qualquer das qualidades conhecidas da matéria é intei-

[1] Ver P.e Malebranche, Livro VI, Parte II, Cap. III, e os respectivos esclarecimentos.

ramente desprovida de fundamento. Esta presunção deve aumentar em nós quando consideramos que estes princípios das formas substanciais, dos acidentes e das faculdades, não são na realidade quaisquer das propriedades conhecidas dos corpos, mas são perfeitamente ininteligíveis e inexplicáveis. Pois é evidente que os filósofos nunca recorreriam a princípios assim obscuros e incertos, se tivessem encontrado satisfação em princípios claros e inteligíveis; sobretudo num caso como este, que deve ser objecto do entendimento mais simples, se não dos sentidos. No geral, podemos concluir que é impossível num caso qualquer mostrar o princípio em que assenta a força e operação de uma causa, e que os entendimentos mais refinados e os mais comuns mostram-se igualmente perplexos neste ponto. Se alguém julgar conveniente refutar esta asserção, não precisa de se dar ao trabalho de inventar longos raciocínios, mas pode mostrar-nos imediatamente o exemplo de uma causa em que descubramos o poder ou princípio operante. Somos frequentemente obrigados a fazer uso deste desafio, pois é quase o único meio de provar uma negação em filosofia.

O pouco êxito que se tem alcançado em todas as tentativas para determinar este poder, obrigou por fim os filósofos a concluir que a força e eficácia últimas da natureza nos são perfeitamente desconhecidas, e que em vão as procuramos em todas as qualidades conhecidas da matéria. Nesta opinião eles são quase unânimes; é apenas na conclusão que daí tiram que revelam qualquer diferença nas suas opiniões. Com efeito alguns deles, como os *cartesianos* em particular, tendo estabelecido como princípio que temos um conhecimento perfeito da essência da matéria, concluiram naturalmente que ela não é dotada de qualquer eficácia e que não pode por si comunicar movimento ou produzir qualquer dos efeitos que lhe atribuímos. Como a essência da matéria consiste na extensão, e como a extensão não implica movimento efectivo, mas apenas mobilidade, concluem

que a energia que produz o movimento não pode residir na extensão.

Esta conclusão leva-os a outra que consideram perfeitamente inevitável. A matéria, dizem, é em si completamente inactiva e destituída de qualquer poder mediante o qual possa produzir, continuar ou comunicar movimento: mas uma vez que estes efeitos são evidentes aos sentidos e o poder que os produz tem de encontrar-se algures, este poder deve residir na divindade, aquele ser divino que na sua natureza encerra toda a excelência e perfeição. A divindade é portanto o primeiro motor do universo, aquele que não só criou a matéria e lhe deu impulso original, mas também, pelo exercício contínuo da sua omnipotência, sustém-lhe a existência e sucessivamente lhe confere todos os movimentos, configurações e qualidades de que ela é dotada.

Esta opinião é certamente muito curiosa e digna da nossa atenção, mas parecerá supérfluo examiná-la aqui, se reflectirmos um momento no propósito que temos ao dirigir para ela a atenção. Estabelecemos como princípio que, sendo todas as ideias derivadas de impressões ou de *percepções* anteriores, não podemos ter qualquer ideia de poder ou eficácia, a não ser que possamos apresentar exemplos em que percebamos este poder em exercício. Ora, como nunca podemos descobrir tais exemplos nos corpos, os *cartesianos*, prosseguindo de acordo com o seu princípio das ideias inatas, recorreram a um espírito supremo ou divindade, que consideram como o único ser activo do universo e como a causa imediata de todas as modificações da matéria. Mas, visto que se reconheceu como falso o princípio das ideias inatas, segue-se que a suposição de uma divindade em nada pode servir-nos para explicar esta ideia de poder activo, a qual em vão procuramos em todos os objectos que se apresentam aos nossos sentidos ou de que internamente temos consciência na nossa própria mente. Pois se toda a

ideia se origina de uma impressão, a ideia de uma divindade tem a mesma origem; e se nenhuma impressão, seja de sensação ou de reflexão, implica força ou eficácia, é igualmente impossível descobrir ou mesmo imaginar tal princípio activo na divindade. Visto que portanto estes filósofos concluiram que a matéria não pode ser dotada de nenhum princípio eficaz, uma vez que não é possível descobrir nela tal princípio, o mesmo processo de raciocínio deve levá-los a negá-lo ao ser supremo. Ora, se eles consideram absurda e ímpia tal opinião, e na realidade é-o, dir-lhes-ei como podem evitá-la: concluindo logo desde o princípio que não têm ideia adequada de poder e eficácia em qualquer objecto, pois que nem nos corpos, nem nos espíritos, nem nas naturezas superiores nem nas inferiores, conseguem descobrir um único exemplo.

A mesma conclusão é inevitável na hipótese daqueles que afirmam a eficácia das causas segundas e atribuem à matéria um poder e energia derivados, mas reais. Pois dado que eles confessam que esta energia não se encontra em nenhuma das qualidades conhecidas da matéria, continua a subsistir a dificuldade relativa à origem da sua ideia. Se realmente temos uma ideia de poder, podemos atribuir poder a uma qualidade desconhecida; mas, como não é possível que esta ideia derive de tal qualidade e como nada há nas qualidades conhecidas que possa produzi-la, daqui se segue que nos enganamos quando imaginamos possuir qualquer ideia deste tipo, da maneira que geralmente a compreendemos. Todas as ideias derivam de impressões e representam-nas. Jamais temos qualquer impressão que contenha poder ou eficácia. Portanto nunca temos qualquer ideia de poder.

Foi estabelecido como princípio certo que as ideias gerais ou abstractas não são senão ideias individuais vistas a uma certa luz e que, ao reflectirmos sobre qualquer objecto, é tão impossível excluir do nosso pensamento todos os graus particulares da quantidade e qualidade como o é na natu-

reza real das coisas. Se portanto possuirmos uma ideia geral de poder, também devemos ser capazes de conceber certas espécies particulares dele; e como o poder não pode subsistir isoladamente, mas considera-se sempre como atributo de um ser ou existência, devemos ser capazes de colocar este poder em algum ser particular e de conceber este ser como dotado de uma força e energia reais, por força das quais um efeito particular resulta necessariamente da sua operação. Devemos conceber distinta e particularmente a conexão entre a causa é o efeito e ser capazes de afirmar, à simples vista de um deles, que deve ser seguido ou precedido pela outro.

Eis o verdadeiro modo de conceber um poder particular num corpo particular; e como não pode haver ideia geral sem ideia individual, se esta for impossível, certamente que aquela não pode existir. Ora nada há mais evidente do que a afirmação de que a mente humana não pode formar uma ideia de dois objectos de maneira a conceber uma conexão entre eles ou a apreender distintamente o poder ou eficácia que os une. Tal conexão equivaleria a uma demonstração e implicaria a impossibilidade absoluta para um objecto de não seguir o outro ou de se conceber que não o segue; espécie esta de conexão já rejeitada em todos os casos. Se alguém for de opinião contrária e pensar que atingiu uma noção de poder num objecto particular, desejo que me indique esse objecto. Mas até isso acontecer, no que não acredito, não posso abster-me de concluir que, visto que nunca podemos conceber distintamente como um poder particular pode residir num objecto particular, enganamo-nos ao imaginar que podemos formar tal ideia geral.

Assim, de modo geral podemos concluir que, quando falamos de um ser, quer de natureza superior ou inferior, como sendo dotado de um poder ou força proporcional a qualquer efeito; quando falamos de uma conexão necessária entre objectos e supomos que esta conexão depende

de uma eficácia ou energia de que estão dotados estes objectos, todas estas expressões, *assim aplicadas*, não têm para nós qualquer significado distinto; apenas usamos palavras correntes sem quaisquer ideias claras e determinadas. Mas, como é mais provável que estas expressões percam aqui o seu verdadeiro significado por serem *mal aplicadas*, do que não tenham significado nenhum, convirá dedicar a este assunto novo exame, para ver se eventualmente podemos descobrir a natureza e origem das ideias que lhes anexamos.

Suponhamos que se nos apresentam dois objectos, dos quais um é a causa e o outro o efeito; é evidente que pela simples consideração de um ou de ambos estes objectos jamais apreenderemos o laço que os une, jamais seremos capazes de afirmar com certeza a existência de uma conexão entre eles. Não é pois por um caso único que chegamos à ideia de causa e efeito, de uma conexão necessária de poder, força, energia e eficácia. Se apenas tivéssemos visto conjunções particulares de objectos inteiramente diferentes umas das outras, nunca seríamos capazes de formar tais ideias.

Mas suponhamos por outro lado que observamos vários casos em que os mesmos objectos estão sempre conjugados: imediatamente concebemos uma conexão entre eles e começamos a fazer inferências de um para o outro. É portanto esta multiplicidade de casos semelhantes que constitui a própria essência do poder ou conexão, e é a fonte de onde nasce a sua ideia. Para compreender pois a ideia de poder temos de considerar esta multiplicidade; e nada mais peço para dar solução a esta dificuldade que por tanto tempo nos embaraçou. Pois é o seguinte o meu raciocínio. A repetição de casos perfeitamente semelhantes nunca pode *por si só* fazer surgir uma ideia original, diferente das que se encontram em cada caso particular, como já se notou e como evidentemente resulta do nosso princípio fundamental de que *todas as ideias são copiadas de impressões.*

Portanto, visto que a ideia de poder é uma ideia original nova que não se pode encontrar em cada um dos casos, e que no entanto se origina da repetição de vários casos, segue-se que a repetição *por si só* não tem esse efeito, mas deve ou *descobrir* ou *produzir* algo de novo que é a fonte desta ideia. Se a repetição não descobrisse nem produzisse nada de novo, poderia multiplicar as nossas ideias, mas não as aumentaria para além do que elas são na observação de um caso isolado. Portanto todo o aumento (como a ideia de poder ou conexão), que deriva da multiplicidade de casos semelhantes, é copiado de certos efeitos da multiplicidade e compreender-se-á perfeitamente compreendendo esses efeitos. Sempre que constatamos que algo de novo foi descoberto ou produzido pela repetição, é aí que devemos colocar o poder, e nunca devemos procurá-lo em qualquer outro objecto.

Mas é evidente, em primeiro lugar, que a repetição de objectos semelhantes em relações semelhantes de sucessão e contiguidade não *descobre* nada de novo em qualquer deles, visto que não podemos tirar dela nenhuma conclusão, nem torná-la assunto dos nossos raciocínios demonstrativos ou prováveis, conforme já foi provado [1]. Mas, admitindo que podíamos tirar uma conclusão, não teria consequência no caso presente, visto que nenhuma espécie de raciocínio pode dar origem a uma nova ideia, como é a de poder; ora em todo o raciocínio temos de possuir de antemão ideias claras, que possam ser objectos do nosso raciocínio. A concepção precede sempre a compreensão, e quando uma é obscura a outra é incerta; quando uma falha, a outra também tem de falhar.

Em segundo lugar, é certo que esta repetição de objectos semelhantes em situações semelhantes não *produz* nada de novo nem nestes objectos, nem em nenhum corpo

[1] Secção VI.

exterior. Pois facilmente se admitirá que os vários casos conhecidos de conjunção de causas e efeitos semelhantes são em si mesmos inteiramente independentes e que a comunicação de movimento, que neste momento vejo resultar do choque de duas bolas de bilhar, é totalmente distinta da que vi resultar de tal impulso há doze meses. Estes impulsos não têm qualquer influência mútua. Estão inteiramente seperados pelo tempo e lugar, e um deles poderia ter existido e comunicado movimento mesmo que o outro nunca tivesse existido.

Assim, portanto, nada de novo é descoberto ou produzido em quaisquer objectos pela sua constante conjunção e pela semelhança permanente das suas relações de sucessão e contiguidade. Mas é desta semelhança que derivam as ideias de necessidade, poder e eficácia. Estas ideias não representam pois nada que pertença ou possa pertencer aos objectos em conjunção constante. Este é um argumento que, a qualquer luz que o examinemos, se mostrará perfeitamente irrefutável. Casos semelhantes são sempre a fonte primeira da nossa ideia de poder ou necessidade, ao mesmo tempo que, pela sua semelhança, não têm qualquer influência, nem um sobre o outro, nem sobre qualquer objecto exterior. Temos portanto de nos voltar para qualquer outro lado, à procura da origem desta ideia.

Embora os vários casos semelhantes que dão origem à ideia de poder não tenham influência uns sobre os outros e nunca possam produzir *no objecto* qualquer qualidade nova que possa ser o modelo desta ideia, contudo a *observação* desta semelhança produz *no espírito* uma nova impressão, que é o verdadeiro modelo da ideia. Pois após termos observado a semelhança num número suficiente de casos, sentimos imediatamente uma determinação da mente para passar de um objecto para o seu acompanhante habitual e a concebê-lo a uma luz mais forte em razão desta relação. Esta determinação é o único efeito da semelhança, e por-

tanto deve identificar-se com o poder ou eficácia cuja ideia provém da semelhança. Os vários casos de conjunções semelhantes conduzem-nos à noção de poder e de necessidade. Estes casos são em si mesmos inteiramente distintos uns dos outros e só se unem na mente, que os observa e colhe as suas ideias.

A necessidade é pois efeito desta observação e não passa de uma impressão interna da mente, ou uma determinação de transportar os nossos pensamentos de um objecto para outro. Sem a considerarmos sob este ângulo, jamais poderemos obter dela a mais distante noção, e seremos incapazes de a atribuir a objectos externos ou internos, aos espíritos ou aos corpos, às causas ou aos efeitos.

A conexão necessária entre as causas e os efeitos é o fundamento da nossa inferência de umas para as outras. O fundamento da nossa inferência é a transição que tem origem na união habitual. Há portanto identidade entre estas.

A ideia de necessidade tem origem nalguma impressão. Nenhuma impressão transmitida pelos nossos sentidos pode gerar esta ideia. Ela deve pois derivar de uma impressão interna, ou impressão de reflexão. Não há qualquer impressão interna que tenha relação com o presente assunto, a não ser a propensão, produzida pelo hábito, de passar de um objecto para a ideia do seu acompanhante habitual. Esta é pois a essência da necessidade.

De modo geral, a necessidade é algo que existe na mente, e não nos objectos; e jamais podemos formar dela uma noção, ainda que distante, se a considerarmos como uma qualidade dos corpos. Ou não temos noção nenhuma da necessidade, ou a necessidade não é outra coisa senão a determinação do pensamento de passar das causas para os efeitos e dos efeitos para as causas, conforme a experiência da sua união.

Assim, do mesmo modo que a necessidade, que torna duas vezes dois igual a quatro, ou três ângulos de um triân-

gulo iguais a dois rectos, reside apenas no acto do entendimento pelo qual consideramos e comparamos estas ideias; do mesmo modo a necessidade ou poder, que une as causas e os efeitos, reside na determinação da mente de passar de umas para os outros. A eficácia ou energia das causas não assenta nem nas próprias causas, nem na divindade, nem no concurso destes dois princípios; pertence inteiramente à alma, que considera a união de dois ou mais objectos em todos os casos passados. É aqui que se situa o poder real das causas, bem como a sua conexão e necessidade.

Estou ciente de que, de todos os paradoxos que tive ou daqui para diante terei ocasião de apresentar no decurso deste tratado, este é o mais violento, e que somente à força de provas sólidas e de raciocínios posso esperar fazê-lo admitir e vencer os preconceitos inveterados da humanidade. Antes de nos reconciliarmos com esta doutrina, quantas vezes teremos de repetir a nós próprios *que* a pura e simples visão de dois objectos ou acções quaisquer, ainda que relacionados, jamais pode dar-nos qualquer ideia de poder, ou de uma conexão entre eles? *que* esta ideia tem origem na repetição da sua união? *que* a repetição não descobre nem causa o que quer que seja nos objectos, mas tem influência apenas na mente, pela transição habitual que produz? *que* esta transição habitual é portanto idêntica ao poder e necessidade, os quais, por conseguinte, são qualidades das percepções, não dos objectos, e são interiormente sentidas pela alma, e não percebidas externamente nos corpos? Tudo o que é extraordinário é geralmente acompanhado de espanto; e este espanto transforma-se imediatamente em estima ou desprezo em alto grau, conforme aprovamos ou não o assunto. Receio muito que, embora o raciocínio anterior me pareça o mais breve e decisivo que possa imaginar-se, não obstante isso, para a generalidade dos leitores prevalecerá a inclinação da mente, produzindo neles um preconceito contra esta doutrina.

Esta inclinação contrária explica-se facilmente. É observação corrente que a mente tem grande propensão para se expandir sobre os objectos exteriores e conjugar com estes objectos as impressões interiores que eles provocam e que aparecem sempre ao mesmo tempo que estes objectos se descobrem aos sentidos. Assim, como observamos que certos sons e cheiros acompanham sempre certos objectos visíveis, imaginamos naturalmente uma conjunção, mesmo de lugar, entre os objectos e as qualidades, ainda que as qualidades sejam de natureza a não admitir tal conjunção e não existam realmente em parte alguma. Mas a isto me referirei adiante mais desenvolvidamente [1]. Entretanto basta notar que esta mesma propensão é a razão que nos faz supor que a necessidade e o poder residem nos objectos que consideramos, e não na nossa mente que os considera, embora nos seja impossível formar a ideia mais longínqua dessa qualidade, se não a tomarmos como a determinação da mente de passar da ideia de um objecto para a do seu acompanhante habitual.

Mas embora esta seja a única explicação razoável que podemos dar da necessidade, a noção contrária está tão arraigada na mente pelos princípios mencionados acima, que não tenho dúvidas de que a minha opinião será considerada extravagante e ridícula por muitos. O quê? A eficácia das causas reside na determinação da mente? Como se as causas não operassem totalmente independentes da mente e não continuassem a operar ainda mesmo que não existisse mente alguma para as contemplar ou raciocinar sobre elas. O pensamento pode muito bem depender das causas para a sua operação, mas as causas não dependem do pensamento. Seria inverter a ordem da natureza e colocar em segundo lugar aquilo que na realidade está primeiro. A cada operação corresponde um poder que lhe é proporcional, e

[1] Parte IV, Secção V.

tem de pôr-se este poder no corpo que opera. Se retirarmos o poder de uma causa, temos de atribuí-lo a outra; mas retirá-lo de todas as causas e atribuí-lo a um ser sem qualquer relação com a causa ou o efeito, a não ser a percepção que deles tem, é um absurdo crasso, contrário aos princípios mais seguros da razão humana.

A todos estes argumentos posso responder apenas que este caso é idêntico ao de um cego que quisesse descobrir muitos absurdos na suposição de que a cor escarlate não é o mesmo que o som de uma trombeta e a luz o mesmo que a solidez.

Se não temos realmente ideia de poder ou eficácia num objecto, nem de qualquer conexão real entre as causas e os efeitos, pouca utilidade terá provar que é necessária uma eficácia para todas as operações. Não compreendemos o que nós próprios queremos dizer ao falar assim, antes por ignorância confundimos completamente ideias distintas umas das outras. Certamente estou pronto a admitir que pode haver, tanto nos objectos materiais como nos imateriais, várias qualidades que desconhecemos por completo; e se for do nosso agrado denominá-las *poder* ou *eficácia*, isso poucas consequências terá para o mundo. Mas se, em vez de designarmos estas qualidades desconhecidas, queremos que as palavras poder e eficácia signifiquem algo de que temos uma ideia clara e que é incompatível com os objectos aos quais a aplicamos, então começam a ter lugar a obscuridade e o erro, e somos desencaminhados por uma falsa filosofia. É esse o caso quando transferimos a determinação do pensamento para os objectos externos, e supomos entre eles qualquer conexão inteligível; com efeito, trata-se de uma qualidade que pertence apenas à mente que os considera.

Concordo que se possa dizer que as operações da natureza são independentes do nosso pensamento e raciocínio, e consequentemente observei que os objectos têm entre si relações de contiguidade e sucessão; que podemos

observar que em muitos casos há as mesmas relações entre os mesmos objectos; e que tudo isto é independente e anterior a todas as operações do entendimento.

Mas se avançamos um pouco mais e atribuímos a estes objectos poder ou conexão necessária, isso é o que nunca podemos observar neles, devendo tirar tal ideia do sentimento interior que experimentamos ao contemplá-los. E disso estou tão convencido que estou preparado para tomar este meu raciocínio como exemplo disso, por uma subtileza que não será difícil de compreender.

Quando um objecto se nos apresenta, comunica imediatamente à mente uma ideia viva do objecto que habitualmente o acompanha, e esta determinação da mente estabelece a conexão necessária destes objectos. Mas quando deslocamos a perspectiva dos objectos para as percepções, então a impressão tem de considerar-se como causa, e a ideia viva como efeito; e a sua conexão necessária é esta nova determinação que sentimos para passar da ideia de um para a ideia do outro. O princípio de união que liga as nossas percepções internas é tão ininteligível como o que liga os objectos exteriores, e não nos é conhecido senão pela experiência. Ora a natureza e efeitos da experiência já foram suficientemente examinados e explicados. Ela jamais nos oferece qualquer visão directa da estrutura interna ou princípio operante dos objectos; apenas habitua a mente a passar de um para o outro.

É agora o momento de reunir todas as diferentes partes deste raciocínio e, unindo-as umas às outras, estabelecer uma definição exacta da relação de causa e efeito, que constitui o assunto desta investigação. A ordem por nós seguida, de examinar primeiro a nossa inferência segundo a relação, antes de explicarmos a relação mesma, não seria admissível se tivesse sido possível seguir um método diferente. Mas uma vez que a natureza da relação depende tanto da inferência, fomos obrigados a avançar desta maneira aparentemente inversa e a

empregar termos antes de podermos defini-los exactamente ou fixar-lhes o significado. Rectificaremos agora esta falta, dando uma definição precisa de causa e efeito.

Podem dar-se duas definições desta relação, as quais diferem apenas por apresentarem um aspecto diferente do mesmo objecto e levarem-nos a considerá-lo quer como uma relação *filosófica*, quer como uma relação *natural*; quer como a comparação de duas ideias, quer como uma associação entre elas. Podemos definir uma CAUSA como "um objecto anterior e contíguo a outro, sendo todos os objectos semelhantes ao primeiro colocados em idênticas relações de anterioridade e contiguidade para com os objectos semelhantes ao segundo". Se julgarmos que esta definição é deficiente, por ser tirada de objectos estranhos à causa, podemos substituí-la por esta outra definição: "uma CAUSA é um objecto anterior e contíguo a outro, e de tal modo a ele unido que a ideia de um determina a mente a formar a ideia do outro, e a impressão de um a formar do outro uma ideia mais viva". Se se rejeitasse também esta definição pela mesma razão, não conheço outro remédio senão convidar as pessoas que se mostram assim tão exigentes a substituí-la por outra mais correcta. Quanto a mim, tenho de confessar a minha incapacidade para semelhante empresa. Quando examino com o maior cuidado os objectos que se denominam comummente causas e efeitos descubro, ao considerar um caso isolado, que um dos objectos é anterior e contíguo ao outro; e se amplio a visão considerando vários casos, apenas descubro que objectos semelhantes são constantemente colocados em relações semelhantes de sucessão e contiguidade. Além disso, quando considero a influência desta conjunção constante, compreendo que tal relação nunca pode ser objecto do raciocínio, nem operar sobre a mente, a não ser mediante o hábito, que determina a imaginação a passar da ideia de um objecto para a ideia do seu acompanhante habitual, e da impressão de um para uma

ideia mais viva do outro. Por mais extraordinárias que pareçam estas opiniões, julgo infrutífero incomodar-me com qualquer nova investigação ou raciocínio sobre este assunto, e aceitá-los-ei tranquilamente como se se tratasse de máximas estabelecidas.

Convirá apenas, antes de deixar este assunto, tirar alguns corolários que nos permitirão afastar vários preconceitos e erros populares muito espalhados em filosofia.

Primeiro, podemos aprender com a doutrina anterior que todas as causas são do mesmo género, e que em particular não há fundamento para a distinção que às vezes fazemos entre causas eficientes e causas *sine qua non*; ou entre causas eficientes, causas formais, causas materiais, causas exemplares e causas finais. Com efeito, visto que a nossa ideia de eficiência é tirada da conjunção constante de dois objectos, onde quer que se observe esta conjunção a causa é eficiente; e onde ela não se produzir, jamais pode haver qualquer espécie de causa. Pela mesma razão temos de rejeitar a distinção entre *causa* e *ocasião*, se se supuser que estas palavras têm sentidos essencialmente diferentes um do outro. Se a conjunção constante estiver implícita naquilo que denominamos ocasião, é na realidade uma causa; se não, ela não é relação alguma, e não pode dar origem a qualquer argumento ou raciocínio.

Segundo, a mesma ordem de raciocínio levar-nos-á a concluir que há apenas uma espécie de *necessidade*, assim como há apenas uma espécie de causa, e que a distinção corrente entre a necessidade *moral* e a necessidade *física* não tem fundamento na natureza. Isto depreende-se claramente da anterior explicação da necessidade. É a conjunção constante dos objectos, juntamente com a determinação da mente, que constitui uma necessidade física; e o desaparecimento destes identifica-se com o *acaso*. Visto ser necessário que os objectos estejam ou não estejam conjugados, e que a mente esteja ou não determinada a passar de um objecto

a outro, é impossível admitir meio termo entre o acaso e uma necessidade absoluta. Se enfraquecerdes esta conjunção e determinação não alterais a natureza da necessidade, visto que, mesmo na operação dos corpos, há diversos graus de constância e força, sem que daí resulte uma espécie diferente desta relação.

A distinção que muitas vezes fazemos entre *poder* e *exercício* do mesmo é igualmente sem fundamento.

Terceiro, talvez sejamos agora capazes de vencer completamente toda a repugnância que tão naturalmente alimentamos contra o raciocínio precedente, em que tentámos provar que a necessidade de uma causa para todo o começo de existência não se fundamenta em quaisquer argumentos demonstrativos ou intuitivos. Tal opinião não nos parecerá estranha depois das definições precedentes. Se definirmos uma causa como *um objecto anterior e contíguo a outro de modo que todos os objectos semelhantes ao primeiro são colocados numa idêntica relação de prioridade e contiguidade para com os objectos semelhantes ao segundo*, facilmente podemos conceber que não há necessidade absoluta nem metafísica de que todo o começo de existência seja acompanhado de tal objecto. Se definirmos uma causa como *um objecto anterior e contíguo a outro, e tão unido a ele na imaginação que a ideia de um determina a mente a formar a ideia do outro, e a impressão de um a formar uma ideia mais viva do outro*, teremos ainda menos dificuldade em aceitar esta opinião. Uma tal influência na mente é em si perfeitamente extraordinária e incompreensível, e não podemos ter a certeza da sua realidade a não ser pela experiência e a observação.

Como quarto corolário acrescentarei que jamais podemos acreditar na existência de um objecto de que não possamos formar uma ideia. Com efeito, visto que todos os nossos raciocínios sobre a existência são tirados da causalidade, e todos os nossos raciocínios sobre a casualidade são tirados da experiência de uma conjunção de objectos, e não de

qualquer raciocínio ou reflexão, a mesma experiência deve dar-nos uma noção desses objectos e afastar das nossas conclusões todo o mistério. Isto é tão evidente que nem mereceria a nossa atenção se não fosse para obviar a certas objecções deste género que poderiam levantar-se contra os raciocínios ulteriores sobre *matéria* e *substância*. Não preciso de observar que não se requer um conhecimento pleno do objecto, mas apenas daquelas suas qualidades que acreditamos existirem.

SECÇÃO XV

Regras para julgar das causas e dos efeitos

Segundo a doutrina anterior, não há quaisquer objectos acerca dos quais possamos, por um simples exame, sem consultar a experiência, estabelecer que são causas de outros; nem quaisquer objectos acerca dos quais possamos do mesmo modo estabelecer com certeza que não são causas. Qualquer coisa pode produzir qualquer outra coisa. Criação, aniquilamento, movimento, razão, volição podem ter origem uns nos outros ou em qualquer outro objecto que possamos imaginar. E isto não parecerá estranho se compararmos dois princípios explicados acima, a saber, *que a conjunção constante de objectos determina a sua causalidade; e que falando com propriedade, não há objectos contrários uns aos outros, a não ser a existência e a não-existência*[1]. Quando os objectos não são contrários, nada os impede de terem entre si a conjunção constante de que depende inteiramente a relação de causa e efeito.

Sendo pois possível todos os objectos tornarem-se causas ou efeitos uns dos outros, será conveniente fixar algumas regras gerais que nos permitam saber quando é que os objectos realmente o são.

---

[1] Parte I, Secção V.

1. A causa e o efeito têm de ser contíguos no espaço e no tempo.

2. A causa tem de ser anterior ao efeito.

3. Tem de haver uma união constante entre a causa e o efeito. É principalmente esta qualidade que constitui a relação.

4. A mesma causa produz sempre o mesmo efeito, e o mesmo efeito nunca surge senão da mesma causa. Este princípio tira-se da experiência e é a fonte da maior parte dos nossos raciocínios filosóficos. Com efeito, quando um claro experimento nos descobriu as causas ou efeitos de qualquer fenómeno, imediatamente estendemos a nossa observação a todos os fenómenos do mesmo género, sem esperar por aquela repetição constante de onde é tirada a primeira ideia desta relação.

5. Outro princípio depende do anterior, a saber, que quando vários objectos diferentes produzem o mesmo efeito, deve ser através de uma qualidade que descobrimos ser-lhes comum. Pois visto que efeitos semelhantes implicam causas semelhantes, temos de atribuir sempre a causação à circunstância em que descobrimos a semelhança.

6. O princípio seguinte fundamenta-se na mesma razão. A diferença entre os efeitos de dois objectos semelhantes tem de advir da circunstância em que eles diferem. Com efeito, visto que causas semelhantes produzem sempre efeitos semelhantes, quando em qualquer caso vemos a nossa expectativa frustrada temos de concluir que esta irregularidade provém de alguma diferença nas causas.

7. Quando um objecto aumenta ou diminui com o aumento ou diminuição da sua causa, deve considerar-se um efeito composto, proveniente da união de vários efeitos diferentes que têm origem nas várias partes diferentes da causa. Supõe-se neste caso que a ausência ou presença de uma parte da causa é sempre acompanhada da ausência ou presença de uma parte proporcional do efeito. Esta con-

junção constante prova suficientemente que uma parte é causa da outra. Devemos no entanto acautelar-nos de tirar semelhante conclusão de um pequeno número de experimentos. Um certo grau de calor dá prazer; se diminuirmos o calor, o prazer diminui; mas não se segue que, se o aumentarmos para além de certo grau, aumente igualmente o prazer, pois verificamos que degenera em dor.

8. A oitava e última regra que anotarei é a seguinte: um objecto que existe durante algum tempo em plena perfeição sem produzir um efeito, não é a causa única desse efeito, mas exige a ajuda de outro princípio capaz de secundar a sua influência e operação. Pois visto que efeitos semelhantes resultam necessariamente de causas semelhantes e em contiguidade de tempo e lugar, a sua separação momentânea mostra que estas causas não são causas completas.

Aqui está toda a *lógica* que julgo conveniente empregar nos meus raciocínios; e talvez mesmo esta não fosse muito necessária, podendo ser suprida pelos princípios naturais do nosso entendimento. Os nossos mestres e lógicos escolásticos não mostram uma superioridade tal em relação ao vulgo, no seu raciocínio e capacidade, a ponto de nos darem a tentação de os imitar, apresentando um longo sistema de regras e preceitos para dirigir o nosso julgamento em filosofia. Todas as regras desta natureza são muito fáceis de inventar, mas extremamente difíceis de aplicar; e mesmo a filosofia experimental, que parece de todas a mais simples e mais natural, exige extrema tensão do julgamento humano. Todos os fenómenos da natureza são compostos e modificados por tantas circunstâncias diferentes que, para chegar ao ponto decisivo, devemos separar cuidadosamente o que é supérfluo e investigar mediante novos experimentos se todas as circunstâncias particulares do primeiro experimento lhe eram essenciais. Estes novos experimentos estão sujeitos a uma discussão do mesmo género, de modo que é neces-

sária a maior constância para nos fazer perseverar na nossa investigação, e extrema sagacidade para escolher o caminho certo entre os muitos que se nos apresentam. Se já é assim na filosofia natural, quanto mais na filosofia moral, onde há uma muito maior complicação de circunstâncias e onde as concepções e sentimentos que são essenciais a qualquer acção da mente estão tão implícitos e obscuros, que muitas vezes escapam à nossa atenção mais rigorosa e não só as suas causas são inexplicáveis, mas mesmo a sua existência é desconhecida. Receio muito que o pouco êxito que as minhas investigações têm dê a esta observação ares de apologia, mais do que de vanglória.

Se algo me pode dar segurança neste ponto, é alargar quanto possível a esfera dos meus experimentos; por esta razão será conveniente examinar aqui a faculdade de raciocínio dos animais, bem como a das criaturas humanas.

SECÇÃO XVI

Da razão dos animais

Muito próximo do ridículo de negar uma verdade evidente está o demasiado esforço para a defender; e nenhuma verdade me parece mais evidente do que a afirmação de que os animais são dotados de pensamento e razão tal como os homens. Os argumentos neste caso são tão óbvios que não podem escapar ao mais estúpido e ignorante.

Temos consciência de que nós próprios, ao adaptar os meios aos fins, somos guiados pela razão e desígnio, e que não é nem na ignorância nem casualmente que realizamos os actos tendentes a assegurar a nossa conservação pessoal, a obter o prazer e a evitar a dor. Quando portanto vemos outras criaturas, em milhões de casos, realizar acções semelhantes e orientá-las para fins semelhantes, todos os nossos princípios de raciocínio e probabilidade levam-nos com

uma força invencível a acreditar na existência de uma causa semelhante. Na minha opinião, é inútil ilustrar este argumento com a enumeração de casos particulares. A atenção mais ligeira fornecer-nos-á mais do que é necessário. A semelhança entre as acções dos animais e as dos homens neste aspecto é tão completa que logo a primeira acção do primeiro animal que nos apeteça escolher fornecer-nos-á um argumento incontestável a favor desta doutrina.

Esta doutrina é tão útil quão evidente, e fornece-nos uma espécie de pedra de toque mediante a qual podemos pôr à prova todas os sistemas neste género de filosofia.

É a semelhança das acções exteriores dos animais com as que nós próprios praticamos, que nos leva a julgar as suas acções interiores igualmente semelhantes às nossas; e o mesmo princípio de raciocínio levado um passo mais para diante far-nos-á concluir que, sendo as nossas acções interiores semelhantes umas às outras, as causas de que elas provêm também devem assemelhar-se. Quando portanto apresentamos qualquer hipótese para explicar uma operação mental comum aos homens e aos animais, devemos aplicar a uns e outros a mesma hipótese; e como toda a hipótese verdadeira resistirá a esta prova, também posso aventurar-me a afirmar que nenhuma hipótese falsa será capaz de lhe resistir.

O defeito corrente dos sistemas empregados pelos filósofos para justificar as acções da mente é que eles supõem uma subtileza e requinte de pensamento tais que ultrapassam as capacidades não só dos simples animais, mas mesmo das crianças e das pessoas vulgares da nossa espécie, as quais contudo são capazes das mesmas emoções e dos mesmos afectos que as pessoas do mais consumado génio e entendimento. Tal subtileza é prova manifesta da falsidade de qualquer sistema, como a simplicidade contrária é prova da sua verdade.

Submetamos portanto o nosso sistema sobre a natureza do entendimento a esta prova decisiva e vejamos se ele

explicará os raciocínios dos animais da mesma forma que os da espécie humana.

Aqui temos de fazer uma distinção entre aquelas acções dos animais que são de natureza banal e parecem estar ao nível das suas capacidades correntes, e os exemplos mais extraordinários de sagacidade que eles mostram às vezes para sua conservação e propagação da sua espécie. Um cão que evita o fogo e os precipícios, foge dos estranhos e acaricia o dono, apresenta-nos um exemplo da primeira espécie. Uma ave que escolhe com tanto cuidado e precisão o local e os materais para o seu ninho, e choca os ovos o tempo necessário e na época conveniente com todas as precauções de que é capaz um químico na *reacção* mais difícil, fornece-nos um exemplo vivo do segundo.

No que respeita às primeiras destas acções, afirmo que elas provêm de um raciocínio que em si mesmo não é diferente, nem se fundamenta em princípios diferentes daquele que aparece na natureza humana. É necessário em primeiro lugar que haja alguma impressão imediatamente presente à sua memória ou sentidos para ser o fundamento do seu juízo. Do tom da voz, o cão depreende a cólera do dono e prevê o seu próprio castigo. A uma certa sensação que lhe afecta o olfato, ele julga que a caça não está longe.

Em segundo lugar, a inferência que ele extrai da impressão do momento assenta na experiência e na sua observação da conjunção dos objectos em casos anteriores. Quando se varia esta experiência, ele varia o raciocínio.

Façamos com que uma punição se siga durante algum tempo a um sinal ou movimento e depois a outro sinal; ele tirará sucessivamente diferentes conclusões de acordo com a experiência mais recente.

Bem, que um filósofo faça uma tentativa, esforçando-se por explicar o acto da mente a que chamamos *crença*, dando uma explicação dos princípios de que provém este acto, independentemente da influência do hábito sobre a

imaginação, e que a sua hipótese possa igualmente aplicar-se aos animais e à espécie humana; quando fizer isto, prometo adoptar a sua opinião. Mas ao mesmo tempo exijo como condição justa que, se o meu sistema for o único que possa satisfazer todos estes pontos, seja aceite como inteiramente satisfatório e convincente. E que é o único, é evidente quase sem raciocínio. Os animais certamente não apreendem qualquer conexão real entre os objectos. É pois por experiência que eles inferem um objecto de outro. Nunca podem estabelecer por argumentos a conclusão geral de que os objectos de que não tiveram experiência se assemelham àqueles que experimentaram. É portanto só mediante o hábito que a experiência actua sobre eles. Tudo isto era suficientemente evidente com relação ao homem. Mas com relação aos animais não pode haver a mínima suspeita de erro; o que, temos de concordar, é uma forte confirmação, ou melhor, uma prova invencível do meu sistema.

Nada nos mostra melhor a força do hábito para nos familiarizar com qualquer fenómeno do que o facto de os homens não se espantarem com as operações da sua própria razão, ao mesmo tempo que admiram o *instinto* dos animais e encontram dificuldade em explicá-lo só porque não podem reduzi-lo exactamente aos mesmos princípios. Bem vista a questão, a razão não é senão um instinto maravilhoso e ininteligível da nossa alma, que nos arrasta por uma certa sequência de ideias e lhes dá qualidades particulares em função das suas situações e relações particulares.

É verdade que este instinto nasce da observação e da experiência passadas; mas quem pode dar a razão última por que são a experiência e observação passadas que produzem tal efeito e não a natureza por si só que o produz? A natureza pode certamente produzir tudo o que nasce do hábito; mais ainda, o hábito não é senão um dos princípios da natureza, e recebe desta origem toda a sua força.

PARTE IV

O sistema céptico e outros sistemas de filosofia

SECÇÃO I

Do cepticismo em relação à razão

Em todas as ciências demonstrativas as regras são certas e infalíveis, mas quando as aplicamos as nossas faculdades, falíveis e incertas, tendem fortemente a afastar-se delas e a cair em erro. Devemos portanto, em todos os raciocínios, formar um novo juízo, como teste ou controle do nosso primeiro juízo ou crença; e devemos ampliar a nossa visão de modo a abranger uma espécie de história de todos os casos em que o nosso entendimento nos enganou, comparados com aqueles em que o seu testemunho foi justo e verídico. A nossa razão deve considerar-se como uma espécie de causa, da qual a verdade é o efeito natural, mas um efeito tal que pode frequentemente ser evitado pela intervenção de outras causas e pela inconstância dos nossos poderes mentais. Deste modo todo o conhecimento degenera em probabilidade, e esta probabilidade é maior ou menor conforme a nossa experiência da veracidade ou falsidade do nosso entendimento e conforme a simplicidade ou complexidade da questão.

Não há especialista em Álgebra ou Matemática tão conhecedor desta ciência a ponto de depositar toda a sua confiança numa verdade, logo após a ter descoberto, ou considerá-la algo mais do que mera probabilidade. De cada vez que passa em revista as suas provas, a sua confiança au-

menta, e aumenta ainda mais se os seus amigos a aprovarem; e é levada à mais alta perfeição pelo assentimento universal e o aplauso do mundo sábio. Ora é evidente que este aumento gradual da convicção não é mais do que a adição de novas probabilidades e provém da união constante das causas e efeitos, conforme a experiência e observação passadas.

Em contas de certa extensão ou importância os comerciantes, para sua segurança, raramente confiam na certeza infalível dos números; mas, por uma disposição artificiosa das contas, produzem uma probabilidade superior à que provém da perícia e experiência do contabilista. Porque este por si só dá manifestamente um certo grau de probabilidade, embora incerto e variável, conforme os graus da sua experiência e a extensão da conta. Ora, como ninguém sustentará que a nossa convicção, num longo cálculo, ultrapassa a probabilidade, posso afirmar com certeza que dificilmente encontramos uma proposição sobre números de que possamos ter uma segurança mais completa. Com efeito pode-se facilmente, por uma diminuição gradual dos números, reduzir a série mais extensa de adições à questão mais simples que se possa formar, à adição de dois números simples; e a partir desta suposição acharemos impraticável mostrar os limites precisos do conhecimento e da probabilidade, ou descobrir o número preciso em que um termina e a outra começa. Mas o conhecimento e a probabilidade são de naturezas tão contrárias e incompatíveis que não podem transformar-se insensivelmente um no outro, porque não aceitam dividir-se, devendo estar ou inteiramente presentes ou inteiramente ausentes. Além disso, se uma única adição fosse certa, todas o seriam, e por conseguinte a soma inteira e total o seria igualmente, a não ser que o todo possa diferir do conjunto das suas partes. Quase disse que isto era certo; mas reflicto que este meu raciocínio tem de se reduzir *a si próprio*, bem como qualquer outro raciocínio, e passar de conhecimento a probabilidade.

Portanto, uma vez que todo o conhecimento se resolve em probabilidade, e finalmente se torna da mesma natureza da evidência que empregamos na vida corrente, temos agora de examinar esta última espécie de raciocínio e ver em que base assenta.

Em todo o juízo que possamos formar sobre a probabilidade, bem como sobre o conhecimento, devemos corrigir sempre o primeiro juízo, proveniente da natureza do objecto, por outro proveniente da natureza do entendimento.

É certo que um homem de sólido bom senso e longa experiência deve ter, e geralmente tem, maior segurança nas suas opiniões do que um tolo e ignorante, e que as nossas opiniões têm diferentes graus de autoridade, mesmo para nós mesmos proporcionalmente aos graus da nossa razão e experiência. Para o homem do melhor bom senso e da maior experiência, esta autoridade nunca é completa; pois mesmo um tal homem deve ter consciência de se ter enganado muitas vezes no passado, e deve recear outro tanto no futuro. É então que surge uma nova espécie de probabilidade, para corrigir e regular a primeira e para lhe fixar a justa medida e proporção. Assim como a demonstração está sujeita ao controle da probabilidade, assim a probabilidade está sujeita a nova correcção por um acto reflexo da mente, em que tomamos como objectos a natureza do nosso entendimento e o nosso raciocínio segundo a primeira probabilidade.

Tendo assim encontrado em toda a probabilidade, além da incerteza original inerente ao assunto, uma nova incerteza proveniente da fraqueza da faculdade julgadora; e tendo ajustado estas duas incertezas uma à outra, somos obrigados pela razão a acrescentar uma nova dúvida proveniente da possibilidade de erro na apreciação que fazemos da verdade e fidelidade das nossas faculdades. É uma dúvida que se nos apresenta imediatamente e que não podemos evitar

de resolver, se quisermos seguir de perto a nossa razão. Mas esta resolução, mesmo que fosse favorável ao nosso juízo anterior, dado que se baseia apenas numa probabilidade deve enfraquecer ainda mais a nossa primeira evidência e ela própria tem de ser enfraquecida por uma quarta dúvida da mesma espécie, e assim por diante até ao infinito; até ao momento em que, por fim, nada resta da probabilidade inicial, por maior que suponhamos que ela foi e por menor que seja a diminuição produzida por cada nova incerteza. Nenhum objecto finito pode subsistir sob a acção de um decréscimo repetido até ao infinito; mesmo a mais vasta quantidade que possa entrar na nossa imaginação, tem de se reduzir a nada desta maneira. Por mais forte que seja a nossa primeira crença, ela infalivelmente tem de perecer ao passar por tantos novos exames, cada um dos quais lhe tira algo da sua força e vigor. Quando reflicto sobre a falibilidade natural do meu julgamento, tenho menos confiança nas minhas opiniões do que quando considero apenas os objectos acerca dos quais raciocino; e quando avanço ainda mais, dirigindo o exame crítico para cada uma das apreciações sucessivas que faço das minhas faculdades, todas as regras da lógica exigem uma diminuição contínua, e por fim uma supressão total da crença e evidência.

Se me perguntassem aqui se dou o meu assentimento sincero a este argumento em que pareço insistir tanto, e se sou realmente um desses cépticos que sustentam que tudo é incerto e que o nosso julgamento não possui para *nenhuma* coisa *qualquer* critério de verdade e falsidade, responderei que esta questão é inteiramente supérflua e que nem eu, nem qualquer outra pessoa, fomos jamais sincera e constantemente desta opinião. A natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, impele-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir; e tão pouco podemos deixar de ver certos objectos a uma luz mais forte e mais completa, em razão da sua conexão habitual com uma impressão actual, como

podemos impedir-nos de pensar enquanto estamos acordados, ou de ver os corpos circundantes, quando dirigimos para eles os olhos na plena claridade do dia. Quem quer que se tenha dado ao trabalho de refutar as argúcias deste ceticismo *total*, discutiu realmente sem adversário e tentou legitimar por argumentos uma faculdade que a natureza anteriormente implantou na mente e tornou inevitável.

A minha intenção ao desenvolver tão cuidadosamente os argumentos dessa seita extravagante é pois apenas fazer sentir ao leitor a verdade da minha hipótese, *que todos os nossos raciocínios sobre as causas e efeitos não provêm doutra coisa senão do hábito; e que a crença é mais propriamente um acto da parte sensitiva do que da parte cogitativa da nossa natureza*. Provei aqui que precisamente os mesmos princípios que nos fazem formular uma decisão sobre um assunto e corrigir esta decisão pela consideração do nosso génio e capacidade e da situação da nossa mente quando examinamos este assunto; provei, repito, que estes mesmos princípios, quando se avança com eles e se aplicam a cada novo juízo reflexo, devem, por um contínuo decréscimo da evidência original, reduzi-la por fim a nada, subvertendo completamente toda a crença e opinião. Se portanto a crença fosse um simples acto do pensamento, sem qualquer maneira peculiar de conceber, pela adição de força e vivacidade, teria infalivelmente de destruir-se e, em todos os casos, terminar numa suspensão total do juízo. Mas como a experiência convencerá suficientemente todo aquele que considere valer a pena tentar, que, embora ele não possa encontrar erro nos argumentos precedentes, contudo continua ainda a acreditar, a pensar e a raciocinar como dantes, pode ele concluir com toda a certeza que o seu raciocínio e a sua crença são sensações ou maneiras peculiares de conceber, que meras ideias e reflexões não podem destruir.

Mas aqui talvez perguntem como é que acontece, mesmo segundo a minha hipótese, que estes argumentos

expostos acima não produzem uma completa suspensão do julgamento, e de que modo a mente conserva ainda um certo grau de convicção sobre qualquer assunto. Porquanto, visto que as novas probalidades que, pela sua repetição, diminuem incessantemente a evidência inicial, quer se trate do pensamento ou da sensação se baseiam exactamente nos mesmos princípios que o juízo primeiro, pode parecer inevitável que em ambos os casos tenham igualmente de destrui-lo e, pela oposição quer de pensamentos, quer de sensações contrárias, reduzir a mente a uma incerteza total. Suponhamos que me foi posta uma questão, e que depois de ter passado em revista as impressões da minha memória e sentidos e transportado os meus pensamentos destas impressões para os objectos com os quais estão comummente conjugadas, sinto que concebo com mais força e intensidade uma das duas soluções. Esta concepção forte constitui a minha primeira decisão. Suponhamos que seguidamente examino o meu próprio juízo e, observando a partir da experiência que ele às vezes é justo e outras erróneo, o considero submetido a princípios ou causas contrárias, das quais umas conduzem à verdade e outras ao erro; e ao pesar estas causas contrárias diminuo, por uma nova probabilidade, a convicção da minha primeira decisão. Esta nova probabilidade está sujeita ao mesmo decréscimo da anterior, e assim por diante até ao infinito. Pergunta-se pois *como é que acontece que, ainda mesmo depois de todas as diminuições, conservamos um grau de crença suficiente para o nosso propósito, quer em filosofia, quer na vida corrente.*

Respondo que, depois da primeira e segunda decisões, dado que a acção da mente fica forçada e antinatural e as ideias ténues e obscuras, embora os princípios do juízo e o equilíbrio das causas contrárias permaneçam idênticos ao que eram no princípio a sua acção sobre a imaginação e o vigor que acrescentam ou retiram ao pensamento, não é de maneira alguma igual.

Quando a mente não alcança os seus objectos tranquila e facilmente, os mesmos princípios não têm o mesmo efeito que numa concepção mais natural das ideias, e a imaginação não tem uma sensação que possa comparar-se à que tem origem nos seus juízos e opiniões correntes. A atenção está tensa; a atitude da mente é intranquila, e os espíritos, desviados do seu curso natural, não são regulados nos seus movimentos pelas mesmas leis; ou pelo menos não o são no mesmo grau como quando correm no seu canal habitual.

Se quisermos exemplos semelhantes, não será difícil encontrá-los. O presente assunto da metafísica proporcionar-nos-á abundantes exemplos. O mesmo argumento, que consideraríamos convincente num raciocínio sobre história ou política, tem pouca ou nenhuma influência nestas matérias mais obscuras, mesmo que ele seja perfeitamente compreendido; isto porque necessita de estudo e esforço do pensamento para ser compreendido, e este esforço de pensamento perturba a operação dos nossos sentimentos, de que depende a crença. O mesmo caso tem lugar noutros assuntos. A tensão da imaginação impede sempre o curso regular das paixões e sentimentos. Um poeta trágico que representasse os seus heróis muito engenhosos e espirituosos nas suas desgraças, jamais comoveria as paixões dos seus leitores. Assim como as emoções da alma impedem qualquer raciocínio e reflexão subtil, também estas últimas acções da mente são igualmente prejudiciais às primeiras. A mente, bem como o corpo, parece dotada de um grau preciso de força e actividade, que só emprega numa acção a expensas de todas as outras. Isto é mais evidentemente verdadeiro quando as acções são de naturezas completamente diferentes, uma vez que, neste caso, não apenas a força da mente é desviada, mas a própria disposição muda a ponto de nos tornar incapazes de passar subitamente de uma acção para outra e, mais ainda, de as realizar a ambas ao mesmo tempo. Não admira pois que a convicção ori-

ginada num raciocínio subtil diminua em proporção com os esforços que a imaginação faz para entrar no raciocínio e para o conceber em todas as suas partes. Sendo a crença uma concepção viva, jamais pode ser inteira se não se basear em algo natural e fácil.

Julgo que é este o verdadeiro estado da questão, e não posso concordar com aquele processo expedito que alguns usam em relação aos cépticos, de rejeitar em bloco todos os seus argumentos sem investigação nem exame. Se os raciocínios dos cépticos são fortes, diz-se, é prova de que a razão pode ter alguma força e autoridade; se são fracos, jamais podem bastar para invalidar todas as conclusões do nosso entendimento. Este argumento não é correcto, porque os raciocínios dos cépticos, se pudessem existir e se a sua subtileza não os destruisse, seriam sucessivamente fortes e fracos segundo as disposições sucessivas da mente. A razão aparece primeiro na posse do trono, ditando leis e impondo máximas com domínio e autoridade absolutos. O seu inimigo é portanto obrigado a refugiar-se sob a sua protecção e, empregando argumentos racionais para demonstrar a falsidade e inanidade da razão, produz de certo modo uma garantia que tem a sua assinatura e selo. Esta garantia a princípio tem uma autoridade proporcional à autoridade actual e imediata da razão, da qual provém. Mas, como se supõe contradizer a razão, diminui gradualmente a força deste poder dirigente e ao mesmo tempo o seu próprio poder, até que por fim ambos se reduzem a nada por uma regular e justa diminuição. As razões dos cépticos e as dos dogmáticos são da mesma espécie, embora de operação e tendência contrárias; assim, quando a última é forte, tem na primeira uma inimiga de força igual para enfrentar; e como as suas forças a princípio eram iguais, continuam a sê-lo, enquanto uma e outra subsistirem.

Nenhuma delas perde força na disputa, sem arrancar à adversária uma força igual. É pois uma felicidade que a

natureza desfaça a seu tempo a força de todos os argumentos dos cépticos, e os impeça de ter uma influência considerável no entendimento. Se tivéssemos de confiar inteiramente na sua auto-destruição, esta nunca poderia dar-se antes que primeiro se tivesse subvertido toda a convicção e destruído totalmente a razão humana.

SECÇÃO II

Do cepticismo em relação aos sentidos

Assim o céptico continua ainda a raciocinar e a crer, embora afirmando que não pode defender a sua razão pela razão; e, pela mesma regra, deve concordar com o princípio relativo à existência dos corpos, embora não possa pretender sustentar a sua veracidade por argumentos filosóficos. A natureza não lhe deixou a liberdade de escolher sobre este ponto; considerou sem dúvida que era assunto de importância demasiada para ser confiado aos nossos incertos raciocínios e especulações. Podemos muito bem perguntar: *que causas nos induzem a acreditar na existência dos corpos*? Mas é ocioso perguntar: *há ou não há corpos*? Este é um ponto que temos de aceitar sem discussão em todos os nossos raciocínios.

O assunto da nossa investigação de momento diz, pois, respeito às *causas* que nos levam a acreditar na existência dos corpos; e começarei os meus raciocínios sobre este ponto com uma distinção que à primeira vista pode parecer supérflua, mas que contribuirá muito para um perfeito entendimento do que se segue. Devemos examinar separadamente estas duas questões que correntemente se confundem, a saber: porque atribuímos aos objectos uma existência *contínua*, mesmo quando eles não estão presentes aos sentidos; e porque admitimos que eles têm existência *distinta* da mente e da percepção. Sob este último ponto

incluo a sua situação bem como as suas relações, a sua posição *exterior* bem como a *independência* da sua existência e operação. Estas duas questões sobre a existência contínua e sobre a existência distinta dos corpos estão intimamente ligadas entre si. Porquanto, se os objectos dos nossos sentidos continuam a existir mesmo que não sejam apreendidos, a sua existência é naturalmente independente e distinta da sua percepção; e *vice-versa*, se a sua existência for independente da percepção e se distinguir dela, eles devem continuar a existir mesmo que não sejam apreendidos. Mas, embora a solução de uma das questões decida a outra, contudo, para podermos mais facilmente descobrir os princípios da natureza humana de onde deriva a solução, teremos presente esta distinção e examinaremos se são os *sentidos*, a *razão*, ou a *imaginação* que originam a opinião de uma existência *contínua* ou a de uma existência *distinta*. São estas as únicas questões inteligíveis sobre este assunto. Pois quanto à noção de existência exterior, quando tomada por algo especificiamente diferente das nossas percepções[1], já demonstrámos o seu absurdo.

Comecemos pelos *sentidos*: é evidente que estas faculdades não podem dar origem à noção da existência *contínua* dos seus objectos, depois de estes terem cessado de aparecer aos sentidos. Pois isto é uma contradição nos termos; é admitir que os sentidos continuam a operar mesmo depois de cessarem toda a espécie de operação. Portanto estas faculdades, se alguma influência têm no caso presente, devem produzir a opinião de uma existência distinta e não a de uma existência contínua; e, para tal, devem apresentar as suas impressões ou como imagens e representações, ou como aquelas mesmas existências distintas e exteriores.

Que os nossos sentidos não apresentam as suas impressões como imagens de algo *distinto*, ou *independente* e *externo*,

[1] Parte II, Secção VI.

é evidente; pois que eles não nos trazem senão uma simples percepção e jamais nos dão a mínima sugestão de algo mais. Uma simples percepção nunca pode produzir a ideia de uma existência dupla, a não ser por alguma inferência da razão ou da imaginação. Quando a mente ultrapassa as aparências imediatas, as suas conclusões nunca podem ser creditadas nos sentidos; e ela certamente que as ultrapassa, quando de uma percepção única infere uma existência dupla e admite relações de semelhança e causalidade entre elas.

Se pois os nossos sentidos nos sugerem a ideia de existências distintas, devem apresentar-nos as impressões, como se fossem estas mesmas existências, por uma espécie de falácia e ilusão. Sobre este ponto podemos observar que todas as sensações são sentidas pela mente tais quais elas são realmente, e que, quando duvidamos se elas se apresentam como objectos distintos, ou como simples impressões, há dificuldade não com relação à sua natureza, mas com relação às suas relações e situação. Ora, se os sentidos nos apresentassem as nossas impressões como exteriores e independentes de nós, quer os objectos, quer nós próprios teríamos de ser claramente perceptíveis aos sentidos; de outro modo estas faculdades não os poderiam comparar. A dificuldade está pois em saber até que ponto podemos *nós próprios* ser objectos dos nossos sentidos.

Não há dúvida que não há em filosofia questão mais difícil de compreender do que a referente à identidade e à natureza do princípio de unidade que constitui uma pessoa. Longe de sermos capazes de decidir esta questão apenas pelos nossos sentidos, temos de recorrer à metafísica mais profunda para lhe dar uma resposta satisfatória; e, na vida corrente, é evidente que estas ideias do eu e de pessoa nunca são muito fixas nem determinadas. É pois absurdo pensar que os sentidos podem jamais distinguir entre nós próprios e os objectos exteriores.

Acrescentai a isto que todas as impressões, externas e internas, paixões, afeições, sensações, dores e prazeres, originariamente estão em posição de igualdade; e que, quaisquer outras diferenças que possamos observar entre elas, todas aparecem na sua cor verdadeira como impressões ou percepções. E na verdade, se considerarmos bem a questão, dificilmente é possível que seja doutra forma; e não é concebível que os nossos sentidos sejam mais capazes de nos enganar sobre a situação e relações das nossas impressões, do que sobre a natureza das mesmas. Pois visto que todos os actos e sensações da mente nos são conhecidos pela consciência, devem necessariamente em todos os aspectos parecer o que são, e ser o que parecem. Tudo o que entra na mente sendo na *realidade* como a percepção, é impossível que qualquer coisa pareça diferente ao nosso *sentir*. Equivaleria a admitir que no momento mesmo em que estamos mais intimamente conscientes poderíamos estar em erro.

Mas, para não perder tempo a examinar se os nossos sentidos podem enganar-nos e representar as nossas percepções como distintas de nós próprios, isto é, como *exteriores* a nós e *independentes* de nós, consideremos se elas o são realmente e se este erro provém de uma sensação imediata ou de quaisquer outras causas.

Começando pela questão da existência *exterior*, talvez possa dizer-se que, se colocamos de lado a questão metafísica da identidade de uma substância pensante, o nosso próprio corpo pertence-nos evidentemente; e como várias impressões parecem exteriores ao corpo, admitimos que elas nos são também exteriores. O papel em que estou a escrever está para além da minha mão; a mesa está para além do papel; as paredes do quarto para além da mesa. E, lançando o olhar para a janela, apreendo uma grande extensão de campos e edifícios para além do meu quarto.

De tudo isto pode inferir-se que nenhuma outra faculdade, além dos sentidos, é precisa para nos convencer da

existência exterior dos corpos. Mas, para obstar a esta inferência, não temos senão que pesar estas três considerações. *Primeira*: falando propriamente, não é o nosso corpo que apreendemos quando olhamos para os nossos membros e outras partes, mas sim certas impressões que entram pelos sentidos; de modo que atribuir uma existência real e corpórea a estas impressões ou aos seus objectos é um acto da mente tão difícil de explicar como o que estamos a examinar presentemente. *Segunda*: os sons, os sabores e os odores, embora correntemente considerados pela mente como qualidades contínuas e independentes, parece que não têm existência na extensão, e por conseguinte não podem aparecer aos sentidos como situados no exterior do corpo. Examinaremos mais adiante [1] a razão por que lhes atribuímos um lugar. *Terceira*: nem mesmo a nossa vista nos informa da distância ou da exterioridade (por assim dizer) imediatamente e sem um certo raciocínio e experiência, conforme reconhecem os filósofos mais racionais.

Quanto à *independência* das nossas percepções com relação a nós próprios, ela nunca pode ser objecto dos sentidos; mas qualquer opinião que formemos sobre ela deve ser tirada da experiência e da observação; e seguidamente veremos que as conclusões que tiramos da experiência estão longe de ser favoráveis à doutrina da independência das nossas percepções. Entretanto podemos observar que, quando falamos de existências distintas e reais, correntemente temos mais presente a sua independência de que a sua situação exterior no espaço; e pensamos que um objecto tem uma realidade suficiente quando a sua existência é ininterrupta e independente das revoluções incessantes de que temos consciência em nós mesmos.

Assim, resumindo o que disse dos sentidos, eles não nos fornecem nenhuma noção de existência contínua, visto

[1] Secção V.

que não podem operar fora do domínio em que efectivamente operam. Tampouco produzem a opinião de uma existência distinta, pois que não a podem apresentar à mente nem como representada, nem como original. Para dar uma representação dela, teriam de dar tanto um objecto como uma imagem. Para a revelar no seu original, teriam de nos transmitir uma falsidade; e esta falsidade teria de encontrar-se nas relações e na situação: para tal teriam de poder comparar o objecto com nós próprios e, ainda mesmo neste caso, não nos enganariam, nem seria possível que nos enganassem. Podemos portanto concluir com toda a certeza que a opinião de uma existência contínua e de uma existência distinta jamais tem origem nos sentidos.

Para confirmar esta conclusão podemos observar que há três espécies diferentes de impressões transmitidas pelos sentidos. À primeira pertencem as de figura, massa, movimento e solidez dos corpos. À segunda as de cores, sabores, odores, sons, calor e frio. À terceira, as dores e prazeres que surgem da aplicação de objectos aos nossos corpos, como quando a nossa carne é cortada pelo aço e coisas semelhantes. Tanto os filósofos como o vulgo admitem que as impressões da primeira espécie têm uma existência distinta e contínua. Só o vulgo coloca no mesmo pé a segunda espécie. De novo os filósofos e o vulgo consideram que as impressões da terceira espécie são meras percepções e por conseguinte existências interrompidas e dependentes.

Ora é evidente que, qualquer que seja a nossa opinião filosófica, cores, sons, calor e frio, tanto quanto aparecem aos sentidos, existem do mesmo modo que o movimento e a solidez; e que a diferença que estabelecemos entre eles a este respeito não provém da simples percepção. O preconceito favorável à existência distinta e contínua das primeiras qualidades é tão forte que, quando os filósofos modernos apresentam a opinião contrária, as pessoas imaginam que quase podem refutá-la pelo que sentem e expe-

rimentam e que os seus próprios sentidos contradizem esta filosofia. É também evidente que as cores, os sons, etc. originariamente estão no mesmo pé que a dor que advém do aço e o prazer que provém de uma fogueira; e que a diferença entre eles não se baseia nem na percepção, nem na razão, mas sim na imaginação. Efectivamente, visto que se reconhece que ambas elas não são senão percepções originadas nas configurações particulares e nos movimentos das partes dos corpos, em que pode consistir a sua diferença? De modo geral, podemos pois concluir que, na medida em que os nossos sentidos são juízes, todas as percepções são as mesmas no seu modo de existência.

Podemos também observar, relativamente a este exemplo dos sons e das cores, que podemos atribuir uma existência distinta e contínua aos objectos sem alguma vez consultar a *razão* ou pesar as nossas opiniões mediante princípios filosóficos. E na verdade, quaisquer que sejam os argumentos convincentes que os filósofos imaginem poder apresentar para estabelecer a crença em objectos independentes da mente, obviamente estes argumentos são conhecidos apenas de um pequeno número e não é por eles que as crianças, os camponeses e a grande maioria da humanidade são levados a atribuir objectos a algumas impressões e a recusá-los a outras. Descobrimos também que todas as conclusões que o comum das pessoas forma sobre este ponto são directamente opostas às que a filosofia confirma. Com efeito, a filosofia informa-nos de que tudo o que aparece à mente outra coisa não é senão percepção e tem uma existência interrompida e dependente da mente; ao contrário, o comum das pessoas confunde percepção e objectos e atribui existência distinta e contínua às coisas mesmas que apalpa ou vê. Esta opinião, visto que é inteiramente desprovida de razão, deve pois provir de outra faculdade diferente do entendimento. A isto podemos acrescentar que, enquanto considerarmos idênticas as nossas percepções e

objectos, jamais podemos inferir a existência de uns a partir dos outros, nem estabelecer nenhum argumento baseado na relação de causa e efeito, a única que pode convencer-nos de uma questão de facto. Mesmo depois de distinguirmos as nossas percepções dos nossos objectos, descobrir-se-á imediatamente que continuamos a ser incapazes de raciocinar da existência de uns para a existência dos outros; de modo que, em última análise, a razão não nos dá e é impossível que alguma vez nos dê, em qualquer hipótese, qualquer convicção da existência contínua e distinta dos corpos. Esta opinião tem de se atribuir inteiramente à *imaginação*, que passa agora a ser o objecto da nossa investigação.

Visto que todas as impressões são existências internas e perecíveis, e aparecem como tais, a noção da sua existência distinta e contínua tem de provir do encontro de algumas das suas qualidades com as qualidades da imaginação; e visto que esta noção não se estende a todas elas, deve provir de certas qualidades próprias de certas impressões. Ser-nos-á portanto fácil descobrir estas qualidades, pela comparação das impressões às quais atribuímos uma existência distinta e contínua com aquelas que consideramos internas e perecíveis.

Podemos observar então que nem é em razão do carácter involuntário de certas impressões, conforme se admite correntemente, nem em razão da sua força e violência superior, que lhes atribuímos a realidade e existência contínua, existência que recusamos às outras que são voluntárias ou fracas. Pois é evidente que as nossas dores e prazeres, as nossas paixões e afeições, que nunca admitimos existirem para além da percepção, operam com mais violência e são tão involuntárias como as impressões de figura e extensão, de cor e de som, que admitimos serem permanentes. Admitimos que o calor de uma fogueira, quando é moderado, existe no fogo; mas à dor que ele causa, quando nos aproxima-mos bastante, não atribuímos outra existência senão a de uma percepção.

Uma vez rejeitadas, assim, estas opiniões correntes, temos de procurar qualquer outra hipótese que nos permita descobrir nas nossas impressões as qualidades particulares que nos fazem atribuir-lhes uma existência distinta e contínua.

Após breve exame, descobriremos que todos os objectos aos quais atribuímos uma existência contínua têm uma *constância* peculiar, que os distingue das impressões cuja existência depende da nossa percepção. Aquelas montanhas, casas e árvores que presentemente estão sob os meus olhos, apareceram-me sempre na mesma ordem; e quando as perco de vista, fechando os olhos ou voltando a cara, logo a seguir noto que regressam a mim sem a mínima alteração. A minha cama e mesa, os meus livros e papéis apresentam-se da mesma maneira invariável e não mudam quando deixo de os ver ou perceber. É o caso de todas as impressões cujos objectos, conforme se admite, têm uma existência exterior; e não é o caso de outras impressões, sejam elas suaves ou violentas, voluntárias ou involuntárias.

Contudo esta constância não é tão perfeita que não admita excepções muito importantes. Os corpos muitas vezes mudam de posição e de qualidades e, após uma breve ausência ou curta interrupção, podem tornar-se difíceis de reconhecer. Mas aqui devemos observar que, mesmo com estas mudanças, mantêm *coerência* e têm uma dependência regular mútua, o que fundamenta uma espécie de raciocínio causal e produz a opinião da sua existência contínua. Quando regresso ao meu quarto depois de uma ausência de uma hora, não encontro a lareira no mesmo estado em que a deixei; mas habituei-me noutros casos a ver produzir-se uma mudança semelhante num tempo semelhante, esteja eu presente ou ausente, próximo ou distante. Portanto esta coerência nas mudanças é uma das características dos objectos externos, tal como a sua constância.

Após descobrir que a opinião da existência contínua dos corpos depende da *coerência* e *constância* de certas impres-

sões, passo agora a examinar de que maneira estas qualidades originam uma opinião tão extraordinária. Comecemos pela coerência: podemos observar que, embora as impressões internas, que consideramos fugazes e perecíveis, tenham também uma certa coerência ou regularidade no seu aparecimento, a sua coerência é contudo de natureza um tanto diferente da que descobrimos nos corpos. Descobre-se por experiência que as nossas paixões têm entre si uma conexão e dependência mútuas; mas em caso algum é necessário admitir que elas tenham existido e actuado, quando não as apreendemos, a fim de preservar a mesma dependência e conexão que experimentámos. O caso dos objectos exteriores não é o mesmo. Estes necessitam de uma existência continua, se não perdem em grande parte a sua regularidade de operação. Estou sentado no meu quarto em frente da lareira e todos os objectos que atraem os meus sentidos estão contidos num pequeno número de jardas à minha volta. Sem dúvida a memória informa-me da existência de muitos objectos; mas esta informação não se estende para além da sua existência passada, e nem os sentidos nem a memória me dão testemunho da continuação da sua existência. Quando pois estou sentado desta maneira e revolvo estes pensamentos, ouço de repente o ruído como de uma porta rodando sobre as dobradiças e pouco depois vejo um porteiro que avança para mim. É ocasião para muitas novas reflexões e raciocínios. Primeiro: nunca notei que este ruído pudesse provir de outra coisa que não fosse o movimento de uma porta; concluo portanto que o fenómeno presente contradiz toda a experiência passada, a não ser que a porta que, conforme recordo, se encontra do outro lado do quarto, continue a existir. Além disso, sempre notei que os corpos humanos são dotados de uma qualidade a que chamo gravidade, que os impede de subir no ar, como deve ter acontecido a este mensageiro para chegar ao meu quarto, a não ser que as escadas de que me lembro não tenham sido

destruídas pela minha ausência. Mas não é tudo. Recebo uma carta e, ao abri-la, vejo pela escrita e pela assinatura que vem de um amigo que, conforme diz, se encontra a duzentas léguas de distância. É evidente que jamais poderei explicar este fenómeno de acordo com a minha experiência dos casos passados sem estender na minha mente todo o oceano e toda a terra que nos separa, e sem admitir os efeitos e a existência contínua dos correios e barcos, conforme a minha memória e observação. Considerando estes fenómenos do mensageiro e da carta a uma certa luz, eles contradizem a experiência corrente e podem tornar-se como objecções às máximas que formamos sobre as conexões de causas e efeitos. Estou habituado a ouvir tal som e a ver ao mesmo tempo tal objecto em movimento. Neste caso particular não recebi estas duas percepções. Estas observações opõem-se, a não ser que eu admita que a porta ainda existe e que foi aberta sem eu me aperceber disso: esta observação, que a princípio era completamente arbitrária e hipotética, adquire força e evidência por ser a única que me permite conciliar estas contradições. É difícil haver momentos na minha vida em que não se apresente um caso semelhante e em que eu não tenha ocasião de admitir a existência de objectos, para ligar os seus aparecimentos passados e presentes e uni-los uns aos outros do modo como a experiência me mostrou ser conforme às suas naturezas e circunstâncias particulares. Aqui, pois, sou naturalmente levado a considerar o mundo como algo real e durável, que conserva a existência mesmo quando já não está presente à minha percepção.

Mas embora esta conclusão tirada da coerência das aparências pareça ser da mesma natureza que os nossos raciocínios relativos a causas e efeitos, pois que provém do hábito e é regulada pela experiência passada, descobriremos, após exame, que no fundo há uma diferença considerável entre eles e que esta inferência nasce do entendimento e do

hábito de maneira indirecta e oblíqua. Pois facilmente se aceitará que, dado que nenhuma coisa, além das suas próprias percepções, está realmente presente ao espírito, é impossível não apenas que um hábito seja alguma vez adquirido de outra forma que não pela sucessão regular destas percepções, mas também que um hábito ultrapasse jamais esse grau de regularidade. Nenhum grau de regularidade das nossas percepções pode portanto alguma vez servir-nos de base para inferirmos um grau mais elevado de regularidade em objectos que não são percebidos, pois seria admitir uma contradição, isto é, um hábito adquirido com a ajuda do que nunca esteve presente ao espírito. Mas evidentemente que, todas as vezes que inferimos a existência contínua dos objectos dos sentidos a partir da sua coerência e da frequência da sua união, é para conferir aos objectos maior regularidade do que a que observamos nas nossas meras percepções. Notamos uma conexão entre duas espécies de objectos no seu aparecimento passado aos sentidos, mas não somos capazes de observar que esta conexão é perfeitamente constante, visto que podemos quebrá-la, voltando a cabeça ou fechando os olhos. O que supomos pois neste caso senão que estes objectos continuam unidos como de costume, apesar da interrupção aparente, e que os aparecimentos irregulares são reunidos por algo de que não nos apercebemos? Mas, visto que todo o raciocínio respeitante a questões de facto tem origem só no hábito e o hábito só pode resultar de percepções repetidas, a extensão do hábito e do raciocínio para além das percepções jamais pode ser efeito directo e natural da repetição e da conexão constantes, mas deve provir da cooperação de quaisquer outros princípios.

Já observei [1], ao examinar os fundamentos da matemática, que a imaginação, quando envolvida numa série

[1] Parte II, Secção IV.

qualquer de pensamentos, é inclinada a continuá-la, mesmo quando me falta o seu objecto e, como uma galera posta em movimento pelos remos, prossegue o seu curso sem novo impulso. Considero esta inclinação a razão que nos leva, após considerarmos vários critérios aproximados de igualdade e os corrigirmos uns pelos outros, a imaginar um critério desta relação tão correcto e tão exacto que não está sujeito ao mínimo erro ou variação. O mesmo princípio facilmente nos faz sustentar esta oninião da existência contínua dos corpos. Os objectos têm uma certa coerência, mesmo da maneira como nos aparecem aos sentidos; mas esta coerência é muito maior e mais uniforme, se admitirmos que os objectos têm uma existência contínua; e quando a mente está a observar uma uniformidade dos objectos, continua naturalmente até tornar a uniformidade tão completa quanto possível. A mera suposição da sua existência contínua basta para realizar este propósito, e dá-nos a noção de uma regularidade entre os objectos muito maior do que a que têm quando não olhamos mais longe do que os nossos sentidos.

Mas qualquer que seja a força por nós atribuída a este princípio, receio que seja demasiado fraco para aguentar sòzinho um edifício tão vasto, como é o da existência contínua de todos os corpos exteriores, e que tenhamos de juntar a *constância* do aparecimento à sua *coerência*, para darmos uma explicação satisfatória desta opinião. Como a explicação deste ponto me levará a uma considerável extensão de raciocínio muito profundo, parece-me conveniente, para evitar confusões, fazer um breve apanhado ou resumo do meu sistema e depois desenvolver todas as partes em toda a sua extensão. Esta inferência a partir da constância das nossas percepções, como a anterior a partir da coerência, origina a opinião da existência *contínua* dos corpos, que é anterior à da sua existência *distinta* e produz este último princípio.

Quando nos acostumamos a observar a constância de certas impressões e descobrimos que a percepção do sol ou do oceano, por exemplo, volta a aparecer-nos, após uma ausência ou aniquilamento, com partes semelhantes e numa ordem semelhante às do seu primeiro surgimento, não somos inclinados a considerar estas percepções interrompidas como diferentes (conforme na realidade são) mas antes a considerá-las como individualmente as mesmas, em razão da sua semelhança. Mas como esta interrupção da sua existência é contrária à sua perfeita identidade, e faz-nos considerar a primeira impressão como aniquilada e a segunda como uma nova criação, encontramo-nos um tanto embaraçados e envolvidos numa espécie de contradição. Para nos libertarmos desta dificuldade, disfarçamos o mais possível a interrupção, ou antes, suprimimo-la completamente, admitindo que estas percepções descontínuas estão ligadas por uma existência real de que não temos consciência. Esta hipótese, ou ideia de existência contínua, adquire força e vivacidade graças à recordação destas impressões desmembradas e da propensão, que provocam em nós, para as supormos as mesmas; e, conforme o raciocínio precedente, a essência mesma da crença consiste na força e veracidade da concepção.

Para justificar este sistema são precisas quatro coisas. *Primeiro*, explicar o *principium individuationis* ou princípio de identidade. *Segundo*, dar a razão por que a semelhança das nossas percepções desmembradas e interrompidas nos leva a atribuir-lhes identidade. *Terceiro*, dar a razão da tendência, nascida desta ilusão, para unir os aparecimentos isolados por uma existência contínua. Em *quarto* e último lugar, explicar a força e vivacidade de concepção que deriva desta tendência.

Primeiro: quanto ao princípio de individuação, podemos observar que a visão de um só objecto não basta para nos dar a ideia de identidade. Porquanto, nesta proposição: *um objecto é idêntico a si mesmo*, se na ideia expressa pela

palavra *objecto* não se distinguir em nada da que exprime *si mesmo*, na realidade nada significaríamos, e a proposição não conteria um predicado e um sujeito, os quais contudo estão implícitos nesta afirmação. Um objecto isolado transmite a ideia de unidade, não a de identidade.

Por outro lado, uma multiplicidade de objectos jamais pode dar esta ideia, por mais semelhantes que os suponhamos. A mente afirma sempre que um não é o outro, e considera-os como formando dois, três ou qualquer número determinado de objectos, cujas existências são inteiramente distintas e independentes.

Assim, visto que tanto o número como a unidade são incompatíveis com a relação de identidade, esta deve encontrar-se em algo que não é nenhum deles. Mas, para falar verdade, à primeira vista isto parece completamente impossível. Entre a unidade e o número não pode haver meio termo, tanto como entre a existência e a não existência. Depois de admitirmos que existe um objecto, ou temos de admitir que também existe outro (e neste caso temos a ideia de número), ou que este não existe (neste caso o primeiro objecto permanece na sua unidade).

Para afastar esta dificuldade, recorramos à ideia de tempo ou de duração. Já notei [1] que o tempo, no sentido estrito da palavra, implica sucessão e que quando aplicamos a sua ideia a um objecto invariável, é apenas por uma ficção da imaginação, a qual nos faz admitir que o objecto invariável participa das mudanças dos objectos coexistentes, e em particular das mudanças das nossas percepções. Esta ficção da imaginação ocorre quase universalmente e é por meio dela que um objecto isolado, colocado diante de nós e observado durante algum tempo sem que nele descubramos uma interrupção ou variação, é capaz de nos dar a noção de identidade. Porquanto, quando consideramos dois

[1] Parte II, Secção V.

momentos quaisquer deste tempo, podemos colocá-los a luzes diferentes: ou podemos observá-los exactamente no mesmo instante (e neste caso eles dão-nos a ideia de número, tanto por si, como pelo objecto, que temos de multiplicar para o concebermos imediatamente como existindo nestes dois momentos diferentes do tempo); ou, pelo contrário, podemos seguir a sucessão do tempo por uma sucessão análoga de ideias, conceber primeiro um momento juntamente com o objecto então existente, e depois imaginar uma mudança no tempo sem *variação* nem *interrupção* do objecto, e neste caso dá-nos a ideia de unidade. Temos aqui pois uma ideia que é intermediária entre unidade e número, ou, mais propriamente falando, é uma coisa e outra, conforme o ângulo sob o qual a tomamos: é esta ideia que denominamos ideia de identidade. Não podemos dizer, falando com propriedade, que um objecto é idêntico a si mesmo, a não ser que queiramos dizer que o objecto existente num momento dado é idêntico a si mesmo existindo noutro momento. Por este meio estabelecemos diferença entre a ideia significada pela palavra *objecto* e a significada por *si mesmo*, sem atender à grandeza do número e, ao mesmo tempo, sem nos restingirmos a uma unidade estrita e absoluta.

Assim, o princípio de individuação não é senão a *invariabilidade* e o *carácter de ininterrupção* de um objecto, através de uma variação suposta do tempo, que permitem à mente seguir o objecto nos diferentes momentos da sua existência, sem interrupção do olhar e sem ser obrigada a formar a ideia de multiplicidade ou número.

Passo agora à explicação da *segunda* parte do meu sistema e mostro porque é que a constância das nossas percepções nos faz atribuir-lhes perfeita identidade numérica, não obstante os longuíssimos intervalos que as separam no seu aparecimento e possuirem apenas uma das qualidades essenciais da identidade, a saber, a *invariabilidade*. Para evi-

tar toda e qualquer ambiguidade e confusão neste ponto, notarei que explico aqui as opiniões e a crença comuns relativamente à existência dos corpos, e portanto tenho de me conformar inteiramente com esta maneira de pensar e de se exprimir. Ora, conforme já notámos, qualquer que seja a distinção que os filósofos façam entre os objectos e as percepções dos sentidos, que eles admitem serem coexistentes e semelhantes, tal distinção não é compreendida pela generalidade das pessoas; estas, como não apreendem senão um ser, jamais podem aceitar a opinião de uma dupla existência e de uma representação. As próprias sensações, que entram pelos olhos ou pelos ouvidos, são para elas os verdadeiros objectos e elas não podem conceber que esta caneta ou este papel, que são imediatamente apreendidos, representem outros que são distintos deles, ainda que semelhantes. Portanto, para me conformar com a sua opinião, admitirei primeiro que há apenas uma existência isolada, a que chamarei indiferentemente *objecto* ou *percepção*, conforme satisfizer melhor o meu propósito, entendendo por uma e outra destas palavras o que o homem comum designa por chapéu, sapato, pedra, ou qualquer outra impressão que os sentidos lhe transmitam. Terei o cuidado de avisar quando empregar uma maneira mais filosófica de falar e pensar.

Para entrar portanto na questão sobre a fonte do erro e da ilusão relativamente à identidade, quando a atribuímos às nossas percepções semelhantes apesar da sua descontinuidade, tenho de lembrar aqui uma observação que já provei e expliquei [1]. Não há nada que facilmente possa levar-nos a confundir duas ideias do que uma relação entre elas que as associe uma à outra na imaginação e faça esta passar com facilidade de uma para a outra. De todas as relações, a de semelhança é neste aspecto a mais eficaz, porquanto não

[1] Parte II, Secção V.

só produz uma associação de ideias, mas também uma associação de disposições, e faz-nos conceber uma das ideias por um acto ou operação da mente semelhante àquele pelo qual concebemos a outra ideia. Notei que esta circunstância é de grande importância e podemos estabelecer como regra geral que todas as ideias que colocam a mente na mesma disposição ou em disposições semelhantes estão muito sujeitas a ser confundidas. A mente passa facilmente de uma para outra e não se apercebe da mudança, a não ser por uma atenção rigorosa de que em geral é totalmente incapaz.

Para aplicar esta máxima geral, temos primeiro de examinar a disposição da mente quando esta vê um objecto que conserva identidade perfeita, e depois encontrar outro objecto que se confunde com o primeiro por causar uma disposição semelhante. Quando fixamos o pensamento num objecto e supomos que ele permanece o mesmo durante algum tempo, admitimos evidentemente que há mudança apenas no tempo e nunca nos esforçamos por formar do objecto uma nova imagem ou ideia. As faculdades da mente repousam de certo modo e não se exercitam mais do que é necessário para continuar essa ideia que antes possuíamos e que subsiste sem variação nem interrupção. Mal se sente a passagem de um movimento para o outro e não se distinguem mediante uma percepção ou ideia diferente, a qual pode exigir uma orientação diferente do espírito, em função da sua concepção.

Ora, que outros objectos há, além dos idênticos, capazes de colocar a mente na mesma disposição, quando ela os considera, e de produzir a mesma passagem ininterrupta da imaginação de uma ideia para a outra? Esta é uma questão da mais alta importância. Porque se pudermos encontrar tais objectos, poderemos com certeza concluir do princípio anterior que os confundimos muito naturalmente com objectos idênticos e tomamo-los como tais na maior parte dos nossos raciocínios. Mas, embora muito importante,

esta questão nem é muito difícil ou duvidosa. Com efeito, respondo imediatamente que uma sucessão de objectos ligados uns aos outros coloca a mente nesta disposição e é considerada com a mesma progressão suave e ininterrupta da imaginação que acompanha a visão de um mesmo objecto invariável. A própria natureza e essência da relação é unir as nossas ideias umas às outras e, com o aparecimento de uma, facilitar a passagem para a ideia correlativa. A passagem entre ideias ligadas é, pois, tão suave e tão fácil que produz pequena mudança na mente e parece a continuação de uma mesma acção; e como a continuação da mesma acção é efeito da visão continuada do mesmo objecto, é por esta razão que atribuímos identidade a toda a sucessão de objectos ligados. O pensamento desliza ao longo da sucessão de ideias com tanta facilidade como se considerasse apenas um único objecto, e portanto confunde a sucessão com a identidade.

Veremos em seguida muitos exemplos desta tendência da relação para nos fazer atribuir a *identidade* a objectos *diferentes*; mas limitar-nos-emos aqui à matéria presente. Descobrimos por experiência que há uma *constância* tal em quase todas as impressões dos sentidos que a sua interrupção não produz nenhuma alteração nelas e não as impede de reaparecerem idênticas na aparência e na situação, como na sua primeira existência. Examino a mobília do meu quarto; fecho os olhos, depois abro-os e noto que as novas percepções se assemelham perfeitamente às que anteriormente me atingiam os sentidos. Esta semelhança observa-se em milhares de casos e naturalmente une umas às outras as nossas ideias dessas percepções descontínuas por uma relação fortíssima e conduz a mente de uma à outra por uma fácil transição. Uma transição ou passagem fácil da imaginação através das ideias destas percepções diferentes e descontínuas é quase a mesma disposição da mente que a disposição em que consideramos uma percepção constante

e descontínua. É pois muito natural que confundamos uma com a outra [1].

As pessoas que sustentam esta opinião sobre a identidade das nossas percepções semelhantes em geral pertencem àquela parte da humanidade que não reflecte nem se ocupa de filosofia (isto é, todos nós, numa ocasião ou outra) e que, por conseguinte, supõem que as suas percepções são os seus únicos objectos e jamais pensam numa dupla existência interna ou externa, representante e representada. A própria imagem presente aos sentidos é para nós o corpo real; é a estas imagens descontínuas que atribuímos uma identidade perfeita. Mas como a interrupção do aparecimento parece contrária à identidade e nos leva naturalmente a considerar estas percepções semelhantes diferentes umas das outras, ficamos aqui perplexos sem saber como reconciliar opiniões assim opostas. A passagem suave da imaginação através das ideias das percepções semelhantes faz-nos atribuir-lhes uma identidade perfeita. O modo descontínuo do seu aparecimento leva-nos a considerá-las como outros tantos seres semelhantes, mas contudo distintos, que aparecem a intervalos certos. A perplexidade derivada desta contradição gera a propensão para unir estes aparecimentos descontínuos pela ficção de uma existência contínua, o que constitui a *terceira* parte da hipótese que me propus explanar.

---

[1] Tem que se reconhecer que este raciocínio é um tanto abstruso e difícil de compreender; mas é preciso notar que esta mesma dificuldade pode converter-se numa prova desse raciocínio. Podemos observar que há duas relações, e ambas semelhanças, que contribuem para nos fazer tomar erradamete a sucessão das nossas percepções descontínuas por um objecto idêntico. A primeira é a semelhança das percepções; a segunda é a semelhança que o acto da mente tem ao observar uma sucessão de objectos semelhantes com a que tem ao observar um objecto idêntico. Tendemos a confundir estas semelhanças umas com outras, e é natural que assim seja, de acordo com este mesmo raciocínio. Mas conservemo-las distintas e não acharemos dificuldade em conceber o argumento anterior.

Nada é mais certo por experiência do que isto: toda a contradição aos nossos sentimentos ou paixões gera um mal estar sensível, quer ela venha do interior ou do exterior, da oposição de objectos externos, ou do conflito de princípios internos. Pelo contrário, tudo o que favorece as tendências naturais, quer ajudando a sua satisfação exterior, quer reforçando os seus movimentos interiores, dará certamente prazer sensível. Ora havendo aqui oposição entre a noção da identidade de percepções semelhantes e a interrupção do seu aparecimento, a mente deve sentir-se mal nesta situação e naturalmente procurará aliviar este mal estar. Visto que o mal estar provém da oposição de dois princípios contrários, a mente há-de procurar alívio sacrificando um deles ao outro. Mas, visto que a passagem suave do nosso pensamento pelas nossas percepções semelhantes nos faz atribuir-lhes uma identidade, jamais podemos sem relutância abandonar esta opinião. Temos pois de dar uma volta e admitir que as nossas percepções já não são interrompidas, mas conservam uma existência contínua e bem assim invariável e deste modo têm identidade perfeita. Mas aqui as interrupções na apresentação destas percepções são tão longas e tão frequentes que é impossível deixá-las passar despercebidas; e como o *aparecimento* de uma percepção na mente e a sua *existência* parecem à primeira vista identificar-se inteiramente, pode duvidar-se se alguma vez aceitaremos uma contradição tão manifesta e suporemos que existe uma percepção sem ela estar presente à mente. Para esclarecer este ponto e ficar a saber como é que a interrupção no aparecimento de uma percepção não implica necessariamente a descontinuidade da sua existência, será conveniente mencionar alguns princípios que adiante teremos ocasião de explicar mais completamente [1].

[1] Secção VI.

Podemos começar por observar que neste caso não há dificuldade quanto ao facto de a mente formar essa conclusão sobre a existência contínua das suas percepções, mas apenas quanto à maneira como se forma essa conclusão e quanto aos princípios de que ela provém. Com certeza quase todos os homens, e até os próprios filósofos, durante a maior parte da sua existência, tomam as percepções como sendo os seus únicos objectos e admitem que o próprio ser, que está intimamente presente à mente, é o corpo real ou a existência material. Também com certeza admitem que esta percepção ou objecto tem uma existência contínua e ininterrupta e nem é aniquilada pela nossa ausência, nem trazida à existência pela nossa presença. Quando estamos ausentes, dizemos que ele ainda existe, mas que não o sentimos nem o vemos. Quando estamos em presença dele, dizemos que o sentimos ou que o vemos. Podem então surgir aqui duas questões: *primeiro*, como podemos resignar-nos a supor que uma percepção está ausente da mente sem ser aniquilada? *Segundo*, de que maneira concebemos que um objecto se torna presente à mente sem nova criação de uma percepção ou imagem, e que entendemos por *ver*, *sentir* e *perceber*.

Quanto à primeira questão, podemos observar que aquilo a que chamamos *mente* não é senão um monte ou colecção de percepções diferentes, unidas umas às outras por certas relações, o qual supomos, embora falsamente, que tem uma perfeita simplicidade e identidade. Ora, como toda a percepção é distinguível de outra, e pode considerar-se como existindo separadamente, segue-se evidentemente que não é absurdo separar da mente uma percepção particular, isto é, romper todas as suas relações com aquela massa conectada de percepções que constitui um ser pensante.

O mesmo raciocínio fornece-nos uma resposta à segunda questão. Se o nome *percepção* não torna absurda e contraditória esta separação em relação a uma mente, o nome

objecto, representando exactamente a mesma coisa, jamais pode tornar impossível a sua conjunção. Os objectos exteriores são vistos e sentidos e tornam-se presentes à mente, isto é, adquirem tal relação com um monte conectado de percepções que as influenciam profundamente, aumentando-lhes o número mediante reflexões e paixões presentes e fornecendo ideias à memória. O mesmo ser contínuo e ininterrupto pode, portanto, umas vezes estar presente à mente e outras estar ausente dela, sem mudança real ou essencial no próprio ser.

Uma interrupção no aparecimento aos sentidos não implica necessariamente uma interrupção da existência. A suposição da existência contínua dos objectos ou percepções sensíveis não implica qualquer contradição. Podemos facilmente dar livre curso à nossa inclinação para o supor. Quando a semelhança exacta das nossas percepções nos faz atribuir-lhes identidade, podemos afastar a interrupção aparente mediante a ficção de um ser contínuo que pode encher estes intervalos e preservar nas nossas percepções uma perfeita e total identidade.

Mas como aqui não só *fingimos* mas *acreditamos* nesta existência contínua, a questão é de saber *donde provém tal crença*; e esta pergunta leva-nos à *quarta* parte deste sistema.

Já ficou provado que a crença em geral não consiste senão na vivacidade de uma ideia e que uma ideia pode adquirir esta vivacidade pela sua relação com uma impressão presente. As impressões são naturalmente as percepções mais vivas da mente e esta qualidade é em parte transmitida pela relação com todas as ideias relacionadas. A relação causa uma passagem suave da impressão para a ideia e gera mesmo uma tendência para realizar essa passagem. A mente escorrega tão facilmente de uma percepção para a outra que mal se apercebe da mudança, mas conserva na segunda uma parte considerável da vivacidade da primeira. É despertada pela impressão viva e esta vivacidade é transmitida à ideia

relacionada, sem grande diminuição na passagem, em razão da transição suave e da propensão da imaginação.

Mas supondo que esta propensão tem origem noutro princípio que não o de relação; evidentemente que ela deve continuar a ter o mesmo efeito e a transmitir a vivacidade da impressão para a ideia. Ora é exactamente esse o caso presente. A nossa memória apresenta-nos um vasto número de exemplos de percepções perfeitamente semelhantes umas às outras, as quais voltam em diferentes intervalos de tempo, após consideráveis interrupções. Esta semelhança gera em nós uma tendência para considerar idênticas estas percepções descontínuas e ainda uma tendência para as ligar mediante uma existência contínua, a fim de justificar esta identidade e de evitar a contradição em que, segundo parece, nos envolve necessariamente o aparecimento descontínuo destas percepções. Temos pois aqui uma propensão para fingir a existência contínua de todos os objectos sensíveis, e como esta propensão deriva de algumas impressões vivas da memória, ela confere vivacidade a essa ficção; ou, por outras palavras, faz-nos acreditar na existência contínua dos corpos. Se às vezes atribuímos existência contínua a objectos que são perfeitamente novos para nós e de cuja constância e coerência não temos qualquer experiência, é porque a maneira como eles se apresentam aos sentidos se assemelha ao dos objectos constantes e coerentes; e esta semelhança é uma fonte de raciocínio e analogia, levando-nos a atribuir as mesmas qualidades a objectos semelhantes.

Segundo creio, o leitor inteligente terá menos dificuldade em aceitar este sistema do que em compreendê-lo inteira e distintamente, e reconhecerá, após alguma reflexão, que cada parte traz consigo a sua própria prova. É realmente evidente que, uma vez que o comum das pessoas supõe que as suas percepções são os seus únicos objectos e ao mesmo tempo *acredita* na existência contínua da matéria, temos de explicar a origem desta crença em função dessa

suposição. Ora, segundo essa suposição, é falsa a opinião de que qualquer dos nossos objectos ou percepções é identicamente o mesmo após uma interrupção, e por conseguinte a opinião de que são idênticos jamais pode derivar da razão, mas tem de derivar da imaginação. A imaginação só é seduzida para uma tal opinião através da semelhança de certas percepções, pois constatamos que são apenas as nossas percepções semelhantes que temos tendência a supor idênticas. É esta propensão para conferir identidade às nossas percepções semelhantes que gera a ficção de uma existência contínua, pois essa ficção, bem como a identidade, é realmente falsa, conforme reconhecem todos os filósofos, e não tem outro efeito além de remediar a interrupção das nossas percepções, única circunstância contrária à sua identidade. Em último lugar, esta tendência produz crença mediante impressões presentes da memória, pois sem a lembrança das sensações anteriores é claro que jamais teríamos qualquer crença na existência contínua dos corpos. Assim, quando examinamos todas as partes desta argumentação verificamos que cada uma delas é apoiada pelas provas mais fortes e que todas juntas formam um sistema coerente perfeitamente convincente. Uma forte propensão ou inclinação, por si só, sem nenhuma impressão presente, produzirá por vezes uma crença ou opinião. Quanto mais quando ajudada por essa circunstância.

Mas, embora sejamos levados desta maneira, pela tendência natural da imaginação, a atribuir existência contínua aos objectos ou percepções sensíveis, que constatamos assemelharem-se uns aos outros no seu aparecimento descontínuo, bastará contudo um pouquinho de reflexão e filosofia para nos fazer compreender a falácia contida nesta opinião. Já assinalei que há uma conexão íntima entre os dois princípios, o de uma existência *contínua* e o de uma existência *distinta* ou *independente* e que tão depressa estabeleçamos um, o outro segue-se como consequência necessária. É a opi-

nião de uma existência contínua que tem lugar primeiro e, sem grande estudo nem reflexão, arrasta consigo a outra, sempre que a mente segue a sua primeira e mais natural tendência. Mas quando comparamos experiências e raciocínamos um pouco sobre elas; rapidamente compreendemos que a doutrina da existência independente das nossas percepções sensíveis é contrária à mais manifesta experiência. Isto leva-nos a voltar atrás, seguindo os mesmos passos para nos apercebermos do nosso erro em atribuir uma existência contínua às nossas percepções, e está na origem de muitas e curiosíssimas opiniões que vamos tentar explicar aqui.

Convirá primeiro observar algumas destas experiências que nos convencem que as nossas percepções não possuem existência independente. Quando comprimimos um olho com o dedo, notamos imediatamente que todos os objectos se duplicam e que metade destes objectos se afastam da sua posição corrente e natural. Mas como não atribuímos existência contínua a ambas essas percepções, e como elas têm ambas a mesma natureza, notamos claramente que todas as nossas percepções estão dependentes dos nossos órgãos e da disposição dos nossos nervos e espíritos animais. Esta opinião é confirmada pelo aparente crescimento e diminuição dos objectos, em função da sua distância; pelas modificações aparentes na sua forma; pelas variações da cor ou de outras qualidades produzidas pelas nossas doenças e indisposições; e por uma quantidade infinita de outras experiências do mesmo género; todas as quais nos dizem que as nossas percepções sensíveis não possuem existência distinta ou independente.

A conclusão natural deste raciocínio deveria ser que as nossas percepções não têm mais existência contínua do que existência independente; e na verdade os filósofos tanto têm avançado nesta opinião que mudam o seu sistema e distinguem (como nós faremos de futuro) entre percepções e objectos: as primeiras são, conforme eles admitem, des-

contínuas e perecíveis, diferentes em cada novo regresso; os segundos são ininterruptos e conservam existência contínua e identidade. Mas por mais filosófico que se considere este novo sistema, afirmo que é apenas um paliativo e que contém todas as dificuldades do sistema vulgar, além de algumas outras que lhe são próprias. Não há princípios, nem do entendimento nem da fantasia, que nos levem directamente a assumir esta opinião da dupla existência das percepções e dos objectos e não podemos chegar a esta opinião a não ser passando pela hipótese comum da identidade e continuidade das nossas percepções descontínuas. Se não estivéssemos já persuadidos de que as nossas percepções são os nossos únicos objectos e continuam a existir mesmo quando já não aparecem aos sentidos, jamais seríamos levados a pensar que as nossas percepções e objectos diferem uns dos outros e que só os nossos objectos preservam existência contínua. *A segunda das hipóteses não tem qualquer ascendente inicial nem sobre a razão, nem sobre a imaginação, mas tira da primeira hipótese toda a sua influência sobre a imaginação.* Esta proposição contém duas partes, que vamos tentar demonstrar tão distinta e claramente quanto assuntos tão abstrusos o permitem.

Quanto à primeira parte da proposição, *que esta hipótese filosófica não tem ascendente inicial nem sobre a razão, nem sobre a imaginação*, depressa podemos convencer-nos dela relativamente à *razão* pelas reflexões seguintes. As únicas existências de que estamos certos são percepções que, pela sua presença imediata à nossa consciência, forçam o nosso mais forte assentimento e constituem a base primeira de todas as nossas conclusões. A única conclusão que podemos tirar da existência de uma coisa para a de outra obtém-se mediante a relação de causa e efeito, a qual mostra que há uma conexão entre os dois e que a existência de um depende da existência da outra. A ideia desta relação deriva da experiência passada, através da qual descobre que dois

seres estão constantemente conjugados e apresentam-se sempre juntos à mente. Mas como nenhuns seres estão jamais presentes à mente senão as percepções, segue-se que podemos observar uma conjugação ou uma relação de causa e efeito entre percepções diferentes, mas nunca a podemos observar entre percepções e objectos. É portanto impossível que, da existência de qualquer das qualidades da primeira, possamos jamais tirar uma conclusão relativa à existência do segundo, jamais satisfazendo a nossa razão quanto a este ponto.

Não é menos certo que este sistema filosófico não tem ascendente inicial sobre a *imaginação* e que, por si e por sua tendência original, esta faculdade jamais teria encontrado tal princípio. Confesso que será algo difícil provar esta afirmação de modo plenamente satisfatório para o leitor, porque implica uma negativa, que em muitos casos não admitirá prova positiva. Se alguém se desse ao trabalho de examinar esta questão, inventando um sistema para dar conta da origem directa desta opinião na imaginação, deveríamos ser capazes de, após exame desse sistema, pronunciar um certo juízo sobre a matéria presente. Admitamos como certo que as nossas percepções são isoladas e descontínuas, e que, embora semelhantes, diferem contudo umas das outras; admitamos que a partir desta suposição alguém explique porque é que a imaginação avança directa e imediatamente para a crença em outra existência, semelhante pela sua natureza às percepções, porém contínua, ininterrupta e idêntica; quando esse alguém tiver feito isso, de modo satisfatório, prometo renunciar à minha actual opinião. Entretanto não posso evitar a conclusão, em razão do próprio carácter abstracto e difícil da primeira suposição que não é um assunto apropriado ao trabalho da imaginação. Quem quer que deseje explicar a origem da opinião *comum* sobre a existência contínua e distinta dos corpos, deve tomar a mente na sua situação comum e partir da suposição de que

as nossas percepções são os nossos únicos objectos e continuam a existir mesmo quando não são percebidas. Embora seja errónea, esta opinião é a mais natural de todas, e a única que tem ascendente sobre a imaginação.

Quanto à segunda parte da proposição, *que o sistema filosófico tira do sistema vulgar toda a sua influência sobre a imaginação*, podemos notar que esta é uma consequência natural e inevitável da conclusão anterior, a saber, *que ele não tem ascendente inicial nem sobre a razão, nem sobre a imaginacão.* Porque tal como o sistema filosófico, como a experiência mostra, se apodera de muitas mentes e em especial daquelas que reflectem, ainda que pouco, sobre esta matéria, deve derivar toda a sua autoridade do sistema vulgar, uma vez que não tem autoridade original própria. A maneira como estes dois sistemas estão ligados um ao outro, embora sendo directamente contrários, pode explicar-se como segue.

A imaginação percorre naturalmente esta corrente de pensamentos. As nossas percepções são os nossos únicos objectos; percepções semelhantes são as mesmas, embora apareçam soltas ou interrompidas; esta interrupção aparente é contrária à identidade; por conseguinte a interrupção não se estende para além da aparência e a percepção ou objecto continua realmente a existir, mesmo quando está fora da nossa presença. As nossas percepções sensíveis têm portanto existência contínua e ininterrupta. Mas como um pouco de reflexão destrói esta conclusão, de que as nossas percepções têm existência contínua, mostrando que têm existência dependente, seria natural esperar que rejeitássemos inteiramente a opinião de que há na natureza algo parecido com uma existência contínua, que se conserva mesmo quando deixa de aparecer aos sentidos. O caso é contudo diferente. Os filósofos estão tão longe de rejeitar a opinião da existência contínua, ao rejeitarem a da independência e continuidade das nossas percepções sensíveis que, não

obstante o acordo de todas as seitas sobre esta última opinião, a primeira, de certo modo sua consequência necessária, tem sido apanágio de alguns cépticos extravagantes, que afinal sustentavam esta opinião apenas com palavras, sem alguma vez terem sido capazes de se compenetrarem sinceramente desta crença.

Há uma grande diferença entre as opiniões que formamos após uma reflexão calma e profunda e as que abraçamos por uma espécie de instinto ou impulso natural, em razão da sua apropriação e conformidade com a mente. Se estas opiniões se opuserem, não é difícil prever quais delas prevalecerão. Enquanto a nossa atenção se concentrar no assunto, o princípio filosófico e estudado pode prevalecer; mas no momento em que distendermos os nossos pensamentos, a natureza irá desdobrar-se e fazer-nos voltar à nossa primeira opinião. Mais: às vezes tem tal influência que pode impedir o nosso avanço, mesmo no meio das reflexões mais profundas, e evitar que tiremos todas as consequências de uma opinião filosófica. Assim, embora percebamos claramente a dependência e descontinuidade das nossas percepções, depressa nos detemos no nosso percurso e jamais rejeitamos por essa razão a noção de uma existência independente e contínua. Essa opinião de tal modo se arraigou na imaginação que é impossível algum dia extirpá-la e a mais forte convicção metafísica da dependência das nossas percepções não alcançará esse propósito.

Mas, embora os nossos princípios naturais e óbvios prevaleçam aqui sobre as reflexões estudadas, certamente deve haver no caso luta e oposição, pelo menos enquanto estas reflexões retiverem alguma força ou vivacidade. A fim de nos pormos à vontade neste ponto, inventamos nova hipótese que parece abranger ambos estes princípios de razão e imaginação. É a hipótese filosófica da dupla existência das percepções e dos objectos, a qual agrada à nossa razão, ao admitir que as percepções dependentes são des-

contínuas e diferentes, e ao mesmo tempo é agradável para a imaginação, ao atribuir existência contínua a algo a que chamamos *objectos*. Este sistema filosófico é portanto o fruto monstruoso de dois princípios contrários, ambos os quais a mente recebe imediatamente e que são incapazes de se destruir um ao outro. A imaginação diz-nos que as nossas percepções semelhantes têm existência contínua e ininterrupta e que a sua ausência não as aniquila. A reflexão diz-nos que mesmo as nossas percepções semelhantes têm existência descontínua e diferem umas das outras. Fugimos à contradição entre estas opiniões mediante uma nova ficção, que está de acordo ao mesmo tempo com as duas hipóteses da reflexão e da fantasia, atribuindo as qualidades contrárias a existências diferentes: a *descontinuidade* às percepções e a *continuidade* aos objectos. A natureza é obstinada e não abandonará o terreno, por mais fortemente que seja atacada pela razão; e ao mesmo tempo a razão é tão clara sobre este ponto que não há possibilidade de a disfarçar. Incapazes de reconciliar estes dois inimigos, tentamos pôr-nos quanto possível à vontade concedendo sucessivamente a cada uma tudo o que reclama, inventando uma dupla existência onde cada uma pode encontrar algo que possui todas as condições que deseja. Se estivéssemos plenamente convencidos de que as nossas percepções semelhantes são contínuas, idênticas e independentes, jamais chegaríamos a esta opinião da dupla existência, porque ficaríamos satisfeitos com a nossa primeira suposição e não procuraríamos ir mais longe. Por outro lado, se estivéssemos plenamente convencidos de que as nossas percepções são dependentes, descontínuas e diferentes, estaríamos pouco inclinados a aceitar a opinião da dupla existência, porque neste caso perceberíamos claramente o erro da nossa primeira suposição da existência contínua e não mais a teríamos em consideração. É pois da situação intermédia da mente que nasce essa opinião e de uma adesão a estes dois princípios contrários

que nos faz buscar um pretexto para justificar a nossa aceitação de ambos, o que felizmente acabamos por encontrar no sistema da dupla existência.

Outra vantagem deste sistema filosófico é a sua semelhança com o sistema vulgar; deste modo podemos satisfazer por um momento a razão, quando esta fica aflita e preocupada, mas à menor negligência ou desatenção desta última podemos facilmente retomar as nossas opiniões comuns e naturais. Assim, verificamos que os filósofos não desprezam esta vantagem mas, logo que saem dos seus gabinetes, juntam-se aos outros homens quanto a estas opiniões desacreditadas, a saber, que as nossas percepções são os nossos únicos objectos e permanecem idêntica e ininterruptamente as mesmas em todos os seus aparecimentos isolados.

Há outros aspectos particulares deste sistema nos quais podemos notar de maneira evidente a sua dependência com relação à fantasia. De entre estes anotarei os dois seguintes. *Primeiro*: supomos que os objectos exteriores se assemelham às percepções internas. Já mostrei que a relação de causa e efeito jamais pode levar-nos a concluir justamente da existência de qualidades das nossas percepções para a existência de objectos exteriores contínuos; acrescentarei ainda que, mesmo que pudéssemos chegar a uma conclusão deste género, não teríamos razão para inferir que os nossos objectos se assemelham às nossas percepções. Esta opinião não tem pois origem noutra coisa senão na qualidade da fantasia explicada acima, a saber, *que ela tira todas as suas ideias de alguma percepção anterior.* Nunca podemos conceber nada a não ser percepções e por conseguinte temos de criar tudo à sua semelhança.

Segundo: assim como supomos que os nossos objectos em geral se assemelham às nossas percepções, assim também temos por certo que todo o objecto particular se assemelha à percepção que causa. A relação de causa e efeito força-nos a juntar-lhe outra relação, a de semelhança; e

estando as ideias dessas existências já unidas uma à outra na fantasia pela primeira relação, naturalmente acrescentamos a segunda para completar a união. Temos uma forte propensão para completar qualquer união juntando novas relações às que observámos anteriormente entre ideias, como em breve teremos ocasião de notar [1].

Depois de assim ter dado conta de todos os sistemas, tanto populares como filosóficos, com relação às existências exteriores, não posso deixar de expressar uma certa opinião que me surge ao rever estes sistemas. Neste assunto parti da premissa de que devemos ter uma fé implícita nos nossos sentidos e que esta devia ser a conclusão a tirar do conjunto do meu raciocínio. Mas para ser franco, sinto-me *presentemente* de opinião inteiramente oposta e estou mais inclinado a não depositar confiança alguma nos meus sentidos, ou melhor, na minha imaginação, do que a depositar nela uma tal confiança implícita. Não posso conceber como semelhantes qualidades banais da imaginação, conduzidas por tais suposições erróneas, podem alguma vez conduzir a um sistema sólido e racional. A coerência e constância das nossas percepções é que geram a opinião da sua existência contínua, embora estas qualidades das percepções não tenham qualquer conexão perceptível com uma tal existência. A constância das nossas percepções tem o efeito mais considerável, mas mesmo assim é acompanhada das maiores dificuldades. É uma ilusão grosseira supor a identidade numérica das nossas percepções semelhantes e é esta ilusão que nos leva à opinião de que estas percepções são contínuas e existem mesmo quando não estão presentes aos sentidos. É o caso do nosso sistema popular. Quanto ao sistema filosófico, está sujeito às mesmas dificuldades e está ainda por cima sobrecarregado com o absurdo de que simultaneamente nega e apoia a suposição vulgar. Os filósofos

[1] Secção V.

negam que as nossas percepções semelhantes sejam identicamente as mesmas e sem interrupção; contudo têm uma propensão tão grande para acreditar nelas assim, que inventam arbitrariamente um novo conjunto de percepções, às quais atribuem estas qualidades. Digo um novo conjunto de percepções, pois podemos muito bem admitir em geral, mas é-nos impossível conceber distintamente, que os objectos por sua natureza sejam qualquer coisa a não ser exactamente idênticos a percepções. Que podemos então esperar desta confusão de opiniões vãs e extraordinárias senão o erro e a falsidade? E como podemos justificar aos nossos próprios olhos a confiança que nelas depositamos?

Esta dúvida céptica, tanto relativamente à razão como aos sentidos, é uma doença que não pode ser radicalmente curada, mas forçosamente reaparece em nós a todo o instante, por mais que a afastemos e pareçamos às vezes estar completamente desembaraçados dela. É impossível, a partir de qualquer sistema, defender quer o nosso entendimento, quer os nossos sentidos; e não fazemos outra coisa senão expô-los ainda mais quando tentámos justificá-los deste modo. Visto que a dúvida céptica provém naturalmente de uma reflexão profunda e intensa sobre estes assuntos, ela aumenta tanto mais quanto mais avançamos com as nossas reflexões, quer estas se lhe oponham ou estejam de acordo com ela. Só o descuido e a desatenção podem fornecer-nos qualquer remédio. Por esta razão deposito inteira confiança neles, e aceito sem discussão, qualquer que seja a opinião do leitor, no momento actual, que daqui a uma hora ele estará persuadido tanto da existência de um mundo exterior como de um interior, e a partir desta suposição proponho-me examinar alguns sistemas gerais, tanto antigos como modernos, que foram apresentados para estes dois mundos, antes de passar a uma investigação mais particular com relação às nossas impressões. No final, talvez esta não pareça estranha ao nosso propósito do momento.

SECÇÃO III

Da filosofia antiga

Diversos moralistas têm recomendado, como método excelente para travarmos conhecimento com os nossos próprios corações e descobrirmos o nosso progresso na virtude, que recordemos de manhã os nossos sonhos e os examinemos com o mesmo rigor com que examinaríamos as acções mais sérias e mais deliberadas. O nosso carácter permanece sempre o mesmo, dizem eles, e parece melhor nos momentos em que o artifício, o medo e a circunspecção não intervêm e em que as pessoas não podem ser hipócritas nem consigo próprias, nem com os outros. A generosidade ou mesquinhez do nosso carácter, a nossa submissão ou crueldade, a nossa coragem ou pusilanimidade influenciam as ficções da imaginação com a liberdade mais ilimitada e revelam-se nas suas cores mais vibrantes. De igual modo, estou convencido de que poderíamos fazer várias descobertas úteis criticando as ficções da filosofia antiga sobre as *substâncias, as formas substanciais, os acidentes e as qualidades ocultas*, as quais, por menos razoáveis e mais caprichosas que sejam, têm estreita conexão com os princípios da natureza humana.

Os filósofos mais judiciosos declaram que as nossas ideias dos corpos não são senão colecções, formadas pela mente, das ideias das várias qualidades sensíveis distintas de que se compõem os objectos e que constatamos estarem constantemente unidas umas às outras. Mas, embora estas qualidades talvez sejam em si inteiramente distintas, é certo que correntemente consideramos o composto que elas formam como *uma só* coisa e como permanecendo *idêntico* através de importantes alterações. A composição reconhecida é evidentemente contrária a esta suposta *simplicidade*, e a variação à *identidade*. Convirá portanto considerar as *causas* que nos fazem cair quase universalmente nestas contradições, assim como os *meios* pelos quais tentamos ocultá-las.

É evidente que, estando as ideias das várias qualidades distintas e *sucessivas* dos objectos unidas entre si por uma relação muito estreita, a mente quando percorre a sucessão deve ser transportada de uma parte para outra por uma transição fácil e não apreende a mudança mais do que se contemplasse o mesmo objecto imutável. Esta transição fácil é o efeito, ou antes, a essência da relação; e como a imaginação prontamente toma uma ideia por outra, quando a sua acção sobre a mente é semelhante, daqui resulta que uma tal sucessão de qualidades ligadas é facilmente considerada como um objecto contínuo existindo sem qualquer variação. O progresso suave e ininterrupto do pensamento, que é semelhante nos dois casos, prontamente engana a mente e faz-nos atribuir identidade à sucessão variável de qualidades ligadas umas às outras.

Mas quando alteramos o método de considerar a sucessão, e, em vez de a seguir gradualmente nos pontos sucessivos do tempo, observamos logo dois períodos distintos quaisquer da sua duração e comparamos as diferentes condições das qualidades sucessivas, neste caso as variações, que eram insensíveis quando se produziam gradualmente, aparecem agora como importantes e parecem destruir completamente a identidade. Deste modo surge uma espécie de contrariedade no nosso método de pensar, em razão dos diferentes pontos de vista a partir dos quais observamos o objecto, e da proximidade ou afastamento dos instantes do tempo que comparamos entre si. Quando seguimos gradualmente um objecto nas suas mudanças sucessivas, o progresso suave do pensamento faz-nos atribuir identidade à sucessão, pois é por um acto semelhante da mente que consideramos um objecto imutável. Quando comparamos a sua situação após uma mudança importante, o progresso do pensamento quebra-se e consequentemente é-nos oferecida a ideia de diversidade. Para resolver esta contradição, a imaginação tende a inventar algo desconhecido e invisí-

vel; que supõe permanecer o mesmo através de todas estas variações; e a este algo inteligível ela chama *substância ou matéria original e primeira.*

Noção semelhante a esta é mantida no que respeita à *simplicidade* das substâncias, e por causas semelhantes. Suponhamos que nos apresentam um objecto perfeitamente simples e indivisível e ao mesmo tempo outro objecto cujas partes *coexistentes* estão unidas umas às outras por uma relação forte; evidentemente os actos da mente ao considerarem estes dois objectos não são muito diferentes. A imaginação concebe imediatamente o objecto simples, com facilidade, por um simples esforço do pensamento, sem mudança nem variações. A conexão das partes no objecto composto tem quase o mesmo efeito e de tal modo une o objecto dentro de si próprio que a imaginação não sente a transição ao passar de uma parte para a outra. Por isso concebemos a cor, sabor, forma, solidez e outras qualidades combinadas num pêssego ou melão como constituindo *uma coisa*; e isso devido à estreita relação que as faz afectar o pensamento do mesmo modo que se fossem perfeitamente simples. Mas a mente não fica por aqui. Sempre que vê o objecto a outra luz, descobre que todas estas qualidades são diferentes, distinguíveis e separáveis umas das outras; esta visão das coisas, destruindo as suas noções primeiras e mais naturais, obriga a imaginação a inventar qualquer coisa desconhecida, uma substância ou matéria original, como princípio de união e coesão entre estas qualidades, a qual possa dar ao objecto composto o direito de ser chamado uma coisa, não obstante a sua diversidade e composição.

A filosofia peripatética afirma que a matéria *original* é perfeitamente homogénea em todos os corpos e considera o fogo, a água, a terra e o ar exactamente da mesma substância, devido às suas resoluções graduais e às suas transformações umas nas outras. Ao mesmo tempo distribui a cada uma destas espécies de objectos uma *forma substancial* dis-

tinta, que supõe ser a fonte de todas as qualidades diferentes que possuem, e ser, para cada espécie particular, um novo fundamento de simplicidade e identidade. Tudo depende do nosso modo de encarar os objectos. Quando seguimos observando as mudanças insensíveis dos corpos, supomos que todas são da mesma substância ou essência. Quando consideramos as suas diferenças sensíveis, atribuímos a cada uma delas uma diferença substancial ou essencial. Para termos toda a liberdade em ambas estas maneiras de considerar os nossos objectos, supomos que todos os corpos têm ao mesmo tempo uma substância e uma forma substancial.

A noção de *acidente* é consequência inevitável deste método de pensar com relação às substâncias e formas substanciais, e não podemos deixar de olhar para as cores, os sons, os sabores, as formas e as outras propriedades dos corpos como existências que não podem existir separadamente, mas exigem um sujeito de inerência para as sustentar e aguentar. Por nunca termos descoberto nenhuma destas qualidades sensíveis onde igualmente não imaginávamos, pelas razões mencionadas acima, que existisse uma substância, o mesmo hábito que nos faz inferir uma conexão entre causa e efeito nos faz inferir aqui uma dependência de cada qualidade em relação à substância desconhecida. O hábito de imaginar uma dependência tem o mesmo efeito que teria o hábito de observá-la. Contudo esta ilusão não é mais razoável do que qualquer das anteriores. Sendo cada qualidade uma coisa distinta de outra, pode conceber-se existindo separadamente e pode existir separada não só de qualquer outra qualidade, mas ainda dessa quimera ininteligível que é a substância.

Mas estes filósofos levam as suas ficções ainda mais longe nas suas opiniões quanto às *qualidades ocultas*; ao mesmo tempo admitem uma substância como suportante, a qual eles não compreendem, e um acidente suportado, de que têm uma ideia igualmente imperfeita. Todo o sistema

é pois totalmente incompreensível e contudo deriva de princípios tão naturais como os acima explicados.

Ao considerar este assunto, podemos observar uma gradação de três opiniões que se erguem umas sobre as outras, conforme as pessoas que as formam adquirem novos graus de razão e conhecimento. Estas opiniões são a opinião vulgar, a da falsa filosofia e a da verdadeira filosofia; examinando-as, descobriremos que a verdadeira filosofia está mais próxima dos sentimentos do vulgo do que dos de um conhecimento errado. Naturalmente os homens imaginam, na sua maneira comum e descuidada de pensar, que apreendem uma conexão entre objectos que constantemente encontraram unidos uns aos outros; e visto que o costume tornou difícil separar as ideias, têm tendência para imaginar que tal separação é em si mesma impossível e absurda. Mas os filósofos que fazem abstracção dos efeitos do costume e comparam as ideias dos objectos, apreendem imediatamente o erro destas opiniões comuns e descobrem que não há conexão conhecida entre os objectos. Cada objecto diferente aparece-lhes inteiramente distinto e separado; e eles compreendem que não é em resultado de uma visão da natureza e qualidades dos objectos que nós inferimos um do outro, mas apenas quando em vários casos observámos estes objectos constantemente conjugados. Mas estes filósofos, em vez de extrairem uma inferência correcta desta observação e concluirem que não temos ideia de poder ou agência, separada da mente pertencendo às causas; em vez de tirarem esta conclusão, repito, procuram frequentemente as qualidades que constituem esta agência e ficam descontentes com todos os sistemas que a razão lhes sugere para o explicar. Têm bastante força de espírito para se libertarem do erro vulgar, a saber, que há uma conexão natural e perceptível entre as várias qualidades sensíveis e as acções da matéria; mas não a suficiente para evitar que procurem esta conexão na matéria ou nas causas. Se tivessem chegado

à conclusão correcta, teriam voltado à situação do vulgo, encarando todas estas buscas com indolência e indiferença. Parecem actualmente encontrar-se numa condição muito lamentável, semelhante àquela de que os poetas nos deram apenas uma pálida ideia nas suas descrições do castigo de *Sísifo* e *Tântalo*. Pois que coisa se pode imaginar mais atormentadora do que procurar com ardor aquilo que nos escapa para sempre, e procurá-lo num lugar onde jamais pode existir?

Mas como a natureza parece ter observado uma espécie de justiça e compensação em todas as coisas, não abandonou mais os filósofos do que o resto da criação e reservou-lhes uma consolação no meio de todas as suas decepções e aflições. Esta consolação consiste principalmente na invenção por eles feita das palavras *faculdade* e *qualidade oculta*. Com efeito é hábito, depois de empregarmos frequentemente termos realmente significativos e inteligíveis, omitir a ideia que exprimiríamos usando-os e conservar apenas o hábito que nos permite recordar a ideia à vontade; assim também acontece naturalmente que, depois do uso frequente de termos totalmente desprovidos de significado e ininteligíveis, imaginamos que estão no mesmo pé que os anteriores e que têm um significado oculto que poderíamos descobrir por reflexão. Conforme acontece usualmente, a semelhança da apresentação engana a mente e faz-nos imaginar uma semelhança e conformidade completas. Por este meio estes filósofos põem-se à vontade e chegam enfim, através de uma ilusão, à mesma indiferença a que o vulgo chega pela sua estupidez e os verdadeiros filósofos pelo seu cepticismo moderado. Basta-lhes dizer que qualquer fenómeno que os embaraça tem origem numa faculdade ou qualidade oculta e põe-se fim a toda a discussão e investigação sobre o assunto.

Mas de entre todas as circunstâncias onde os Peripatéticos mostraram que estavam à mercê de qualquer ten-

dência trivial da imaginação, nenhuma é mais digna de nota do que as suas *simpatias, antipatias e horrores ao vácuo*. Há uma inclinação muito acentuada da natureza humana para atribuir aos objectos exteriores as mesmas emoções que ela observa em si mesma e encontrar por toda a parte as ideias que lhe estão mais presentes. É verdade que esta inclinação é eliminada por um pouco de reflexão e encontra-se apenas em crianças, poetas e filósofos antigos. Aparece nas *crianças,* no seu desejo de bater nas pedras que as magoam; nos poetas, na sua prontidão para personificar todas as coisas; nos filósofos antigos, nestas ficções da simpatia e da antipatia. Devemos perdoar as crianças em razão da sua idade; os poetas, porque afirmam seguir sem reserva as sugestões da fantasia; mas que desculpa encontraremos para defender os filósofos de tão manifesta fraqueza?

SECÇÃO IV

Da filosofia moderna

Mas aqui poder-se-ía objectar que, sendo a imaginação, conforme a minha própria confissão, o juiz último de todos os sistemas filosóficos, eu estou a ser injusto ao censurar os filósofos antigos por empregarem esta faculdade e se deixarem guiar inteiramente por ela nos seus raciocínios. Para me justificar, tenho de distinguir na imaginação entre os princípios que são permanentes, irresistíveis e universais, tais como a transição habitual das causas para os efeitos e dos efeitos para as causas; e os princípios variáveis, fracos e irregulares, como os que acabo de anotar. Os primeiros servem de base a todos os nossos pensamentos e acções, de modo que, com o seu desaparecimento, a natureza humana tem de perecer e arruinar-se imediatamente. Os segundos nem são inevitáveis para os homens, nem necessários, nem mesmo úteis para a conduta da vida: pelo contrário, nota-se

que só têm lugar em espíritos fracos e, como se opõem aos outros princípios do hábito e do raciocínio, podem facilmente destruir-se por um contraste e uma oposição convenientes. Por esta razão a filosofia aceita os primeiros e rejeita os segundos. Alguém que conclui que outra pessoa está perto quando ouve na escuridão uma voz articulada, raciocina correcta e naturalmente, embora esta conclusão não provenha senão do hábito, que fixa e aviva a ideia de uma criatura humana em razão da sua habitual conjunção com a impressão presente. Mas alguém que fica atormentado sem saber porquê, pela apreensão de espectros na escuridão, talvez possa dizer-se que raciocina, e que raciocina naturalmente; mas só se for no mesmo sentido em que se diz que uma doença é natural, porque tem origem em causas naturais, embora seja contrária à saúde, que é a situação mais agradável e mais natural do homem.

As opiniões dos filósofos antigos, as suas ficções de substância e acidente e os seus raciocínios sobre as formas substanciais e as qualidades ocultas assemelham-se a espectros na noite e provêm de princípios que, embora comuns, não são nem universais nem inevitáveis na natureza humana. A *filosofia moderna* pretende ser inteiramente livre deste defeito e originar-se apenas nos princípios sólidos, permanentes e consistentes da imaginação. Em que base se fundamenta esta pretensão tem de ser agora objecto da nossa investigação.

O princípio fundamental desta filosofia é a opinião relativa às cores, aos sons, aos sabores, aos odores, ao calor e ao frio, que ela afirma não serem mais do que impressões da mente, provenientes da operação de objectos exteriores e sem qualquer semelhança com as qualidades dos objectos. Mediante exame, considero satisfatória apenas uma das razões geralmente apresentadas a favor desta opinião, a saber, a que provém das variações dessas impressões, mesmo quando o objecto exterior, segundo toda a aparência, per-

manece o mesmo. Estas variações dependem de várias circunstâncias. Dos diferentes estados da nossa saúde: um doente não gosta das comidas que antes lhe agradavam mais. Das diferentes compleições e constituições humanas: o que parece amargo para um pode ser doce para outro. Da diferença de situação e posição exteriores: as cores reflectidas pelas nuvens mudam conforme a distância das nuvens e conforme o ângulo que formam com a vista e o corpo luminoso. O fogo também comunica a sensação de prazer a uma certa distância e a de dor a outra. Os exemplos deste género são muito numerosos e frequentes.

A conclusão a tirar deles é igualmente tão satisfatória quanto se pode imaginar. É certo que quando diferentes impressões do mesmo sentido nascem de um objecto, nem todas estas impressões têm uma qualidade semelhante existente no objecto. Com efeito, o mesmo objecto não pode ser dotado, ao mesmo tempo, de diferentes qualidades do mesmo sentido e a mesma qualidade não pode assemelhar-se a impressões inteiramente diferentes; resulta pois evidente que muitas das nossas impressões não têm modelo exterior ou arquétipo. Ora, para efeitos semelhantes presumem-se causas semelhantes. Reconhece-se que muitas das impressões de cor, som, etc., não são senão existências internas e que provêm de causas que em nada se lhes assemelham. Estas impressões na aparência não são nada diferentes das outras impressões de cor, som, etc. . Concluímos portanto que provêm todas de origem semelhante.

Uma vez admitido este princípio, todas as outras doutrinas desta filosofia parecem seguir-se facilmente como consequências. Pois se retirarmos os sons, as cores, o calor, o frio e outras qualidades sensíveis do número das existências contínuas e independentes, ficamos reduzidos meramente ao que se chama qualidades primárias como as únicas qualidades *reais* de que temos uma noção adequada. Estas qualidades primárias são a extensão e a solidez, com

as suas diferentes misturas e modificações: a figura, o movimento, a gravidade e a coesão. A geração, o crescimento, a decadência e corrupção dos animais e vegetais são apenas mudanças de figura e de movimento, e assim também as operações de todos os corpos uns sobre os outros: do fogo, da luz, da água, do ar, da terra e de todos os elementos e poderes da natureza. Uma figura e um movimento produz outra figura e outro movimento; e não resta no universo material nenhum outro princípio, seja activo, seja passivo, de que possamos formar a mais distante ideia.

Creio que poderiam levantar-se muitas objecções contra este sistema, mas de momento limitar-me-ei a uma que na minha opinião é decisiva. Afirmo que, em vez de explicar as operações dos objectos exteriores por meio dela, aniquilamos completamente todos estes objectos e, relativamente a eles, reduzimo-nos às opiniões do cepticismo mais extravagante. Se as cores, os sons, os sabores e os odores forem apenas percepções, nada daquilo que podemos conceber possui existência real, contínua e independente; nem sequer o movimento, a extensão e a solidez, que são as qualidades primárias em que principalmente se insiste.

Comecemos por examinar o movimento: é evidente que esta qualidade é de todo inconcebível isoladamente e sem referência a algum outro objecto. A ideia de movimento supõe necessariamente a de um corpo movente. Ora qual é a nossa ideia de corpo movente, sem a qual o movimento é incompreensível? Deve reduzir-se à ideia de extensão ou de solidez, e por conseguinte a realidade do movimento depende da realidade destas outras qualidades.

Provei que esta opinião, que é universalmente aceite relativamente ao movimento, é verdadeira em relação à extensão e mostrei que é impossível conceber a extensão a não ser composta de partes dotadas de cor ou solidez. A ideia de extensão é uma ideia composta; mas, como não é composta de um número infinito de partes ou ideias menores,

deve finalmente reduzir-se a partes perfeitamente simples e indivisíveis. Estas partes simples e indivisíveis, não sendo ideias de extensão, devem ser não-entidades, a são ser que se concebam como coloridas ou sólidas. A cor é excluída de qualquer existência real. Portanto, a realidade da nossa ideia de extensão depende da realidade da de solidez, e a primeira não pode ser correcta se a segunda for quimérica. Dirijamos pois a nossa atenção para o exame da ideia de solidez.

A ideia de solidez é a de dois objectos que, não obstante serem impelidos por uma força extrema, não podem penetrar um no outro e continuam sempre a existir separada e distintamente. A solidez é portanto perfeitamente incompreensível isoladamente, se não concebermos corpos que sejam sólidos e conservem esta existência separada e distinta. Mas que ideia temos destes corpos? Excluem-se as ideias das cores, sons e outras qualidades secundárias. A ideia de movimento depende da de extensão, e a ideia de extensão da de solidez. Não é pois possível que a ideia de solidez dependa de uma delas. Porquanto tal equivaleria a girar num círculo e a fazer depender uma ideia da outra, enquanto ao mesmo tempo a segunda depende da primeira. A nossa filosofia moderna não nos apresenta pois nenhuma ideia correcta ou satisfatória da solidez nem, consequentemente, da matéria.

Este argumento parecerá perfeitamente concludente a quem o compreenda, mas pode parecer abstruso e intrincado para a generalidade dos leitores pelo que espero me desculpem se eu tentar torná-lo mais óbvio por alguma variação da expressão. Para formar uma ideia de solidez, temos de conceber dois corpos comprimindo-se um ao outro sem se penetrarem; e é impossível chegar a esta ideia quando nos limitamos a um só objecto, e ainda menos se não concebemos nenhum. Duas não-entidades não podem excluir-se uma à outra dos seus lugares, pois nunca ocupam lugar e não podem ser dotadas de nenhuma qualidade. Ora

pergunto: que ideia formamos destes corpos ou objectos aos quais, na nossa suposição, pertence a solidez? Dizer que os concebemos meramente como sólidos, é cair numa regressão infinita. Afirmar que os figuramos para nós próprios como extensos, ou conduz tudo a uma ideia falsa ou acaba a girar num círculo. Necessariamente a extensão tem de ser considerada ou como colorida, o que é uma ideia falsa, ou como sólida, o que nos faz regressar à primeira questão. Podemos fazer a mesma observação relativamente à mobilidade e à figura e, no conjunto, temos de concluir que, depois de excluídas as cores, os sons, o calor e o frio, do número das existências exteriores, nada resta que possa transmitir-nos uma ideia justa e coerente do corpo.

Acrescentai a isto que, propriamente falando, a solidez ou impenetrabilidade não é senão uma impossibilidade de aniquilação, conforme já notei [1]. Razão pela qual se torne tanto mais necessário formarmos uma ideia distinta do objecto cuja aniquilação supomos ser impossível. Uma impossibilidade de aniquilação não pode existir e não se pode conceber que exista por si mesma; exige necessariamente um objecto ou uma existência real à qual possa pertencer. Ora permanece sempre a dificuldade sobre o modo de formar uma ideia deste objecto ou existência, sem recorrer às qualidades secundárias e sensíveis.

Não devemos omitir, nesta circunstância, o nosso método habitual de examinar as ideias, considerando as impressões de onde aquelas são tiradas. As impressões que entram pela vista e pelo ouvido, pelo cheiro e pelo gosto, são para a filosofia moderna destituídas de objectos semelhantes; e por conseguinte a ideia de solidez, que se supõe ser real, nunca pode derivar de nenhum destes sentidos. Resta pois o tacto como o único sentido capaz de transmitir a impressão que está na origem da ideia de solidez; e

[1] Parte II, Secção IV.

de facto nós naturalmente imaginamos que apalpamos a solidez dos corpos e não precisamos senão de tocar num objecto qualquer para apreendermos esta qualidade. Mas esta maneira de pensar é mais popular do que filosófica, conforme mostrarão as reflexões apresentadas a seguir.

Primeiro: é fácil de observar que, embora os corpos sejam tacteados em razão da sua solidez, no entanto o que é sentido é completamente diferente da solidez e não há entre eles a mínima semelhança. Um homem que é paralítico de uma mão tem uma ideia tão perfeita da impenetrabilidade quando nota que essa mão é sustentada pela mesa, como quando toca na mesma mesa com a outra mão. Um objecto que exerce pressão sobre um dos nossos membros encontra resistência; esta resistência, pelo movimento que dá aos nervos e aos espíritos animais, transmite à mente uma certa sensação, mas não se segue que a sensação, o movimento e a resistência de algum modo se assemelhem.

Segundo: as impressões do tacto são impressões simples, excepto quando consideradas a respeito de sua extensão, o que não afecta o nosso propósito. E desta simplicidade infiro que elas não representam nem a solidez, nem nenhum objecto real.

Com efeito, tomemos dois casos, o de um homem que com a mão exerce pressão sobre uma pedra, ou qualquer outro corpo sólido, e o de duas pedras que exercem pressão uma sobre a outra; facilmente se concordará que estes dois casos não são semelhantes em aspecto, mas que no primeiro caso, unido à solidez, há um sentimento ou sensação, que não aparece no segundo. Portanto, para tornar iguais estes dois casos é necessário retirar uma parte da impressão que o homem experimenta pela mão ou orgão da sensação; e, como tal não é possível numa impressão simples, somos forçados a retirar o todo e é a prova de que esta impressão toda não tem arquétipo ou modelo nos objectos exteriores. A isto podemos acrescentar que a solidez supõe

necessariamente dois corpos, ao mesmo tempo que contiguidade e impulso; e, como ela é um objecto composto, jamais pode ser representada por uma impressão simples.

Sem referir que, embora a solidez continue a ser sempre invariavelmente a mesma, as impressões do tacto mudam para nós a todo o instante, o que é prova clara de que as segundas não são representações das primeiras.

Há portanto uma oposição directa e total entre a nossa razão e os nossos sentidos; ou, falando com mais propriedade, entre as conclusões que formamos da causa para o efeito e as que nos persuadem da existência contínua e independente dos corpos. Quando raciocinamos por causa e efeito, concluímos que nem a cor, nem o som, nem o gosto, nem o cheiro têm existência contínua e independente. Quando excluímos estas qualidades sensíveis, nada resta no universo que tenha semelhante existência.

SECÇÃO V

Da imaterialidade da alma

Tendo encontrado tais contradições e dificuldades em todo os sistemas com relação aos objectos exteriores, e na ideia de matéria, que imaginamos tão clara e determinada, naturalmente contaremos com dificuldades e contradições ainda maiores em todas as hipóteses relativas às nossas percepções interiores e à natureza da mente, que nos inclinamos a imaginar muito mais obscuras e incertas. Mas aqui enganamo-nos. O mundo intelectual, embora envolto em infindas obscuridades, não é complicado por contradições análogas às que descobrimos no mundo da natureza. O que conhecemos a seu respeito não se contradiz, e aquilo que nos é desconhecido devemos contentar-nos em deixar assim.

É verdade que certos filósofos prometem diminuir a nossa ignorância, se nos dispusermos a escutá-los; mas o meu receio é que haveria perigo de cairmos em contradições, de que o assunto por si próprio está livre. Estes filósofos são aqueles que raciocinam de maneira subtil sobre as substâncias materiais ou imateriais, às quais eles supõem que as nossas percepções são inerentes. Para pôr termo a estas argúcias sem fim de ambos os lados, não conheço melhor método do que perguntar a estes filósofos, em poucas palavras, *o que entendem por substância e inerência.* Quando tiverem respondido a esta pergunta, será então razoável, mas só então, entrar seriamente na discussão.

A esta questão achámos que não se pode responder com relação à matéria e ao corpo; mas no caso da mente, além de estar sujeita a todas essas dificuldades, é afectada por mais algumas próprias deste assunto. Visto que cada ideia deriva de uma impressão anterior, se tivermos qualquer ideia da substância das nossas mentes, também devemos ter dela uma impressão, o que é muito difícil, se não impossível, de conceber. Com efeito, como pode uma impressão representar uma substância se não assemelhando-se-lhe? E como pode uma impressão assemelhar-se a uma substância, uma vez que, segundo esta filosofia, ela não é uma substância e não tem nenhuma das qualidades próprias ou características da substância?

Mas, deixando de parte a questão de saber *o que pode ou não pode ser,* e voltando-me para esta outra, *o que existe de facto,* desejo que os filósofos que sustentam que temos uma ideia da substância das nossas mentes indiquem a impressão que a produz e nos digam claramente de que modo opera essa impressão e de que objecto é tirada. É uma impressão de sensação ou de reflexão? É agradável, dolorosa ou neutra? Acompanha-nos em todos os momentos ou regressa apenas intermitentemente? Se regressa intermitentemente, em que momentos sobretudo regressa e que causas a produzem?

Se? em vez de responder a estas questões, se fugisse à dificuldade dizendo que a definição de substância é *algo que pode existir por si*, e que esta definição deve satisfazer-nos; se tal se dissesse, eu observaria que esta definição se aplica a tudo o que se possa conceber, e jamais servirá para distinguir a substância do acidente, ou a alma das suas percepções. Eis o meu raciocínio. Tudo o que se concebe claramente pode existir; e tudo o que se concebe claramente de certa maneira pode existir dessa mesma maneira. Este é um princípio que já foi reconhecido. Por outro lado, tudo o que é diferente é distinguível, e tudo o que é distinguível pode ser separado pela imaginação. Este é outro princípio. De ambos estes princípios concluo que, sendo todas as nossas percepções diferentes umas das outras, e diferentes de todas as outras coisas do universo, são também distintas e separáveis, podem considerar-se como existindo separadamente, podem existir separadamente e não têm necessidade de nenhuma outra coisa para lhes servir de suporte à existência. São portanto substâncias, até onde esta definição explica uma substância.

Assim, nem pela consideração da origem primeira das ideias, nem por meio de uma definição se pode chegar a uma noção satisfatória de substância, o que me parece razão suficiente para abandonar completamente a disputa sobre a materialidade ou imaterialidade da alma e me faz condenar até mesmo a própria questão. Não temos ideias perfeitas de nada senão das percepções. Uma substância é inteiramente diferente de uma percepção. Não temos pois nenhuma ideia de substância. A inerência a qualquer coisa é, segundo se supõe, necessária como suporte das nossas percepções. Nada parece necessário para servir de suporte à existência de uma percepção. Portanto não temos qualquer ideia de inerência. Que possibilidade temos pois de responder à questão de saber *se as percepções são inerentes a uma substância material ou a uma substância imaterial*, quando nem sequer compreendemos o sentido da questão?

Há um argumento comummente empregado para a imaterialidade da alma que me parece notável. Tudo o que é extenso compõe-se de partes; e tudo o que se compõe de partes é divisível, se não na realidade, pelo menos na imaginação. Mas é impossível que qualquer coisa divisível seja conjugada a um pensamento ou percepção, que é um ser totalmente inseparável e indivisível. Com efeito, supondo semelhante conjunção, o pensamento indivisível existiria à esquerda ou à direita deste corpo extenso e divisível? Na superfície ou no meio? Na parte de trás ou na frente? Se o pensamento estiver conjugado com a extensão, deve existir algures no interior das dimensões desta. Se existir no interior das suas dimensões, ou tem de existir especialmente numa parte e então essa parte é indivisível, estando a percepção conjugada só com essa parte e não com a extensão; ou então, se o pensamento existir em todas as partes, também ele tem de ser extenso, separável e divisível, tal como o corpo, o que é absolutamente absurdo e contraditório. Pois poder-se-á conceber uma paixão com uma jarda de comprimento, um pé de largura e uma polegada de espessura? O pensamento e a extensão são portanto qualidades totalmente incompatíveis e jamais podem juntar-se para formar um sujeito único.

Este argumento não afecta a questão relativa à *substância* da alma, mas apenas a que se refere à sua *conjunção local* com a matéria; e por isso convém considerar quais os objectos que geralmente são ou não susceptíveis de conjunção local. É uma curiosa questão, que nos pode levar a descobertas de importância considerável.

A primeira noção de espaço e extensão é derivada unicamente dos sentidos da vista e do tacto; e não há nada, a não ser o que é colorido ou tangível, que tenha as partes dispostas de maneira a produzir esta ideia. Quando diminuímos ou aumentamos um sabor, não é do mesmo modo como quando diminuímos ou aumentamos um objecto

visível; e quando vários sons ferem o nosso sentido da audição ao mesmo tempo, só o costume e a reflexão nos fazem formar uma ideia dos graus de distância e de contiguidade dos corpos de onde provêm os sons. Tudo o que marca o lugar da sua existência tem de ser ou extenso, ou então um ponto matemático sem partes nem composição. Tudo o que é extenso tem de ter uma forma própria, por exemplo quadrada, redonda ou triangular; ora nenhuma destas formas se coaduna com um desejo, nem certamente com qualquer impressão ou ideia, a não ser as dos dois sentidos acima mencionados. E um desejo, apesar de indivisível, não pode ser considerado como um ponto matemático. Porque nesse caso, pela adição de outras unidades, poder-se-iam formar dois, três ou quatro desejos e estes poderiam dispor-se e colocar-se de maneira a terem comprimento, largura e espessura determinadas, o que é evidentemente absurdo.

Não surpreenderá, depois disto, que eu enuncie uma máxima condenada por vários metafísicos e considerada contrária aos princípios mais certos da razão humana. Esta máxima é que *um objecto pode existir e contudo não estar em parte alguma*; e afirmo que não só isto é possível, mas que a maior parte dos seres existem e têm de existir desta maneira. Pode dizer-se que um objecto não está em parte alguma quando as suas partes não estão situadas umas em relação às outras de maneira a formarem uma figura ou uma quantidade e quando o objecto todo não está situado em relação aos outros corpos de maneira a corresponder às nossas noções de contiguidade ou de distância. Ora este é evidentemente o caso de todas as nossas percepções e objectos, excepto os da vista e do tacto. Uma reflexão moral não pode colocar-se à direita ou à esquerda de uma paixão e um cheiro ou som não pode ser uma figura circular ou quadrada. Estes objectos e percepções, longe de exigirem um lugar particular, são absolutamente incompa-

tíveis com ele, e nem mesmo a imaginação lho pode atribuir. Quanto ao absurdo de se supor que estas percepções não estão em parte nenhuma, podemos considerar que se as paixões e os sentimentos parecessem à percepção ter um lugar particular, a ideia de extensão poderia ser tirada delas, assim como o é a da vista e do tacto, contrariamente ao que já estabelecemos. Se não *parecerem* ter nenhum lugar particular, talvez possam *existir* desta mesma maneira, visto que tudo o que concebemos é possível.

Não será necessário agora provar que aquelas percepções que são simples e não existem em parte alguma são incapazes de qualquer conjunção local com a matéria ou corpo, que é extenso e divisível, pois é impossível fundar uma relação [1] a não ser por uma qualidade comum. Talvez valha mais a pena observar que esta questão da conjunção local dos objectos não tem lugar apenas nas disputas metafísicas sobre a natureza da alma, e que, mesmo na vida comum temos a todo o momento a ocasião de a examinar. Assim, supondo que consideramos um figo na extremidade da mesa e uma azeitona na outra, é evidente que, quando formamos as ideias complexas destas substâncias, uma das ideias mais manifestas é a dos seus sabores diferentes, e é também evidente que unimos e combinamos estas qualidades com as que são coloridas e tangíveis. Supõe-se que o sabor amargo de uma e o sabor doce da outra se encontram nos próprios corpos visíveis e que estão separados um do outro por todo o comprimento da mesa. Esta é uma ilusão, tão notável e natural que será conveniente considerar os princípios de onde ela provém.

Embora um objecto extenso seja incapaz de conjunção local com outro que exista sem ter lugar nem extensão, contudo estes dois objectos são susceptíveis de muitas outras relações. Assim o sabor e o odor de um fruto são

[1] Parte I, Secção V.

inseparáveis das outras qualidades de cor e tangibilidade, e quaisquer de entre elas que seja a causa ou o efeito, é certo que estas qualidades coexistem sempre. E não coexistem apenas em geral, mas também aparecem ao mesmo tempo na mente, e é pela aplicação do corpo extenso aos nossos sentidos que apreendemos o seu sabor e odor particulares. Portanto as relações de *causação e de contiguidade no momento do seu aparecimento*, entre o objecto extenso e a qualidade que existe sem ter lugar particular, devem pois ter sobre o espírito um efeito tal que, com o aparecimento de uma, imediatamente se orientará o pensamento para conceber a outra. E não é tudo. Não só orientamos o pensamento de uma para a outra em razão da sua relação, mas tentamos igualmente dar-lhes uma nova relação, a de *conjunção local*, para podermos tornar a transição mais fácil e mais natural. Pois esta é uma qualidade que terei muitas vezes ocasião de observar na natureza humana e explicarei mais desenvolvidamente no lugar próprio, que quando alguns objectos estão unidos por qualquer relação, temos uma forte propensão para lhes acrescentar uma relação nova, a fim de completar a união. Quando ordenamos os corpos, nunca deixamos de colocar aqueles que se assemelham em contiguidade uns com os outros, ou pelo menos em pontos de vista correspondentes. Porquê? Simplesmente porque sentimos satisfação em juntar a relação de contiguidade à de semelhança, ou a semelhança das situações à das qualidades? Os efeitos desta inclinação já os observámos[1] na semelhança que tão prontamente supomos entre as impressões particulares e as suas causas externas. Mas não encontraremos efeito mais evidente do que no caso presente, em que as relações de causalidade e contiguidade temporal entre dois objectos nos levam a imaginar igualmente a de conjunção local a fim de reforçar a conexão.

[1] Secção II, próximo do fim.

Mas sejam quais forem as noções confusas que formemos de uma união local entre um corpo extenso, como um figo, e o seu sabor particular, é certo que mediante reflexão devemos observar nesta união algo totalmente ininteligível e contraditório. Porque se nos puséssemos uma pergunta óbvia, a saber, se o gosto, que imaginamos estar contido no perímetro do corpo, se encontra em todas as suas partes ou numa só, devemos achar-nos logo embaraçados e compreender a impossibilidade de chegar a dar qualquer resposta satisfatória. Não podemos responder que é apenas numa parte, pois a experiência convence-nos de que todas as partes têm o mesmo sabor. Tampouco podemos responder que existe em todas as partes, pois nesse caso devemos supô-las dotadas de figura e extensão, o que é absurdo e incompreensível. Aqui somos pois influenciados por dois princípios directamente contrários um ao outro: a *inclinação* da nossa fantasia, que nos impele a incorporar o sabor ao objecto extenso, e a nossa *razão*, que nos mostra a impossibilidade de tal união. Divididos entre estes princípios opostos, não renunciamos nem a um nem a outro, mas envolvemos o assunto numa tal confusão e obscuridade que deixamos de perceber a oposição. Supomos que o sabor existe dentro do perímetro do corpo, mas de tal maneira que enche o todo, sem ter extensão, e existe inteiro em todas as partes, sem separação. Em resumo, na nossa maneira mais familiar de pensar empregamos aquele princípio escolástico que nos parece tão chocante quando apresentado cruamente: totem in toto o totum in qualibet parte; o que é o mesmo que dizer que uma coisa está num certo lugar e contudo não está lá.

Todo este absurdo provém de tentarmos dar um lugar àquilo que é totalmente incapaz de o ter; e por sua vez esse esforço deriva da nossa inclinação para completar uma união fundada na causação, e numa contiguidade temporal, atribuindo aos objectos conjunção local. Mas se alguma

vez a razão tiver força suficiente para vencer o preconceito, é certamente no caso presente que deve prevalecer. Porque aqui a escolha é clara: ou supor que alguns seres existem sem que tenham lugar; ou que eles têm figura e extensão; ou então que, quando estão unidos a objectos extensos, o todo está no todo e em cada uma das partes. O absurdo das duas últimas suposições prova suficientemente a veracidade da primeira. E não há quarta opinião. Porquanto, se admitíssemos que eles existem à maneira de pontos matemáticos, esta suposição reduzir-se-ia à segunda opinião e supõe que várias paixões podem colocar-se numa figura circular, e que um certo número de odores, conjugados com um certo número de sons, podem formar um corpo de doze polegadas cúbicas, o que basta mencionar para se tornar ridículo.

Mas embora nesta visão das coisas não possamos recusar-nos a condenar os materialistas, que conjugam todo o pensamento com a extensão, contudo um pouco de reflexão mostrar-nos-á razão igual para censurar os seus adversários, que conjugam todo o pensamento com uma substância simples e indivisível. A filosofia mais vulgar diz-nos que nenhum objecto exterior pode tornar-se conhecido ao espírito imediatamente e sem a interposição de uma imagem ou percepção. Esta mesa, que neste momento se me apresenta, é apenas uma percepção e todas as suas qualidades são qualidades de uma percepção. Ora a mais óbvia de todas as suas qualidades é a extensão. A percepção compõe-se de partes. Estas partes estão situadas de maneira a nos transmitirem as noções de distância e contiguidade, de comprimento, largura e espessura. O limite destas três dimensões é aquilo a que chamamos figura. Esta figura é móvel, separável e divisível. A mobilidade e a separabilidade são propriedades distintivas dos objectos extensos. E, para pôr fim a todas as disputas, a própria ideia de extensão não é copiada de outra coisa senão de uma impressão,

e por consequência deve corresponder-lhe perfeitamente. Dizer que a ideia de extensão corresponde a alguma coisa é dizer que esta é extensa.

O livre pensador pode agora por sua vez triunfar, pois, tendo descoberto que há impressões e ideias realmente extensas, ele pode perguntar aos seus adversários como podem incorporar um sujeito simples e indivisível a uma percepção extensa. Todos os argumentos dos teólogos podem aqui voltar-se contra eles. O sujeito indivisível, ou, se preferirmos, a substância imaterial, está à direita ou à esquerda da percepção? Está especialmente nesta parte ou naquela? Está em todas as partes sem ser extensa? Ou está inteira em cada uma das partes sem abandonar as outras? É impossível dar a estas perguntas uma resposta que não seja em si mesma absurda e ao mesmo tempo não deixe por explicar a união das nossas percepções indivisíveis com uma substância extensa.

Tenho aqui ocasião de retomar o exame da questão relativa à substância da alma, e embora eu tenha condenado esta questão como extremamente ininteligível, contudo não posso abster-me de propor mais agumas reflexões a respeito dela. Afirmo que a doutrina da imaterialidade, da simplicidade e da indivisibilidade de uma substância pensante é um verdadeiro ateísmo e servirá para justificar todas aquelas opiniões que tornaram *Spinoza* tão universalmente abominável. Espero que estas reflexões me ofereçam ao menos uma vantagem, a de tirar aos meus adversários todo o pretexto para, pelas suas declamações, tornarem esta doutrina odiosa, quando virem que elas tão facilmente se podem voltar contra eles!

O princípio fundamental do ateísmo de *Spinoza* é a doutrina da simplicidade do universo e a unidade daquela substância à qual ele supõe que tanto o pensamento como a matéria são inerentes. Há apenas uma substância no mundo, diz ele, e esta substância é perfeitamente simples e

indivisível, e existe em toda a parte sem qualquer presença local. Tudo o que descobrimos exteriormente pela sensação, tudo o que sentimos interiormente pela reflexão, tudo isso não são senão modificações desse ser único, simples e necessariamente existente; nada disso possui existência separada e distinta. Todas as paixões da alma, todas as configurações da matéria, por mais diferentes e variadas que sejam, são inerentes à mesma substância e conservam em si mesmas os seus caracteres distintivos, sem os comunicar ao sujeito ao qual eles são inerentes. O mesmo *substrato*, se assim posso exprimir-me, sustenta as modificações mais diferentes sem experimentar em si nenhuma diferença, e fá-las variar sem que ele mesmo sofra variação. Nem o tempo, nem o lugar, nem toda a diversidade da natureza são capazes de produzir composição ou mudança na sua simplicidade e identidade perfeitas.

Creio que esta breve exposição dos princípios deste ateu famoso será suficiente para o nosso propósito do momento, e que, sem penetrar mais nestas regiões sombrias e obscuras, poderei mostrar que esta hedionda hipótese é quase a mesma que a da imaterialidade da alma, que se tornou tão popular. Para evidenciar isto, lembremos que [1], derivando todas as ideias de uma percepção anterior, é impossível que a nossa ideia de uma percepção e a de um objecto ou existência exterior, possam jamais representar coisas que são especificamente diferentes. Qualquer que seja a diferença que supomos haver entre elas, continua a ser-nos incompreensível, e somos obrigados ou a conceber um objecto exterior apenas como uma relação sem correlativo, ou a identificá-lo inteiramente com uma percepção ou impressão.

A consequência que daqui tirarei pode, à primeira vista, parecer mero sofisma, mas o mais ligeiro exame mos-

[1] Parte II, Secção VI.

trará que é sólida e satisfatória. Digo então que, podendo nós supor, mas nunca conceber uma diferença específica entre um objecto e uma impressão, todas as conclusões que formemos relativas à conexão e incompatibilidade das impressões, não saberemos com certeza se podem aplicar-se aos objectos; mas, por outro lado, quaisquer que sejam as conclusões deste género que formemos com relação aos objectos, certamente poderão aplicar-se às impressões. A razão não é difícil de dar. Visto que se supõe que um objecto é diferente de uma impressão, não podemos ter a certeza de que a circunstância, na qual fundamentamos o nosso raciocínio, é comum a ambos, supondo que estabelecemos o raciocínio a partir da impressão. É sempre possível que o objecto difira dela neste ponto. Mas quando primeiramente formamos o nosso raciocínio sobre o objecto, é fora de dúvida que o mesmo raciocínio deve estender-se à impressão; porque a qualidade do objecto, na qual se fundamenta o argumento, deve pelo menos ser concebida pela mente e não poderia ser concebida se não fosse comum a uma impressão, uma vez que não temos outras ideias a não ser as tiradas dessa origem. Podemos assim estabelecer como máxima certa que jamais somos capazes, por qualquer princípio, a não ser por um género [1] irregular de raciocínio a partir da experiência, descobrir uma conexão ou incompatibilidade entre objectos que não se aplique às impressões; embora possa não ser igualmente verdadeira a proposição inversa de que todas as relações que se possam descobrir entre as impressões são comuns a objetos.

Apliquemos isto ao caso presente: apresentam-se dois sistemas diferentes de seres, aos quais suponho dever necessariamente atribuir uma substância ou princípio de inerência. Observo primeiro o universo dos objectos ou dos corpos:

[1] Como o da Secção II, a partir da coerência das nossas percepções.

o sol, a lua ou as estrelas; a terra, os mares, as plantas, os animais, os homens, os navios, as casas e as outras obras da técnica ou da natureza. Aqui aparece *Spinoza* a dizer-me que são apenas modificações e que o sujeito, ao qual elas são inerentes, é simples, não composto e indivisível. Depois disto considero o outro sistema de seres, isto é, o universo do pensamento, ou as minhas impressões e ideias. Aí observo outro sol, outra lua e outras estrelas; uma terra e mares cobertos e habitados por plantas e animais; cidades, casas, montanhas, rios; em suma, tudo o que posso descobrir ou conceber no primeiro sistema. Em face da minha investigação a este respeito, apresentam-se os teólogos a dizer-me que isto são também modificações, e modificações de uma substância simples, não composta e indivisível. Logo a seguir fico ensurdecido pelo ruído de centenas de vozes que tratam a primeira hipótese com repulsa e desprezo e a segunda com aplausos e veneração. Dirijo a minha atenção para estas hipóteses, para ver qual possa ser a razão de tão grande parcialidade, e descubro que elas enfermam do mesmo vício de ser ininteligíveis e que, até onde as podemos compreender, elas são tão semelhantes que é impossível descobrir em qualquer delas um absurdo que não seja comum a ambas. Não temos nenhuma ideia de uma qualidade de um objecto que não corresponda e não possa representar uma qualidade de uma impressão; e isto porque todas as nossas ideias provêm das nossas impressões. Não podemos pois jamais descobrir incompatibilidade entre um objecto extenso, como modificação, e uma essência simples e não composta, como sua substância, a não ser que esta incompatibilidade tenha lugar igualmente entre a percepção ou impressão desse objecto extenso e a mesma essência não composta. Toda a ideia de uma qualidade num objecto passa através de uma impressão; e portanto toda a relação perceptível, seja de conexão ou de incompatibilidade, deve ser comum tanto aos objectos como às impressões.

Mas, embora este argumento, considerado em geral, pareça evidente e inteiramente fora de dúvida e de contradição, contudo para o tornar mais claro e mais razoável, consideremo-lo em pormenor e vejamos se todos os absurdos que encontramos no sistema de *Spinoza* não podem igualmente descobrir-se no dos teólogos [1].

Primeiro: tem sido dito contra *Spinoza*, conforme a maneira escolástica de falar, mais do que de pensar, que um modo, não sendo uma existência distinta ou separada, deve ser o mesmo que a sua substância e, consequentemente, a extensão do universo deve de qualquer modo identificar-se com a essência simples e não composta à qual se supõe que o universo é inerente. Mas pode-se pretender que isto é absolutamente impossível e inconcebível, a não ser que a substância indivisível se estenda até ao ponto de corresponder à extensão, ou a extensão se contraia a ponto de corresponder à substância indivísivel. Este argumento parece justo, até onde o podemos compreender; e é claro que nada é necessário, a não ser uma mudança nos termos, para aplicar o mesmo argumento às nossas percepções extensas e à essência simples da alma, uma vez que as ideias dos objectos e as percepções são idênticas em todos os aspectos, sendo apenas acompanhadas da suposição de uma diferença desconhecida e incompreensível.

Segundo: foi dito que não temos ideia de substância que não possa aplicar-se à matéria; nem ideia de substância distinta que não possa aplicar-se a toda a porção distinta de matéria. A matéria não é portanto um modo, mas uma substância, e cada parte da matéria não é um modo distinto, mas uma substância distinta. Já provei que não temos ideia perfeita de substância, mas que se a tomarmos como *algo capaz de existir por si*, é evidente que toda a percepção é substância e cada parte distinta de uma percepção é uma

[1] Ver o dicionário de *Bayle*, artigo *Spinoza*.

substância distinta; por conseguinte, sob este aspecto as duas hipóteses enfermam das mesmas dificuldades.

Terceiro: objectou-se ao sistema de uma substância simples no universo que esta substância, sendo o suporte ou *substrato* de todas as coisas, deve no mesmo exacto instante sofrer modificação para formas contrárias e incompatíveis. A figura redonda e a figura quadrada são incompatíveis na mesma substância ao mesmo tempo. Como é então possível que a mesma substância possa ao mesmo tempo sofrer modificação para aquela mesa quadrada e esta mesa redonda? Faço a mesma pergunta com relação às impressões destas mesas e constato que a resposta não é mais satisfatória num caso do que no outro.

Parece pois que, para qualquer lado que nos voltemos, acompanham-nos as mesmas dificuldades e não podemos avançar um passo no sentido de estabelecer a simplicidade e imaterialidade da alma, sem preparar o caminho por um perigoso e irremediável ateísmo. O caso é o mesmo se, em vez de chamar pensamento a uma modificação da alma, lhe dermos o nome mais antigo, no entanto mais em voga, de *acção*. Por acção entendemos praticamente a mesma coisa que aquilo que comummente se chama um modo abstracto, isto é, algo que, falando com propriedade, nem é distinguível nem separável da sua substância, e só se concebe por uma distinção de razão ou uma abstracção. Mas nada se ganha em trocar o termo de modificação pelo de acção, nem desta maneira nos livramos de uma só dificuldade, conforme mostrarão as duas reflexões seguintes.

Primeiro, observo que a palavra *acção*, segundo a explicação dada, jamais pode ser aplicada correctamente a uma percepção, como derivada de uma mente ou substância pensante. As nossas percepções são todas realmente diferentes, separáveis e distinguíveis umas das outras e de qualquer outra coisa que possamos imaginar. É pois impossível conceber como possam ser a acção ou o modo abstracto de

qualquer substância. O exemplo do movimento, de que comummente se faz uso para mostrar de que modo a percepção como acção, depende da sua substância, mais nos confunde do que nos instrui. O movimento, segundo toda a aparência, não produz nos corpos nenhuma mudança real, nem essencial, mas apenas modifica a sua relação com outros objectos. Mas entre uma pessoa que passeia de manhã num jardim, em agradável companhia, e uma pessoa que, da parte da tarde, está encerrada numa masmorra, cheia de terror, desespero e ressentimento, parece haver uma diferença radical e de um género bem diferente da que é produzida num corpo por uma mudança de situação. Do mesmo modo que concluímos a partir da distinção e da separabilidade das suas ideias, que os objectos exteriores têm uma existência separada uns dos outros, assim também, quando fazemos destas ideias mesmas os nossos objectos, devemos tirar a mesma conclusão a respeito *delas*, em conformidade com o raciocínio anterior. Pelo menos deve-se reconhecer que, não tendo ideia da substância da alma, é-nos impossível dizer como é que ela pode admitir tais diferenças, e mesmo contrariedades de percepção, sem qualquer mudança fundamental; por conseguinte jamais podemos dizer em que sentido as percepções são acções dessa substância. Portanto o emprego da palavra *acção*, desacompanhada de qualquer significado, em vez da palavra modificação, nada acrescenta ao nosso conhecimento e não traz qualquer vantagem para a doutrina da imaterialidade da alma.

Acrescento, em segundo lugar, que se trouxesse alguma vantagem para esta causa, deveria trazer igual vantagem para a causa do ateísmo. Pois não é verdade que os nossos teólogos pretendem monopolizar a palavra *acção* e não podem os ateus apoderar-se igualmente dela, afirmando que as plantas, os animais, os homens, etc. não passam de acções particulares de uma substância universal simples, que age

por uma necessidade cega e absoluta? Direis que é um perfeito absurdo. Considero isto ininteligível, mas ao mesmo tempo afirmo, de acordo com os princípios acima expostos, que é impossível descobrir qualquer absurdo na suposição de que todos os diferentes objectos da natureza são acções de uma substância simples, sem que esse absurdo, não se possa aplicar a uma suposição análoga relativa às impressões e às ideias.

Destas hipóteses sobre a *substância* e a *conjunção local* das nossas percepções, podemos passar para outra, mais inteligível do que a primeira, e mais importante do que a segunda, a saber, relativamente à *causa* das nossas percepções. Diz-se correntemente nas escolas que a matéria e o movimento, por mais variados que sejam, são sempre matéria e movimento e apenas produzem uma diferença na posição e situação dos objectos. Dividi um corpo tantas vezes quantas quiserdes e ele continuará a ser um corpo. Colocai-o em qualquer figura: o resultado não é senão a figura, ou a relação de partes. Movei-o de qualquer modo: encontrais sempre o movimento ou uma mudança de relação. É absurdo imaginar que um movimento circular, por exemplo, não passe de um movimento circular, enquanto que um movimento em outra direcção, por exemplo em elipse, seja também uma paixão ou uma reflexão moral. Que o choque de duas partículas esféricas se torne uma sensação de dor ou que o encontro de duas partículas triangulares dê prazer; Ora, como estes diferentes choques, variações e misturas são as únicas mudanças de que a matéria é susceptível, e como eles jamais nos transmitem qualquer ideia de pensamento ou percepção, conclui-se que é impossível que o pensamento possa jamais ser causado pela matéria.

Poucas pessoas têm sido capazes de resistir à evidência aparente deste argumento; e contudo nada há mais fácil no mundo do que refutá-lo. Há apenas que reflectir no que foi aqui profusamente provado, que jamais temos cons-

ciência de qualquer conexão entre as causas e os efeitos e que é só através da nossa experiência da sua constante conjunção que podemos chegar ao conhecimento desta relação. Ora, visto que todos os objectos que não são contrários são susceptíveis de conjunção constante, e como não há objectos reais que sejam contrários [1], inferi destes princípios que, a considerar a questão *a priori*, qualquer coisa pode produzir qualquer coisa e jamais descobriremos a razão pela qual um objecto pode, ou não pode, ser causa de outro, por maior ou mais pequena que seja a semelhança entre eles. Isto destroi evidentemente o raciocínio anterior sobre a causa do pensamento ou percepção. Pois embora não apareça nenhuma espécie de conexão entre o movimento e o pensamento, o caso é o mesmo com todas as outras causas e efeitos. Colocai um corpo com o peso de uma libra numa das extremidades de uma alavanca e um corpo com o mesmo peso na outra extremidade; nunca encontrareis nestes corpos um princípio de movimento dependente das suas distâncias do centro, nem tão pouco de pensamento ou de percepção. Se pretendeis, portanto, provar *a priori* que uma tal posição dos corpos jamais pode produzir pensamento (pois de qualquer maneira que a volteis, ela não passa de uma posição de corpos), pelo mesmo processo de raciocínio deveis concluir que ela jamais pode produzir movimento, uma vez que não há conexão mais aparente num caso do que no outro. Mas como esta última conclusão é contrária à mais evidente experiência, e como é possível que tenhamos uma experiência semelhante nas operações da mente e possamos apreender uma conjunção constante do pensamento e do movimento, raciocinais precipitadamente demais quando, da simples consideração das ideias, concluís ser impossível que o movimento possa alguma vez produzir pensamento ou que uma posição diferente das

[1] Parte III, Secção XV.

partes dê origem a uma paixão ou a uma reflexão diferente. Ou antes, não só é possível termos semelhante experiência, mas é certo que a temos, uma vez que cada um pode compreender que as diferentes posições do seu corpo transformam os seus pensamentos e sentimentos. E se disserem que este facto depende da união da alma e do corpo, responderei que devemos separar a questão da substância do espírito da questão da causa do seu pensamento; e que, se nos limitarmos à última questão, descobrimos pela comparação das suas ideias que o pensamento e o movimento são diferentes um do outro e, pela experiência, que eles estão constantemente unidos; ora, sendo todas estas as circunstâncias que entram na ideia de causa e efeito, quando aplicada às operações da matéria, podemos pois concluir com certeza que o movimento pode ser, e de facto é, a causa do pensamento e da percepção.

Parece que nos resta apenas este dilema no presente caso: ou afirmar que nenhuma coisa pode ser causa de outra, a não ser quando o espírito pode apreender a conexão na sua ideia dos objectos; ou sustentar que todos os objectos que encontramos conjugados devem considerar-se, por esta razão, como causas e efeitos. Se escolhermos a primeira parte do dilema, as consequências são as seguintes: *Primeiro*, afirmamos na realidade que não há no universo qualquer coisa como uma causa ou princípio produtor, nem sequer a própria divindade, pois a nossa ideia do Ser supremo deriva de impressões particulares, nenhuma das quais contém qualquer eficácia, nem parece ter qualquer conexão com *qualquer* outra existência. Quanto à possibilidade de dizer que a conexão entre a ideia de um ser infinitamente poderoso e a de um efeito querido por este ser é necessária e inevitável, respondo que não temos ideia de um ser dotado de qualquer poder, e muito menos de um ser dotado de poder infinito. Mas, se quisermos alterar a expressão, podemos definir o poder apenas pela conexão,

e então, ao dizermos que a ideia de um ser infinitamente poderoso está em ligação com a de todo o efeito que ele deseja, na realidade não fazemos mais do que afirmar que um ser, cuja volição está em ligação com todos os efeitos, está em ligação com todos os efeitos, o que é uma proposição idêntica, que em nada penetra a natureza deste poder ou conexão. Mas, em *segundo* lugar, supondo que a divindade fosse o grande princípio eficaz que supre a deficiência de todas as causas, isto conduz-nos às impiedades e absurdos mais grosseiros. Com efeito, pela mesma razão que nos faz recorrer a ele para as operações naturais e afirmar que a matéria não pode por si comunicar o movimento ou produzir o pensamento, isto é, que não há conexão aparente entre estes objectos; precisamente pela mesma razão, repito, temos de reconhecer que a divindade é a autora de todas as nossas volições e percepções, visto que elas não têm mais conexão aparente quer entre elas quer com a substância suposta mas desconhecida da alma. Sabemos que esta agência do Ser supremo foi afirmada por diversos filósofos[1] com relação a todas as acções do espírito, excepto a volição, ou antes uma parte insignificante da volição; embora seja fácil de compreender que esta excepção é mero pretexto para evitar as consequência perigosas desta doutrina. Se nada é activo a não ser o que tem um poder manifesto, em nenhum caso o pensamento é mais activo do que a matéria, e se esta inactividade nos força a recorrer à divindade, o ser supremo é a causa real de todas as nossas acções, tanto boas como más, tanto viciosas como virtuosas.

Ficamos assim necessariamente reduzidos à outra parte do dilema, a saber, que todos os objectos que encontramos constantemente conjugados devem por esta única razão ser considerados como causas e efeitos. Ora como todos os objectos que não são contrários são susceptíveis de uma

[1] Como o P.e *Malebranche* e outros *Cartesianos*.

conjunção constante, e como os objectos reais não são contrários uns aos outros, segue-se que por tudo quanto podemos determinar pelas meras ideias, qualquer coisa pode ser a causa ou o efeito de qualquer coisa; o que evidentemente dá vantagem aos materialistas sobre os seus antagonistas.

Pronunciemos então a decisão final sobre o conjunto do problema. A questão relativa à substância da alma é absolutamente ininteligível; nenhuma das nossas percepções é susceptível de união local, quer com o que é extenso, quer com o que é inextenso, pois algumas são de uma espécie e outras de outra; e visto que a conjunção constante de objectos constitui a essência mesma da causa e do efeito, a matéria e o movimento podem frequentemente considerar-se como causas do pensamento, tanto quanto possamos ter uma noção desta relação.

É certamente uma espécie de ultraje à filosofia, cuja autoridade suprema deve reconhecer-se em toda a parte, obrigá-la em todas as ocasiões a defender as suas conclusões e a justificar-se perante todas as artes e ciências particulares que ela tenha podido ofender. Isto faz pensar num rei acusado de alta traição perante os seus súbditos. Há uma só ocasião em que a filosofia julgará necessário e até mesmo honroso justificar-se: é quando a religião pode parecer minimamente ofendida; a religião, cujos direitos lhe são tão queridos como os dela próprios, e são de facto os mesmos. Se portanto algum leitor imaginar que os argumentos precedentes são de qualquer modo perigosos para a religião, espero que a seguinte justificação afaste as suas apreensões.

Não há fundamento algum para uma conclusão *a priori* relativamente às operações ou à duração de qualquer objecto de que a mente humana possa formar uma concepção. De qualquer objecto se pode imaginar que se torne inteiramente inactivo ou é aniquilado num instante; e é um princípio evidente que *tudo o que podemos imaginar é possível*. Ora isto não é mais verdadeiro acerca da matéria do

que do espírito, ou de uma substância composta e extensa do que de uma substância simples e inextensa. Em ambos os casos os argumentos metafísicos a favor da imortalidade da alma são igualmente inconcludentes; em ambos os casos os argumentos morais e os que se tiram da analogia da natureza são igualmente fortes e convincentes. Se portanto a minha filosofia nada acrescenta aos argumentos favoráveis à religião, tenho pelo menos a satisfação de pensar que nada lhes retira e que tudo fica precisamente como dantes.

SECÇÃO VI

Da identidade pessoal

Há alguns filósofos que imaginam que a todo o momento temos consciência íntima do que chamamos o nosso *eu*; que sentimos a sua existência e a sua continuidade na existência; e que estamos certos, para além da evidência de uma demonstração, da sua identidade e simplicidade perfeitas. A sensação mais forte e a paixão mais violenta, dizem eles, em vez de nos distrairem dessa visão apenas a fixam mais intensamente e fazem-nos considerar a sua influência sobre o *eu* pela sua dor ou pelo seu prazer. Tentar fornecer uma prova mais completa disto seria enfraquecer-lhe a evidência, uma vez que nenhuma prova pode ser derivada de um facto do qual estamos tão intimamente cônscios; e não há nada de que possamos estar certos se duvidarmos deste facto.

Infelizmente todas estas afirmações positivas são contrárias a essa mesma experiência que se invoca em seu favor; e não temos nenhuma ideia do *eu* da maneira que está aqui explicada. Com efeito, de que impressão poderia derivar esta ideia? É impossível responder a esta pergunta sem manifesto absurdo e contradição; e contudo é uma pergunta a que necessariamente há que responder, se quisermos que a

ideia do eu passe por clara e inteligível. Deve haver uma impressão que dê origem a toda a ideia real. Mas o eu ou pessoa não é uma impressão, mas aquilo a que se supõe que as nossas várias impressões têm referência. Se alguma impressão gerir a ideia do eu, essa impressão deve permanecer invariavelmente a mesma em todo o curso da nossa existência, uma vez que se supõe que o eu existe dessa maneira. Ora não há impressão constante e invariável. A dor e o prazer, a tristeza e a alegria, as paixões e sensações sucedem-se umas às outras e nunca existem todas ao mesmo tempo. Não pode portanto ser de nenhuma destas impressões, nem de qualquer outra, que a ideia do eu é derivada, portanto tal ideia não existe.

Mas avançando, que sorte devem ter todas as nossas percepções particulares nos termos desta hipótese? Elas são todas diferentes, distinguíveis e separáveis umas das outras; podem considerar-se separadamente e podem existir separadamente; não necessitam de nada para lhes sustentar a existência. De que maneira, portanto, pertencem ao eu e que conexão têm com ele? Quanto a mim, quando penetro mais intimamente naquilo a que chamo *eu próprio*, tropeço sempre numa ou outra percepção particular, de frio ou calor, de luz ou sombra, de amor ou ódio, de dor ou prazer. Nunca consigo apanhar-me a *mim próprio*, em qualquer momento, sem uma percepção, e nada posso observar a não ser a percepção. Quando as minhas percepções são afastadas por algum tempo, como por um sono tranquilo, durante esse tempo não tenho consciência de *mim próprio* e pode dizer-se verdadeiramente que não existo. E se todas as minhas percepções fossem suprimidas pela morte, e eu não pudesse nem pensar, nem sentir, nem ver, nem amar, nem odiar depois da dissolução do meu corpo, eu ficaria inteiramente aniquilado e não concebo que mais seria necessário para fazer de mim um perfeito nada. Se alguém, após reflexão séria e sem preconceitos, pensa que tem um conhe-

cimento diferente de *si próprio*, confesso que não posso mais argumentar com ele. Tudo quanto posso conceder-lhe é que ele pode estar na razão assim como eu, e que diferimos essencialmente neste ponto. Talvez ele possa perceber algo simples e contínuo, a que chama *si próprio*; contudo, estou certo de que em mim não existe semelhante princípio.

Mas, pondo de parte alguns metafísicos deste género, atrevo-me a afirmar do resto dos homens que cada um deles não passa de um feixe ou colecção de diferentes percepções que se sucedem umas às outras com inconcebível rapidez e que estão em perpétuo fluxo e movimento. Os nossos olhos não podem girar nas órbitas sem variarem as nossas percepções. O nosso pensamento é ainda mais variável do que a vista; e todos os nossos outros sentidos e faculdades contribuem para esta mudança; e não há um só poder da alma que fique inalteravelmente o mesmo talvez por um só instante. A mente é uma espécie de teatro em que diversas percepções fazem sucessivamente a sua aparição; passam, voltam a passar, fogem deslisando e misturam-se numa variedade infinita de atitudes e situações. Não há propriamente nela nem *simplicidade* num instante, nem *identidade* em diferentes instantes, qualquer que seja a propensão natural que tenhamos para imaginar esta identidade e simplicidade. A comparação do teatro não deve induzir-nos em erro. São apenas as sucessivas percepções que constituem a mente, e não temos a noção mais longínqua do lugar em que se representam estas cenas, nem dos materiais de que é composta.

O que é então que nos dá uma propensão tão grande para atribuir identidade a estas percepções sucessivas e para admitir que possuímos existência invariável e ininterrupta em todo o curso das nossas vidas? Para responder a esta pergunta temos de distinguir entre a identidade pessoal, enquanto se refere ao nosso pensamento ou imaginação, e

esta mesma identidade enquanto referida às nossas paixões ou à preocupação que temos por nós próprios. A primeira é o nosso presente assunto, e para a explicar perfeitamente temos de entrar no assunto bastante a fundo e dar conta daquela identidade que atribuímos às plantas e aos animais, uma vez que há muita analogia entre esta identidade e a do eu ou pessoa.

Temos uma ideia distinta de um objecto, que permanece invariável e ininterrupto no decorrer de uma suposta variação de tempo, e a isto chamamos a ideia de *identidade* ou de *mesmidade*. Temos também uma ideia distinta de vários objectos diferentes existindo sucessivamente e estão unidos uns aos outros por estreita relação; e a um olhar atento esta fornece uma noção de *diversidade* tão perfeita, como se não houvesse nenhuma forma de relação entre os objectos. Mas, embora estas duas ideias de identidade e sucessão de objectos relacionados sejam em si mesmas perfeitamente distintas, e mesmo contrárias, é contudo certo que na nossa maneira comum de pensar confundimo-las geralmente uma com a outra. Aquela acção da imaginação pela qual consideramos o objecto ininterrupto e invariável, e aquela pela qual reflectimos sobre a sucessão de objectos relacionados, são sentidas quase da mesma maneira e não é preciso muito mais esforço de pensamento no segundo caso do que no primeiro. A relação facilita a transição da mente de um objecto para o outro e torna a passagem tão suave como se ela contemplasse um único objecto contínuo. Esta semelhança é a causa do erro e confusão que nos faz colocar a noção de identidade no lugar da de objectos relacionados. Por mais que num instante possamos considerar a sucessão relacionada como variável ou interrompida, não hesitamos no seguinte em lhe atribuirmos identidade perfeita, considerando-a invariável e ininterrupta. É tão grande a nossa propensão para este erro, motivada pela semelhança acima mencionada, que caímos nele antes de

nos apercebermos; e embora incessantemente nos corrijamos pela reflexão e voltemos a um método mais rigoroso de pensar, não podemos contudo por muito tempo sustentar a nossa filosofia ou retirar da imaginação esta tendência. O nosso último recurso é ceder e afirmar confiantemente que estes diferentes objectos relacionados são de facto os mesmos, não obstante a sua interrupção e variabilidade. Para justificar a nós próprios este absurdo, muitas vezes inventamos algum novo e ininteligível princípio, que liga os objectos uns aos outros e impede a sua interrupção ou variação. É assim que inventamos a existência contínua das percepções dos nossos sentidos, para remover a interrupção; e chegamos à noção de *alma*, à do *eu* e à da *substância*, para mascarar a variação. Podemos notar ainda que, quando não criamos tal ficção, é tão grande a nossa propensão para confundir a identidade com a relação, que somos capazes de imaginar [1] algo desconhecido e misterioso, que una as partes, ao lado da sua relação; e suponho ser este o caso da identidade que atribuímos às plantas e vegetais. E mesmo quando isto não tem lugar, ainda sentimos uma propensão para confundir estas ideias, embora sejamos incapazes de nos satisfazer plenamente neste ponto e não encontremos nada invariável e ininterrupto para justificar a nossa noção de identidade.

Assim, a controvérsia sobre a identidade não é apenas uma disputa verbal. Pois quando atribuímos identidade num sentido impróprio, a objectos variáveis ou interrompidos, o nosso erro não se limita à expressão, mas é comummente acompanhado por uma ficção, quer de alguns coisa invariá-

[1] Se o leitor desejar ver como um grande génio pode ser influenciado, assim como o vulgo, por estes princípios aparentemente triviais da imaginação, leia os raciocínios do Senhor *Shaftesbury* sobre o princípio unificador do universo e sobre a identidade das plantas e dos animais. Ver os seus *Moralistas*, ou *Rapsódia Filosófica*.

vel e ininterrupta, quer de algo misterioso e inexplicável, quer pelo menos de uma propensão para tais ficções. Bastará, para provar esta hipótese a contento de todo o inquiridor imparcial, mostrar, pela experiência e observação quotidianas, que os objectos que são variáveis ou interrompidos, e no entanto se supõe que continuem os mesmos, são somente aqueles que se compõem de uma sucessão de partes ligada por semelhança, contiguidade ou causalidade. Pois dado que uma tal sucessão corresponde evidentemente à nossa noção de diversidade, não pode ser senão por erro que lhe atribuímos uma identidade; e, como a relação de partes, que nos leva a esse erro, não é senão uma qualidade geradora de uma associação de ideias e de uma transição fácil da imaginação de uma parte para a outra, o erro só pode vir da semelhança que este acto da mente tem com aquele pelo qual contemplamos um objecto contínuo. A nossa tarefa principal deve pois ser provar que todos os objectos aos quais atribuímos identidade, sem observar a sua invariabilidade e continuidade, são aqueles que consistem numa sucessão de objectos relacionados.

Para este fim, suponhamos que qualquer massa de matéria, cujas partes sejam contíguas e ligadas, é colocada diante de nós; evidentemente que devemos atribuir a esta massa uma identidade perfeita, contanto que todas as partes continuem idênticas sem interrupção nem variação, qualquer que seja o movimento ou mudança de lugar que observemos no todo ou em qualquer das suas partes. Mas suponhamos que se acrescenta à massa, ou que dela se retira, uma parte muito *pequena* ou *insignificante*; é certo que este facto destrói absolutamente a identidade do todo, rigorosamente falando; contudo, como raramente pensamos com tanta precisão, não hesitamos em declarar idêntica uma massa material quando descobrimos uma modificação tão ligeira. A passagem do pensamento do objecto antes da mudança para o objecto após ela é tão suave e fácil

que mal tomamos conhecimento da transição e tendemos a imaginar que ela não é senão um exame contínuo do mesmo objecto.

Há uma circunstância muito notável que acompanha esta experiência, a saber: embora a mudança de qualquer parte considerável da massa de matéria destrua a identidade do todo, devemos contudo medir a grandeza da parte não absolutamente, mas *proporcionalmente* ao todo. A adição ou diminuição de uma montanha não bastaria para produzir qualquer diversidade num planeta, mas a mudança de apenas algumas polegadas poderia destruir a identidade de certos corpos. Será impossível dar a razão disto, a não ser reflectindo que os objectos operam sobre a mente, cortam ou interrompem a continuidade das suas acções, não em função da sua grandeza real, mas em função da proporção de uns para os outros, e assim, visto que a interrupção faz que um objecto deixe de parecer o mesmo, deve ser o progresso ininterrupto do pensamento que constitui a identidade imperfeita.

Pode-se confirmar isto por outro fenómeno. A mudança numa parte considerável de um corpo destrói a sua identidade; mas é de notar que, quando a mudança se produz *gradual* e *insensivelmente*, somos menos capazes de atribuir-lhe o mesmo efeito. A razão disto claramente só pode ser a seguinte: a mente, ao seguir as sucessivas mudanças do corpo, sente que é fácil a passagem do exame do seu estado num determinado momento para a visão do mesmo em outro momento, e em momento algum se apercebe de qualquer interrupção nas suas acções. A partir desta percepção contínua, ela passa a atribuir ao objecto existência contínua e identidade.

Mas qualquer que seja a precaução que usemos ao introduzir gradualmente as mudanças e ao torná-las proporcionais ao todo, quando observamos que as mudanças se tornaram finalmente consideráveis certamente temos

relutância em atribuir identidade a objectos tão diferentes. Há contudo outro artifício pelo qual podemos induzir a imaginação a avançar um passo mais: é mostrar que as partes se referem umas às outras e se combinam para um propósito ou *fim comum*. Um navio, do qual foi mudada uma parte importante por frequentes reparações, considera-se ainda o mesmo, e a diferença dos materiais não nos impede de lhe atribuir identidade. O fim comum para o qual conspiram as partes é o mesmo em todas as suas variações e fornece uma transição fácil da imaginação de uma situação do corpo para outra.

Mas isto é ainda mais notável quando juntamos uma *simpatia* das partes ao seu *fim comum* e supomos que elas têm entre si uma relação recíproca de causa e efeito em todas as suas acções e operações. É o caso de todos os animais e vegetais, em que não só as várias partes se referem a uma finalidade geral, mas ainda dependem mutuamente umas das outras e têm conexão umas com as outras. O efeito de uma relação tão forte é que, embora todos devam reconhecer que dentro de muitos poucos anos vegetais e animais sofrem uma mudança *total*, mesmo assim continuamos a atribuir-lhes identidade, enquanto que a sua forma, dimensão e substância se modificaram totalmente. Um carvalho, que se desenvolve de uma plantazinha até uma árvore grande, é ainda o mesmo carvalho, embora nenhuma das suas partículas materiais ou a forma das suas partes permaneçam as mesmas. Uma criança torna-se homem e às vezes é gorda, outras vezes magra, sem qualquer mudança da sua identidade.

Podemos também considerar os dois fenómenos seguintes, que no seu género são notáveis. O primeiro é que, embora comummente sejamos capazes de distinguir com bastante exactidão entre a identidade numérica e a identidade específica, contudo às vezes acontece que as confundimos e empregamos uma pela outra nos nossos pensamentos e raciocínios. É o caso de alguém que escuta um

ruído frequentemente interrompido e renovado e diz que é sempre o mesmo ruído, embora seja evidente que os sons têm apenas identidade específica ou semelhança e nada seja numericamente idêntico a não ser a causa que os produziu. Da mesma maneira pode dizer-se, sem atentado à propriedade da linguagem, que tal igreja, que antes era de tijolo, caiu em ruínas e que a paróquia reconstruiu a mesma igreja em cantaria e em arquitectura moderna. Aqui nem a forma, nem os materiais são os mesmos: não há nada comum aos dois objectos, a não ser a relação com os habitantes da paróquia; e contudo esta relação basta por si só para nos fazer dizer que se trata do mesmo. Mas devemos observar que, nestes casos, o primeiro objecto é de certo modo aniquilado antes de o segundo começar a existir; deste modo, em nenhum momento do tempo se nos apresenta jamais a ideia de diferença e multiplicidade; e é por esta razão que temos menos escrúpulo em chamar-lhes o mesmo.

Segundo: podemos notar que, embora numa sucessão de objectos relacionados seja de algum modo necessário que a mudança das partes não seja súbita nem completa, a fim de preservar a identidade, contudo, quando os objectos são de natureza variável e inconstante, aceitamos uma transição mais súbita do que de outro modo seria compatível com essa relação. Assim, consistindo a natureza de um rio no movimento e mudança das partes, embora estas sejam totalmente modificadas em menos de vinte e quatro horas, o rio nem por isso deixa de continuar o mesmo durante várias gerações. Aquilo que é natural e essencial a uma coisa é de algum modo esperado; e aquilo que é esperado causa menos impressão e parece de menor importância do que aquilo que é fora do comum e extraordinário. Uma mudança considerável da primeira espécie parece efectivamente à imaginação menor do que a mais ligeira alteração da segunda; e cortando menos a continuidade do pensamento, actua menos para destruir a identidade.

Passamos agora à explicação da natureza da *identidade pessoal*, que se tornou uma questão tão importante em filosofia, sobretudo nos últimos anos na *Inglaterra*, onde se estudam com ardor e aplicação particulares todas as ciências mais abstrusas. Aqui evidentemente deve continuar o mesmo método de raciocínio que com tanto êxito explicou a identidade das plantas e dos animais, dos navios, das casas e todas as produções compostas e mutáveis, quer da arte quer da natureza. A identidade que atribuímos à mente humana é apenas fictícia, do mesmo género que a que atribuímos aos corpos vegetais e animais. Não pode pois ter origem diferente mas deve proceder de uma operação semelhante da imaginação, exercida sobre objectos semelhantes.

Mas receio que este argumento, para mim perfeitamente decisivo, não convença o leitor; que ele estude então o raciocínio seguinte, que é ainda mais próximo e mais imediato. Evidentemente que a identidade que atribuímos à mente humana, por mais perfeita que possamos imaginá-la, é incapaz de fundir numa só as diversas percepções diferentes e fazer-lhes perder os caracteres distintivos e diferenciais que lhes são essenciais. É também verdade que todas as percepções distintas, que entram na composição da mente são existências distintas, diferentes, distinguíveis e separáveis de qualquer outra percepção, contemporânea ou sucessiva. Mas como, não obstante esta distinção e separabilidade, admitimos que toda a série das percepções está unida pela identidade, surge naturalmente uma questão referente a esta relação de identidade: se alguma coisa efectivamente amarra as nossas diversas percepções ou apenas associa as suas ideias na imaginação. Por outras palavras, se ao pronunciarmo-nos sobre a identidade de uma pessoa observamos uma ligação real entre as suas percepções, ou apenas sentimos uma ligação entre as ideias que delas formamos. Poderíamos facilmente resolver esta questão se recordássemos o

que já foi provado em geral: que o entendimento jamais observa uma conexão real entre objectos e que a própria união de causa e efeito, quando se examina estritamente, reduz-se a uma associação habitual de ideias. Pois daqui segue-se evidentemente que a identidade não é nada que pertença realmente a estas diferentes percepções e as una umas às outras; é apenas uma qualidade que lhes atribuímos em razão da união das suas ideias na imaginação, quando reflectimos sobre elas. Ora as únicas qualidades que podem unir ideias na imaginação são as três relações mencionadas acima. Estas são os princípios unificadores do mundo das ideias, sem os quais todos os objectos distintos são separáveis pela mente e podem considerar-se separadamente e, segundo parece, não têm maior conexão com quaisquer outros objectos do que desligados pela maior diferença e afastamento. É portanto de alguma destas três relações de semelhança, contiguidade e causação que depende a identidade, e como a própria essência destas relações consiste em produzirem uma transição fácil das ideias, segue-se que as nossas noções de identidade pessoal provêm inteiramente do progresso suave e ininterrupto do pensamento, no decurso de uma série de ideias ligadas, de acordo com os princípios acima expostos.

A única questão que permanece é pois saber que relações produzem o progresso ininterrupto do nosso pensamento, quando consideramos a existência sucessiva de uma mente ou pessoa pensante. Evidentemente aqui temos de nos limitar à semelhança e causação e deixar de lado a contiguidade, que tem pouca ou nenhuma influência no presente caso.

Comecemos pela *semelhança*: suponhamos que podíamos ver claramente no âmago de outrem, observando essa sucessão de percepções que constitui a sua mente ou princípio pensante; suponhamos ainda que essa pessoa conserva a memória de uma parte considerável das suas percepções

passadas; evidentemente nada poderia contribuir mais para criar uma relação nesta sucessão, em meio a todas as suas variações. Com efeito, o que é a memória senão uma faculdade pela qual despertamos as imagens das percepções passadas? E, visto que uma imagem necessariamente se assemelha ao seu objecto, não deverá a colocação destas percepções semelhantes na cadeia do pensamento conduzir mais facilmente a imaginação de uma ligação a outra e fazer com que o todo pareça a continuidade de um objecto único? Por esta particularidade a memória não só revela a identidade, mas ainda contribui para a sua produção, produzindo uma relação de semelhança entre as percepções. O caso é o mesmo quer nos consideremos a nós próprios ou a outrem.

Quanto à *causação*, podemos observar que a verdadeira ideia da mente humana é considerá-la como um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências ligadas entre si pela relação de causa e efeito e que se produzem, destroem, influenciam e modificam umas às outras. As nossas impressões originam as suas ideias correspondentes; estas ideias, por sua vez, produzem outras impressões. Um pensamento empurra outro e arrasta atrás deste um terceiro, pelo qual por sua vez é expulso. Neste aspecto, não posso mais propriamente comparar a alma a outra coisa senão uma república ou estado, onde os diferentes membros estão unidos pelos laços recíprocos do governo e da subordinação e geram outras pessoas que propagam a mesma república nas mudanças incessantes das suas partes. Assim como a mesma república, conservando a sua individualidade, pode mudar não apenas os seus membros, mas também as suas leis e constituições, assim também a mesma pessoa pode variar o seu carácter e disposição, as suas impressões e ideias, sem perder a sua identidade. Quaisquer que sejam as mudanças que sofra, as suas várias partes continuam ligadas pela relação de causação. E, desta perspectiva, a nossa iden-

tidade com relação às paixões serve para corroborar a nossa identidade com relação à imaginação, fazendo que as nossas percepções distantes se influenciem umas às outras, dando-nos uma preocupação presente com as nossas dores e prazeres passados ou futuros.

Visto que só a memória nos dá a conhecer continuidade e extensão desta sucessão de percepções, devemos considerá-la, sobretudo por esta razão, como a fonte da identidade pessoal. Se não tivéssemos memória, jamais teríamos noção de causação, nem, consequentemente, daquela cadeia de causas e efeitos que constitui o nosso eu ou pessoa. Mas uma vez que adquirimos pela memória esta noção de causação podemos estender a mesma cadeia de causas e por conseguinte a identidade das nossas pessoas para além da memória e podemos abarcar tempos, circunstâncias e acções que esquecemos completamente mas em geral admitimos terem existido. Pois quão poucas são as nossas acções passadas de que temos qualquer memória? Quem pode dizer-me, por exemplo, quais foram os seus pensamentos e acções no dia 1 de *Janeiro* de 1715, no dia 11 de *Março* de 1719 e no dia 3 de *Agosto* de 1733? Ou, porque esqueceu inteiramente os incidentes destes dias, afirmará que o eu presente não é o mesmo que o eu dessa época e desta forma destruirá todas as noções mais bem estabelecidas da identidade pessoal? Desta perspectiva, portanto, a memória não tanto *produz* como *descobre* a identidade pessoal, mostrando-nos a relação de causa e efeito entre as nossas diferentes percepções. Àqueles que afirmam que a memória produz inteiramente a nossa identidade pessoal caberá dar a razão pela qual podemos assim estender a identidade para além da memória.

O conjunto desta doutrina leva-nos a uma conclusão que é de grande importância nesta matéria: as questões delicadas e subtis relativas à identidade pessoal talvez não possam ser resolvidas, e devem ser consideradas antes como

dificuldades gramaticais do que como dificuldades filosóficas. A identidade depende das relações de ideias, e estas relações produzem a identidade mediante a transição fácil que ocasionam. Mas como as relações e a facilidade da transição podem diminuir por graus insensíveis, não temos critério justo para podermos dirimir qualquer disputa sobre o momento em que elas adquirem ou perdem o direito ao nome de identidade. Todas as disputas acerca da identidade dos objectos conexos são puramente verbais, excepto na medida em que a relação entre as partes origina uma ficção ou princípio imaginário de união, conforme já notámos.

O que disse sobre a primeira origem e a incerteza da nossa noção de identidade, enquanto aplicada à mente humana, pode estender-se com pouca ou nenhuma variação à de *simplicidade*. Um objecto cujas diferentes partes coexistentes estão conjuntamente ligadas por uma relação estreita actua sobre a imaginação sensivelmente da mesma maneira que um objecto perfeitamente simples e indivisível e não exige, para o concebermos, um esforço de pensamento muito maior. Esta semelhança de operação faz-nos atribuir-lhe simplicidade e inventar um princípio de união como suporte desta simplicidade e como centro de todas as diversas partes e qualidades do objecto.

Assim terminámos o nosso exame dos vários sistemas de filosofia, tanto do mundo intelectual como do moral, e a nossa maneira variada de raciocinar conduziu-nos a diversas considerações, as quais, ou vão esclarecer e confirmar alguma parte anterior desta exposição, ou vão preparar o caminho para as nossas opiniões subsequentes. É agora tempo de regressar a um exame mais íntimo do nosso assunto e prosseguir na rigorosa anatomia da natureza humana, após esta completa explicação da natureza do nosso julgamento e entendimento.

SECÇÃO VII

Conclusão deste livro

Mas antes de me lançar nesses abismos imensos da filosofia que diante de mim se abrem, sinto-me inclinado a parar por um momento no ponto onde me encontro e a reflectir sobre essa viagem que empreendi e que, indubitavelmente, exige uma arte e habilidade extremas para ser conduzida a uma conclusão feliz. Parece-me que sou como um homem que, depois de ter sido muitas vezes arremessado para os baixios e de ter escapado por pouco ao naufrágio ao atravessar um pequeno estreito, mas que tem, contudo, a temeridade de se fazer ao mar no mesmo barco frágil e marcado pelas tempestades, levando mesmo a sua ambição ao ponto de pensar em dar a volta ao globo nestas condições desvantajosas. A lembrança dos erros e das perplexidades do passado faz-me desconfiar do futuro. A condição miserável, a fraqueza e a desordem das faculdades que tenho de empregar nas minhas pesquisas aumentam as minhas apreensões. A impossibilidade de emendar ou corrigir estas faculdades quase me leva ao desespero e faz que eu me resolva antes a perecer no rochedo estéril onde presentemente me encontro, do que a aventurar-me no oceano sem limites que se projecta para a imensidade. Esta visão súbita do perigo em que me encontro enche-me de melancolia; e, visto que esta paixão, mais do que qualquer outra, tem por hábito a complacência em si própria, não posso deixar de alimentar o meu desespero com todas as reflexões deprimentes que esta matéria me fornece com tamanha abundância.

Primeiro fico atemorizado e confundido com esta solidão desesperada em que me encontro colocado na minha filosofia e imagino que sou um monstro estranho e extraordinário que, sendo incapaz de se misturar e unir à sociedade, foi excluído de todo o convívio humano e dei-

xado completamente abandonado e sem consolação. De bom grado correria para a multidão à busca de abrigo e calor, mas não consigo resolver-me a misturar-me com semelhante deformidade. Apelo para outros homens se juntarem a mim para formar um grupo distinto, mas ninguém quer escutar-me. Todos se mantêm à distância e receiam a tempestade que me flagela de todos os lados. Expus-me à inimizade de todos os metafísicos, lógicos, matemáticos e mesmo teólogos. Poderei admirar-me dos insultos que tenho de sofrer? Declarei que não aprovava os seus sistemas; poderá surpreender-me que eles manifestem ódio ao meu sistema e à minha pessoa? Quando olho à volta, de todos os lados antevejo discussão, contradição, cólera, calúnia e detracção. Quando olho para o meu interior não encontro senão dúvida e ignorância. O mundo inteiro conspira para se me opor e me contradizer, não obstante a minha fraqueza ser tal que sinto todas as minhas opiniões enfraquecerem e cairem por si mesmas, quando não as sustenta a aprovação de outrem. Todos os meus passos são dados com hesitação; todas as novas reflexões fazem-me recear erro e absurdo no meu raciocínio.

Pois com que confiança posso aventurar-me a empresas tão ousadas quando, além das inumeráveis enfermidades que me são próprias, encontro tantas que são comuns à natureza humana? Posso ter a certeza de que, abandonando todas as opiniões estabelecidas, estou no caminho da verdade? E que critério me permitirá distingui-la, mesmo que a fortuna finalmente me guie na sua pista? Após os mais rigorosos e mais precisos dos meus raciocínios, não posso dar qualquer razão para o meu assentimento, e não sinto outra coisa a não ser uma *forte* propensão para considerar *fortemente* os objectos à luz a que eles me aparecem. A experiência é um princípio que me instrui sobre as diversas conjunções dos objectos no passado. O hábito é outro princípio, que me faz esperar o mesmo no futuro; e os dois

conspiram para actuar sobre a imaginação e fazem-me formar certas ideias de um modo mais intenso e mais vivo do que outras que não são acompanhadas das mesmas vantagens. Sem esta qualidade, pela qual a mente aviva certas ideias mais do que outras (qualidade esta aparentemente tão trivial tão pouco fundamentada na razão), jamais poderíamos dar o nosso assentimento a qualquer argumento, nem conduzir a vista para além dos poucos objectos presentes aos nossos sentidos. Mais: mesmo a estes objectos jamais poderíamos atribuir outra existência a não ser a que depende dos sentidos e teríamos de os compreender inteiramente na sucessão de percepções que constituem o nosso eu ou pessoa. Mais ainda: mesmo em relação a esta sucessão não poderíamos admitir senão as percepções imediatamente presentes à nossa consciência; e as imagens vivas que a memória nos oferece jamais poderiam ser recebidas como verdadeiros retratos de percepções passadas. A memória, os sentidos e o entendimento são portanto todos baseados na imaginação, ou na vivacidade das nossas ideias.

Não admira que um princípio tão inconstante e falacioso nos induza a erros, quando o seguimos implicitamente (como deve ser) em todas as suas variações. É este princípio que nos faz raciocinar a partir das causas e dos efeitos; é o mesmo princípio que nos convence da existência contínua dos objectos externos quando estes já não estão presentes aos sentidos. Mas, embora estas duas operações sejam igualmente naturais e necessárias no espírito humano, contudo em certas circunstâncias elas são directamente opostas [1] e não nos é possível raciocinar correcta e regularmente segundo as causas e os efeitos e ao mesmo tempo acreditar na existência contínua da matéria. Como ajustaremos estes princípios um ao outro? Qual deles havemos de preferir? Ou, se não tivermos preferência e dermos o nosso assenti-

[1] Secção IV, p. 271.

mento sucessivamente a um e ao outro, como é costume entre os filósofos, com que confiança podemos em seguida usurpar este título glorioso, quando assim cientemente aceitamos uma contradição tão manifesta?

Esta contradição [1] seria mais desculpável se fosse compensada por qualquer grau de solidez e de satisfação nas outras partes do nosso raciocínio. Mas é precisamente o contrário. Quando seguimos o entendimento humano até aos seus primeiros princípios, vemo-nos conduzidos a opiniões que parecem tornar ridículos todos os nossos sofrimentos e esforço passados e desencorajar-nos de toda a investigação futura. Nada é investigado com mais curiosidade pela mente humana do que as causas de todos os fenómenos, não nos contentamos com saber as causas imediatas, mas prosseguimos na investigação até chegarmos ao princípio último e original. Não admitimos deter-nos antes de conhecermos na causa a energia que a faz agir sobre o seu efeito; o laço que os une um à outra e a qualidade eficaz da qual depende o laço. É esta a finalidade de todos os nossos estudos e reflexões. E como devemos ficar decepcionados ao sabermos que esta conexão, este laço, esta energia se encontra apenas em nós e não é senão uma determinação da mente, que é adquirida pelo hábito e nos faz passar de um objecto para o seu acompanhante costumeiro e da impressão de um para a ideia viva do outro? Semelhante descoberta não só corta pela base toda a esperança de alguma vez obter satisfação, mas até impede os nossos próprios desejos, pois parece que, quando dizemos que desejamos conhecer o princípio operante e último como algo que reside no objecto exterior, ou entramos em contradição ou falamos sem sentido.

Esta deficiência das nossas ideias certamente não é percebida na vida comum nem temos consciência de que

[1] Parte III, Secção XIV.

nas conjunções mais usuais de causa e efeito somos tão ignorantes do princípio último que une um à outra, como nas conjunções mais raras e mais extraordinárias. Mas isto deriva unicamente de uma ilusão da imaginação, e a questão é saber até que ponto devemos ceder a estas ilusões. É uma questão muito difícil, que nos leva a um dilema muito perigoso, de qualquer modo que respondamos. Com efeito, se dermos o nosso assentimento a todas as sugestões triviais da imaginação, além de estas sugestões se oporem muitas vezes umas às outras, seremos por elas levadas a erros absurdos e obscuridades tais que teremos finalmente de nos envergonharmos da nossa credulidade. Nada é mais perigoso para a razão do que os voos da imaginação, e nada tem ocasionado mais erro entre os filósofos. Os homens de imaginação fértil sob este aspecto podem comparar-se àqueles anjos que as escrituras representam cobrindo os olhos com asas. Isto manitestou-se já em tantos casos que podemos poupar-nos ao esforço de insistir mais no assunto.

Mas, por outro lado, se a consideração destes casos nos fizer tomar a resolução de rejeitar todas as sugestões triviais da imaginação, e de nos cingirmos ao entendimento, isto é, às propriedades gerais e mais estáveis da imaginação; mesmo esta resolução, quando firmemente executada, será perigosa e acompanhada das consequências mais fatais. Pois já mostrei[1] que o entendimentos quando actua isoladamente e segundo os seus princípios mais gerais, destroi-se completamente a si próprio e não deixa o mínimo grau de evidência em nenhuma proposição da filosofia ou da vida comum. Salvamo-nos deste cepticismo total apenas mediante aquela propriedade singular e aparentemente fútil da imaginação, pela qual dificilmente admitimos perspectivas longínquas sobre as coisas e somos incapazes de as acompanhar com uma impressão tão sensível como no caso das

[1] Secção I, p. 223.

perspectivas mais fáceis e naturais. Estabeleceremos então como máxima geral que nunca se deve aceitar nenhum raciocínio rebuscado ou minuciosamente construído? Considerai bem as consequências de semelhante princípio. Por este meio suprimis completamente toda a ciência e filosofia; agis segundo uma qualidade singular da imaginação e, por igualdade de razão, tendes de as aceitar a todas; e contradizeis-vos expressamente, visto que esta máxima deve basear-se no raciocínio anterior, que se admitirá ser suficientemente rebuscado e metafísico. Que partido tomaremos então no meio destas dificuldades? Se adoptarmos este princípio e condenarmos todo o raciocínio rebuscado, caímos nos absurdos mais manifestos. Se o rejeitarmos em favor destes raciocínios, arruinamos completamente o entendimento humano. Ficamos pois reduzidos à escolha entre uma falsa razão e razão alguma. Quanto a mim, não sei o que deve ser feito no presente caso. Posso apenas observar o que se faz comummente, a saber: raramente ou nunca se pensa nesta dificuldade e mesmo quando alguma vez ela esteve presente à mente, depressa é esquecida, deixando apenas no seu rasto uma ligeira impressão. As reflexões muito rebuscadas pouca ou nenhuma influência têm sobre nós, e contudo não estabelecemos nem podemos estabelecer como regra que elas não devam ter influência, o que implica uma manifesta contradição.

Mas que disse eu aqui, que reflexões rebuscadas e metafísicas têm pouca ou nenhuma influência sobre nós? Não posso abster-me de me retratar desta opinião e de a condenar à luz do meu sentimento e experiência presentes. A visão *intensa* destas múltiplas contradições e imperfeições da razão humana tanto me excitou, tanto aqueceu o meu cérebro, que estou pronto a rejeitar toda a crença e raciocínio e não mais posso considerar uma opinião mesmo como mais provável ou viável do que outra. Onde entou? O que sou? De que causas derivo a minha existência e a que con-

dição regressarei? Qual o ser a quem devo solicitar o favor e de quem devo temer a cólera? Que seres me rodeiam? Sobre quem tenho influência e quem tem influência sobre mim? Todas estas questões confundem-se e começo a ver-me na mais deplorável condição imaginável, envolto na escuridão mais cerrada e privado do uso de todos os membros e faculdades.

Felizmente acontece que, uma vez que a razão é incapaz de afastar estas nuvens, a própria natureza basta para tal: ela cura-me desta melancolia e delírio filosóficos, quer afrouxando esta tendência do espírito, ou por qualquer diversão e viva impressão sensível que apaga todas estas quimeras. Janto, jogo uma partida de gamão, converso e regozijo-me com os amigos; e se, após três ou quatro horas de divertimento, quisesse voltar àquelas especulações, elas parecer-me-iam tão frias, tão forçadas e ridículas que não teria mais coragem para penetrar mais nelas.

Acho-me assim absoluta e necessariamente decidido a viver, a falar e a agir como as outras pessoas nos assuntos correntes da vida. Mas, não obstante a minha inclinação natural e o curso dos meus espíritos animais e das minhas paixões me reduzirem à crença indolente nas máximas gerais do mundo, continuo a sentir que subsiste a minha disposição anterior, de tal modo que estou pronto a lançar ao fogo todos os meus livros e papéis e a decidir nunca mais renunciar aos prazeres da vida em favor do raciocínio e da filosofia. Pois são estes os meus sentimentos, naquele humor esplenético que presentemente me domina. Posso, ou melhor devo resignar-me à corrente da natureza, submetendo-me aos meus sentidos e entendimento, e é por esta submissão cega que mais perfeitamente manifesto a minha disposição e princípios cépticos. Mas segue-se que eu deva lutar contra a corrente da natureza, a qual me leva à indolência e ao prazer; que deva retirar-me em certa medida do convívio e da sociedade dos homens, que é tão agradável;

e que deva torturar o cérebro com subtilezas e sofismas, precisamente no momento em que não consigo demonstrar a mim próprio o carácter razoável de uma aplicação tão penosa, nem ter uma perspectiva suficiente de chegar mediante ela à verdade e à certeza? Em que obrigação me encontro de desperdiçar assim o tempo? E a que fim pode servir, quer se trate do serviço da humanidade ou do meu interesse próprio? Não: se tenho de ser louco, como são todos aqueles que raciocinam e acreditam em qualquer coisa *certamente*, as minhas loucuras serão pelo menos naturais e agradáveis. Se luto contra a minha inclinação, terei boa razão para lhe resistir; e não mais serei levado a errar através de solidões desoladas e de passagens duras como aquelas com que tenho deparado até aqui.

São estes os meus sentimentos de melancolia e indolência; e em verdade tenho de confessar que a filosofia nada tem a opor-lhes e espera a vitória mais do regresso de uma boa disposição séria, do que da força da razão e da convicção. Em todos os acontecimentos da vida devemos conservar sempre o nosso cepticismo. Se acreditamos que o fogo aquece e a água refresca, é apenas porque nos custa muito pensar de outra maneira. Ou melhor: se somos filósofos, deve ser somente com base em princípios cépticos e pela inclinação que sentimos para nos ocuparmos dessa maneira. Quando a razão é viva, e se mistura com alguma propensão, deve dar-se-lhe o nosso assentimento. Quando não o é, jamais pode ter qualquer direito de agir sobre nós.

Portanto no momento em que estou cansado do divertimento e da companhia e me entrego ao desvaneio no meu quarto ou a um passeio solitário à margem do rio, sinto o espírito debruçado sobre si mesmo e estou naturalmente *inclinado* a dirigir a vista sobre todos os assuntos acerca dos quais encontrei tantas disputas no decurso das minhas leituras e conversas. Não posso evitar a curiosidade de conhecer os princípios do bem e do mal moral, a natu-

reza e fundamento do governo e a causa das diversas paixões e inclinações que me animam e me governam. Repugna-me pensar que aprovo um objecto e desaprovo outro, que chamo uma coisa bela e outra feia, que me pronuncio sobre a verdade e o erro, sobre a razão e a loucura, sem saber quais os princípios de que parto. Preocupo-me com a condição do mundo dos sábios, mergulhado numa ignorância deplorável sobre todos estes pontos. Sinto nascer em mim a ambição de contribuir para o esclarecimento da humanidade e de adquirir nome pelas minhas invenções e descobertas. Estes sentimentos surgem naturalmente na minha disposição actual e, se tentasse bani-los entregando-me a qualquer outra ocupação ou divertimento, *sinto* que perderia quanto ao prazer, e é esta a origem da minha filosofia.

Mas, supondo mesmo que esta curiosidade e ambição não me conduzissem a especulações estranhas à esfera da vida comum, aconteceria necessariamente que a minha própria fraqueza me levaria a tais pesquisas. É certo que a superstição é muito mais arrojada nos seus sistemas e hipóteses do que a filosofia. Enquanto que esta se contenta com atribuir novas causas e novos princípios aos fenómenos que aparecem no mundo visível, aquela abre um mundo só seu e oferece-nos cenas, seres e objectos completamente novos. Visto que é pois quase impossível para o espírito humano ficar, como o dos animais, naquele círculo estreito de objectos que são o assunto das nossas conversas e acções quotidianas, devemos apenas deliberar sobre a escolha do nosso guia e escolher aquele que é mais seguro e mais agradável. E a este respeito atrevo-me a recomendar a filosofia e não terei qualquer escrúpulo em dar-lhe preferência sobre a superstição de qualquer espécie ou denominação. Com efeito, visto que a superstição nasce natural e facilmente das opiniões humanas populares, apodera-se mais fortemente da mente e pode muitas vezes perturbar-nos na conduta da nossa vida e das nossas acções. A filosofia, pelo

contrário, sendo correcta, só pode oferecer-nos sentimentos suaves e moderados; e, se for falsa e extravagante, as suas opiniões são unicamente objecto de uma especulação fria e geral e raramente vão até ao ponto de interromper o curso das nossas tendências naturais. Os *cínicos* são um exemplo extraordinário de filósofos que, de raciocínios puramente filosóficos, caíram em extravagâncias tais de conduta, como nenhum *monge* ou *derviche* que jamais tenha existido no mundo. Em geral os erros de religião são perigosos; os erros filosóficos são apenas ridículos.

Estou ciente de que estes dois casos de força e fraqueza da mente não abrangerão todos os homens e que há em *Inglaterra*, em particular, muitos cavalheiros honestos que, estando sempre ocupados nos seus assuntos domésticos, ou recreando-se em divertimentos comuns, têm dirigido muito pouco os seus pensamentos para além dos objectos que todos os dias se apresentam aos seus sentidos. Certamente não pretendo destes senhores fazer filósofos e não espero que eles se associem a estas pesquisas ou se interessem por estas descobertas. Fazem bem em se manterem na sua presente situação; em vez de os trabalhar para fazer deles filósofos, desejava que pudéssemos comunicar aos nossos fundadores de sistemas uma parcela desta grosseira mistura terrestre: é um ingrediente de que eles geralmente muito necessitam e que lhes serviria para temperar aquelas partículas incandescentes de que são compostos. Enquanto se permitir que uma cálida imaginação penetre na filosofia e se adoptarem hipóteses apenas por serem auspiciosas e agradáveis, jamais poderemos ter princípios seguros ou sentimentos que se coadunem com a prática comum e a experiência. Mas se alguma vez puséssemos de lado estas hipóteses, poderíamos esperar estabelecer um sistema ou conjunto de opiniões, as quais, se não verdadeiras (pois isso talvez fosse esperar demais), poderiam pelo menos ser satisfatórias para o espírito humano e resistir à

prova do mais crítico exame. E não devemos desesperar de atingir este fim em razão dos muitos sistemas quiméricos que sucessivamente apareceram e se dissiparam entre os homens, se pensarmos bem na brevidade do período durante o qual estas questões têm sido objecto de investigação e raciocínio. Dois mil anos com tão longas interrupções, sob a acção de tão grandes desencorajamentos, são um espaço de tempo breve para dar às ciências uma perfeição aceitável; e talvez estejamos ainda numa época demasiado recente do mundo para descobrirmos princípios que venham a resistir ao exame da posteridade mais distante. Quanto a mim, a minha única esperança é poder contribuir um pouco para o progresso do conhecimento, dando nalguns pontos uma direcção diferente às especulações dos filósofos e indicando-lhes mais distintamente aqueles assuntos que são os únicos onde podem esperar segurança e convicção. A Natureza Humana é a única ciência do homem; contudo ela tem sido até aqui a mais desprezada. Ficarei satisfeito se puder pô-la um pouco mais em voga; e esta esperança serve para defender a minha disposição daquela melancolia, para animá-la e tirá-la da indolência que às vezes se apodera de mim. Se o leitor se encontrar a si mesmo na mesma disposição fácil, que me siga nas minhas especulações futuras. Se não, que siga a sua inclinação e espere o regresso da aplicação e do bom humor. A conduta de um homem que estuda a filosofia de modo assim descuidado é mais verdadeiramente céptica do que a de outro que, sentindo em si a inclinação para este estudo, está no entanto tão acabrunhado por dúvidas e escrúpulos que a rejeita totalmente. Um verdadeiro céptico desconfiará das suas dúvidas filosóficas, assim como das suas convicções filosóficas; e jamais rejeitará alguma inocente satisfação que se ofereça por ocasião de qualquer delas.

E não convém apenas que nos entreguemos em geral à nossa inclinação nas nossas pesquisas filosóficas mais

escrupulosas, não obstante os nossos princípios cépticos; mas devemos também ceder à tendência que nos inclina a sermos positivos e certos em *pontos particulares*, conforme a luz a que os consideramos num *momento particular*. É mais fácil abstermo-nos de todo o exame e investigação, do que refrear uma tendência tão natural e evitarmos aquela segurança que sempre deriva da inspecção exacta e completa de um objecto. Em semelhante ocasião, somos levados a esquecer não só o nosso cepticismo, mas até mesmo a nossa modéstia; e a empregar termos como *é evidente, é certo, é inegável*, os quais a deferência para com o público talvez não devesse permitir. Posso ter caído nesta falta a exemplo de outrem, mas ponho aqui uma *prevenção* contra qualquer objecção que possa apresentar-se sobre este ponto; e declaro que tais expressões me foram extorquidas pela visão presente do objecto e que elas não implicam espírito dogmático, nem ideia pretensiosa do meu juízo, sentimentos que, disso estou ciente, não convêm a ninguém, e a um céptico muito menos que a qualquer outro.

LIVRO II

DAS PAIXÕES

PARTE I

Do orgulho e da humildade

SECÇÃO I

Divisão do assunto

Assim como todas as percepções da mente podem dividir-se em *impressões* e *ideias*, também as impressões admitem outra divisão em *originais* e *secundárias*. Esta divisão das impressões é idêntica à que usei anteriormente quando as distingui como impressões de *sensação* e impressões de *reflexão*. As impressões originais, ou impressões de sensação, são as que, sem qualquer percepção antecedente, surgem na alma, tendo origem na constituição do corpo, nos espíritos animais ou na aplicação de objectos aos órgãos exteriores. As impressões secundárias ou reflexivas são as que provêm de algumas das impressões originais, quer imediatamente, quer pela interposição das suas ideias. Do primeiro género são todas as impressões dos sentidos e todas as dores e prazeres corporais; do segundo são as paixões e as outras emoções semelhantes.

É certo que a mente, nas suas percepções, deve começar num ponto qualquer; e visto que as impressões precedem as ideias que lhes correspondem, deve haver impressões que aparecem na alma sem nada que as introduza. Como estas impressões dependem de causas naturais e físicas, o seu exame levar-me-ia para muito longe do meu assunto, entrando nas ciências da anatomia e da filosofia natural. Por esta razão, limitar-me-ei aqui ao estudo das outras impres-

sões, que denominei secundárias ou reflexivas, enquanto nascem das impressões originais ou das suas ideias. As dores e os prazeres do corpo são fonte de numerosas paixões, tanto quando são sentidos como quando são considerados pela mente; mas surgem na alma ou no corpo – conforme vos aprouver chamar-lhe – de maneira original, sem pensamento nem percepção a precedê-los. Um acesso de gota produz uma longa série de paixões, tais como tristeza, esperança, medo; mas não deriva imediatamente de nenhuma afeição ou ideia.

As impressões reflexivas podem dividir-se em duas espécies, as *calmas* e as *violentas*. Da primeira espécie é o sentimento da beleza e fealdade na acção, na composição e nos objectos exteriores. Da segunda são as paixões do amor e do ódio, da tristeza e da alegria, do orgulho e da humildade. Esta divisão está longe de ser rigorosa. Os êxtases da poesia e da música atingem frequentemente um grau muito elevado; enquanto que as outras impressões a que chamamos propriamente *paixões* podem degenerar em emoções tão brandas que se tornam de certo modo imperceptíveis. Mas como em geral as paixões são mais violentas do que as emoções que provêm da beleza e da fealdade, distinguiram-se correntemente estas impressões umas das outras. Sendo tão abundante e variada a matéria do espírito humano, tirarei aqui partido desta divisão comum e plausível para avançar com mais ordem e, tendo dito tudo o que julgava necessário relativamente às nossas ideias, explicarei agora estas emoções violentas ou paixões, a sua natureza, origem, causas e efeitos.

Quando observamos o conjunto das paixões, ocorre-nos dividi-las em *directas* e *indirectas*. Por paixões directas entendo as que nascem imediatamente do bem e do mal, da dor ou do prazer. Por paixões indirectas as que provêm dos mesmos princípios, mas pela conjunção de outras qualidades. De momento não posso justificar nem explicar

mais esta distinção. Posso apenas fazer a observação geral de que, nas paixões indirectas, incluo o orgulho, a humildade, a ambição, a vaidade, o amor, o ódio, a inveja, a piedade, a malícia, a generosidade e as que delas dependem. Nas paixões directas incluo o desejo, a aversão, a tristeza, a alegria, a esperança, o medo, o desespero e a segurança. Começarei pelas primeiras.

SECÇÃO II

Do orgulho e de humildade: seus objectos e causas

As paixões do *orgulho* e da *humildade* são impressões simples e invariáveis; por isso é impossível chegar jamais a dar uma definição precisa delas, mesmo com muitas palavras, como de resto de qualquer das paixões. O máximo que podemos pretender; é fazer uma descrição enumerando as circunstâncias que as acompanham; mas como estas palavras *orgulho* e *humildade* são de uso geral e as impressões que representam são as mais comuns de todas, cada um será capaz, por si mesmo, de formar uma ideia rigorosa, sem perigo de erro. Por esta razão, a fim de não perder tempo em preliminares, entrarei imediatamente no exame destas paixões.

É evidente que o orgulho e a humildade, embora directamente opostos, têm contudo o mesmo *objecto*. Este objecto é o eu, esta sucessão de ideias e impressões relacionadas, das quais temos recordação e consciência íntimas. É sobre ela que a nossa vista se fixa quando em nós actua uma ou outra destas paixões. Conforme a nossa ideia de nós próprios é mais ou menos vantajosa, sentimos uma ou outra destas afeições contrárias e ficamos exaltados de orgulho ou abatidos de humildade. Quaisquer outros objectos que a nossa mente possa apreender, é sempre com os

olhos em nós próprios que os consideramos; de outro modo eles não poderiam excitar estas paixões, nem aumentá-las ou diminui-las no mínimo. Quando o eu não entra em linha de conta, não há lugar nem para o orgulho nem para a humildade.

Mas, embora esta sucessão ligada de percepções a que chamamos *eu*, seja sempre o objecto destas duas paixões, é impossível que possa ser a *causa* e que seja suficiente por si só para as despertar. Com efeito, estas paixões são directamente opostas e têm em comum o mesmo objecto. Se o seu objecto fosse também a sua causa, ele jamais produziria uma das paixões em qualquer grau, sem despertar necessariamente ao mesmo tempo a outra em grau igual; e esta oposição e contrariedade deveria destruí-las a ambas. É impossível que um homem seja ao mesmo tempo orgulhoso e humilde; se razões diferentes despertam nele estas paixões, como frequentemente acontece, as paixões ou se sucedem alternadamente, ou, se se encontrarem, uma aniquila a outra na medida da sua força e apenas o que resta da paixão superior continua a agir sobre a mente. Mas no caso presente nenhuma das paixões poderia jamais tornar-se superior; porquanto, supondo que é apenas a vista de nós próprios que as desperta, como esta vista é perfeitamente indiferente em relação a uma ou à outra paixão, deve produzi-las ambas exactamente no mesmo grau; ou, por outras palavras, nem produz uma nem a outra. Excitar uma paixão e ao mesmo tempo despertar a paixão antagónica na mesma medida, é desfazer imediatamente o que estava feito, e tem que acabar por deixar a mente perfeitamente calma e indiferente.

Devemos pois estabelecer uma distinção entre a causa e o objecto destas paixões; entre a ideia que as excita e aquela para a qual elas dirigem a atenção quando excitadas. Logo que despertados, o orgulho e a humildade dirigem imediatamente a nossa atenção para nós próprios, que con-

sideram como seu objecto último e final. Mas é preciso mais qualquer coisa para as despertar; qualquer coisa que seja particular a uma das paixões e que não as produza a ambas precisamente no mesmo grau. A primeira ideia que se apresenta ao espírito é a da causa ou princípio produtor. Este excita a paixão que lhe está ligada; esta paixão uma vez excitada, dirige a nossa vista para outra ideia que é a do eu. Eis aqui então uma paixão colocada entre duas ideias, das quais uma a produz e a outra é produzida por ela. A primeira ideia representa pois a *causa*, a segunda o *objecto* da paixão.

Começando com as causas do orgulho e da humildade: podemos observar que a sua propriedade mais manifesta e mais notável é a grande variedade de *sujeitos* nos quais elas podem estar colocadas. Todas as qualidades apreciáveis da mente, sejam de imaginação, juízo, memória ou disposição; vivacidade de espírito, bom senso, saber, coragem, justiça, integridade, todas estas qualidades são causas de orgulho; e as qualidades contrárias causas de humildade. Estas paixões não se limitam ao espírito; estendem a sua vista igualmente ao corpo. Uma pessoa pode estar orgulhosa da sua beleza, força, agilidade, boa forma, destreza a dançar, a montar a cavalo, a praticar a esgrima, e da sua destreza em qualquer ocupação ou produção manual. Mas isto não é tudo. A paixão, olhando mais longe, abrange todos os objectos que têm connosco a mínima aliança ou relação. O nosso país, a nossa família, os nossos filhos, parentes, riquezas, casas, jardins, cavalos, cães, vestuário; tudo isto pode tornar-se causa de orgulho ou humildade.

Tendo em consideração estas causas, parece necessário estabelecer nova distinção nas causas da paixão, entre a *qualidade* que opera e o *sujeito* em que ela está colocada. Por exemplo, um homem tem vaidade numa linda casa que lhe pertence, ou que ele próprio construiu e projectou. Aqui o objecto da paixão é ele mesmo e a causa é a bela casa; esta causa por sua vez subdivide-se em duas partes, a saber,

a qualidade que opera sobre a paixão, e o sujeito ao qual a qualidade é inerente. A qualidade é a beleza, e o sujeito é a casa considerada como sua propriedade ou sua obra. Ambas estas partes são essenciais e a distinção não é vã ou quimérica. A beleza, considerada puramente como tal, se não se encontra num objecto relacionado connosco, não produz nem orgulho nem vaidade; e a relação mais íntima, por si só, sem beleza ou qualquer outra coisa no seu lugar, tem pouca influência nesta paixão. Portanto, visto que estas duas circunstâncias se separam facilmente e a sua conjunção é necessária para produzir a paixão, devemos considerá-las como partes componentes da causa, e imprimir nos nossos espíritos a ideia precisa desta distinção.

SECÇÃO III

De onde provêm estes objectos e estas causas

Tendo avançado até ao ponto de observarmos uma diferença entre o *objecto* das paixões e a sua *causa* e de distinguirmos na causa a *qualidade* que opera sobre as paixões, do *sujeito* ao qual esta qualidade está inerente, passamos agora a examinar o que determina cada uma delas a ser aquilo que é, e o que atribui a estas afeições tal objecto particular, tal qualidade e tal sujeito. Assim compreenderemos inteiramente a origem do orgulho e da humildade.

Em primeiro lugar, é evidente que estas paixões estão destinadas a ter o eu como *objecto*, por uma propriedade não só natural, mas também original. Ninguém pode duvidar de que esta propriedade seja *natural* em razão da constância e firmeza das suas operações. É sempre o eu que é objecto do orgulho e da humildade; quando estas paixões estendem a vista para mais longe, é sempre com a preocupação em nós próprios, e nenhuma pessoa ou objecto pode de outro modo ter influência sobre nós.

Parecerá igualmente evidente que esta circunstância provém de uma qualidade *original* ou de um impulso primitivo, se considerarmos que é esta a característica distintiva destas paixões. Se a natureza não tivesse dado qualidades originais ao espírito, ele jamais poderia ter qualidades secundárias; com efeito, neste caso ele não teria base para agir e jamais poderia começar a esforçar-se. Ora as qualidades que devemos considerar originais são as mais inseparáveis da alma e que não podem reduzir-se a nenhuma outra: tal é a qualidade que determina o objecto do orgulho e da humildade.

Podemos talvez alargar a questão e investigar se as *causas* que produzem a paixão são tão *naturais* como o objecto ao qual ela se dirige, e se toda esta grande variedade provém do capricho ou da constituição do espírito. Depressa removeremos esta dúvida se lançarmos um olhar para a natureza humana e considerarmos que em todas as nações e em todas as épocas os mesmos objectos originam sempre orgulho e humildade; e que, ao vermos até um estranho, podemos saber bastante bem o que aumentará ou diminuirá nele as paixões deste tipo. Se houver qualquer variação neste ponto, ela não provém senão de uma diferença no temperamento e compleição dos homens, e além disso é de pouca importância. Podemos imaginar como possível que, enquanto a natureza humana permanecer a mesma, os homens jamais fiquem totalmente indiferentes ao seu poder, riquezas, beleza ou mérito pessoal, e que o seu orgulho e vaidade não sejam afectados por estas vantagens?

Mas, embora as causas de orgulho e da humildade sejam evidentemente *naturais*, examinando-as descobriremos que elas não são *originais* e que é totalmente impossível que todas elas sejam adaptadas a estas paixões por uma disposição particular e pela constituição primitiva da natureza. Além de serem em número prodigioso, muitas delas são efeitos da arte e provêm em parte da indústria, em parte do

capricho e em parte da boa sorte dos homens. A indústria produz casas, mobílias, vestuário. O capricho determina as suas espécies e qualidades próprias. A boa sorte frequentemente contribui para tudo isto, descobrindo os efeitos que resultam das diferentes misturas e combinações dos corpos. É portanto absurdo imaginar que cada uma das causas foi prevista e fornecida pela natureza e que todas as produções novas de arte, que suscitam orgulho ou humildade, em vez de se adaptarem à paixão por uma participação em qualquer qualidade geral que age naturalmente sobre a mente, são elas próprias objecto de um princípio original, que até então estava oculto na alma, e é trazido para a luz do dia por mero acidente. Assim, o primeiro marceneiro que inventou a bela escrivaninha produziu orgulho naquele que se tornou o seu possuidor, por princípios diferentes daqueles que o tornaram orgulhoso das suas elegantes cadeiras e mesas. Como isto parece evidentemente rídiculo, temos a concluir que cada causa de orgulho e humildade não é adaptada a estas paixões por uma qualidade original distinta, mas que todas as causas têm em comum uma ou mais circunstâncias das quais depende a sua eficácia.

Além disso, encontramos no curso da natureza que, não obstante os efeitos serem muitos, os princípios de que eles provêm são geralmente pouco numerosos e simples e que denota falta de perícia no naturalista recorrer a uma qualidade diferente para explicar todas as operações diferentes. Quão mais verdadeira deve esta regra ser relativamente ao espírito humano! Com efeito, este é um sujeito tão limitado que podemos com razão considerá-lo incapaz de conter essa quantidade monstruosa de princípios que seria necessária para excitar as paixões do orgulho e da humildade, se cada causa distinta fosse adaptada à paixão por uma série diferente de princípios.

Aqui portanto a filosofia moral está na mesma condição que a filosofia natural em relação à astronomia antes de

Copérnico. Os Antigos, embora conhecedores da máxima *que diz que a natureza não faz nada em vão*, construiram sistemas celestes tão complicados que pareciam incompatíveis com a verdadeira filosofia e por fim deram lugar a algo mais simples e mais natural. Inventar sem escrúpulos um novo princípio para cada fenómeno novo, em vez de o adaptar ao princípio antigo; sobrecarregar as nossas hipóteses com uma diversidade deste género, são provas certas de que nenhum destes princípios é o princípio conveniente e que apenas desejamos encobrir, com uma quantidade de erros, a nossa ignorância da verdade.

SECÇÃO IV

Das relações de impressões e ideias

Assim estabelecemos duas verdades sem obstáculo nem dificuldade: *é a partir de princípios naturais que estas diversas causas excitam o orgulho e a humildade e não é por um princípio diferente que cada causa diferente é adaptada à sua paixão.* Vamos agora investigar como podemos reduzir estes princípios a um número mais limitado e descobrir nas causas alguma circunstância comum da qual dependa a sua influência.

Com esta finalidade, devemos reflectir em certas propriedades da natureza humana nas quais, apesar da sua poderosa acção sobre todas as operações tanto do entendimento como das paixões, os filósofos não costumam insistir muito. A *primeira* é a associação de ideias, que muitas vezes observei e expliquei. É impossível que a mente se fixe firmemente numa ideia por um tempo considerável; os seus maiores esforços não lhe permitem chegar a tal constância. Mas os nossos pensamentos, por mais mutáveis que sejam, não se furtam completamente à regra e ao método nas suas mudanças. A regra segundo a qual eles procedem é passar de um objecto para outro semelhante ou contíguo ao pri-

meiro, ou produzido por ele. Quando uma ideia está presente à imaginação, qualquer outra ideia unida por estas relações segue-a naturalmente e entra mais facilmente com a ajuda desta introdução.

A *segunda* propriedade que notarei no espírito humano é uma associação análoga de impressões. Todas as impressões semelhantes estão ligadas uma às outras e logo que aparece uma logo as outras se seguem imediatamente. A tristeza e a desilusão geram a cólera; a cólera, a inveja; a inveja; a maldade; a maldade, novamente a tristeza, até se completar todo o círculo. Do mesmo modo a nossa disposição, quando estimulada pela alegria, lança-se naturalmente no amor, na generosidade, na piedade, na coragem, no orgulho e noutras afeições semelhantes. É difícil para o espírito, quando está sob a acção de uma paixão, limitar-se a esta única paixão, sem mudança nem variação. A natureza humana é demasiado inconstante para aceitar semelhante regularidade. A mutabilidade é-lhe essencial. E para que coisa pode mudar tão naturalmente como para as suas paixões ou emoções, que se adaptam à sua disposição e se conjugam com o conjunto das paixões predominantes nesse momento? É pois evidente que há uma atracção ou associação entre as impressões, assim como entre as ideias; mas com esta diferença notável, que as ideias se associam por semelhança, contiguidade e causalidade e as impressões apenas por semelhança.

Em *terceiro* lugar, podemos observar acerca destas duas espécies de associação que elas se entreajudam e se apoiam muito uma à outra e que a transição se faz mais facilmente quando ambas se encontram no mesmo objecto. Assim um homem, cuja disposição foi profundamente sacudida e perturbada pela injustiça de outrem, é levado a encontrar cem motivos de descontentamento, impaciência, medo e outras paixões desagradáveis, especialmente se puder descobrir estes motivos na pessoa que foi a causa da primeira paixão,

ou na proximidade dessa pessoa. Os princípios que facilitam a transição de ideias encontram-se aqui com aqueles que actuam sobre as paixões; e como ambos se unem numa só acção, dão ao espírito um duplo impulso. A nova paixão deve pois surgir com muito mais violência e a transição para ela deve tornar-se muito mais fácil e natural.

Nesta oportunidade posso citar a autoridade de um escritor elegante que se exprime da forma seguinte: "Do mesmo modo que a imaginação se compraz em tudo o que é grande, estranho ou belo, e se apraz tanto mais quanto mais destas perfeições encontra no *mesmo* objecto, do mesmo modo ela é capaz de receber uma satisfação nova da ajuda doutro sentido. Assim um som contínuo, como o canto das aves ou uma queda de água, a todo o instante desperta a mente do espectador e torna-o mais atento às diversas belezas do lugar que se estende diante dele. É assim que o aparecimento de um aroma de odores e perfumes aumenta o prazer da imaginação e faz parecer mais agradáveis as cores e verdura da paisagem, pois as ideias dos dois sentidos recomendam-se uma às outras e são mais agradáveis juntas do que quando penetram separadamente no espírito: do mesmo modo que as diferentes cores de um quandro, quando estão bem dispostas, dão realce umas às outras e recebem uma beleza adicional da vantagem da situação". Neste fenómeno podemos notar uma associação tanto de impressões como de ideias, bem como a assistência mútua que se prestam.

SECÇÃO V

Da influência destas relações no orgulho e na humildade

Uma vez estabelecidos estes princípios numa experiência indiscutível, começo a considerar como os aplicaremos, revolvendo todas as causas de orgulho e humildade,

quer estas causas sejam consideradas como as qualidades operantes, ou como os sujeitos onde estão colocadas as qualidades. Ao examinar estas qualidades descubro imediatamente que muitas delas contribuem para produzir a sensação de dor ou de prazer independentemente das afeições que aqui procuro explicar. Assim a beleza da nossa pessoa, por si mesma e pelo seu próprio aspecto, gera prazer, bem como orgulho; e a sua fealdade, dor, bem como humildade. Uma festa magnífica regozija-nos, uma festa vulgar desagrada-nos. O que encontro verdadeiro nalguns casos, suponho que o é em todos e tomo como certo presentemente, sem mais provas, que todas as causas de orgulho, pelas suas qualidades próprias, produzem um prazer distinto, e todas as causas de humildade produzem um desagrado distinto.

Por outro lado, considerando os *sujeitos* aos quais estas qualidades estão ligadas, faço outra *suposição* que também parece provável em razão de numerosos casos evidentes: estes sujeitos são ou parte de nós próprios, ou algo estreitamente ligado a nós. Assim as boas e más qualidades dos nossos actos e maneiras constituem a virtude e o vício e determinam o nosso carácter pessoal; e nada actua mais fortemente sobre estas paixões do que o carácter. Do mesmo modo, é a beleza ou fealdade da nossa pessoa, das nossas casas, dos nossos bens ou da nossa mobília que nos torna vaidosos ou humildes. As mesmas qualidades transferidas para sujeitos sem qualquer relação connosco não exercem a mínima influência numa ou noutra destas afeições.

Depois de assim ter de certo modo suposto duas propriedades das causas destas afeições, a saber, que as *qualidades* produzem uma dor ou um prazer distintos e que os *sujeitos* em que se encontram estas qualidades estão relacionadas com o eu, passo ao exame das próprias paixões, para nelas descobrir algo que corresponda às supostas propriedades das suas causas. *Primeiro*, descubro que o objecto

próprio do orgulho e da humildade é determinado por um instinto original e natural e que é absolutamente impossível, em razão da constituição primeira da mente, que estas paixões jamais estendam a vista para além do eu, ou dessa pessoa individual, de cujas acções e sentimentos cada um de nós está intimamente consciente. É aqui finalmente que o nosso olhar sempre descansa quando uma ou outra destas paixões nos anima; e, neste estado de espírito, não podemos perder de vista este objecto. Disto não pretendo dar nenhuma razão; mas considero esta orientação particular do pensamento como uma qualidade original.

A *segunda* qualidade que descubro nestas paixões e que considero igualmente uma qualidade original é a sua sensação, a emoção particular que elas despertam na alma e que constituem o seu próprio ser e essência. Assim o orgulho é uma sensação agradável e a humildade uma sensação dolorosa; e, se suprimirmos o prazer ou a dor, não há em realidade orgulhoso ou humildade. É disto que o nosso próprio sentimento nos convence; e em vão raciocinamos ou discutimos aqui, para além do nosso sentimento.

Se portanto comparar estas duas propriedades *estabelecidas* das paixões, a saber, o seu objecto, que é o eu, e a sua sensação, que é agradável ou dolorosa, com as duas propriedades admitidas das causas, a saber, a sua relação com o eu e a sua tendência para produzir uma dor ou um prazer independentes da paixão; descubro imediatamente que, tomando estas hipóteses como justas, o verdadeiro sistema impõe-se-me com evidência irresistível. A causa que excita a paixão está relacionada com o objecto que a natureza atribui à paixão; a sensação que a causa produz separadamente está relacionada com a sensação da paixão: é nesta dupla relação de ideias e impressões que a paixão tem origem. Cada uma das ideias converte-se facilmente na sua correlativa; e cada uma das impressões na que se lhe assemelha e corresponde: com quanto maior facilidade deve fazer-se

esta transição, quando estes movimentos se apoiam um ao outro e o espírito recebe um duplo impulso das relações fruto das suas impressões como das suas ideias?

Para melhor compreendermos isto, devemos admitir que a natureza deu aos órgãos do espírito uma certa disposição própria para produzir uma impressão ou emoção particular, a que chamamos *orgulho*: a esta emoção ela atribui uma certa ideia, a do *eu*, que a emoção nunca deixa de produzir. Esta disposição da natureza concebe-se facilmente. Temos numerosos exemplos de tal organização. Os nervos do nariz e do palato estão dispostos de maneira a conduzir, em certas circunstâncias, sensações particulares para o espírito: as sensações de concupiscência e de fome produzem sempre em nós a ideia dos objectos particulares que correspondem a cada apetite. Estas duas circunstâncias unem-se no orgulho. Os órgãos estão dispostos de maneira a produzirem a paixão; e a paixão uma vez produzida, produz naturalmente uma certa ideia. Nada disto necessita de prova. E evidentemente que nunca estaríamos possuídos desta paixão sem uma disposição própria do espírito; e é igualmente evidente que a paixão dirige sempre o nosso olhar para nós próprios e faz-nos pensar nas nossas próprias qualidades e circunstâncias.

Uma vez bem compreendido este ponto, pode agora perguntar-se *se a natureza produz a paixão imediatamente, por si mesma, ou se tem de ser ajudada pela cooperação de outras causas.* Pois pode notar-se que, neste ponto, o seu comportamento é diferente nas diferentes paixões e sensações. O palato tem de ser excitado por um objecto externo a fim de produzir um sabor, mas a fome surge interiormente sem o concurso de qualquer objecto exterior. Mas, qualquer que seja o caso em relação às outras paixões e impressões, é certo que o orgulho precisa da ajuda de um objecto externo e que os órgãos que o produzem não se excitam espontaneamente, como o coração e as artérias, por um movimento interior

original. Porque *primeiro*, a experiência quotidiana convence-nos de que o orgulho precisa de certas causas para despertar e afrouxar quando não é apoiado por qualquer excelência no carácter, nas qualidades corporais, no vestuário, mobília ou fortuna. *Segundo*, é evidente que o orgulho seria perpétuo se proviesse imediatamente da natureza, visto que o seu objecto é sempre o mesmo e não há disposição corporal apropriada ao orgulho, como há para a sede e para a fome. *Terceiro*, a humildade está exactamente na mesma situação que o orgulho; por conseguinte qualquer destas paixões deve, partindo desta suposição, ser igualmente constante, ou deve destruir a paixão contrária logo desde o primeiro instante, de maneira que nenhuma delas possa jamais aparecer. De modo geral, podemos ficar satisfeitos com a conclusão anterior de que o orgulho deve ter uma causa, bem como um objecto, e que um não actua sem o outro.

A única dificuldade é pois descobrir esta causa, encontrar o que dá ao orgulho o primeiro impulso e põe em acção os orgãos naturalmente capazes de produzir esta emoção. Ao consultar a experiência para resolver esta dificuldade, encontro imediatamente uma centena de causas diferentes que produzem o orgulho; ao examinar estas causas, admito que todas elas estão de acordo em dois pontos, o que desde o começo apreendo como provável: elas produzem espontaneamente uma impressão ligada à paixão e encontram-se num sujeito ligado ao objecto da paixão. Quando, após isto, considero a natureza da *relação,* e os seus efeitos sobre as paixões e as ideias, não posso por mais tempo duvidar, partindo destas suposições, de que é o princípio mesmo que gera o orgulho e põe em movimento os orgãos que, naturalmente dispostos a produzir esta afeição, para agir requerem apenas um primeiro impulso ou começo. Tudo o que dá uma sensação agradável e que está relacionado com o eu desperta a paixão do orgulho, que é também agradável e tem o eu por objecto.

O que disse do orgulho é igualmente verdadeiro acerca da humildade. A sensação de humildade é penosa, como a de orgulho é agradável; por esta razão, a sensação separada que nasce das causas tem de inverter-se, enquanto que a relação com o eu continua a mesma. Embora o orgulho e a humildade sejam directamente contrários nos seus efeitos e nas suas sensações, têm contudo o mesmo objecto, de modo que é necessário apenas mudar a relação de impressões, sem mudar em nada a relação de ideias. Em consequência, descobrimos que uma bela casa que nos pertence produz orgulho; e que a mesma casa, que nos pertence ainda, produz humildade, quando por qualquer acidente se transforma de bela em feia e, dessa forma, a sensação de prazer correspondente ao orgulho transforma-se em dor, que está relacionada com a humildade. A dupla relação entre as ideias e as impressões subsiste nos dois casos e produz uma transição fácil de uma emoção para a outra.

Numa palavra, a natureza conferiu uma espécie de atracção a certas impressões e ideias, mediante a qual uma destas percepções, ao aparecer, introduz naturalmente a sua correlativa. Se estas duas atracções ou associações de impressões e ideias coincidem no mesmo objecto, elas ajudam-se mutuamente e a transição das afeições e da imaginação faz-se com maior facilidade e à vontade. Quando uma ideia produz uma impressão ligada a outra impressão, que por sua vez está presa a uma ideia relacionada com a primeira ideia, estas duas impressões devem ser de certo modo inseparáveis; em nenhum caso existirá uma sem que a outra a acompanhe. É deste modo que se determinam as causas particulares do orgulho e da humildade. A qualidade que actua sobre a paixão produz separadamente uma impressão que se lhe assemelha; o sujeito ao qual a qualidade é inerente está ligado ao eu, objecto da paixão: não surpreende que a causa total, que se compõe de uma qualidade e de um objecto, origine tão inevitavelmente a paixão.

Para ilustrar esta hipótese podemos compará-la àquela de que já me servi para explicar a crença que acompanha os juízos formados a partir da causalidade. Observei que em todos os juízos deste tipo há sempre uma impressão presente e uma ideia relacionada; e que a impressão presente dá vivacidade à imaginação e a relação conduz esta vivacidade, mediante uma transição fácil, para a ideia ligada. Sem a impressão presente, a atenção não se fixa e os espíritos não se excitam. Sem a relação, esta atenção fica no seu primeiro objecto e não tem outra consequência. Há evidentemente grande analogia entre esta hipótese e a nossa hipótese presente de uma impressão e de uma ideia que se transferem para outra impressão e outra ideia mediante a sua dupla relação. Esta analogia, há que reconhecê-lo, constitui uma prova não desprezível das duas hipóteses.

SECÇÃO VI

Limitações deste sistema

Mas antes de prosseguirmos neste assunto e de examinarmos em particular todas as causas do orgulho e da humildade, convirá fazer algumas limitações ao sistema geral de *que todos os objectos agradáveis, relacionados connosco por uma associação de ideias e de impressões, produzem orgulho, e os objectos desagradáveis humildade*: estas limitações são tiradas da própria natureza do assunto.

I. Suponhamos que um objecto agradável adquire uma relação com o eu; a primeira paixão que surge nesta ocasião é a alegria; e esta paixão descobre-se por uma relação mais ligeira do que o orgulho e a vanglória. Podemos sentir alegria por estarmos presentes a uma festa, na qual os nossos sentidos são deleitados com iguarias de toda a espé-

cie; mas é apenas o anfitrião que, além da alegria, experimenta a paixão adicional do contentamento de si mesmo e da vaidade. É verdade que por vezes as pessoas se gabam de uma grande solenidade na qual apenas estiveram presentes e, por uma relação assim tão ténue, convertem o seu prazer em orgulho; contudo, deve-se em geral reconhecer que a alegria provém de uma relação menos importante do que a vaidade e que muitas coisas, que são demasiado estranhas para produzir orgulho, são no entanto capazes de nos dar prazer e encanto. A razão desta diferença pode explicar-se como se segue. É necessário à alegria uma relação para aproximar de nós o objecto e fazer com que ele nos dê alguma satisfação. Mas ao orgulho é necessário mais do que esta relação, comum às duas paixões, para produzir uma transição de uma paixão para a outra e converter a satisfação em vaidade. Visto que a relação tem uma tarefa dupla a realizar, ela deve ser dotada de força e energia duplas. A isto podemos acrescentar que, quando objectos agradáveis não mantêm uma relação muito estreita connosco, usualmente mantêm-na com qualquer outra pessoa; e esta segunda relação não só supera, mas até diminui e por vezes destrói a primeira, conforme veremos mais adiante [1].

Aqui está então a primeira limitação que devemos fazer à nossa afirmação geral de *que tudo o que nos está ligado e produz prazer ou dor produz também orgulho ou humildade.* Não é apenas uma relação que se torna necessária; é uma relação estreita, mais estreita do que a que é necessária para a alegria.

II. A segunda limitação é que o objecto agradável ou desagradável esteja não só estreitamente relacionado connosco, mas ainda nos seja próprio ou, pelo menos, comum

[1] Parte II, Secção IV.

a nós e a algumas pessoas. É uma qualidade observável na natureza humana, a qual tentaremos explicar mais adiante, que tudo o que se apresenta muitas vezes e a que durante muito tempo nos acostumámos, perde o valor aos nossos olhos e dentro de pouco tempo é por nós desprezado e abandonado. Igualmente julgamos objectos mais por comparação do que segundo o seu mérito real e intrínseco; e quando não podemos aumentar o seu valor pelo contraste, somos capazes de subestimar mesmo o que neles é essencialmente bom. Estas qualidades da mente têm o seu efeito na alegria, assim como no orgulho; e é notável que os bens comuns a toda a humanidade, que o hábito nos tornou familiares, dão-nos pouco contentamento, embora sejam talvez de um género mais excelente do que aqueles a que atribuímos um valor muito mais alto em razão da sua singularidade. Mas embora esta circunstância actue sobre estas duas paixões, tem uma influência muito maior sobre a vaidade. Regozijamo-nos com numerosos bens que, em razão da sua frequência, não nos dão nenhum orgulho. A saúde, quando regressa após longa ausência, dá-nos um contentamento muito sensível; mas raramente se toma como objecto de vaidade, porque se partilha com muitas pessoas.

A razão por que, neste ponto, o orgulho é muito mais delicado do que a alegria parece-me ser a seguinte. Para despertar o orgulho é sempre preciso considerar dois objectos, a saber, a *causa*, ou o objecto que produz o prazer, e o eu que é o objecto real da paixão. Ora a alegria tem apenas um objecto necessário à sua produção, isto é, aquele que dá prazer; e embora seja necessário que este tenha alguma relação com o eu, no entanto tal é apenas necessário para o tornar agradável; e o eu propriamente falando não é o objecto desta paixão. Visto que portanto o orgulho tem, de certo modo, dois objectos para os quais dirige a nossa vista, segue-se que quando nenhum destes objectos tem qualquer singularidade, a paixão deve, por esta razão,

ser mais enfraquecida do que uma paixão que tem apenas um objecto. Comparando-nos com outros, como a todo o instante somos capazes de fazer, descobrimos que não nos distinguimos em nada; e, comparando o objecto que possuímos, descobrimos ainda a mesma circunstância incómoda. Estas duas comparações desvantajosas devem destruir completamente a paixão.

III. A terceira limitação é que o objecto agradável ou doloroso seja bem discernível e manifesto, não só para nós próprios, mas também para outros. Esta circunstância, como as duas precedentes, tem o seu efeito sobre a alegria, bem como sobre o orgulho. Imaginamo-nos mais felizes, assim como mais virtuosos ou mais belos, quando aparecemos assim a outros; mas somos ainda mais orgulhosos das nossas virtudes do que dos nossos prazeres. Isto resulta de causas que tentarei explicar mais adiante.

IV. A quarta limitação deriva da inconstância da causa destas paixões e da curta duração da sua conexão connosco. O que é acidental e inconstante dá-nos só um pouco de alegria, e ainda menos orgulho. Não estamos muito satisfeitos com a própria coisa; e estamos ainda menos inclinados a sentir, por causa dela, novos graus de contentamento connosco mesmos. Prevemos e antecipamos a sua mudança pela imaginação, o que nos torna pouco satisfeitos com a coisa; comparamo-la connosco, que temos uma existência mais duradoura, e, deste modo, a sua inconstância parece ainda maior. Parece ridículo inferir em nós uma excelência a partir de um objecto de tão curta duração e que nos acompanha durante uma parte tão pequena da nossa existência. Será fácil compreender a razão pela qual esta causa não actua com a mesma força na alegria como no orgulho, dado que a ideia do eu não é tão essencial à primeira paixão como à segunda.

V. Posso acrescentar como quinta limitação, ou melhor como alargamento deste sistema, que as *regras gerais* têm grande influência sobre o orgulho e a humildade, assim como sobre todas as outras paixões. É daqui que formamos opinião das diferentes categorias de pessoas de acordo com o poder ou riquezas que possuem; e não mudamos esta opinião em razão das particularidades de saúde e temperamento das pessoas, os quais podem privá-las de gozar inteiramente as suas posses. Isto pode ser explicado pelos mesmos princípios que deram conta da influência das regras gerais sobre o entendimento. O costume facilmente nos leva para além dos justos limites nas nossas paixões, bem como nos nossos raciocínios.

Talvez não seja despropositado observar nesta altura que a influência das regras e máximas gerais sobre as paixões contribui muito para facilitar os efeitos de todos os princípios, o que explicaremos no decurso deste tratado. Pois é evidente que, se uma pessoa adulta da mesma natureza que nós, fosse subitamente transportada para o nosso mundo, ficaria extremamente embaraçada com todos os objectos e não descobriria facilmente que grau de amor ou ódio, de orgulho ou humildade, ou de qualquer outra paixão deveria atribuir a cada um. As paixões são frequentemente diversificadas por princípios muito pouco importantes; e estes nem sempre actuam com perfeita regularidade, sobretudo à primeira tentativa. Mas, como o hábito e a prática revelaram todos estes princípios e estabeleceram o justo valor de todas as coisas, isto deve contibuir para produzir facilmente as paixões e para nos guiar, mediante máximas gerais estabelecidas, nas relações que devemos observar preferindo um objecto a outro. Esta observação pode talvez servir para obviar a dificuldades que podem surgir relativamente a algumas causas que em seguida atribuirei a paixões particulares que podem considerar-se demasiado subtis para operar tão universal e certamente, conforme descobrimos que elas fazem.

Terminarei esta matéria com uma reflexão tirada destas cinco limitações. Esta reflexão é que as pessoas que são orgulhosas e que aos olhos do mundo têm mais razões para o serem, nem sempre são as mais felizes; e as mais humildes nem sempre são as mais miseráveis, como poderia à primeira vista imaginar-se de acordo com este sistema. Um mal pode ser real, mesmo que a sua causa não tenha qualquer relação connosco; pode ser real, sem nos ser próprio; pode ser real, sem se revelar aos outros; pode ser real, sem ser constante; e pode ser real, sem estar abrangido pelas regras gerais. Tais males não deixarão de nos tornar infelizes, embora tenham pouca tendência a diminuir o orgulho; e talvez achemos que os males mais reais e mais autênticos da vida são desta natureza

SECÇÃO VII

Do vício e da virtude

Não percamos de vista estas limitações e passemos ao exame das causas do orgulho e da humildade: vejamos se, em todos os casos, podemos descobrir as duplas relações que lhes permitem agir sobre as paixões. Se descobrirmos que todas estas causas estão relacionadas com o eu e produzem um prazer ou mal-estar distintos da paixão, não restará mais nenhuma dúvida com relação ao presente sistema. Esforçar-nos-emos sobretudo por provar o segundo ponto, posto que o primeiro é de algum modo evidente por si mesmo.

Começo pelo *vício* e a *virtude*, que são as causas mais manifestas destas paixões; seria inteiramente estranho ao meu desígnio neste momento entrar na controvérsia que nestes últimos anos tanto tem despertado a curiosidade do público, a saber: *se estas distinções morais se fundamentam em princípios naturais e originais, ou provêm do interesse e da edu-*

cação. Reservo o exame disso para o livro seguinte; e entretanto esforçar-me-ei por mostrar que o meu sistema conserva o seu valor numa e noutra destas hipóteses, o que será forte prova da sua solidez.

Porquanto, se admitirmos que a moral não tem fundamento na natureza, deve contudo aceitar-se que o vício e a virtude, quer nasçam do interesse pessoal ou dos preconceitos da educação, produzem em nós uma dor e um prazer reais; e podemos notar que este ponto é energicamente afirmado pelos defensores dessa hipótese. Todas as paixões, hábitos, disposições de carácter (dizem eles) que tendem a favorecer-nos ou a prejudicar-nos causam-nos prazer ou mal-estar, e é daqui que nasce a aprovação ou reprovação. Facilmente ganhamos com a liberalidade dos outros, mas estamos sempre em perigo de perder com a sua avareza; a coragem defende-nos, mas a cobardia deixa-nos expostos a qualquer ataque; a justiça é o sustentáculo da sociedade, mas a injustiça, não sendo reprimida, depressa a arruinaria; a humildade exalta-nos, mas o orgulho mortifica-nos. Por estas razões, as primeiras qualidades são tomadas como virtudes e as segundas consideradas vícios. Ora, visto que se admite que há um prazer ou um mal-estar que acompanha sempre os méritos ou deméritos, isso é tudo o que é necessário para o meu desígnio.

Mas vou mais longe, e observo que não só esta hipótese moral e este meu sistema estão de acordo um com o outro, mas ainda que, admitindo que o primeiro é verdadeiro, dá-se uma prova absoluta e invencível do segundo. Efectivamente, se toda a moral se fundamentasse na dor ou no pazer nascidos da antecipação de qualquer perda ou vantagem que possa resultar do nosso próprio carácter ou do de outrem, todos os efeitos da moral deveriam resultar desta mesma dor ou deste mesmo prazer e, entre outras, as paixões do orgulho e a da humildade. A própria essência da virtude, segundo esta hipótese, é produzir prazer e a do

vício é causar dor. É necessário que a virtude e o vício sejam partes integrantes do nosso carácter para despertar orgulho ou humildade. Que outra prova podemos desejar da dupla relação de impressões e ideias?

O mesmo argumento irrefutável pode tirar-se da opinião daqueles que sustentam que a moral é algo real, essencial e baseado na natureza. A hipótese mais provável que foi apresentada para explicar a distinção entre o vício e a virtude e a origem das obrigações e dos direitos morais é que, por uma constituição primeira da natureza, certos caracteres e certas paixões, pelo próprio facto de serem vistos e contemplados, produzem dor e outros, do mesmo modo, despertam prazer. O mal-estar e a satisfação não são apenas inseparáveis do vício e da virtude, mas constituem a sua própria natureza e essência. Aprovar um carácter é sentir um prazer original na sua presença. Reprová-lo é ter um sentimento de mal-estar. Sendo portanto a dor e o prazer as causas primeiras do vício e da virtude, devem elas ser também as causas de todos os seus efeitos e, por conseguinte, do orgulho e da humildade, que são consequências inevitáveis dessa distinção.

Mas, supondo que aceitamos a falsidade desta hipótese da filosofia moral, é ainda evidente que a dor e o prazer, se não são causas do vício e da virtude, são pelo menos inseparáveis delas. Um carácter nobre e generoso dá-nos satisfação, mesmo só ao considerá-lo; e, quando se nos apresenta mesmo apenas num poema ou numa ficção, nunca deixa de nos encantar e deliciar. Por outro lado a crueldade e a perfídia desagradam por sua própria natureza; e jamais é possível reconciliar-mo-nos com estas qualidades, quer em nós, quer nos outros. Assim, uma das hipóteses morais é prova inegável do precedente sistema e a outra, no pior dos casos, está de acordo com ele.

Mas o orgulho e a humildade nascem não apenas destas qualidades do espírito as quais, de acordo com os sistemas

vulgares de ética, têm sido comprendidas como partes do dever moral, mas ainda de qualquer outra que tenha relação com o prazer e o mal-estar. Nada lisonjeia mais a nossa vaidade do que o talento de agradar pelo nosso espírito, o bom humor ou qualquer outro dom; e nada nos causa uma humilhação mais sensível do que, uma decepção, em qualquer tentativa dessa natureza. Ninguém jamais foi capaz de dizer o que é vivacidade de *espírito*, e de mostrar a razão pela qual um sistema de pensamento deve ser aceite sob esta designação e outro sistema deve ser rejeitado. É apenas por gosto que podemos tomar uma decisão sobre este assunto e não possuímos nenhum outro critério que nos permita formar um juízo deste género. Ora, o que é este *gosto* do qual, de certo modo, a verdadeira e a falsa vivacidade de espírito recebem a sua existência e sem o qual nenhum pensamento pode ter pretensão a uma ou outra destas denominações? Não é manifestamente nada a não ser uma sensação de prazer produzida pelo espírito verdadeiro, e uma sensação de mal-estar produzida pelo falso espírito, sem que sejamos capazes de indicar as razões deste prazer ou mal-estar. O poder de gerar estas sensações contrárias é portanto a própria essência do espírito verdadeiro e falso; ele é por conseguinte a causa do orgulho e da humildade que daí nascem.

Talvez haja pessoas que, acostumadas ao estilo das escolas e púlpito, e nunca tendo considerado a natureza humana a outra luz senão aquela em que *elas* a colocam, possam ficar aqui surpreendidas ao ouvirem-me falar da virtude como fonte de orgulho, o que tomam como vício; e do vício como causa de humildade, o que aprenderam a considerar como virtude. Mas, para não discutir sobre palavras, acentuo que por *orgulho* entendo esta impressão agradável que nasce no espírito quando a vista da nossa virtude, da nossa beleza, das nossas riquezas ou do nosso poder nos torna contentes connosco mesmos: e que por *humildade*

designo a impressão contrária. Evidentemente que a primeira impressão não é sempre viciosa, nem a segunda virtuosa. A moral mais rígida permite-nos receber prazer de uma reflexão sobre uma acção generosa; e ninguém considerará virtude sentir remorsos estéreis, com o pensamento de uma vilania ou baixeza passadas. Examinemos pois estas impressões consideradas em si mesmas; investiguemos as suas causas, quer elas sejam colocadas na mente ou no corpo, sem nos incomodarmos de momento com o mérito ou censura que possam acompanhá-las.

SECÇÃO VIII

Da beleza e da deformidade

Quer consideremos o corpo como parte de nós mesmos, quer concordemos com aqueles filósofos que o consideram como algo exterior, sempre temos de admitir que ele nos está suficientemente unido, para formar uma destas relações duplas que afirmei serem necessárias para as causas do orgulho e da humildade. Todas as vezes que podemos pois descobrir que a outra relação de impressões se associa à relação de ideias, podemos esperar com segurança uma destas paixões, conforme a impressão seja agradável ou desagradável. Mas a *beleza* de toda a espécie dá-nos um encanto e satisfação particulares, assim como a deformidade produz dor em qualquer sujeito em que ela esteja colocada, quer a observemos num objecto animado ou num objecto inanimado. Se portanto a beleza ou a deformidade forem colocadas nos nossos próprio corpos, este prazer ou mal-estar devem converter-se em orgulho ou em humildade, pois há neste caso todas as circunstâncias necessárias para produzir uma perfeita transição de impressões e ideias. Estas sensações opostas estão relacionadas com as paixões opostas. A beleza ou a deformidade está intimamente ligada ao eu,

objecto destas duas paixões. Não admira então que a nossa beleza pessoal se torne objecto de orgulho e a nossa deformidade objecto de humildade.

Mas este efeito das nossas qualidades pessoais e corporais não é apenas uma prova deste sistema, ao mostrar que as paixões não surgem neste caso sem todas as circunstâncias que exigi; pode empregar-se como um argumento mais forte e mais convincente. Se considerarmos todas as hipóteses formadas pela filosofia ou pela razão comum para explicar a diferença entre a beleza e a deformidade, notaremos que todas elas se reduzem ao seguinte: a beleza é uma ordem e uma combinação de partes tal que, pela *primitiva constituição* da nossa natureza, pelo *hábito* ou pelo *capricho*, é apropriada para dar à alma um prazer e um contentamento. É este o carácter distintivo da beleza: é o que constitui a diferença existente entre ela e a deformidade, cuja tendência natural é produzir mal-estar. Portanto o prazer e a dor não são apenas companheiros necessários da beleza e da deformidade, mas constituem a sua própria essência. E na verdade se considerarmos que grande parte da beleza que admiramos nos animais e nos objectos provém da ideia de conveniência e utilidade, não hesitaremos em dar o nosso assentimento a esta opinião. Esta forma que produz a força, é bela num animal; e estoutra, que é sinal de agilidade, é-o noutro. A ordem e conveniência de um palácio não são menos essenciais à sua beleza do que meramente a sua figura e aspecto. Do mesmo modo as regras da arquitectura requerem que o cimo de um pilar seja mais esguio do que a base, porque tal forma dá-nos a ideia de segurança, que é agradável; enquanto a forma contrária faz-nos recear o perigo, que é desagradável. De inúmeros exemplos deste género, bem como da observação de que a beleza, tal como o espírito, não se pode definir, mas é discernida apenas por um gosto ou uma sensação, podemos concluir que a beleza não é senão uma forma que produz prazer, como a defor-

midade é uma organização das partes que transmite dor; e visto que o poder de produzir dor e prazer fazem desta maneira a essência da beleza e da deformidade, todos os efeitos destas qualidades devem derivar da sensação; e entre eles, o orgulho e a humildade que, de todos os seus efeitos, são os mais comuns e os mais notáveis.

Considero justo e decisivo este argumento; mas para dar mais autoridade ao presente raciocínio, suponhamos por um instante que ele é falso e vejamos o resultado. É certo então que, se o poder de produzir prazer e dor não constitui a essência da beleza e da deformidade, as sensações são pelo menos inseparáveis das qualidades e é mesmo difícil considerá-las separadamente. Ora não há nada comum à beleza física e à beleza moral (ambas as quais são causas de orgulho) a não ser este poder de produzir um prazer; e como um efeito comum supõe sempre uma causa comum, é claro que este prazer deve ser em ambos os casos a causa real e influente das paixões. Por outro lado, não há outra diferença original entre a beleza dos nossos corpos e a beleza dos objectos exteriores e estranhos, a não ser que uma está em relação mais estreita connosco, que falta no caso da outra. Esta diferença original deve portanto ser a causa de todas as outras diferenças e, entre outras, da sua diferença de influência sobre a paixão do orgulho, que é despertada pela beleza da nossa pessoa, mas não é minimamente afectada pela beleza dos objectos estranhos e externos. Se aproximarmos estas duas conclusões uma da outra, notamos que elas entre si compõem o sistema precedente: um prazer, como impressão relacionada ou semelhante, quando se coloca num objecto relacionado, produz orgulho por uma transição natural, e o seu contrário produz humildade. Este sistema parece pois já suficientemente confirmado pela experiência, embora não tenhamos ainda esgotado todos os nossos argumentos.

Não é apenas a beleza do corpo que produz orgulho,

mas também o seu vigor e a sua força. O vigor é uma espécie de poder; por isso deve considerar-se o desejo de sobressair pelo vigor como uma espécie inferior da *ambição.* Por esta razão teremos dado suficientemente conta do fenómeno presente, na explicação desta paixão.

Relativamente a todas as outras qualidades corporais, podemos observar em geral que tudo o que em nós é útil, belo ou surpreendente, é objecto de orgulho e o seu contrário, objecto de humildade. Ora é evidente que todas as coisas úteis, belas ou surpreendentes coincidem na produção de um prazer separado, mas não coincidem em qualquer outro ponto. Portanto deve ser o prazer, com a relação com o eu, a causa da paixão.

Embora se devesse perguntar se a beleza não é algo real e diferente do poder de produzir um prazer, não se pode jamais contestar que a surpresa, não sendo senão um prazer originado da novidade, não é, falando com propriedade, uma qualidade de um objecto, mas apenas uma paixão ou impressão da alma. Deve portanto ser desta impressão que nasce o orgulho, por uma transição natural. E nasce tão naturalmente que não há nada *em nós, ou pertencente a nós*, que provoque surpresa sem despertar ao mesmo tempo esta outra paixão. Assim, orgulhamo-nos das aventuras surpreendentes com que temos passado, das situações que temos evitado e dos perigos a que temos estado expostos. Tal é a origem da mentira vulgar, em que homens sem qualquer interesse e unicamente por vaidade acumulam uma quantidade de acontecimentos extraordinários que são ou invenções do seu cérebro, ou, sendo verdadeiros, não têm pelo menos qualquer ligação com eles próprios. A sua fecunda invenção fornece-lhes aventuras variadas; e quando lhes falta este talento, apropriam-se das aventuras de outrem para satisfazerem a sua vaidade.

Este fenómeno contém duas experências curiosas que, se as compararmos uma à outra segundo as regras conheci-

das pelas quais julgamos as causas e os efeitos em anatomia, filosofia natural e outras ciências, constituirão um argumento inegável em favor da acção das duplas relações acima mencionadas. Por uma destas experiências descobrimos que um objecto produz orgulho unicamente pela interposição do prazer; isto porque a qualidade pela qual produz orgulho não é em realidade senão o poder de produzir prazer. Pela outra experiência descobrimos que o prazer produz o orgulho mediante uma transição entre ideias relacionadas; com efeito, quando suprimimos esta relação, a paixão é imediatamente destruída. Uma aventura surpreendente, em que nós próprios estivemos envolvidos, está relacionada connosco e deste modo produz orgulho; mas as aventuras de outrem, embora possam causar prazer, nunca despertam esta paixão por falta dessa relação de ideias. Que outra prova se pode desejar para o sietema presente?

Há apenas uma objecção a este sistema relativamente ao nosso corpo, a saber: embora nada seja mais agradável do que a saúde e nada mais doloroso do que a doença, contudo os homens geralmente nem se sentem orgulhosos de uma, nem humilhados pela outra. Isto explicar-se-á facilmente se considerarmos a *segunda* e a *quarta* limitações propostas ao nosso sistema geral. Observou-se que nenhum objecto produz jamais orgulho ou humildade se não tiver nada que nos seja *peculiar* e igualmente que todas as causas da paixão devem ser até certo ponto *constantes* e devem estar em proporção com a duração do nosso eu, que é o seu objecto. Ora como a saúde e a doença variam incessantemente para todos os homens e não há nenhum que esteja *unicamente* nem *certamente* estabelecido numa ou noutra estes benefícios e desgraças acidentais estão, de certo modo, separados de nós e nunca se consideram como ligados ao nosso ser e existência. A verdade desta explicação vem do facto de que todas as vezes que uma doença de qualquer espécie está tão enraizada na nossa constituição

que já não alimentamos mais esperanças de cura, a partir deste momento a doença torna-se objecto de humilhação; isto é evidente nas pessoas idosas, a quem nada mortifica mais do que a consideração da sua idade e enfermidades. Tentam, enquanto possível, ocultar a cegueira e a surdez, o reumatismo e a gota e nunca os confessam sem relutância e mal-estar. Do mesmo modo, embora os jovens não se envergonhem de uma dor de cabeça ou constipação que apanharam, contudo não há assunto tão apropriado para mortificar o orgulho humano e fazer-nos formar da nossa natureza uma opinião inferior do que a sujeição a tais enfermidades a todo o instante da nossa vida. Isto prova suficientemente que a dor corporal e a doença são em si mesmas causas adequadas de humildade; embora o hábito de apreciar tudo mais por comparação do que em razão do seu mérito e valor intrínsecos nos façam passar por alto estes infortúnios que, conforme achamos, afectam toda a gente, e nos levam a formar uma ideia do nosso mérito e do nosso carácter independentemente dessas qualidades.

Envergonhamo-nos das doenças que afectam os outros homens e são perigosas ou desagradáveis para eles. Da epilepsia, porque produz repulsa em todos os presentes; da sarna, porque é infecciosa; da escrópula, porque geralmente transmite-se aos descendentes. As pessoas consideram sempre os sentimentos dos outros nos juízos que formam de si próprias. Foi o que apareceu com evidência em alguns dos raciocínios anteriores, e aparecerá ainda com mais evidência e será mais completamente explicado mais adiante.

SECÇÃO IX

Das vantagens e desvantagens exteriores

Embora o orgulho e a humildade tenham as qualidades do nosso espírito e do nosso corpo, isto é, do nosso *eu*,

como causas naturais e mais imediatas, verificamos por experiência que há muitos outros objectos a produzir estas afeições, e que o objecto inicial é, em certa medida, obscurecido e perdido, perante a multiplicidade de objectos estranhos e extrínsecos. Descobrimos vaidade em relação com casas, jardins e equipagens, bem como em relação aos méritos e talentos pessoais; e, embora estas vantagens exteriores estejam em si mesmas muito distantes do pensamento ou de uma pessoa, elas influenciam grandemente mesmo uma paixão que se oriente para isso como seu objecto último. Isto acontece quando objectos exteriores adquirem uma relação particular connosco e estão associados ou ligados a nós. Um belo peixe no oceano, um animal num deserto, e, na realidade, tudo o que nem nos pertence, nem tem relação connosco, não tem nenhuma espécie de influência sobre a nossa vaidade, quaisquer que sejam as qualidades extraordinárias de que o objecto seja dotado e qualquer que seja o grau de surpresa e admiração que possa naturalmente ocasionar. O objecto deve estar de algum modo associado connosco para despertar o nosso orgulho. A sua ideia deve estar de algum modo presa à de nós próprios e a transição de uma para a outra deve ser fácil e natural.

Mas aqui é preciso notar que, embora a relação de *semelhança* opere sobre o espírito do mesmo modo que a contiguidade e a causação, conduzindo-nos de uma ideia para a outra, ela raramente está na base do orgulho ou da humildade. Se nos assemelharmos a uma pessoa em alguma das qualidades apreciáveis do seu carácter, devemos possuir em qualquer grau a qualidade que nos torna semelhantes; e esta qualidade, preferimos sempre antes considerá-la em nós próprios, do que por reflexão noutra pessoa, quando queremos fundamentar nela qualquer grau de vaidade. De modo que, embora uma semelhança produza ocasionalmente esta paixão, sugerindo uma ideia mais vantajosa de

nós próprios, é em nós que finalmente se fixa a vista, é em nós que a paixão encontra a sua causa última e final.

Há certamente casos em que alguns homens mostram vaidade em se parecerem com um grande homem no rosto, nos traços, no aspecto ou em outras particularidades de pormenor que não contribuem em qualquer grau para a sua reputação; mas deve reconhecer-se que isto não atinge grande extensão e não é de importância considerável para estas afeições. Atribuo isto à razão seguinte: nunca podemos ter a vaidade de nos assemelharmos a uma pessoa em coisas fúteis, a não ser que essa pessoa possua qualidades muito brilhantes que nos inspirem respeito e veneração por ela. Então são estas qualidades que, falando propriamente, são as causas da nossa vaidade em razão da sua relação com nós próprios. Ora de que maneira estão elas em relação connosco? Elas são elementos da pessoa que apreciamos e por conseguinte estão ligadas às futilidades que se supõe serem também elementos dela. As futilidades estão ligadas às qualidade semelhantes que existem em nós; e estas qualidades existentes em nós, enquanto elementos, estão relacionadas com o todo e, por este meio, formam uma cadeia de vários elos entre nós e as qualidades brilhantes da pessoa com quem nos assemelhamos. Mas, além de que esta multidão de relações deve enfraquecer a ligação, é evidente que o espírito, ao passar das qualidades brilhantes para as qualidades banais, deve, por este contraste, apreender melhor a mediocridade das segundas e, em certa medida, envergonhar-se da comparação e semelhança.

Portanto a relação de contiguidade, ou a de causação, entre a causa e o objecto do orgulho e da humildade, são as únicas necessárias para originar estas paixões; e estas relações não são senão qualidades que conduzem a imaginação de uma ideia para a outra. Ora, examinemos que efeito elas podem ter sobre o espírito e como se tornam tão necessárias para a produção das paixões. É evidente que a

associação de ideias opera de maneira tão silenciosa e imperceptível que mal nos damos conta dela e descobrimo-la mais pelos seus efeitos do que por uma percepção ou sentimento imediatos. Ela não produz emoção e não origina nenhuma impressão nova de qualquer espécie; apenas modifica as ideias que o espírito possuía antes e que poderia convocar na ocasião. Deste raciocínio, bem como de uma experiência indubitável, podemos concluir que a associação de ideias, ainda que necessária, não basta para por si só originar uma paixão.

É pois evidente que, quando o espírito sente a paixão do orgulho ou da humildade, ao aparecer um objecto relacionado, há, além da relação ou transição de pensamento, uma emoção ou impressão original produzida por outro princípio. A questão é saber se a emoção primeiro produzida é a própria paixão ou qualquer outra impressão relacionada com ela. Não podemos demorar muito a resolver esta questão. Porque além de todos os outros argumentos que abundam sobre este assunto, deve aparecer com evidência que a relação de ideias, que a esperiência mostra ser uma circunstância tão necessária para a produção da paixão, seria inteiramente supérflua se não apoiasse uma relação de afeições e não facilitasse a transição de uma impressão para a outra. Se a natureza produzisse imediatamente a paixão do orgulho ou da humildade, esta seria completa em si mesma e não precisaria de adição ou aumento de qualquer outra afeição. Mas supondo que a primeira emoção está apenas ligada ao orgulho ou à humildade, facilmente se concebe para que fim pode servir a relação de objectos e como as duas associações diferentes de impressões e de ideias, unindo as suas forças, podem apoiar-se reciprocamente na sua acção. Isto não é apenas fácil de conceber; atrevo-me a afirmar que é a única maneira de conceber este assunto. Uma transição fácil de ideias que, em si mesma, não causa qualquer emoção, jamais pode ser necessária, nem mesmo útil às

paixões, a não ser favorecendo a transição entre impressões relacionadas. Sem referir que o mesmo objecto produz um grau maior ou menor de orgulho, não só em proporção com o aumento ou decréscimo das suas qualidades, mas ainda com o afastamento ou proximidade da relação; o que é prova clara da transição de afeições ao lado da relação de ideias, visto que toda a mudança na relação produz uma mudança proporcional na paixão. Assim, a parte do sistema anterior relativa às relações de ideias é prova suficiente da outra parte relativa às relações de impressões; e ela mesma baseia-se tão evidentemente sobre a experiência que seria perda de tempo esforçar-se mais por prová-la.

Isto aparecerá ainda com mais evidência em exemplos particulares. As pessoas envaidecem-se da beleza do seu país, do seu distrito, da sua paróquia. Aqui a ideia de beleza produz manifestamente um prazer. Este prazer está ligado ao orgulho. O objecto ou causa deste prazer está, por hipótese, ligada ao eu, ou seja, ao objecto do orgulho. Esta dupla relação de impressões e ideias produz uma transição de uma impressão para a outra.

As pessoas também se envaidecem da temperatura do clima no qual nasceram; da fertilidade do solo natal; da boa qualidade dos vinhos, das frutas ou alimentos por ele produzidos; da suavidade ou força da sua língua e outras particularidades deste género. Estes objectos têm manifesta relação com o prazer dos sentidos e consideram-se originalmente agradáveis ao tacto, ao gosto ou ao ouvido. Como poderiam jamais tornar-se objectos de orgulho, a não ser mediante a transição explicada acima?

Há pessoas que mostram uma vaidade do tipo oposto e comprazem-se em depreciar o próprio país em comparação com outros pelos quais viajaram. Estas pessoas notam, quando estão no seu país rodeadas pelos seus compatriotas, que a forte relação que os une à própria nação é partilhada com tanta gente que de certo modo a perdem; enquanto

que a sua relação longínqua com um país estrangeiro, que é resultado de lá terem estado e vivido, aumenta com a consideração do pequeno número de pessoas que fizeram o mesmo. Por esta razão, essas pessoas admiram sempre a beleza, a utilidade e a raridade do que existe no estrangeiro, acima do que existe no próprio país.

Visto que podemos envaidecer-nos de um país, clima ou qualquer objecto inanimado que tem relação connosco, não é de admirar que nos envaideçamos das qualidades daqueles que estão ligados a nós pelo sangue ou pela amizade. Consequentemente descobrimos que exactamente as mesmas qualidades, que em nós produzem orgulho, produzem também a mesma afeição em menor grau quando as descobrimos em pessoas ligadas a nós. A beleza, o trato, o mérito e a honra dos seus familiares são cuidadosamente exibidos pelo orgulhoso, como algumas das fontes mais importantes da sua vaidade.

Assim como temos orgulho das nossas próprias riquezas, assim também para satisfazer a nossa vaidade desejamos que todo aquele que tem qualquer ligação connosco igualmente as possua, e sentimos vergonha de todos aqueles dos nossos amigos e parentes que são medíocres ou pobres. Por esta razão afastamos o pobre para o mais longe possível de nós; e como não podemos impedir a pobreza de parentes colaterais dintantes, e os nossos avós são considerados os nossos parentes mais próximos, por esta razão cada qual gosta de ser de boa família e de descender de uma extensa linha de antepassados ricos e honrados.

Tenho observado frequentemente que as pessoas que se orgulham da antiguidade das suas famílias são felizes quando podem acrescentar a particularidade de que os seus antepassados são há muitas gerações, ininterruptamente, proprietários das mesmas terras e que a sua família jamais mudou de propriedades e jamais foi transferida para outro distrito ou outra província. Também tenho observado que

é para elas mais um motivo de vaidade poderem gabar-se de que estes bens foram transmitidos através de uma linha composta unicamente de elementos do sexo masculino e as honras e fortuna jamais passaram através de um elemento do sexo feminino. Tentemos explicar estes fenómenos pelo sistema anterior.

É evidente que quando alguma pessoa se gaba da antiguidade da sua família, os motivos da sua vaidade não são apenas a extensão do tempo e o número dos antepassados, mas também as riquezas e o crédito deles, os quais, supõe-se, projectam brilho sobre a pessoa em razão da sua relação com os antepassados. Ele começa por considerar estes objectos; é afectado por eles de maneira agradável; e depois, voltando a si pela relação de pai a filho, a paixão do orgulho exalta-os mediante a dupla relação de impressões e ideias. Visto que portanto a paixão depende destas relações, tudo aquilo que reforça uma destas relações deve também aumentar a paixão e tudo o que enfraquece as relações deve diminuir a paixão. Ora é certo que a identidade de posse reforça a relação de ideias que nasce da consanguinidade e da filiação e conduz mais facilmente a imaginação de uma geração à outra, dos antepassados mais distantes à sua posteridade, que é simultaneamente herdeira e descendente. Esta facilidade faz que a impressão se transmita mais completamente e excite em grau mais elevado o orgulho e a vaidade.

Dá-se o mesmo caso com a transmissão das honras e da fortuna por uma sucessão de herdeiros do sexo masculino sem passar por nenhum do sexo feminino. É uma qualidade da natureza humana, a qual consideraremos mais adiante [1], que a imaginação volta-se naturalmente para tudo o que é importante e considerável; quando dois objectos se lhe apresentam, um pequeno e um grande, ela habitual-

[1] Parte II, Secção II.

mente deixa o primeiro e concentra-se inteiramente no segundo. Como na sociedade conjugal o sexo masculino tem vantagem sobre o sexo feminino, o marido atrai primeiro a nossa atenção e, quer o consideremos directamente, ou o alcancemos passando por objectos relacionados, o pensamento demora-se nele com maior satisfação e chega mais facilmente a ele do que à sua consorte. Vê-se facilmente que esta propriedade deve reforçar a relação de filho para pai e enfraquecer a relação com a mãe. Com efeito, como todas as relações não são senão uma tendência para passar de uma ideia para outra, tudo o que reforça a tendência reforça a relação; e como temos uma tendência mais forte para passar da ideia dos filhos para a do pai, do que da mesma ideia dos filhos para a da mãe, devemos considerar a primeira relação como a mais estreita e mais considerável. É esta a razão pela qual geralmente os filhos usam o nome do pai e são considerados de nascimento mais elevado ou mais baixo conforme a família *dele*. E mesmo que a mãe seja dotada de espírito e carácter superiores aos do pai, como muitas vezes acontece, não obstante a excepção, prevalece a *regra geral*, de acordo com a doutrina exposta acima. Mais ainda: mesmo quando uma superioridade de qualquer espécie é tão grande ou outras razões têm um efeito tal, que os filhos representam mais a família da mãe do que a do pai, a regra geral conserva ainda uma eficácia tal que enfraquece a relação e abre uma espécie de brecha na linha dos antepassados. A imaginação não os percorre facilmente e não é capaz de transferir a honra e o crédito dos antepassados para a sua posteridade do mesmo nome e família tão facilmente como quando a transferência é conforme às regras gerais e passa de pai para filho ou de irmão para irmão.

SECÇÃO X

Da propriedade e da riqueza

Mas a relação que se considera a mais estreita, e que de entre todas as outras mais comummente produz a paixão do orgulho e a da *propriedade*. Ser-me-á impossível explicar plenamente esta relação enquanto não tiver tratado da justiça e das outras virtudes morais. No momento presente bastará notar que se pode definir a propriedade como *a relação entre uma pessoa e um objecto de modo a permitir a esta pessoa e a proibir a qualquer outra o livre uso e a posse do objecto, sem violação das leis da justiça e da equidade moral.* Se portanto a justiça é uma virtude que tem sobre o espírito humano uma influência natural e primitiva, pode considerar-se a propriedade como uma espécie particular de *causação*, quer consideremos a liberdade que ela dá ao proprietário de agir sobre o objecto conforme lhe apraz, ou as vantagens que daí tira. Dá-se o mesmo caso se, em conformidade com o sistema de certos filósofos, considerarmos que a justiça é uma virtude artificial e não uma virtude natural. Porque então a honra, o costume e as leis civis tomam o lugar da consciência natural e produzem, até certa medida, os mesmos efeitos. É entretanto certo que, ao fazer-se menção da propriedade, o nosso pensamento transporta-se naturalmente para o proprietário, e do proprietário para a propriedade; sendo isto prova de uma perfeita relação de ideias, é tudo quanto é necessário para a nossa presente finalidade. Uma relação de ideias, junta a uma relação de impressões produz sempre uma transição de afeições; por conseguinte, sempre que um prazer ou uma dor nasce de um objecto ligado a nós pela propriedade, podemos estar certos de que o orgulho ou a humildade devem originar-se desta conjunção de relações, se o sistema anterior for sólido e satisfatório. Se é assim ou não, depressa podemos convencer-nos disto por uma rápida vista de olhos pela vida humana.

Tudo o que pertence a um homem vaidoso é o melhor que se pode encontrar em qualquer lugar. As suas casas, equipagem, mobiliário, vestuário, cavalos e cães são, na opinião deles mais excelentes do que todos os outros; e facilmente se observa que da menor vantagem num destes seus bens ele tira novo motivo de orgulho e vaidade. O seu vinho, a acreditar nele, tem um sabor mais delicado do que qualquer outro; a sua cozinha é a mais refinada; a sua mesa mais bem ordenada; os seus criados mais eficientes; os ares da terra onde vive mais saudáveis; o solo que cultiva é mais fértil; os seus frutos amadurecem mais cedo e mais perfeitamente; este objecto é notável pela sua novidade, aquele pela sua antiguidade. Este é obra de um artista famoso, aquele pertenceu outrora a tal príncipe ou grande homem; numa palavra, todos os objectos úteis, belos, surpreendentes ou que têm com ele uma relação podem, por meio da propriedade, gerar esta paixão. Estes objectos coincidem em dar prazer e em nada mais. É a sua única qualidade comum, e portanto deve ser a qualidade que produz a paixão, que é o seu efeito comum. Visto que cada novo exemplo é um argumento novo e há aqui inumeráveis exemplos, atrevo-me a afirmar que dificilmente algum sistema foi tão completamente provado pela experiência como o que aqui propus.

Se a propriedade de uma coisa que dá prazer pela sua utilidade, beleza ou novidade, produz também orgulho por uma dupla relação de impressões e ideias, não devemos surpreender-nos de que o poder de adquirir esta propriedade tenha o mesmo efeito. Ora devemos considerar a riqueza como o poder de adquirir a propriedade daquilo que nos agrada; é apenas sob este aspecto que ela tem influência sobre as paixões. O papel pode, em muitas ocasiões, ser considerado uma riqueza, porque pode ser portador do poder de adquirir dinheiro; e o dinheiro é uma riqueza, não enquanto metal dotado de certas qualidades de solidez, peso e fusibilidade, mas apenas enquanto tem relação com os

prazeres e comodidades da vida. Assentando então nisto, que é em si tão evidente, podemos tirar daqui um dos argumentos mais forte que jamais utilizei para provar a influência das duplas relações sobre o orgulho e a humildade.

Ao tratar do entendimento, observei que a distinção que por vezes estabelecemos entre um *poder* e o seu *exercício* é perfeitamente fútil e que não devemos atribuir nenhuma capacidade nem a um homem, nem a outro ser, a não ser que esta capacidade se exerça e entre em acção. Mas, embora, esta observação seja estritamente verdadeira numa maneira precisa e *filosófica* de falar, não é certamente a *filosofia* das nossas paixões; significa apenas que muitas coisas actuam sobre elas mediante a ideia e a suposição de um poder, independentemente do seu exercício efectivo. Ficamos satisfeitos quando adquirimos a capacidade de alcançar um prazer e descontentes quando outrem adquire o poder de causar dor. A experiência mostra-o com evidência; mas, para dar uma explicação correcta deste facto e para explicar este contentamento e mal-estar, temos de pesar as reflexões que se seguem.

É evidente que o erro de distinguir o poder do seu exercício não provém inteiramente da doutrina escolástica do *livre arbítrio* que, na verdade, penetra muito pouco na vida comum e tem apenas uma pequena influência nos nossos modos vulgares e populares de pensar. Segundo esta doutrina, os motivos não nos privam do nosso livre arbítrio, nem nos tiram o poder de realizarmos uma acção ou de nos abstermos dela. Ora, segundo as noções comuns, o homem não tem nenhum poder quando motivos muito importantes se colocam entre ele e a satisfação dos seus desejos e o determinam a abster-se da acção que deseja realizar. Não penso que caí em poder do meu inimigo quando o vejo passar por mim na rua, com a sua espada, não tendo eu comigo nenhuma arma. Sei que o temor do magistrado civil é uma restrição tão forte como a do ferro e que estou

em segurança tão perfeita como se o meu inimigo estivesse algemado ou preso. Mas quando uma pessoa adquire sobre mim uma autoridade tal que não só não tem impedimento exterior às suas acções, mas também pode punir-me ou recompensar-me a seu bel-prazer, sem receio de por sua vez ser punido, atribuo-lhe então pleno poder e considero-me seu súbdito ou vassalo.

Ora, se considerarmos estes dois casos, o da pessoa que tem fortes motivos de interesse ou segurança para se abster de uma acção e o outra pessoa que não está abrangida por tal obrigação, descobriremos, de acordo com a filosofia exposta no livro anterior, que a única diferença *conhecida* entre elas reside em que, no primeiro caso, concluímos segundo a *experiência passada* que a pessoa jamais realizará a acção; no segundo, que ela a realizará possível ou provavelmente. Nada é mais flutuante e mais inconstante em muitas ocasiões do que a vontade humana; e nada a não serem fortes motivos será capaz de nos dar uma certeza absoluta quando nos pronunciamos acerca de uma das suas acções futuras. Quando vemos que uma pessoa está livre destes motivos, admitimos igual possibilidade de acção ou abstenção; e embora em geral possamos concluir que ela é determinada por motivos e causas, contudo tal não afasta a incerteza do nosso juízo relativamente a estas causas, nem a influência desta incerteza nas paixões. Portanto, visto que atribuímos o poder de realizar uma acção a quem não tem motivos muito poderosos para se abster dela, e negamo-lo a quem os tem, podemos concluir justamente que o *poder* tem sempre alguma referência ao seu *exercício*, efectivo ou provável, e que consideramos uma pessoa dotada de uma capacidade quando descobrimos pela experiência passada que é provável, ou pelo menos possível, que essa pessoa a exerça. E na verdade, como as nossas paixões têm sempre relação com a existência real dos objectos, e nós julgamos sempre esta realidade conforme os casos passados, nada pode

ser mais provável em si, sem outro raciocínio, do que a afirmação de que este poder consiste na possibilidade ou na probabilidade de uma acção, tal como a descobrem a experiência e a prática do mundo.

Ora, todas as vezes que uma pessoa, está em relação a mim numa situação tal que não existe nenhum motivo muito poderoso para a dissuadir de me fazer mal e, por conseguinte, é *incerto* se ela me fará mal ou não, devo evidentemente sentir mal-estar em semelhante situação e não posso considerar a possibilidade ou probabilidade deste mal sem manifesta preocupação. As paixões não são somente afectadas por acontecimentos certos e infalíveis; são-no também em grau inferior pelos acontecimentos possíveis e contingentes. E embora eu talvez nunca experimente de facto nenhum dano, e descubra pelo acontecimento que, falando filosoficamente, esta pessoa não tinha nenhum poder para me fazer mal, visto que não o exerceu, isso não impede o meu mal-estar de se produzir em resultado da incerteza precedente. Uma paixão agradável pode agir aqui tanto como uma paixão desagradável e trazer-me um prazer, quando compreendo que um bem se torna possível ou provável, como efeito da possibilidade ou probabilidade de outra pessoa mo conceder, pela supressão dos motivos fortes que antes teriam podido impedi-la.

Mas podemos além disso observar que esta satisfação aumenta, quando o bem se aproxima de tal maneira que está em nosso *próprio* poder agarrá-lo ou deixá-lo e não há nem obstáculo físico, nem motivo muito poderoso a impedir-nos o prazer. Visto que todos os homens desejam o prazer, nada é mais provável do que a existência do mesmo, quando não há obstáculo exterior a que ele se produza e os homens não vêem nenhum perigo em seguir as suas inclinações. Neste caso a sua imaginação facilmente antecipa o contentamento e dá-lhes a mesma alegria que se eles estivessem persuadidos da sua existência real e efectiva.

Mas esta explicação não basta para justificar o contentamento que acompanha a riqueza. Um avarento recebe prazer do seu dinheiro, isto é, do *poder* que ele lhe confere de obter todos os prazeres e comodidades da vida, embora saiba que goza da sua riqueza há quarenta anos sem alguma vez a empregar; e que, portanto, não pode concluir por qualquer espécie de raciocínio que a existência real destes prazeres está mais perto do que se ele estivesse completamente privado dos seus bens. Mas, embora ele não possa formar tal conclusão por um raciocínio relativo à maior proximidade do prazer, ele certamente imagina esta maior aproximação sempre que são removidos todos os obstáculos exteriores, ao mesmo tempo que os mais poderosos motivos de interesse e de perigo que se lhe opõem. Para uma interpretação mais satisfatória deste ponto tenho de remeter para minha explicação da vontade, onde explicarei [1] a falsa sensação de liberdade que nos faz imaginar podermos realizar qualquer coisa que não seja muito perigosa ou destrutiva. Sempre que qualquer outra pessoa não está submetida a uma forte obrigação de interesse de se abster de um prazer, ajuizamos por experiência que este prazer existirá e que essa pessoa provavelmente o obterá. Mas quando nós próprios estamos nesta situação, julgamos por uma *ilusão da imaginação* que o prazer é ainda mais próximo e imediato. A vontade parece movimentar-se facilmente em todos os sentidos e projecta a sua própria sombra ou imagem mesmo para o lado onde ela não se estabeleceu. Mediante esta imagem o prazer parece aproximar-se mais de nós e dá-nos um contentamento tão vivo como se fosse perfeitamente certo e inevitável.

Será agora fácil concentrar todo o raciocínio num ponto essencial e provar que, quando a riqueza produz orgulho ou vaidade em quem a possui, como sempre acon-

[1] Parte III, Secção II.

tece, é apenas mediante uma dupla relação de impressões e ideias. A essência mesma da riqueza consiste no poder de obter os prazeres e comodidades da vida. A essência mesma deste poder consiste na probabilidade do seu exercício e em que ele nos faz antecipar, por um raciocínio *verdadeiro* ou *falso*, a existência real do prazer. A antecipação do prazer é, em si mesma, um prazer muito considerável; e como a sua causa é uma posse ou uma propriedade de que nós gozamos, e que deste modo está relacionada connosco, vemos aqui todas as partes do sistema precedente muito exacta e distintamente delineadas perante nós.

Pela mesma razão que a riqueza causa prazer e orgulho e a pobreza desperta mal-estar e humildade, o poder deve produzir as primeiras emoções e a escravidão as segundas. O poder, ou a autoridade sobre outrem, torna-nos capazes de contentar todos os nossos desejos; a escravidão, sujeitando-nos à vontade de outrem, expõe-nos a milhares de carências e mortificações.

Vale aqui a pena observar que a vaidade do poder e a vergonha da escravidão aumentam muito com a consideração das pessoas sobre as quais exercemos a nossa autoridade, ou que a exercem sobre nós. Com efeito, admitindo a possibilidade de fabricar estátuas com um mecanismo tão admirável que elas pudessem movimentar-se e agir em obediência à vontade, evidentemente que a sua posse daria prazer e orgulho, mas não no mesmo grau que a mesma autoridade quando exercida sobre criaturas sensíveis e racionais cuja condição, comparada com a nossa, faz esta parecer mais agradável e mais honrosa. A comparação é, em todos os casos, um processo seguro de aumentar a nossa estima por qualquer coisa. Um rico sente mais a felicidade da sua condição opondo-a à de um mendigo. Mas no poder há uma vantagem particular originada do contraste que, de qualquer modo, se nos apresenta entre nós e a pessoa que comandamos. A comparação é evidente e natural:

a imaginação encontra-a no próprio sujeito: o pensamento é levado a concebê-la de maneira suave e fácil. Esta circunstância tem um efeito considerável porque lhe aumenta a influência; é o que aparecerá mais adiante ao examinarmos a natureza da *maldade* e da *inveja*.

SECÇÃO XI

Do amor da fama

Mas, além destas causas primárias de orgulho e de humildade, há uma secundária, tirada das opiniões dos outros, a qual tem igual influência sobre as afeições. A nossa reputação, o nosso carácter, o nosso nome são considerações de peso e importância consideráveis; e mesmo as outras causas de orgulho, a virtude, a beleza e a riqueza têm pouca influência quando não são apoiadas pelas opiniões e sentimentos dos outros. Para esclarecer este fenómeno, será necessário fazer um desvio para explicar primeiro a natureza da *simpatia*.

Nenhuma qualidade da natureza humana é mais notável, tanto em si mesma, como nas suas consequências, do que a tendência natural que temos para simpatizar com os outros e para receber por comunicação as suas inclinações e sentimentos, por muito diferentes, ou mesmo contrários, que sejam dos nossos. Esta tendência é manifesta não apenas nas crianças, que abraçam sem reservas qualquer opinião que se lhes proponha, mas ainda em homens de elevado critério e entendimento, que experimentam muita dificuldade em seguir a sua própria razão ou inclinação em oposição à dos seus amigos e companheiros de todos os dias. A este princípio devemos atribuir a grande uniformidade que podemos observar no carácter e na maneira de pensar das pessoas da mesma nação; é muito mais provável que esta semelhança provenha da simpatia do que de uma

influência do solo e do clima, os quais, não obstante permanecerem invariavelmente os mesmos, são incapazes de assegurar durante um século a identidade do carácter de uma nação. Um homem de boa disposição encontra-se num instante do mesmo humor que o seu grupo; e mesmo os mais orgulhosos e carrancudos recebe umas pinceladas dos seus compatriotas e conhecidos. Um ar sorridente lança no meu espírito uma complacência e serenidade sensíveis, assim como um ar zangado ou magoado lança em mim um desânimo súbito. O ódio, o ressentimento, a estima, o amor, a coragem, a alegria e a melancolia, todas estas paixões, sinto-as mais por comunicação do que pelo efeito do meu próprio temperamento e disposições pessoais. Um fenómeno tão notável merece a nossa atenção e devemos investigá-lo até aos seus primeiros princípios.

Quando uma afeição se infiltra por simpatia, conhece-se primeiro apenas pelos seus efeitos e pelos sinais exteriores do rosto e da conversação, os quais transmitem uma ideia dela. Esta ideia converte-se nesse instante em impressão e adquire um grau tal de força e vivacidade que se torna a paixão mesma e produz uma emoção igual a qualquer afeição original. Por mais instantânea que seja esta mudança da ideia para uma impressão, ela provém de certas vistas e reflexões que não escaparão ao exame minucioso do filósofo, embora possam escapar à própria pessoa que as faz.

É evidente que a ideia, ou melhor a impressão de nós próprios, nos está sempre intimamente presente e que a nossa consciência nos dá uma concepção tão viva da nossa própria pessoa, que não é possível imaginar que qualquer coisa possa ultrapassá-la neste ponto. Todo o objecto que está em relação connosco deve pois ser concebido com igual vivacidade de concepção, segundo os princípios precedentes; e embora esta relação não seja tão forte como a de causação, deve contudo ter influência considerável. A semelhança e a contiguidade não são relações a desprezar,

sobretudo quando uma inferência a partir da causa e efeito e a observação dos sinais exteriores nos informam da existência real do objecto semelhante ou contíguo.

Ora é manifesto que a natureza preservou uma grande semelhança entre todas as criaturas humanas e que nunca observamos nos outros paixão ou princípio do qual não possamos encontrar, num ou noutro grau, um paralelo em nós próprios. Dá-se o mesmo caso quer se trate da estrutura da mente ou da do corpo. Por mais diferentes que as partes sejam na forma ou tamanho, a sua estrutura e composição são em geral idênticas. Uma semelhança muito notável preserva-se no meio de toda a diversidade; esta semelhança deve contribuir extremamente para nos fazer entrar nos sentimentos dos outros e adoptá-los com facilidade e prazer. Assim, achamos que, quando além da semelhança geral das nossas naturezas, há uma semelhança particular de costumes, carácter, país ou língua, a simpatia fica facilitada. Quanto mais forte for a relação entre nós próprios e um objecto, tanto mais facilmente a imaginação efectua a transição e transporta para a ideia ligada a vivacidade de concepção com a qual formamos sempre a ideia da nossa pessoa.

A semelhança não é a única relação que tem este efeito, mas recebe nova força de outras relações que podem acompanhá-la. Os sentimentos de outras pessoas têm pouca influência quando estão distantes de nós, e exigem a relação de contiguidade para se comunicarem inteiramente. As relações de sangue, sendo uma espécie de causação, podem por vezes contribuir para produzir o mesmo efeito; assim também a familiaridade, que actua da mesma maneira que a educação e o costume, como veremos mais desenvolvidamente adiante [1]. Todas estas relações, quando se unem entre si, comunicam a impressão ou consciência da nossa própria pessoa à ideia dos sentimentos ou das paixões de

[1] Parte II, Secção IV.

outras pessoas e fazem-nos concebê-los da maneira mais forte e mais viva.

Observei no princípio deste tratado que todas as ideias são tiradas de impressões e que estas duas espécies de percepções diferem apenas nos graus de força e vivacidade com que surgem no espírito. As partes componentes das ideias e das impressões são exactamente semelhantes. O modo e ordem do seu aparecimento podem ser os mesmos. Os diferentes graus de força e vivacidade são portanto as únicas particularidades que as distinguem; e como esta diferença pode ser afastada, em certa medida, por uma relação entre as impressões e as ideias, não admira que a ideia de um sentimento ou de uma paixão possa por este meio ser avivada a ponto de se tornar precisamente o sentimento ou a paixão. A ideia viva de um objecto aproxima-se sempre da sua impressão; e certamente podemos experimentar mal-estar e dor pela simples força da imaginação e tornar real uma doença à força de muito pensar nela. Mas isto nota-se mais nas opiniões e afeições e é sobretudo neste domínio que uma ideia viva se converte numa impressão. As nossas afeições dependem mais de nós próprios e das operações interiores do espírito do que de qualquer outra impressão; por esta razão originam-se mais naturalmente da imaginação e de todas as ideias vivas que delas formamos. Esta é a natureza e causa da simpatia e é desta maneira que penetramos tanto nas opiniões e afeições das outras pessoas, sempre que as descobrimos.

O que é particularmente notável em todo este assunto é a forte confirmação que estes fenómenos dão ao sistema anterior sobre o entendimento e, por conseguinte, ao sistema actual sobre as paixões, visto que há analogia entre os dois sistemas. É certamente evidente que, quando simpatizamos com as paixões e sentimentos de outras pessoas, estes movimentos aparecem primeiro na nossa mente como meras ideias e concebemo-las como pertencendo a outra

pessoa, como concebemos qualquer outra questão de facto. É também evidente que as ideias das afeições de outras pessoas se convertem nas próprias impressões que elas representam e que as paixões nascem em conformidade com as imagens que delas formamos. Tudo isto é objecto da mais clara experiência e não depende de qualquer hipótese da filosofia. Esta ciência só se pode admitir para explicar os fenómenos, ainda que seja preciso confessar ao mesmo tempo que estes factos são em si mesmos tão claros que há poucas ocasiões de a utilizar. Com efeito, além da relação de causa e efeito que nos convence da realidade da paixão com a qual simpatizamos; além desta relação, repito, temos de ser ajudados pelas relações de semelhança e contiguidade para experimentarmos a simpatia em toda a sua perfeição. E visto que estas relações podem converter completamente uma ideia numa impressão e conferir à primeira a vivacidade da segunda, tão perfeitamente que nada se perde na transição, podemos facilmente conceber como a relação de causa e efeito sòzinha pode servir para reforçar e avivar uma ideia. Na simpatia há uma conversão evidente de uma ideia numa impressão. Esta conversão nasce da relação dos objectos connosco. O nosso eu está-nos sempre intimamente presente. Comparemos todas estas circunstâncias e descobriremos que a simpatia corresponde exactamente às operações do nosso entendimento; e contém mesmo algo mais surpreendente e mais extraordinário.

É agora tempo de desviarmos a nossa vista das considerações gerais sobre a simpatia para a sua influência no orgulho e na humildade, quando estas paixões têm origem no louvor e na censura; na boa e na má reputação. Podemos notar que nenhuma pessoa é jamais louvada por outra por uma qualidade que, sendo real, não produziria por si mesma orgulho na pessoa que a possui. Os louvores dirigem-se ao seu poder, à sua riqueza, à sua família ou à sua virtude; e todas estas qualidades são objecto de vaidade,

que já explicámos e esclarecemos. É então certo que, se uma pessoa se considerasse à mesma luz à qual aparece ao seu admirador, primeiro experimentaria um prazer independente, depois orgulho ou contentamento próprio, em conformidade com a hipótese explicada anteriormente. Ora nada nos é mais natural do que abraçarmos as opiniões dos outros sobre este ponto tanto por *simpatia*, que nos torna intimamente presentes todos os seus sentimentos, como pelo *raciocínio*, que nos faz considerar o seu juízo como uma espécie de prova em favor do que afirmam. Estes dois princípios de autoridade e simpatia influenciam quase todas as nossas opiniões, mas devem ter uma influência particular quando fazemos juízos sobre o nosso próprio valor e carácter. Tais juízos são sempre acompanhados de paixão [1], e nada é mais propício a perturbar o nosso entendimento e a lançar-nos para quaisquer opiniões, mesmo disparatadas, do que a conexão destas opiniões com uma paixão que se difunde na imaginação e dá uma força adicional a todas as ideias relacionadas. A isto podemos acrescentar que, tendo nós consciência de sermos muito parciais a respeito de nós próprios, ficamos particularmente satisfeitos com tudo o que confirma a boa opinião que temos de nós e facilmente ficamos chocados com tudo o que se lhe opõe.

Tudo isto parece muito provável em teoria; mas, para dar plena certeza a este raciocínio, devemos examinar os fenómenos das paixões e ver se estes estão de acordo com ele.

Entre estes fenómenos podemos considerar muito favorável à tese de que nos ocupamos presentemente o seguinte: embora a boa reputação de modo geral seja agradável, recebemos um contentamento muito maior da aprovação daquelas pessoas que nós próprios estimamos e aprovamos do que daquelas que odiamos e desprezamos. De igual modo sentimo-nos especialmente feridos com o

[1] Livro I, Parte III, Secção X.

desprezo das pessoas a cujo juízo damos algum valor e ficamos em grande parte indiferentes às opiniões do resto da humanidade. Mas se o espírito recebesse de qualquer instinto original o desejo de uma boa reputação e a repulsa pela má reputação, a boa e a má reputação influenciar-nos-iam sem distinção; e todas as opiniões, conforme fossem favoráveis ou desfavoráveis, despertariam igualmente esse desejo ou repulsa. O juízo de um tolo é o juízo de outra pessoa, assim como o juízo de um homem sensato, sendo-lhe apenas inferior na influência que exerce sobre o nosso próprio juízo.

Não apenas nos dá mais contentamento a aprovação de um homem sensato do que a de um tolo, mas ainda recebemos da primeira uma satisfação adicional quando a obtemos após longa e íntima familiaridade. Isto explica-se do mesmo modo.

Os louvores dos outros nunca nos dão grande prazer, a não ser que estejam de acordo com a nossa própria opinião e nos louvem pelas qualidades em que nós principalmente sobressaímos. Um mero soldado pouco aprecia a eloquência; um jurista, a coragem; um bispo, o humor; ou um comerciante, o saber. Seja qual for a estima que uma pessoa possa ter por qualquer qualidade considerada abstractamente, se ela tiver consciência de que não a possui as opiniões do mundo inteiro dar-lhe-ão neste ponto pouco prazer, porque elas jamais conseguirão arrastar atrás delas a sua própria opinião.

Nada é mais usual entre as pessoas de boas famílias, mas de recursos limitados, do que deixarem os amigos e o país e antes procurarem os meios de subsistência em profissões humildes e manuais entre estranhos, do que junto daqueles que conhecem o seu nascimento e educação. Seremos desconhecidos, dizem, lá para onde vamos. Ninguém suspeitará de que família somos originários. Estaremos longe de todos os nossos amigos e conhecidos; a nossa pobreza e

mediocridade ser-nos-ão, por este meio, mais fáceis de suportar. Examinando estes sentimentos, concluo que eles fornecem numerosos argumentos muito convincentes em apoio da minha tese.

Primeiro, podemos inferir deles que o mal-estar resultante de se ser desprezado depende da simpatia e que esta simpatia depende da relação dos objectos connosco próprios, visto que sentimos maior mal-estar com o desprezo das pessoas que nos estão ligadas pelo sangue e pela contiguidade espacial. Assim procuramos diminuir esta simpatia e este mal-estar separando estas relações e colocando-nos em contiguidade com estranhos e à distância dos nossos parentes.

Segundo, podemos concluir que são necessárias à simpatia relações, não consideradas absolutamente enquanto relações, mas em razão da sua influência para converter as nossas ideias dos sentimentos das outras pessoas em verdadeiros sentimentos, mediante uma associação entre a ideia das suas pessoas e a da nosssa própria. Porque aqui as relações de consanguinidade e de contiguidade subsistem ambas; mas como elas não se unem nas mesmas pessoas, contribuem em menor grau para a simpatia.

Terceiro, a própria circunstância da diminuição da simpatia pela separação das relações merece a nossa atenção. Suponhamos que me encontro em condição infeliz no meio de estranhos e, consequentemente, sou tratado com pouca consideração; no entanto, encontro-me mais à vontade nesta situação do que se estivesse todos os dias exposto ao desprezo dos meus parentes e compatriotas. Neste caso sinto um duplo desprezo: dos meus parentes, mas eles estão ausentes; das pessoas à minha volta, mas elas são estranhas. Este duplo desprezo é igualmente reforçado pelas duas relações do sangue e da contiguidade. Mas como não são as mesmas pessoas que me estão unidas por essas duas relações, a diferença das ideias separa as impressões que se originam

no desprezo e impede-as de se reunirem uma à outra. O desprezo dos meus vizinhos tem certa influência e o dos meus parentes também; mas estas influências são distintas e jamais se unem, conforme acontece quando o desprezo provém de pessoas que são ao mesmo tempo meus vizinhos e parentes. É um fenómeno análogo ao sistema do orgulho e da humildade explicado anteriormente e que pode parecer tão extraordinário ao comum das inteligências.

Quarto, uma pessoa, nesta situação, naturalmente oculta o seu nascimento àqueles com quem vive e sente grande mal-estar se alguém suspeitar que ele é de uma família muito superior à sua fortuna e modo de viver actuais. Tudo neste mundo se julga por comparação. O que é uma imensa fortuna para um particular é extrema pobreza para um príncipe. Um camponês julgar-se-ia feliz por possuir aquilo que não pode fornecer o necessário a um cavalheiro. Quando um homem se acostumou a um género de vida mais brilhante ou se julga com direito a esse género de vida pelo seu nascimento e qualidade, tudo o que está abaixo dele é-lhe desagradável e mesmo humilhante, e é com o maior cuidado que este homem oculta as suas pretensões a melhor fortuna. Aqui ele próprio conhece a sua desgraça; mas, como aqueles com quem vive a ignoram, são apenas os seus próprios pensamentos que lhe sugerem a reflexão e comparação desagradáveis e nunca a simpatia com outras pessoas, facto que deve contribuir muito para o seu bem-estar e contentamento.

Se houver objecções a esta hipótese, de *que o prazer que recebemos do louvor tem origem numa comunicação de sentimentos*, após exame verificamos que estas objecções, se forem consideradas à luz apropriada, sevirão para a confirmar. A fama popular pode ser agradável mesmo para uma pessoa que despreza o vulgo; é que a quantidade das opiniões dá-lhes peso e autoridade adicionais. Os plagiários ficam deliciados com louvores que estão conscientes de não mere-

cerem; é uma espécie de construção de quimeras, em que a imaginação se regozija com as suas próprias ficções e se esforça por toná-las firmes e estáveis por simpatia com os sentimentos dos outros. Os orgulhosos ficam extremamente chocados com o desprezo, embora não lhe dêem de muito bom grado o seu assentimento: é efeito da oposição entre a paixão que lhes é natural e aquela que recebem por simpatia. Um apaixonado fica, de modo semelhante, muito descontente quando censurais e condenais o seu amor; contudo é evidente que a vossa oposição não pode ter qualquer influência a não ser pelo poder que exerce sobre ele próprio e pela simpatia dele para convosco. Se ele vos desprezar ou perceber que vós gracejais, nenhuma das vossas palavras terá sobre ele qualquer efeito.

SECÇÃO XII

Do orgulho e da humildade dos animais

Assim, a qualquer luz que consideremos este assunto, podemos sempre observar que as causas do orgulho e da humildade correspondem exactamente à nossa hipótese e que nenhum objecto pode excitar uma ou outra destas duas paixões, a não ser que ele esteja relacionado connosco e produza um prazer ou dor independente da paixão. Não só provámos que todas as causas de orgulho e de humildade têm em comum uma tendência para produzir prazer ou dor, mas também que esta tendência é o único ponto comum e por conseguinte é a qualidade operante nelas. Provámos ainda que as causas mais importantes destas paixões não são realmente outra coisa senão o poder de produzir sensações agradáveis ou desagradáveis e que, portanto, todos os seus efeitos e, entre outros, o orgulho e a humildade, provêm unicamente dessa origem. Princípios assim simples e naturais, baseados em provas tão sólidas,

não podem deixar de ser aceites pelos filósofos, a não ser que se lhe oponham objecções que me tenham escapado.

É hábito dos anatomistas associarem as suas observações e experiências sobre os corpos humanos às que realizam sobre os animais, e da concordância dessas experiências tirarem um argumento adicional em favor de qualquer hipótese particular. É na realidade certo que, quando a estrutura das partes é idêntica nos animais e nos homens e a acção destas partes também é a mesma, as causas desta acção não podem ser diferentes; e que tudo o que descubramos ser verdade de uma das espécies podemos concluir sem hesitação ser certo da outra espécie. Assim, embora se possa justamente presumir que há alguma diferença entre os homens e os simples animais no que respeita à mistura dos humores e à composição das partes diminutas, e que por conseguinte qualquer experiência feita sobre uns, no concernente ao efeito dos medicamentos, nem sempre se aplica aos outros; contudo, visto que a estrutura das veias e dos músculos, a constituição e situação do coração, dos pulmões, do estômago, do figado e de outras partes são as mesmas ou aproximadamente as mesmas em todos os animais, precisamente a mesma hipótese que, numa espécie, explica o movimento muscular, o avanço do quilo, a circulação do sangue, devem poder aplicar-se a todas as espécies; e, conforme ela está ou não de acordo com as experiências que possamos fazer em qualquer espécie de criaturas, podemos tirar uma prova da sua verdade ou falsidade no conjunto. Apliquemos pois este método de investigação, que se revela tão justo e tão útil nos raciocínios referentes ao corpo, à nossa anatomia da mente e vejamos que descobertas ela nos permite fazer.

Para este fim, devemos primeiro mostrar a correspondência das *paixões* nos homens e nos animais, e em seguida comparar as *causas* que produzem essas paixões.

É claro que em quase todas as espécies de criaturas, e

sobretudo nas de género mais elevado, há numerosos indícios evidentes de orgulho e de humildade. O próprio porte e o passo do cisne, do perú ou do pavão mostram o alto conceito que estas aves têm de si mesmas e o seu desprezo por todas as outras. O que é mais notável é que nas duas últimas espécies animais o orgulho acompanha sempre a beleza e manifesta-se apenas no macho. A vaidade e emulação dos rouxinóis no cantar têm sido correntemente observados; bem como a vaidade e emulação dos cavalos na rapidez, dos galgos na sagacidade e faro, do touro e do galo na força, e de todos os outros animais na sua excelência própria. Acrescentai a isto que todas as espécies de criaturas, que se aproximam tantas vezes do homem para se familiarizarem com ele, mostram um orgulho evidente com a sua aprovação e regozijam-se com os seus louvores e carícias independentemente de qualquer outra consideração. E não são as carícias de quem quer que seja indistintamente que lhes dão esta vaidade; são sobretudo as das pessoas que eles conhecem e amam, do mesmo modo que esta paixão é excitada nos homens. Todas estas são provas evidentes de que o orgulho e a humildade não são apenas paixões humanas, mas que se estendem a toda a criação animal.

As *causas* destas paixões são igualmente as mesmas nos animais e em nós, sem deixar de levar em conta a nossa superioridade de conhecimento e entendimento. Assim os animais têm pouco ou nenhum sentido da virtude ou do vício; depressa perdem de vista as relações de sangue e são incapazes de estabelecer as relações de direito e propriedade; por esta razão, as causas do seu orgulho e humildade devem encontrar-se unicamente no corpo e jamais podem colocar-se na mente ou nos objectos exteriores. Mas no que respeita ao corpo as mesmas qualidades produzem o orgulho no animal e no ser humano; e é na beleza, na força, na rapidez ou em qualquer outra qualidade útil ou agradável que esta paixão sempre se baseia.

A questão seguinte é saber se, visto que estas paixões são as mesmas e provêm das mesmas causas em toda a criação, é também a mesma a *maneira* como as causas operam. Segundo todas as regras da analogia, é de esperar exactamente isto; e se, após um teste, acharmos que a explicação destes fenómenos utilizada para uma espécie não se aplica às outras espécies, podemos presumir que esta explicação, embora especiosa, é na realidade sem fundamento.

Para solucionar esta questão, consideremos que há evidentemente a mesma *relação* de ideias, derivada das mesmas causas, nas mentes dos animais e dos homens. Um cão que escondeu um osso esquece frequentemente o lugar mas, quando o levam lá, o seu pensamento passa facilmente ao que tinha anteriormente escondido mediante a contiguidade que produz uma relação entre as suas ideias. De modo semelhante, quando lhe bateram muito num lugar qualquer, ele tremerá ao aproximar-se desse lugar, mesmo que não descubra sinais de perigo actual. Os efeitos da semelhança não são tão notáveis; mas como esta relação constitui um elemento importante da causação, de que todos os animais manifestam um juízo tão evidente, podemos concluir que as três relações de semelhança, de contiguidade e de causação operam do mesmo modo nos animais e nas criaturas humanas.

Há também exemplos da relação das impressões, que bastam para nos convencerem da realidade de uma união mútua de certas afeições nas espécies inferiores das criaturas, assim como nas superiores; e que os seus espíritos são frequentemente conduzidos por uma série de emoções ligadas entre si. Um cão, dominado pela alegria, passa facilmente ao amor e gentileza, quer para com o seu dono, ou para o outro sexo. De modo análogo, quando está cheio de dor e tristeza, fica quezilento e mal disposto; e esta paixão, que a princípio era dor, converte-se em cólera ao menor pretexto.

Assim, todo os princípios internos que são necessários em nós para produzir o orgulho ou a humildade são comuns a todas as criaturas; e visto que as causas que despertam estas paixões são igualmente as mesmas, podemos justamente concluir que estas causas operam da mesma *maneira* através de toda a criação animal. A minha hipótese é tão simples e pressupõe tão pouca reflexão e julgamento que pode aplicar-se a todas as criaturas sensíveis, o que não só deve admitir-se como uma prova convincente da sua veracidade, mas confio em que será considerada uma objecção a qualquer outro sistema.

PARTE II

Do amor e do ódio

SECÇÃO I

Dos objectos e causas do amor e do ódio

É absolutamente impossível dar uma definição das paixões do *amor* e do *ódio*, pois elas produzem unicamente uma impressão simples, sem qualquer mistura ou composição. Seria também inútil tentar uma descrição das referidas paixões pela sua natureza, origem, causas e objectos, já porque elas são o assunto da nossa investigação do momento, já porque estas paixões são por si mesmas suficientemente conhecidas pelo nosso sentimento e experiência comuns.

Já fizemos esta observação relativamente ao orgulho e à humildade e repetimo-la aqui a propósito do amor e do ódio; e de facto há entre estas duas séries de paixões uma semelhança tão grande que seremos obrigados a começar por uma espécie de resumo dos nossos raciocínios sobre as primeiras para explicar as segundas.

Visto que o *objecto* imediato do orgulho e da humildade é o eu, esta pessoa idêntica, de cujos pensamentos, acções e sensações somos intimamente conscientes, o *objecto* do amor e do ódio é outra pessoa, de cujos pensamentos, acções e sensações não somos conscientes. Isto é suficientemente evidente por experiência. O nosso amor e o nosso ódio são sempre dirigidos para um ser sensível exterior a nós; e quando falamos de *amor próprio* não é em sentido

próprio; a sensação por ele produzida não tem nada em comum com a emoção terna despertada por um amigo ou uma amante. O mesmo se passa com o ódio. Podemos ficar mortificados pelas nossas próprias faltas e loucuras, mas jamais sentimos cólera ou ódio a não ser pelas ofensas dos outros.

Mas, embora o objecto do amor e do ódio seja sempre uma outra pessoa, é claro que este objecto, falando com propriedade, não é a *causa* destas paixões e não basta, por si só, para as despertar. Com efeito, visto que o amor e o ódio são directamente opostos pelo sentimento que em nós provocam e têm o mesmo objecto em comum, se este objecto fosse também a sua causa produziria estas paixões contrárias em graus iguais; e visto que elas, logo desde o primeiro momento, devem destruir-se uma à outra, nenhuma delas poderia alguma vez fazer o seu aparecimento. Deve portanto haver uma causa diferente do objecto.

Examinando as causas do amor e do ódio, verificamos que são extremamente diversificadas e não têm muitos pontos comuns. A virtude, o saber, o espírito, o bom senso, o bom humor de uma pessoa produzem amor e estima, assim como as qualidades opostas produzem ódio e desprezo. As mesmas paixões provêm de perfeições corporais, tais como a beleza, a força, a rapidez, a destreza, e das suas contrárias; assim como também das vantagens ou desvantagens exteriores da família, bens, vestuário, nação e clima. Não há nenhum destes objectos que não possa, pelas suas diferentes qualidades, produzir amor e estima, ou ódio e desprezo.

Da observação destas causas podemos tirar uma nova distinção entre a *qualidade* que opera e o *sujeito* no qual ela está colocada. Um príncipe que possui um palácio magnífico impõe-se à estima do povo por esta razão: *primeiro*, pela beleza do palácio; *segundo*, pela relação de propriedade que o liga a ele. A supressão de uma, destas circunstâncias destrói a paixão: o que prova com evidência que a causa é composta.

Seria fastidioso acompanhar as paixões do amor e do ódio através de todas as observações que fizemos relativamente ao orgulho e humildade e que se podem aplicar igualmente aos dois conjuntos de paixões. Bastará *notar* em geral que o objecto do amor e do ódio é evidentemente uma pessoa pensante e que experimentamos sempre na primeira paixão um sentimento agradável e na segunda um sentimento de mal-estar. Podemos também *supor*, com alguma aparência de probabilidade, *que a causa destas duas paixões está sempre relacionada com um ser pensante e que a causa da primeira produz um prazer distinto e a da segunda um mal-estar distinto.*

Uma destas suposições, a de que a causa do amor e do ódio deve estar relacionada com uma pessoa ou um ser pensante para produzir estas paixões é não só provável, mas demasiado evidente para ser contestada. A virtude e o vício, quando consideradas abstractamente; a beleza e a fealdade, quando residem em objectos inanimados; a pobreza e a riqueza, quando pertencem a uma terceira pessoa, não despertam em nenhum grau amor ou ódio, estima ou desprezo para com aqueles que não têm nenhuma relação com elas. Uma pessoa olha pela janela e vê-me na rua e, por trás de mim, um magnífico palácio com o qual nada tenho a ver; julgo que ninguém pretenderá que esta pessoa tenha por mim o mesmo respeito que se eu fosse o dono do palácio.

Não é à primeira vista tão evidente que uma relação de impressões seja necessária para estas paixões, porque na transição uma das impressões é tão completamente confundida com a outra que elas ficam de algum modo indiscerníveis. Mas, como para o orgulho e a humildade facilmente pudemos fazer a separação e provar que todas as causas destas paixões produzem uma dor ou um prazer distintos, poderia seguir aqui o mesmo método com o mesmo êxito, examinando particularmente as diversas causas do amor e do ódio. Mas, como tenho pressa de provar estes sistemas de forma completa e decisiva adio este exame por

um momento e entretanto esforçar-me-ei por aproveitar para o meu propósito actual todos os raciocínios sobre o orgulho e a humildade, com a ajuda de um argumento fundado numa experiência inquestionável.

Há poucas pessoas que, estando satisfeitas com o próprio carácter, génio ou fortuna, não desejem mostrar-se ao mundo e adquirir o amor e a aprovação da humanidade. Ora é evidente que exactamente as mesmas qualidades e circunstâncias que são causas de orgulho e de estima própria são também causas de vaidade ou desejo de boa reputação; e que pomos sempre à vista as qualidades de que em nós próprios estamos mais satisfeitos. Mas se o amor e a estima não fossem produzidos pelas mesmas qualidades que o orgulho, conforme estas qualidades estão relacionadas connosco ou com outros, esta maneira de agir seria completamente absurda e não poderíamos esperar correspondência entre os sentimentos de cada uma das outras pessoas e os que nós próprios alimentamos. É verdade que poucas pessoas são capazes de formar sistemas rigorosos sobre as paixões, ou fazer reflexões sobre a sua natureza geral e semelhanças. Contudo, mesmo sem este progresso na filosofia, não estamos sujeitos a muitos erros sobre este ponto e somos suficientemente guiados pela experiência comum, bem como por uma espécie de *apresentação* que nos diz o que agirá sobre os outros através do que sentimos imediatamente em nós mesmos. A partir daí as mesmas qualidades que produzem o orgulho ou a humildade causam o amor ou o ódio; todos os argumentos usados para provar que as causas das primeiras paixões despertam uma dor ou um prazer distintos da paixão serão aplicáveis com igual evidência às causas das segundas.

SECÇÃO II

Experiências para confirmar este sistema

Pesando convenientemente estes argumentos, ninguém terá dúvidas em aceitar a conclusão que deles tiro sobre a transição entre impressões e ideias ligadas, sobretudo porque este princípio é em si tão fácil e natural. Mas, para podermos afastar qualquer dúvida deste sistema com relação tanto ao amor e ao ódio, como ao orgulho e à humildade, convirá fazer algumas novas experiências sobre todas estas paixões, e bem assim recordar algumas das observações abordadas anteriormente.

Para fazer estas experiências, suponhamos que estou na companhia de uma pessoa para quem anteriormente olhava sem qualquer sentimento de amizade ou inimizade. Aqui tenho, colocados diante de mim, o objecto natural e último de todas estas quatro paixões. Eu próprio sou o objecto próprio do orgulho ou da humildade; a outra pessoa é o objecto do amor ou do ódio.

Olhai agora com atenção a natureza destas paixões e a sua situação em relação umas às outras. Evidentemente aqui estão quatro afeições colocadas por assim dizer em quadrado, em conexão regular e à distância umas das outras. As paixões do orgulho e da humildade, bem como as do amor e do ódio, estão em conexão umas com as outras pela identidade do seu objecto que, para as primeiras, é o eu, e para as segundas é qualquer outra pessoa. Estas duas linhas de comunicação ou conexão formam dois lados opostos do quadrado. Por outro lado, o orgulho e o amor são paixões agradáveis; o ódio e a humildade, paixões desagradáveis. Esta semelhança de sentimento entre o orgulho e o amor e a que existe entre a humildade e o ódio formam novas conexões e podem considerar-se os outros dois lados do quadrado. No conjunto, o orgulho está em conexão com a humildade, o amor com o ódio, pelos seus objectos ou

ideias; o orgulho está em conexão com o amor, a humildade com o ódio, pelos seus sentimentos ou impressões.

Digo então que nada pode produzir uma destas paixões, sem manter com ela uma dupla relação: de ideias com o objecto da paixão e da sensação com a própria paixão. É o que temos de provar com as nossas experiências.

Primeira experiência. Para proceder com a maior ordem nestas experiências, suponhamos primeiro que, na situação indicada acima, isto é, na companhia de outra pessoa, se apresenta um objecto que não tem nenhuma relação de impressões ou ideias com qualquer destas paixões. Assim, suponhamos que observamos juntamente uma pedra ou outro objecto vulgar, que não pertence a nenhum de nós e que, por si, não causa nenhuma emoção, nem dor ou prazer distintos: é evidente que tal objecto não produzirá nenhuma destas quatro paixões. Experimentemos com cada uma delas sucessivamente. Recorramos a ele para provocar o amor, o ódio, a humildade, o orgulho; nenhuma destas paixões surgirá no menor grau imaginável. Mudemos de objecto tantas vezes quantas quisermos, contanto que escolhamos sempre um que não tenha nenhuma destas duas relações. Repitamos a experiência em todas as disposições de que a mente é capaz. Nenhum objecto, na imensa variedade da natureza, produzirá, em qualquer disposição, qualquer paixão sem estas duas relações.

Segunda experiência. Dado que um objecto ao qual faltam estas duas relações jamais pode produzir qualquer paixão, atribuamos-lhe apenas uma destas relações e vejamos o que daí resultará. Assim, suponhamos que observo uma pedra ou um objecto comum qualquer, pertencente a mim ou a um companheiro meu, e que dessa forma adquire uma relação de ideias com o objecto das paixões: é evidente que, ao considerar o assunto *a priori*, não se pode razoavelmente esperar qualquer espécie de emoção. Porque uma relação de ideias, além de actuar secreta e calmamente

no espírito, comunica impulsos iguais na direcção das paixões opostas de orgulho e humildade, amor e ódio, conforme o objecto nos pertence a nós ou aos outros; e esta oposição das paixões deve destrui-las e deixa, o espírito perfeitamente livre de toda a afeição ou emoção. Este raciocínio *a priori* é confirmado pela experiência. Nenhum objecto banal ou vulgar, que não cause nem dor nem prazer independentemente da paixão, poderá jamais, pelas suas propriedades ou por outras relações connosco, ou com outras pessoas, produzir as afeições de orgulho ou humildade, amor ou ódio.

Terceira experiência. É pois evidente que uma relação de ideias não é capaz por si só de gerar estas afeições. Afastemos agora esta relação e, no seu lugar, coloquemos uma relação de impressões apresentando um objecto, agradável ou desagradável, mas sem relação connosco ou com o nosso companheiro, e observemos as consequências. Considerando primeiro a questão *a priori*, como na experiência anterior, podemos concluir que o objecto terá uma conexão fraca e incerta com estas paixões. Porquanto, além de que esta relação não é fria nem imperceptível, ela não tem o inconveniente da relação de ideias, nem nos dirige com força igual para duas paixões contrárias que, na sua oposição, se destroem uma à outra. Mas, se por outro lado considerarmos que, esta que esta transição da sensação para a afeição não é apoiada por qualquer princípio que produza uma transição de ideias, mas que pelo contrário, não obstante a transposição fácil de uma das impressões para a outra, a mudança dos objectos supõe-se contrária a todos os princípios que causam uma transição deste género; podemos daqui concluir que nenhum objecto será jamais causa firme e duradoura de uma paixão, se estiver em conexão com a paixão apenas por uma relação de impressões. O que o nosso raciocínio concluiria por analogia, após confrontar estes argumentos, seria que um objecto, produ-

tor de prazer ou mal-estar, mas sem qualquer espécie de conexão connosco ou com os outros, pode dar uma reviravolta tal ao nosso espírito que pode facilmente fazê-lo cair no orgulho ou no amor, na humildade ou no ódio, e fazê-lo procurar outros objectos nos quais se possam fundamentar estas afeições por uma dupla relação; mas um objecto que tem apenas uma destas relações, ainda que seja a mais vantajosa, jamais pode originar uma paixão firme e estabelecida.

Muito felizmente verifica-se que todo este raciocínio é exactamente conforme à experiência e aos fenómenos das paixões. Suponhamos que eu andava a viajar com um companheiro através de um país ao qual somos ambos completamente estranhos; evidentemente que, se as paisagens forem belas, as estradas agradáveis e as estalagens confortáveis, tudo isto pode provocar em mim boa disposição tanto para comigo próprio, como para com o meu companheiro de viagem. Mas como supomos que este país não tem nenhuma relação nem comigo nem com o meu amigo, não pode ser nunca causa imediata de orgulho ou de amor; e portanto, se eu não fundamentar a paixão em qualquer outro objecto que tenha com um de nós uma relação mais estreita, devem considerar-se as minhas emoções antes como o transbordar de um humor exaltado e bondoso, do que como uma paixão estabelecida. Dá-se o mesmo caso quando o objecto produz mal-estar.

Quarta experiência. Tendo constatado que um objecto sem qualquer relação de ideias ou impressões e um objecto apenas com uma relação jamais podem produzir orgulho ou humildade, amor ou ódio, o raciocínio só pode convencer-nos, sem outra experiência, de que todo o objecto que tem uma dupla relação deve necessariamente despertar estas paixões, porque elas devem evidentemente ter uma causa. Mas, para deixarmos à dúvida a menor margem possível, retomemos as nossas experiências e vejamos se, neste

caso, o acontecimento corresponde à nossa expectativa. Escolho um objecto, como a virtude, que causa um contentamento independente; a este objecto confiro uma relação comigo mesmo e descubro que esta disposição de coisas origina imediatamente uma paixão. Mas que paixão? Precisamente a do orgulho, com a qual este objecto mantém uma dupla relação. A sua ideia está ligada à do eu, objecto da paixão: a sensação que ela causa assemelha-se à sensação da paixão. Para me certificar de que não me enganei nesta experiência, suprimo primeiro uma relação, depois a outra e verifico que cada supressão destrói a paixão e deixa o objecto numa indiferença completa. Mas não fico satisfeito com isto. Faço nova tentativa e, em vez de suprimir a relação, troco-a apenas por outra de espécie diferente. Suponho que a virtude pertence ao meu companheiro, não a mim próprio, e observo as consequências desta modificação. Noto imediatamente que as afeições se transformam e, deixando o orgulho, no qual há apenas uma relação, a de impressões, inclinam-se para o lado do amor, onde são atraídas por uma dupla relação de impressões e ideias. Se repetir a mesma experiência, mudando novamente a relação de ideias, faço voltar as afeições ao orgulho; repetindo, coloco-as outra vez no amor ou na gentileza. Plenamente convencido da influência desta relação, experimento os efeitos da outra: se trocar a virtude pelo vício, transformo a impressão agradável que tem origem na primeira numa impressão desagradável que provém da segunda. O efeito corresponde ainda à expectativa. O vício, quando se encontra em outrem, desperta, pela acção das suas duplas relações a paixão do ódio, em vez do amor, que, pela mesma razão, nasce da virtude. Para continuar a experiência, mudo novamente a relação de ideias e suponho que o vício me pertence a mim mesmo. Qual é o resultado? O usual. Uma subsequente mudança da paixão do ódio para a humildade. Esta humildade, converto-a em orgulho por uma nova mu-

dança da impressão; descubro finalmente que fechei o círculo e, por estas mudanças, conduzi outra vez a paixão precisamente ao estado em que primeiro a encontrei.

Mas, para tornar o assunto ainda mais certo, modifico o objecto e faço a experiência, não já com a virtude e o vício, mas com a beleza e deformidade, a riqueza e a pobreza, o poder e a servidão. Cada um destes objectos percorre da mesma maneira o círculo das paixões, se modificarmos as suas relações; e, seja qual for a ordem em que procedamos: seja pelo orgulho, amor, ódio, humildade, ou em sentido oposto pela humildade, ódio amor, orgulho, a experiência em nada é modificada. A estima e o desprezo surgem de facto em alguns casos em vez do amor e do ódio; mas, no fundo, são as mesmas paixões, diversificadas apenas pela acção de certas causas, o que explicaremos mais adiante.

Quinta experiência. Para dar maior autoridade a estas experiências, mudemos tanto quanto possível o estado de coisas e coloquemos as paixões e os objectos em todas as diferentes posições de que são suscepíveis. Suponhamos, além das relações indicadas acima, que a pessoa com quem faço todas estas experiências está estreitamente ligada a mim pela consanguinidade ou amizade. É, por suposição, meu filho ou irmão, ou é um amigo que me está ligado por uma intimidade longa e familiar. Seguidamente suponhamos que a causa da paixão adquire uma dupla relação de impressões e ideias com essa pessoa; e vejamos quais os efeitos de todas estas complicadas atracções e relações.

Antes de considerarmos o que elas são efectivamente, determinemos o que devem ser, segundo a minha hipótese. É claro que, conforme a impressão é agradável ou penosa, a paixão do amor ou do ódio deve surgir para com a pessoa que está assim em conexão com a causa da impressão por estas duplas relações, como sempre tenho exigido. A virtude de um irmão faz-me necessariamente amá-lo, assim como o seu vício ou infâmia despertam necessariamente a

paixão contrária. Mas, julgando apenas pelo estado das coisas, não devo esperar que as disposições afectivas permaneçam aí e nunca se transformem noutra impressão. Visto que há aqui uma pessoa que, mediante uma dupla relação, é objecto da minha paixão, precisamente o mesmo raciocínio faz-me pensar que a paixão será levada mais longe. A pessoa tem, segundo a hipótese, uma relação de ideias comigo; a paixão de que ela é objecto, por ser agradável ou penosa, tem uma relação de impressões com o orgulho ou a humildade. É então evidente que uma destas paixões deve nascer do amor ou do ódio.

Este é o raciocínio que desenvolvo de acordo com a minha hipótese; e tenho a satisfação de descobrir, com prova, que todas as coisas correspondem exactamente à minha expectativa. A virtude ou o vício de um filho ou irmão não despertam apenas o amor e o ódio, mas, mediante nova transição sob o efeito de causas semelhantes, originam o orgulho ou a humildade. Nada causa mais vaidade do que uma qualidade brilhante de um dos nossos parentes; e nada nos oprime mais do que o seu vício ou infâmia. Esta conformidade exacta da experiência com o nosso raciocínio é prova convincente da solidez da hipótese baseados na qual raciocinamos.

Sexta experiência. Esta evidência aumentará ainda mais se invertermos a experiência e, conservando sempre as mesmas relacções, apenas começarmos com uma paixão diferente. Suponhamos que, em vez da virtude ou do vício de um filho ou irmão, que primeiro causa amor ou ódio, depois orgulho ou humildade, colocamos em nós próprios estas qualidades boas ou más, sem conexão imediata com a pessoa que está ligada a nós: a experiência mostra-nos que esta mudança de situação quebra toda a cadeia e que o espírito não é conduzido de uma paixão a outra, como no caso anterior. Nunca amamos ou odiamos um filho ou irmão pela virtude ou vício que encontramos em nós próprios;

embora estas mesmas qualidades nele nos dêem evidentemente um orgulho ou humildade muito sensíveis. A transição do orgulho ou da humildade para o amor ou ódio não é tão natural como a do amor ou do ódio para o orgulho ou a humildade. Isto pode à primeira vista ser considerado contrário à minha hipótese, visto que as relacções de impressões e ideias são em ambos os casos precisamente as mesmas. O orgulho e a humildade são impressões relacionadas com o amor e o ódio. Eu próprio estou ligado à pessoa. Devia portanto esperar-se que causas semelhantes produzissem efeitos semelhantes e que uma transição perfeita nascesse da dupla relação, como em todos os outros casos. Podemos facilmente resolver esta dificuldade através das reflexões que se seguem.

Evidentemente, visto que a todo o momento temos uma consciência íntima de nós próprios, dos nossos sentimentos e paixões, as ideias destas devem surgir em nós com maior vivacidade do que as ideias dos sentimentos e paixões de qualquer outra pessoa. Mas tudo o que surge em nós com vivacidade e aparece em claridade plena e poderosa impõe-se de algum modo à nossa consideração e apresenta-se ao espírito à mais fraca sugestão e à mais banal relação. Pela mesma razão, quando este objecto está presente absorve a atenção e impede-a de viajar para outros objectos, por mais forte que possa ser a sua relação com o nosso primeiro objecto. A imaginação passa facilmente de ideias obscuras para ideias vivas, mas passa com dificuldade de ideias vivas para ideias obscuras. Num caso a relação é secundada por outro princípio; no outro é contrariada por este princípio.

Ora tenho observado que estas duas faculdades do espírito, a imaginação e as paixões, ajudam-se uma à outra nas suas operações, quando as suas tendências são semelhantes e quando actuam sobre o mesmo objecto. O espírito tem sempre tendência para passar de uma paixão para

qualquer outra relacionada com a primeira; e esta tendência é reforçada quando o projecto de uma paixão está relacionado com o da outra. Os dois impulsos colaboram um com o outro e tornam toda a transição mais suave e mais fácil. Mas, se acontecer que a relação de ideias, permanecendo a mesma, estritamente falando, já não tem influência para produzir uma transição imaginativa, é claro que a sua influência sobre as paixões deve também cessar, pois depende inteiramente desta transição. É esta a razão pela qual o orgulho ou a humildade não se transformam em amor ou ódio com a mesma facilidade com que estas últimas paixões se transformam nas primeiras. Se um homem é meu irmão, eu também sou seu irmão; mas, embora as relações sejam recíprocas, têm efeitos muito diferentes na imaginação. A passagem é suave e livre a partir da consideração de qualquer pessoa ligada a nós para a de nós próprios, de quem temos consciência a todo o instante. Mas, no momento em que as disposições afectivas são dirigidas para nós mesmos, a imaginação não passa com a mesma facilidade deste objecto para qualquer outra pessoa, por mais estreita que seja a conexão em que ela esteja connosco. Esta transição imaginativa, fácil ou difícil, actua sobre as paixões e facilita ou atrasa a sua transição, o que é prova clara de que estas duas faculdades, paixões e imaginação, estão em conexão entre si e que as relações de ideias têm influência nas afeições. Além de inúmeras experiências a provar isto, aqui descobrimos que, mesmo quando persiste a relação, se qualquer circunstância particular a impedir de agir, como é seu hábito, sobre a imaginação, produzindo uma associação ou transição de ideias, igualmente é impedido o seu efeito habitual, a saber, conduzir-nos de uma para outra paixão.

Alguns talvez encontrem uma contradição entre este fenómeno e o da simpatia, onde o espírito passa facilmente da ideia de nós mesmos para a de qualquer outro objecto ligado a nós. Mas esta dificuldade desaparecerá se consi-

derarmos que, na simpatia, a nossa própria pessoa não é objecto de nenhuma paixão e nada existe que fixe a nossa atenção sobre nós próprios, como no caso presente em que se supõe que somos impulsionados pelo orgulho ou pela humildade. O nosso eu, independente da percepção de qualquer outro objecto, não é nada na realidade; é por esta razão que devemos dirigir a nossa vista para objectos exteriores e é natural que consideremos muito atentamente os que nos são contíguos ou se assemelham a nós. Mas quando o eu é objecto de uma paixão não é natural que se abandone a sua consideração, enquanto a paixão não estiver esgotada, no qual caso a dupla relação de impressões e ideias não pode actuar por mais tempo.

Sétima experiência. Para submeter o conjunto deste raciocínio a mais uma prova, façamos nova experiência; e, visto que já vimos os efeitos das relações entre paixões e ideias, suponhamos aqui uma identidade de paixões juntamente com uma relação de ideias; e consideremos os efeitos desta nova situação. Evidentemente é de esperar aqui com toda a razão uma transição das paixões de um objecto para o outro; pois supõe-se que a relação de ideias ainda persiste e uma identidade de impressões deve produzir uma conexão mais forte do que a semelhança mais perfeita que se possa imaginar. Se portanto uma dupla relação de impressões e ideias é capaz de produzir uma transição de umas para as outras, muito mais o é de produzir uma identidade de impressões juntamente com uma relação de ideias. Em consequência notamos que, quando amamos ou odiamos uma pessoa, as paixões raramente se conservam dentro dos seus primeiros limites; estendem-se a todos os objectos contíguos e englobam os amigos e parentes daquele que amamos ou odiamos. Nada é mais natural do que ter afeição por uma pessoa em razão da nossa amizade pelo seu irmão, sem examinarmos melhor o seu carácter. Uma querela com uma pessoa provoca em nós ódio a toda a família,

embora esta esteja totalmente inocente do que nos desagrada. Encontram-se por toda a parte casos destes.

Há apenas uma dificuldade nesta experiência, que será necessário explicar antes de avançarmos. Evidentemente, embora todas as paixões passem facilmente de um objecto para outro que lhe está ligado, esta transição faz-se mais facilmente quando o objecto mais considerável se apresenta primeiro e o mais pequeno o segue, do que quando se inverte esta ordem e o mais pequeno aparece primeiro. Assim é mais natural nós amarmos o filho em razão do pai, do que o pai em razão do filho; antes o servo pelo senhor, do que o senhor pelo servo; antes o súbdito pelo príncipe, do que o príncipe pelo súbdito. De modo análogo, experimentamos mais prontamente ódio contra uma família inteira quando entramos em conflito primeiro com o seu chefe, do que quando ficamos aborrecidos com um filho, um servo ou um membro de grau inferior. Em suma, as nossas paixões, como outros objectos, descem mais facilmente do que sobem.

Para compreendermos em que consiste a dificuldade de explicar este fenómeno, temos de considerar que precisamente a mesma razão que determina a imaginação a passar mais facilmente de objectos longínquos a objectos próximos, do que de objectos próximos a objectos longínquos, fá-la igualmente trocar mais facilmente o pequeno pelo grande, que o grande pelo pequeno. Tudo o que tem uma grande influência nota-se mais e o que se nota mais apresenta-se mais facilmente à imaginação. Somos mais inclinados a não reparar naquilo que é trivial num objecto do que naquilo que parece de importância considerável; sobretudo se este último elemento toma a dianteira e atrai primeiro a nossa atenção. Assim, se qualquer circunstância acidental nos fizer considerar os *Satélites* de *Júpiter,* a nossa imaginação é levada a formar a ideia deste planeta; mas se reflectirmos primeiro no planeta principal, é mais natural que não

reparemos nos seus companheiros. À menção das províncias de um império, o nosso pensamento encaminha-se para a sede do império; mas a imaginação não regressa com a mesma facilidade à consideração das províncias. A ideia do servo faz-nos pensar no senhor; a do súbdito transporta a nossa vista para o príncipe. Mas a mesma relação não tem igual influência para nos levar em sentido contrário. É neste facto que se baseia a censura de *Cornélia* aos seus filhos, a saber, que deviam ter vergonha de que ela pudesse ser mais conhecida pelo título de filha de *Cipião* do que pelo de mãe dos *Gracos*. Era, por outras palavras, exortá-los a tornarem-se tão ilustres e tão famosos como o avô; de outro modo, a imaginação dos homens, partindo dela, que era intermediária e estava colocada em relação com uns e o outro, deixá-los-ia sempre e designá-la-ia por aquilo que era mais importante e mais considerável. É no mesmo princípio que se baseia o hábito comum de fazer as esposas usarem os nomes dos seus maridos, de preferência a os maridos usarem os das esposas; e igualmente a cortesia de dar passagem àqueles que honramos e respeitamos. Poderíamos encontrar muitos outros exemplos para confirmar este princípio, se ele não fosse já suficientemente evidente.

Ora, visto que a imaginação encontra a mesma facilidade para passar do mais pequeno para o maior, assim como do distante para o próximo, por que é que esta transição fácil de ideias não apoia a transição das paixões no primeiro caso assim como no segundo? As virtudes de um amigo ou de um irmão produzem primeiro o amor, depois o orgulho; porque, neste caso, a imaginação passa do longínquo para o próximo, em conformidade com a sua tendência natural. As nossas próprias virtudes não produzem primeiro o orgulho e depois o amor de um amigo ou irmão; porque, neste caso, a passagem seria do próximo para o longínquo, contrariamente à tendência natural. Mas o amor ou o ódio de um inferior não causa facilmente uma paixão

dirigida ao superior embora seja essa a tendência natural da imaginação; enquanto que o amor ou ódio de uma superior, contrariamente a esta tendência, causa uma paixão para com o inferior. Em suma, a mesma facilidade de transição não intervém do mesmo modo no superior e no inferior que no próximo e no longínquo. Estes dois fenómenos parecem contraditórios e a sua conciliação exige alguma atenção.

Visto que a transição de ideias se faz aqui contrariamente à tendência natural da imaginação, é preciso que esta faculdade seja subjugada por um princípio mais poderoso de outro género; e, como não há nada presente ao espírito a não ser impressões e ideias, este princípio deve necessariamente encontrar-se entre as impressões. Ora, observámos que as impressões ou paixões são postas em conexão apenas pela sua semelhança e que quando duas paixões colocam o espírito na mesma disposição ou em disposições semelhantes, o mesmo espírito passa naturalmente de uma para a outra; pelo contrário, a contrariedade nas disposições produz dificuldade na transição das paixões. Mas pode observar-se que esta contrariedade pode nascer de uma diferença de grau, assim como de uma diferença de género; e não experimentamos maior dificuldade em passar subitamente de um grau fraco de amor para um grau fraco de ódio, do que em passar de um grau fraco para um grau elevado de uma ou outra destas afeições. Um homem calmo ou apenas moderadamente agitado é, sob todos os aspectos, tão diferente do que é quando está perturbado por uma paixão violenta, que duas pessoas não podem ser mais distintas uma da outra; e não é fácil passar de um extremo para outro sem um intervalo considerável entre eles.

A dificuldade não é menor, se não for mesmo maior, para passar de uma paixão forte para uma paixão fraca, do que para passar de uma fraca para uma forte, contanto que uma das paixões, ao aparecer, destrua a outra e que elas não

existam ambas juntas. Mas o caso muda completamente quando as paixões se unem uma à outra e animam o espírito ao mesmo tempo. A adição de uma paixão fraca a uma paixão forte não opera uma mudança tão grande na disposição como a adição de uma paixão forte a uma paixão fraca; por esta razão há uma conexão mais estreita entre o grau elevado e o pequeno, do que entre o grau pegueno e o elevado.

O grau de uma paixão depende da natureza do seu objecto; uma afeição que se dirige a uma pessoa importante a nossos olhos, enche e possui o espírito muito mais do que uma afeição cujo objecto é uma pessoa que consideramos de menor relevância. Aqui se manifesta pois a contradição entre as tendências da imaginação e as da paixão. Quando voltamos o pensamento para dois objectos, um grande e outro pequeno, a imaginação encontra mais facilidade em passar do pegueno para o grande do que do grande para o pequeno, mas as afeições encontram nisso maior dificuldade: e como as afeições são princípios mais poderosos do que a imaginação, não admira que elas prevaleçam e atraiam o espírito para o seu lado. Não obstante a dificuldade de passar da ideia do grande para a ideia do pequeno, uma paixão dirigida para o primeiro produz sempre uma paixão semelhante para com o segundo, se o grande e o pequeno estiverem ligados um ao outro. A ideia do servo conduz mais facilmente o nosso pensamento para o senhor, mas o ódio ou o amor do senhor produz com maior facilidade cólera ou boa-vontade para com o servo. A paixão mais forte neste caso toma a dianteira; e, como a adição da mais fraca não produz mudança considerável no humor, deste modo torna-se mais fácil e mais natural a passagem de uma à outra.

Na experiência anterior verificámos que uma relação de ideias que, por qualquer circunstância particular, deixa de produzir o seu efeito habitual de facilitar a transição de ideias, deixa igualmente de agir sobre as paixões; do mesmo

modo na experiência presente encontramos a mesma propriedade nas impressões. Dois graus diferentes da mesma paixão estão certamente ligados um ao outro; mas se o menor se apresentar primeiro, tem pouca ou nenhuma tendência para introduzir o maior, porque a adição do grande ao pequeno produz uma alteração mais sensivel do humor do que a adição do pequeno ao grande. Estes fenómenos, se os pesarmos bem, acharemos que são provas convincentes desta hipótese.

E estas provas serão confirmadas se considerarmos o modo como o espírito resolve aqui a contradição que notei entre as paixões e a imaginação. Esta passa mais facilmente do mais pequeno para o maior do que do maior para o mais pequeno. Mas, pelo contrário, uma paixão violenta produz mais facilmente uma paixão fraca do que uma paixão fraca uma violenta. Nesta oposição, a paixão por fim prevalece sobre a imaginação; mas é comummente concordando com ela e procurando outra qualidade que possa equilibrar o princípio onde se origina a oposição. Quando amamos o pai ou chefe de uma família, pouco pensamos nos filhos ou nos servos. Mas, quando estes estão em nossa presença, ou quando de qualquer modo está em nosso poder servi-los, a proximidade e contiguidade aumentam neste caso a sua importância, ou pelo menos afastam a oposição feita pela imaginação à transição das afeições. Se a imaginação encontrar dificuldade em passar do maior para o mais pequeno, encontra igual facilidade em passar do longínquo para o próximo, o que restabelece o equilíbrio e deixa o caminho aberto de uma paixão para a outra.

Oitava experiência. Observei que a transição do amor ou do ódio para o orgulho ou a humildade é mais fácil do que a do orgulho ou da humildade para o amor ou o ódio e que a dificuldade encontrada pela imaginação em passar do próximo para o longínquo é a causa pela qual raramente temos exemplo desta última transição de afeições. Tenho

contudo de abrir uma excepão, quando a própria causa do orgulho e da humildade se encontra em outra pessoa. Com efeito, neste caso, a imaginação é obrigada a considerar esta pessoa e não pode confinar a sua vista apenas a nós. Assim nada produz mais facilmente ternura e afeição para com uma pessoa do que a sua aprovação da nossa conduta e do nosso carácter; e, por outro lado, nada nos inspira um ódio mais forte do que a sua censura ou desprezo. Aqui, evidentemente, a paixão primitiva é o orgulho ou a humildade, cujo objecto é o eu; esta paixão transforma-se em amor ou ódio, cujo objecto é outra pessoa, não obstante a regra já estabelecida, de que *a imaginação passa dificilmente do próximo para o longínquo*. Mas, neste caso, a transição não se faz apenas em razão da relação que existe entre nós e a pessoa; mas porque esta mesma pessoa é a causa real da nossa primeira paixão e consequentemente está em conexão íntima com esta paixão. É a sua aprovação que produz o orgulho e a sua desaprovação, a humildade. Não admira pois que a imaginação regresse em companhia das paixões relacionadas do amor e do ódio. Não é uma contradição, é uma excepção à regra, uma excepção que nasce da mesma razão que a própria regra.

Uma excepção como esta é portanto antes uma confirmação da regra. E na verdade, se considerarmos as oito experiências que acabo de expor, veremos que o mesmo princípio aparece em todas e que é mediante uma transição originada numa dupla relação de impressões e ideias que se produzem o orgulho e a humildade, o amor e o ódio. Um objecto sem [1] relação, ou [2] só com uma relação, jamais produz uma ou outra destas paixões; e verifica-se [3] que a paixão varia sempre de acordo com a relação. Ainda mais:

---

[1] 1.ª Experiência.

[2] 2.ª e 3.ª Experiências.

[3] 4.ª Experiência.

podemos observar que quando uma circunstância particular priva a relação do seu efeito habitual de produzir uma transição de ideias ou de impressões [1], ela deixa de agir sobre as paixões e não origina nem orgulho, nem amor, nem humildade, nem ódio. Verificamos que esta regra permanece sempre válida [2], mesmo sob a aparência do seu contrário; e, assim como se experimenta frequentemente que uma relação fica sem efeito, o que, conforme mostra o exame, provém de que alguma circunstância particular impede a transição; de igual modo, mesmo nos casos em que esta circunstância, embora presente, não impede a transição, descobre-se que isto deriva de outra circunstância que contrabalança a primeira. Assim, não são apenas as variações que se reduzem ao princípio geral, são até as variações dessas variações.

SECÇÃO III

Resolução das dificuldades

Depois de provas tão numerosas e tão inegáveis tiradas da experiência e da observação quotidianas, pode parecer supérfluo entrar num exame particular de todas as causas de amor e de ódio. Utilizarei pois a sequência desta parte, *primeiro*, para eliminar algumas dificuldades acerca das causas particulares destas paixões; *segundo*, para examinar as afeições complexas que se originam da mistura do amor e do ódio com outras emoções.

Nada é mais evidente do que qualquer pessoa atrair a nossa afeição ou expor-se à nossa má-vontade em proporção com o prazer ou o incómodo que recebemos dela e que as paixões vão exactamente a par das sensações em

[1] 6.ª Experiência.

[2] 7.ª e 8.ª Experiências.

todas as suas mudanças e variações. Todo aquele que possa, pelos seus serviços, a sua beleza ou a sua lisonja, encontrar o meio de se tornar útil ou agradável a nós, está seguro da nossa afeição; pelo contrário, aquele que nos prejudicar ou desagradar nunca deixa de excitar em nós a cólera ou o ódio. Quando a nossa própria nação está em guerra com outra, detestamos todas as pessoas desta nação acusando-as de crueldade, perfídia, injustiça e violência; mas consideramo-nos sempre, a nós e aos nossos aliados, justos, moderados e compassivos. Se o general dos nossos inimigos obtiver êxito, é com dificuldade que lhe reconhecemos a aparência e carácter de homem. É um feiticeiro; está em comunicação com demónios, como se disse de *Oliver Cromwell* e do *Duque de Luxemburgo*; é um espírito sanguinário que se compraz em matar e destruir. Mas se for do nosso lado o êxito, o nosso chefe tem todas as boas qualidades opostas: é um modelo de virtudes, bem como de coragem e conduta. À sua traição chamamos política; a sua crueldade é um mal inseparável da guerra. Em suma, esforçamo-nos por atenuar cada um dos seus vícios, ou honrá-lo com o nome da virtude que mais se aproxima dele. É evidente que o mesmo método de pensar se estende a toda a vida comum.

Há alguns que acrescentam outra condição e exigem não somente que a dor e o prazer nasçam da pessoa, mas ainda que nasçam conscientemente numa intenção e propósito particulares. Uma pessoa que nos fere ou prejudica acidentalmente não se torna por isso nosso inimigo, assim como não nos consideramos ligados por nenhum laço de gratidão a quem, da mesma maneira, nos presta um serviço. É pela intenção que julgamos as acções e, conforme ela é boa ou má as acções tornam-se causas de amor ou de ódio.

Mas devemos fazer aqui uma distinção. Se a qualidade de outrem, que agrada ou desagrada, for constante e inerente à sua pessoa e ao seu carácter, causará amor ou ódio independentemente da intenção; não sendo assim, é neces-

sário conhecimento e propósito para originar estas paixões. Uma pessoa, cuja deformidade e loucura a tornam desagradável, é objecto da nossa aversão, embora nada seja mais certo do que ela não ter a mínima intenção de nos desagradar com estas qualidades. Mas, quando o incómodo não provém de uma qualidade, mas de uma acção que se produz e aniquila num instante, é necessário, para produzir uma relação e pôr esta acção em conexão suficiente com a pessoa, que a acção proceda de uma previsão e propósito particulares. Não basta que a acção nasça da pessoa e a tenha como causa imediata e como autora. Esta relação sozinha é demasiado fraca e inconstante para ser o fundamento destas paixões. Ela não atinge a parte sensível e pensante e não provém de nada *durável* na pessoa, nem deixa nada atrás dela, mas passa num instante e é como se jamais tivesse existido. Por outro lado, uma intenção mostra certas qualidades que persistem depois de completada a acção e dessa forma estabelecem uma conexão entre a acção e a pessoa e facilitam a transição de ideias de uma para a outra. Nunca podemos pensar na pessoa sem reflectir nas suas qualidades a não ser que o arrependimento e uma mudança de vida tenham produzido uma modificação a este respeito; neste caso a paixão é igualmente modificada. Eis pois uma razão que torna necessária uma intenção para despertar o amor ou o ódio.

Mas devemos além disso considerar que uma intenção, além de reforçar a relação de ideias, é muitas vezes necessária para produzir uma relação de impressões e originar prazer e mal-estar. Com efeito, pode observar-se que a parte principal de uma ofensa é o desprezo e o ódio manifestado pela pessoa que nos ofende; sem isto, o mero dano causa-nos um incómodo menos sensível. De modo análogo, os bons serviços são agradáveis sobretudo porque lisonjeiam a nossa vaidade e são prova da afeição e estima da pessoa que no-los presta. A supressão da intenção suprime, num caso, a humilhação e; no outro, a vaidade; é claro que

ela deve produzir uma diminuição notável nas paixões do amor e do ódio.

Admito que os efeitos da supressão do desígnio, ao dinuirem as relações entre impressões e ideias, não são totais, nem podem suprimir todos os graus destas relações. Mas então, pergunto se a supressão do desígnio é capaz de suprimir inteiramente a paixão de amor ou ódio? Tenho a certeza de que a experiência nos informa do contrário; não há nada mais certo do que as pessoas muitas vezes entrarem em violenta cólera por ofensas que elas próprias consideram como sendo inteiramente involuntárias e acidentais. Certamente esta emoção não pode ser de longa duração, mas é suficiente para mostrar que há uma conexão natural entre o mal-estar e a cólera e que a relação de impressões actuará sobre uma relação muito fraca de ideias. Mas uma vez um pouco atenuada a violência da impressão, começa a fazer-se mais sentida a falta relação; e como o carácter de uma pessoa em nada intervém nas ofensas acidentais e involuntárias, raramente acontece que mantenhamos por esta razão uma inimizade duradoura.

Para ilustrar esta doutrina com um exemplo correspondente, podemos observar que, não só o incómodo que procede de outra pessoa por acidente, mas também o que provém de uma necessidade e de um dever reconhecidos, não têm muita força para despertar a nossa paixão. A pessoa que tem realmente o propósito de nos prejudicar, quando este propósito provém, não do ódio ou má-vontade, mas da justiça ou da equidade, não atrai sobre si a nossa cólera, se nós formos razoáveis em algum grau; contudo, ela é causa, e causa consciente, dos nossos sofrimentos. Examinemos um pouco este fenómeno.

Evidentemente, em primeiro lugar, esta circunstância não é decisiva, e embora ela seja capaz de atenuar as paixões, é raro poder suprimi-las inteiramente. Como são poucos os criminosos que não têm má-vontade para com a pes-

soa que os acusa ou contra o juiz que os condena, embora tenham consciência dos seus crimes! De modo semelhante, o nosso adversário num tribunal e o nosso concorrente a qualquer função são geralmente considerados nossos inimigos, embora devamos reconhecer, se quisermos reflectir apenas um instante, que o seu motivo é tão completamente legítimo como o nosso.

Além disso podemos considerar que, quando recebemos dano de uma pessoa, somos levados a considera-la culpada, e é com extrema dificuldade que reconhecemos a sua justiça e inocência. É uma prova clara de que, independemente da opinião de injustiça, todo o dano ou incómodo tem uma tendência natural para despertar em nós o ódio e que seguidamente procuramos razões para justificar e estabelecer a paixão. Aqui a ideia de ofensa não produz paixão, mas tem origem nela.

Não é nada de admirar que a paixão possa produzir a opinão da ofensa, pois de outro modo, deveria sofrer uma diminuição considerável, a qual todas as paixões evitam tanto quanto possível. A supressão da ofensa pode suprimir a cólera, sem provar que a cólera se origina apenas da ofensa. A injustiça e a justiça são dois objectos contrários, dos quais um tende e produzir ódio e o outro amor: é conforme os seus diferentes graus e o nosso modo de pensar que um ou outro destes objectos prevalece e desperta a sua paixão adequada.

SECÇÃO IV

Do amor aos parentes

Depois de ter dado uma razão pela qual diversas acções, que causam um prazer ou mal-estar reais, não despertam em nenhum grau, ou despertam apenas em grau fraco, a paixão de amor ou de ódio para com agueles que as rea-

lizam, será necessário mostrar em que consiste o prazer ou o desagrado de muitos objectos que constatamos por experiência produzirem essas paixões.

Em conformidade com o sistema anterior, é sempre necessária uma dupla relação de impressões e ideias entre a causa e o efeito, a fim de produzir o amor ou o ódio. Mas, embora isto seja universalmente verdadeiro, é de notar que a paixão do amor pode ser despertada por uma simples *relação* de género diferente, entre nós próprios e o objecto; ou, falando com mais propriedade, que esta relação é sempre acompanhada pelas outras duas. Quem quer que nos esteja unido por uma conexão qualquer tem sempre assegurada uma parte do nosso amor, em proporção com a conexão, sem ter em consideração as suas outras qualidades. Assim, a consanguinidade produz o laço mais forte de que o espírito é capaz no amor dos pais pelos filhos e um grau menor desta mesma afeição, à medida que a relação diminui. E não só a consanguinidade tem este efeito, mas qualquer outra relação, sem excepção. Amamos os nossos compatriotas, os nossos vizinhos, as pessoas do mesmo negócio, da mesma profissão e até do mesmo nome que nós. Cada uma destas relações é considerada um laço, e confere um título a parte da nossa afeição.

Há outro fenómeno paralelo ao anterior: o *conhecimento* de uma pessoa, sem qualquer espécie de parentesco, origina o amor e a ternura. Quando temos convívio habitual e intimidade com uma pessoa, mesmo que, no contacto com ela, não tenhamos podido descobrir qualquer qualidade apreciável que lhe pertença, não podemos apesar disso deixar de a preferir a estranhos a quem reconhecemos plenamente mérito superior. Estes dois fenómenos dos efeitos da relação e do conhecimento esclarecer-se-ão reciprocamente e podem ambos ser explicados pelo mesmo princípio.

Aqueles que têm prazer em clamar contra a natureza humana têm notado que o homem é completamente inca-

paz de se sustentar a si mesmo e que, se soltarmos todas as amarras que o ligam aos objectos exteriores, ele cai imediatamente na melancolia e desespero mais profundos. É daqui, dizem eles, que provém essa busca contínua do divertimento no jogo, na caça, nos negócios, com que nos esforçamos por nos esquecermos de nós próprios e despertarmos a nossa mente do torpor em que ela cai quando não é sustentada por uma emoção activa e viva. Adiro a este método de pensar, enquanto reconheço a impotência do espírito para, por si mesmo, arranjar o seu próprio divertimento; o espírito naturalmente procura objectos estranhos capazes de produzir uma sensação viva e de animar a mente. Quando aparece um tal objecto, ela desperta como que de um sonho: o sangue corre a um ritmo novo; o coração excita-se; o homem todo adquire um vigor de que não pode dispor em momentos de solidão e calma. Então a companhia causa naturalmente alegria, apresentando o mais vivo de todos os objectos, isto é, um Ser racional e pensante, semelhante a nós, que nos comunica todas as acções do seu espírito, põe-nos no segredo dos seus sentimentos e afeições mais íntimas e mostra-nos, no momento preciso do seu nascimento, todas as emoções causadas por um objecto. Toda a ideia viva é agradável, especialmente a de uma paixão, porque tal ideia torna-se uma espécie de paixão e dá ao espírito uma agitação mais sensível do que qualquer outra imagem ou concepção.

Uma vez admitido isto, tudo o mais se torna fácil. Efectivamente, assim como a companhia de estranhos nos é agradável apenas, durante *um tempo curto*, animando o nosso pensamento, do mesmo modo a companhia dos nossos parentes e conhecidos deve ser particularmente agradável, pois tem o mesmo efeito em maior grau e a sua influência é mais *duradoura*. Tudo o que nos está ligado é concebido de maneira viva graças à transição fácil de nós para o objecto ligado. Também o costume, ou o conhecimento,

facilita a entrada e reforça a concepção de qualquer objecto. O primeiro caso é análogo aos nossos raciocínios tirados da causa e do efeito; o segundo à educação. E assim como o raciocínio e a educação se concertam apenas na produção de uma ideia viva e forte de um objecto, assim também é este o único carácter comum do parentesco e da familiaridade. Deve ser esta, portanto, a qualidade actuante que os faz produzir todos os seus efeitos comuns; e, sendo o amor, e a ternura um destes efeitos deve ser da força e da vivacidade de excepção que paixão provém. Tal concepção é particularmente agradável e faz-nos olhar com afeição para tudo aquilo que a produz, quando é o objecto próprio da ternura e da boa vontade.

É óbvio que as pessoas se associam conforme as suas disposições e temperamentos particulares e que as pessoas de temperamento alegre amam naturalmente os alegres, assim como as pessoas sérias têm afeição aos sérios. Isto não acontece apenas quando elas notam esta semelhança entre elas próprias e os outros, mas deriva também do curso natural da disposição e de uma certa simpatia que sempre surge entre caracteres semelhantes. Quando se nota a semelhança, esta opera à maneira de uma relação, produzindo uma conexão de ideias. Quando não se nota, ela opera por outro princípio; e se este último princípio for semelhante ao primeiro, deve ver-se aí uma confirmação do raciocínio anterior.

A ideia do nosso eu está-nos sempre intimamente presente e confere um grau sensível de vivacidade à ideia de qualquer outro objecto ao qual estamos ligados. Esta ideia viva transforma-se gradualmente numa impressão real, sendo estas duas espécies de percepção em grande parte as mesmas e diferindo apenas nos seus graus de força e de vivacidade. Mas esta transformação deve produzir-se com tanto maior facilidade quanto o nosso carácter natural nos inclina para a mesma impressão que observamos nos outros

e fá-la surgir ao menor pretexto. Neste caso a semelhança converte a ideia em impressão, não apenas mediante a relação e passando a vivacidade original para a ideia ligada; mas também apresentando materiais tais que se inflamam à mais pequena faísca. E como em ambos os casos um amor ou uma afeição se originam da semelhança, podemos depreender que a simpatia com outras pessoas é agradável só enquanto suscita emoção no espírito, pois apenas uma simpatia fácil e as emoções correspondentes são comuns à *relação*, à *familiaridade* e à *semelhança*.

Pode considerar-se forte propensão das pessoas para o orgulho como um fenómeno análogo. Acontece muitas vezes que, depois de termos vivido tempo considerável numa cidade mesmo que a princípio esta possa ter-nos desagradado à medida que nos familiarizamos com os objectos e nos familiarizamos mesmo que apenas com as ruas e edifícios, a nossa aversão diminui gradualmente e por fim transforma-se na paixão contrária. A mente encontra satisfação e à-vontade ao ver os objectos aos quais está habituada e prefere-os naturalmente a outros que, embora talvez em si mais valiosos, lhe são menos conhecidos. A mesma qualidade da mente leva-nos a ter boa opinião de nós próprios e de todos os objectos que nos pertencem. Estes objectos aparecem a uma luz mais forte, são mais agradáveis e por conseguinte mais apropriados do que qualquer outro para se tornarem motivos de orgulho e de vaidade.

Não será despropositado, ao tratar da afeição que temos pelos nossos conhecidos e parentes, notarmos um fenómeno bastante curioso que a acompanha. É fácil de observar na vida comum que os filhos consideram a relação que os liga à sua mãe muito enfraquecida por um segundo casamento dela e não mais olham para ela com os mesmos olhos como se ela tivesse permanecido no seu estado de viuvez. E isto não acontece apenas quando eles sentem os inconvenientes do segundo casamento, ou quando o

segundo marido é muito inferior a ela; mas mesmo sem nenhuma destas considerações e unicamente porque ela se tornou membro de outra família. O mesmo se dá na ocasião do segundo casamento de um pai, mas em muito menor grau; certamente os laços do sangue não ficam tão enfraquecidos no segundo caso como pelo casamento de uma mãe. Estes dois fenómenos são notáveis em si mesmos, mas são ainda muito mais notáveis quando se compara um com o outro.

Para produzir uma relação perfeita entre dois objectos, é necessário não só que a imaginação seja conduzida de um para o outro por semelhança, contiguidade ou causação, mas também que ela regresse do segundo objecto ao primeiro com o mesmo à-vontade e facilidade. À primeira vista isso pode parecer uma censequência necessária e inevitável. Se um objecto se assemelhar a outro, o segundo objecto deve necessariamente assemelhar-se ao primeiro. Se um objecto for a causa de outro, o segundo objecto é o efeito da sua causa. Dá-se o mesmo com a contiguidade; visto que a relação é sempre recíproca, pode pensar-se que o regresso da imaginação do segundo objecto para o primeiro deve também ser, em todos os casos, tão igualmente natural como a sua passagem do primeiro para o segundo. Mas, mediante um exame mais rigoroso, facilmente descobriremos o nosso erro. Com efeito, suponhamos que o segundo objecto, além da sua relação recíproca com o primeiro, tem também uma forte relação com um terceiro; neste caso o pensamento, passando do primeiro objecto para o segundo, não regressa com a mesma facilidade, embora a relação permaneça a mesma, mas é prontamente transportado para terceiro objecto, mediante a nova relação que se apresenta e dá novo impulso à imaginação. Esta nova relação enfraquece portanto o laço que une o primeiro e o segundo objectos. A fantasia, por sua própria natureza, é oscilante e inconsciente e considera sempre dois objectos

mais fortemente ligados um ao outro quando encontra a passagem igualmente fácil tanto na ida como no regresso, do que quando a transição é fácil apenas num destes movimentos. O duplo movimento é uma espécie de laço duplo e prende os objectos um ao outro da forma mais estreita e mais íntima.

O segundo casamento de uma mãe não quebra a relação de filho a pai; esta relação basta para conduzir a minha imaginação de mim para ela com o maior à-vontade e facilidade. Mas a imaginação, uma vez atingido este ponto de vista, encontra o seu objecto rodeado de tantas outras relações a disputar-lhe o olhar, que não sabe a que preferir e fica perplexa quanto ao novo objecto em que se fixe. Os laços do interesse e do dever prendem a minha mãe a outra família e impedem o regresso da imaginação dela para mim, regresso este necessário para sustentar a união. O pensamento já não tem a vibração necessária para se pôr perfeitamente à-vontade e entregar-se à sua inclinação para a mudança. Ela vai com facilidade, mas regressa dificilmente; e ela descobre que por esta interrupção a relação fica muito mais enfraquecida do que seria se a passagem fosse livre e fácil nos dois sentidos.

Demos agora a razão pela qual este efeito não se produz no mesmo grau com o segundo casamento de um pai. Podemos reflectir no que já foi demonstrado: se bem que a imaginação passe facilmente da vista de um objecto menor para a de um maior, contudo não volta tão facilmente do maior, para o menor. Quando a minha imaginação passa de mim para o meu pai, não passa tão prontamente do meu pai para a sua segunda mulher, nem o considera como tendo entrado numa família diferente, mas como permanecendo o chefe desta família de que eu próprio faço parte. A sua superioridade impede que o pensamento passe facilmente dele para a esposa, mas mantém alerta a passagem para um regresso a mim próprio, segundo a mesma con-

dição de filho a pai. Ele não fica afogado na nova relação que adquire, de modo que o duplo movimento ou oscilação do pensamento é ainda fácil e natural. A imaginação compraz-se nesta inconstância e assim o laço que une filhos e pais conserva a plenitude da sua força e da sua influência.

Uma mãe não pensa que o laço que a prende ao filho é enfraquecido por ser partilhado com o marido; nem um filho o laço que o prende aos pais por ser partilhado com um irmão. Aqui o terceiro objecto está ligado ao primeiro, assim como ao segundo; e a imaginação vai e vem de um a outro com a maior facilidade.

SECÇÃO V

Da nossa estima pelos ricos e poderosos

Nada nos inclina mais a estimar uma pessoa do que o seu poder e a sua riqueza, e a desprezá-la do que a sua pobreza e a sua mediocridade. E como a estima e o desprezo devem considerar-se como espécies do amor e do ódio, convirá explicar aqui estes fenómenos.

Muito afortunadamente acontece aqui que a maior dificuldade não está em descobrir um princípio capaz de produzir tal efeito, mas em escolher entre vários princípios que se apresentam, o principal e predominante. Podemos atribuir a três causas diferentes a *satisfação* que experimentamos com a riqueza dos outros e a *estima* que temos pelos seus proprietários. *Primeiro*, aos objectos que ele possui, tais como casas, jardins, equipagem: estes, sendo em si mesmos agradáveis, necessariamente produzem um sentimento de prazer em que os considera ou observa. *Segundo*, à expectativa de uma vantagem que possamos receber dos ricos e dos poderosos partilhando da posse dos seus bens. *Terceiro*, à simpatia que nos faz participar da satisfação de quem quer que se aproxime de nós. Todos estes princípios podem

concorrer para produzir este fenómeno. A questão está em saber a qual devemos principalmente atribuí-lo.

Certamente o primeiro princípio, a saber a reflexão sobre objectos agradáveis, tem maior influência do que seríamos levados a imaginar à primeira vista. Raramente reflectimos no que é belo ou no que é feio, no que é agradável ou no que é desagradável sem uma emoção de prazer ou de mal-estar; e, embora estas sensações não apareçam muito no nosso modo comum e indolente de pensar, descobrem-se facilmente quando lemos ou conversamos. As pessoas espirituosas dirigem sempre a conversação para assuntos capazes de animar a imaginação e os poetas nunca apresentam objectos de outra natureza. O Sr. Philips escolheu a *Cidra* para assunto de um excelente poema. A cerveja não teria sido tão apropriada, pois não é tão agradável nem para o gosto nem para a vista. Mas o poeta teria certamente preferido o vinho a uma e outra destas bebidas, se o seu país natal lhe tivesse oferecido uma bebida tão agradável. Podemos deduzir daqui que tudo o que é agradável aos sentidos é também em certa medida agradável à imaginação, e apresenta ao pensamento uma imagem da satisfação que oferece, mediante a sua aplicação real aos orgãos do corpo.

Mas se estas razões podem levar-nos a incluir esta subtileza da imaginação entre as causas do respeito que tributamos aos ricos e poderosos, há muitas outras que talvez nos impeçam de a considerar a causa única ou principal. Efectivamente, como as ideias de prazer não podem ter influência senão através da sua vivacidade, que as aproxima das impressões, é natural que tenham esta influência aquelas ideias favorecidas pelo maior número de circunstâncias e que têm uma tendência natural para se tornarem fortes e vivas, tais como as nossas ideias das paixões e sensações de todas as criaturas humanas. Todas as criaturas humanas se nos assemelham e, por esta razão, têm vanta-

gem sobre qualquer outro dos objectos que actuam sobre a imaginação.

Além disso, se considerarmos a natureza desta faculdade e a grande influência que sobre ela têm todas as relações, facilmente nos convenceremos de que, mesmo que as ideias dos vinhos, música ou jardins agradáveis, de que o rico goza se tornem vivos e agradáveis, a imaginação não se limitará a estas ideias, mas dirigirá a sua vista para os objectos ligados e particularmente para a pessoa que os possui. O mais natural é que a ideia ou imagem agradável produza aqui uma paixão pela pessoa, mediante a sua relação com o objecto; de modo que é inevitável que a pessoa tenha de entrar na cencepção primitiva, pois é o objecto da paixão que daí deriva. Mas, se entrar na concepção primitiva e se a considerarmos como gozando destes objectos agradáveis, é a *simpatia* que é propriamente a causa da afeição. O *terceiro* princípio é mais poderoso e mais universal do que o *primeiro*.

Acrescentai a isto que o poder e a riqueza, por si sós, mesmo sem emprego, produzem naturalmente a estima e o respeito; e por conseguinte estas paixões não têm origem na ideia de objectos belos ou agradáveis. É verdade que o dinheiro implica uma espécie de representação de tais objectos pelo poder que confere para os obter; por esta razão, pode-se ainda considerá-lo apropriado para transmitir as imagens agradáveis que podem originar a paixão. Mas, como esta perspectiva é muito distante, é mais natural que tomemos um objecto próximo, a saber, a satisfação que este poder dá à pessoa que o possui. Disto ficaremos mais plenamente convencidos se considerarmos que a riqueza representa os bens da existência, apenas mediante a vontate que deles se serve; e que portanto implica, por sua própria natureza, uma ideia da pessoa e que não se pode considerá-la sem uma espécie de simpatia pelas sensações e prazeres dessa pessoa.

Este ponto podemos confirmá-lo por uma reflexão que talvez pareça a alguns demasiado subtil e rebuscada. Já observei que o poder, enquanto distinto do seu exercício, ou não tem qualquer sentido, ou não é outra coisa senão uma possibilidade ou probabilidade de existência através da qual um objecto se aproxima da realidade e tem sobre o espírito uma influência sensível. Também observei que esta aproximação, por uma ilusão da fantasia parece muito maior quando nós próprios estamos dotados desse poder, do que quando outra pessoa desfruta dele; e que, no primeiro caso, os objectos parecem encontrar-se mesmo no limiar da realidade e dão-nos uma satisfação quase tão grande como se estivessem de facto na nossa posse. Ora eu afirmo que, quando estimamos uma pessoa em razão da sua riqueza devemos participar dos sentimentos do proprietário e que, sem esta simpatia, a ideia dos objectos agradáveis, que a riqueza lhe dá o poder de produzir, não teria mais do que uma fraca influência sobre nós. Um avarento é respeitado pelo seu dinheiro, embora quase não possua poder; isto é, será muito pouco provável, ou até mesmo possível, que ele empregue o seu dinheiro a adquirir os prazeres e comodidades da existência. Só a ele este poder parece perfeito e completo e portanto devemos receber os seus sentimentos por simpatia, antes de podermos possuir uma ideia muito intensa destes prazeres, ou de o estimar por motivo dos seus prazeres.

Assim descobrimos que o *primeiro* princípio, a saber, *a ideia agradável dos objectos dos quais a riqueza nos dá o desfrute,* se converte em grande parte no *terceiro* e torna-se numa *simpatia* pela pessoa que estimamos ou amamos. Examinemos agora o *segundo* princípio, a saber *a expectativa agradável de uma vantagem,* e vejamos que força justamente atribuir-lhe.

Obviamente embora a riqueza e a autoridade dêem indubitavelmente ao seu possuidor o poder de nos prestar serviços, não se pode colocar este poder no mesmo pé que

o poder que a riqueza confere ao rico para alcançar prazeres e satisfazer os seus próprios apetites. O amor próprio aproxima muito o poder do seu exercício, no segundo caso; mas, para produzir um efeito semelhante no primeiro caso, devemos supor que à riqueza se associam a amizade e a boa vontade. Sem esta circunstância dificilmente se concebe em que possamos fundamentar a nossa esperança de tirar vantagem da riqueza de outra pessoa, embora não haja nada mais certo do que a nossa estima e respeito naturais pelos ricos, mesmo antes de descobrirmos neles tal disposição favorável para connosco.

Mas eu vou mais longe e observo que respeitamos os ricos e os poderosos, não apenas quando eles não mostram qualquer inclinação para nos prestar serviços, mas também quando nos encontramos tão fora da esfera da sua actividade que não podemos sequer supor que eles sejam dotados desse poder. Os prisioneiros de guerra são sempre tratados com um respeito proporcional à sua condição; e certamente a riqueza contribui muito para determinar a condição de uma pessoa. Se o nascimento e a qualidade entrarem também com o seu contributo, é ainda um argumento do mesmo género a nosso favor. Com efeito, a quem chamamos nós pessoa de boa família a não ser àquela que descende de uma longa sucessão de antepassados ricos e pederosos e que adquire a nossa estima pela sua relação com pessoas que estimamos? Portanto os seus antepassados ainda que falecidos, são respeitados em certo grau, em razão da sua riqueza e por conseguinte sem expectativa alguma.

Mas, para não recorrermos aos prisioneiros de guerra e aos mortos a fim de encontrarmos exemplos de uma estima desinteressada pela riqueza, observemos com um pouco de atenção os fenómenos que se nos apresentam na vida e conversação comuns. Uma pessoa de situação desafogada, quando entra numa sociedade de estranhos, trata-os naturalmente com diferentes graus de respeito e deferência, à

medida que é informado das suas fortunas e condições diversas, embora seja impossível que algum dia ele possa propor, e talvez não aceitasse deles nenhum benefício. Um viajante é sempre recebido numa sociedade e tratado com mais ou menos cortesia conforme o seu séquito e equipagem denotam que é homem de fortuna grande ou modesta. Em suma, as diversas categorias de pessoas são em grande parte reguladas pela riqueza e isto com relação a superiores e inferiores, estranhos e conhecidos.

Há certamente uma resposta a estes argumentos, tirada da influência das *regras gerais*. Pode-se pretender que, habituados a esperar socorro e protecção dos ricos e poderosos e a estimá-los por esta razão, estendamos os mesmos sentimentos àqueles que se lhes assemelham pela sua prosperidade, mas dos quais jamais podemos esperar algum benefício. A regra geral prevalece ainda e dando uma inclinação à imaginação, suscita a paixão do mesmo modo que se o seu objecto próprio fosse real e existente.

Mas facilmente se concluirá que este princípio não se aplica aqui, se considerarmos que, para estabelecer uma regra geral e estendê-la para além dos seus próprios limites, torna-se necessária uma certa uniformidade da nossa esperiência e uma grande superioridade dos casos que são conformes à regra, acima dos casos contrários. Mas aqui o caso é outro. De entre cem pessoas de crédito e fortuna que encontro, não há talvez uma de quem eu possa esperar benefícios: de modo que é impossível que um hábito possa prevalecer no caso presente.

De modo geral, nada resta que possa dar-nos estima pelo poder e riqueza e desprezo pela fraqueza e pobreza excepto o princípio da *simpatia*, pelo qual participamos dos sentimentos do rico e do pobre e partilhamos do seu prazer ou mal-estar. A riqueza dá satisfação ao seu proprietário e esta satisfação passa para o observador pela imaginação, a qual produz uma ideia semelhante à impressão original em força

e vivacidade. Esta ideia ou impressão agradável está em ligação com o amor, que é uma paixão agradável. Ela provém de um ser pensante e consciente, que é o próprio objecto do amor. Esta relação de impressões e esta identidade de ideias origina a paixão, de acordo com a minha hipótese.

O melhor método para nos familiarizarmos com esta opinião é fazer um exame geral do universo e observar a força da simpatia em todos os animais da criação e a fácil comunicação dos sentimentos de um ser pensante para outro. Em todas as criaturas que não fazem das outras a sua presa e que não são agitadas por paixões violentas, surge um desejo notável de companhia, que as associa umas às outras sem que elas possam jamais propor-se colher qualquer benefício da sua união. Este desejo é ainda mais manifestado no homem, sendo como é a criatura do universo que tem o desejo mais ardente de pertencer a uma sociedade e está adaptada a ela pelas vantagens mais numerosas. Não podemos formar nenhum desejo que não se refira à sociedade. A solidão completa é talvez o maior castigo que podemos sofrer. Todos os prazeres enfraquecem quando os desfrutamos sem companhia, e todas as penas se tornam mais crueis e mais intoleráveis. Quaisquer que sejam as outras paixões que nos animem, orgulho, ambição, avareza, curiosidade, desejo de vingança ou luxúria, a alma ou princípio animador de todas é a simpatia; e elas nao teriam nenhuma força se tivéssemos de abstrair inteiramente dos pensamentos e sentimentos dos outros. Fazei com que todos os poderes e todos os elementos da natureza se unam para servir um só homem e lhe obedecerem; fazei com que o sol nasça e se ponha a seu mando; que o mar e os rios corram conforme lhe agradar; que a terra lhe forneça espontaneamente tudo quanto possa ser-lhe útil ou agradável; ele será sempre miserável enquanto não lhe derdes pelo menos uma pessoa com a qual ele possa compartilhar a sua felicidade e de cuja estima e amizade ele possa desfrutar.

Podemos confirmar esta conclusão tirada de uma visão geral da natureza humana com exemplos particulares em que a força da simpatia é muito notável. A maioria das espécies de beleza provêm desta origem, e mesmo que consideremos em primeiro lugar algum objecto material, inanimado e disparatado, é raro quedarmo-nos aí e não dirigirmos a nossa vista para a sua acção sobre criaturas sensíveis e racionais Quando alguém nos mostra uma casa ou um edifício tem o especial cuidado de, entre outras coisas, acentuar a comodidade das apartamentos as vantagens da sua disposição, o pouco espaço desperdiçado nas escadas, ante-câmaras e corredores; evidentemente, decerto a parte essencial da beleza encontra-se nestes pormenores. A observação da comodidade dá prazer, pois que a comodidade é beleza. Mas de que maneira dá prazer? De certeza o nosso interesse pessoal não está em jogo; e como esta é uma beleza de interesse e não de forma, por assim dizer deve regozijar-nos apenas por comunicação e por simpatia com o proprietário do alojamento. Participamos do seu interesse pela força da imaginação e sentimos a mesma satisfação que os objectos naturalmente produzem nele.

Esta observação estende-se às mesas, cadeiras, escrivaninhas, chaminés, coches, selas, charruas e, na realidade, a todas as obras dos artesãos, pois é regra universal que a beleza das mesmas deriva essencialmente da sua utilidade e da sua adaptação ao fim a que se destinam. Mas esta vantagem só diz respeito ao proprietário e não há outra coisa senão a simpatia que possa interessar o espectador.

É evidente que nada torna mais agradável um campo do que a sua fertilidade e que quaisquer vantagens de adorno ou de situação dificilmente poderão igualar esta beleza. Passa-se com plantas ou árvores particulares o mesmo que com o campo em que elas crescem. Não sei se uma planície coberta de urze e giesta pode ser, em si mesma, tão bela como uma colina coberta de vinhas ou oliveiras, embora

nunca o pareça a quem esteja familiarizado com o valor de umas e outras. Mas esta é uma beleza meramente de imaginação, sem fundamento no que aparece aos sentidos. A fertilidade e o valor referem-se manifestamente ao uso; e esta refere-se à riqueza, à alegria e à abundância; e, embora não tenhamos nenhuma esperança de partilhar delas, entramos nestas vantagens pela vivacidade da imaginação e, em certa medida, partilhamo-las com o proprietário.

Em pintura, não há regra mais razoável do que a de equilibrar as formas e colocá-las com a maior precisão no seu próprio centro de gravidade. Uma forma mal equilibrada é desagradável, porque dá a ideia de queda, de prejuízo e de dor, ideias estas penosas quando, por simpatia, adquirem qualquer grau de força e de vivacidade.

Acrescentai a isto que o elemento principal da beleza de uma pessoa é um ar de saúde e vigor e uma estrutura dos membros que promete força e actividade. Esta ideia de beleza não pode explicar-se senão pela simpatia.

Em geral podemos observar que os espíritos humanos são espelhos uns dos outros, não só porque reflectem as emoções uns dos outros, mas também porque estes raios de paixões, sentimentos e opiniões podem reflectir-se muitas vezes e atenuar-se por graus insensíveis. Assim o prazer que o rico recebe dos seus bens, quando é projectado sobre o espectador, causa prazer e estima; estes sentimentos, por sua vez, quando o proprietário os apreende e com eles simpatiza, aumentam-lhe o prazer; e, após nova reflexão, tornam-se um novo fundamento de prazer e estima para o espectador. Há certamente um contentamento inicial na riqueza tirado do poder, que ela confere, de desfrutar de todos os prazeres da vida; e visto que esta é a sua mesma natureza e essência, deve ser a origem primeira de todas as paixões que delas se originam. Uma das mais consideráveis destas paixões é a do amor ou estima pelos outros, que provém portanto de uma simpatia com o prazer do pos-

suidor. Mas o possuidor, tira também uma satisfação secundária da riqueza proveniente do amor e da estima que adquire graças a ela e esta satisfação não é senão uma segunda reflexão do prazer que, originalmente, partiu dele. Esta satisfação ou vaidade secundária torna-se um dos principais atractivos da riqueza e é a razão principal por que ou nós a desejamos para nós próprios, ou a estimamos nos outros. Eis aqui um terceiro ressalto do prazer inicial, depois do qual é difícil distinguir as imagens e as reflexões em razão da sua fraqueza e confusão.

SECÇÃO VI

Da benevolência e a cólera

Podem comparar-se as ideias à extensão e à solidez da matéria, e as impressões, sobretudo as de reflexão, às cores, sabores, odores e outras qualidades sensíveis. As ideias nunca admitem uma união total; são dotadas de uma espécie de impenetrabilidade que as faz excluirem-se umas às outras e é pela sua conjunção, e não pela mistura, que elas são capazes de formar um composto. Por outro lado, as impressões e as paixões são capazes de se unir completamente e, assim como as cores, pedem misturar-se tão perfeitamente umas às outras que cada uma delas pode desaparecer e contribuir apenas para diversificar a impressão uniforme que resulta do todo. Alguns dos fenómenos mais curiosos da mente humana têm origem nesta propriedade das paixões.

Examinando estes constituintes capazes de se unirem com o amor e o ódio, começo a tomar consciência, em certa medida, do infortúnio que tem acompanhado todos os sistemas filosóficos que o mundo até hoje conheceu. É comum descobrir-se que, quando se explicam as operações da natureza por uma hipótese particular, de entre uma quantidade de experiências em correspondência exacta com

os princípios que tentamos estabelecer, há sempre algum fenómeno mais rebelde que não se submete tão facilmente ao nosso propósito. Não devemos ficar surpreendidos de que isto aconteça em filosofia natural. A essência e a composição dos corpos exteriores são tão obscuras que, nos nossos raciocínios, ou melhor, nas nossas conjecturas acerca deles, temos necessariamente de nos envolver em contradições e absurdos. Mas, como as percepções da mente são perfeitamente conhecidas, e eu tenho usado de todas as precauções imagináveis para formar conclusões a seu respeito, tenho tido sempre esperança de me libertar dessas contradições que costumam acompanhar os outros sistemas. Por conseguinte, a dificuldade que tenho diante dos olhos neste momento não é em nada contrária ao seu sistema; apenas lhe retira um pouco daquela simplicidade que até aqui constitui a sua principal força e beleza.

As paixões do amor e do ódio são sempre seguidas, ou melhor, estão sempre juntas com a benevolência e a cólera. É esta junção que principalmente distingue estas afeições do orgulho e da humildade. Porquanto o orgulho e a humildade são puras emoções da alma que nenhum desejo acompanha e que não nos excitam directamente à acção. Mas o amor e o ódio não são completos em si mesmos, nem repousam na emoção que produzem, mas levam a mente a qualquer coisa mais. O amor anda sempre acompanhado do desejo da felicidade da pessoa amada e de repúdio da sua desgraça; do mesmo modo que o ódio produz o desejo da desgraça e o repúdio da felicidade da pessoa odiada. Merece a nossa atenção uma diferença tão notável entre estes dois grupos de paixões, o orgulho e a humildade, o amor e o ódio, os quais, em muitos outros pontos, têm correspondência mútua.

A junção deste desejo e deste repúdio com o amor e o ódio podem explicar-se por duas hipóteses diferentes. A primeira é que o amor e o ódio não só têm uma, *causa*

que os excita, a saber o prazer e a dor, e um *objecto* para o qual estão dirigidos, a saber, uma pessoa ou ser pensante, mas têm igualmente um *fim* que se esforçam por atingir, a saber, a felicidade ou desgraça da pessoa amada ou odiada, constituindo todos estes aspectos, pela sua mistura, uma só paixão. Segundo este sistema, o amor não é outra coisa senão o desejo da felicidade de outra pessoa, e o ódio o desejo da sua desgraça. O desejo e o repúdio constituem a própria natureza do amor e do ódio. Eles não são apenas inseparáveis, são o mesmo.

Mas isto é evidentemente contrário à experiência. Porque embora seja certo que nunca amamos nem odiamos uma pessoa sem desejar a sua felicidade ou a sua desgraça, estes desejos surgem apenas a partir das ideias da felicidade ou desgraça do nosso amigo ou inimigo e não são absolutamente essenciais ao amor e ao ódio. São os sentimentos mais óbvios e mais naturais destas afeições, mas não os únicos. As paixões podem exprimir-se de muitos modos e podem subsistir por tempo considerável sem que reflictamos na felicidade ou na desgraça dos seus objectos, o que prova claramente que estes desejos não se identificam nem com o amor, nem com o ódio, nem constituem parte essencial deles.

Podemos portanto concluir que a bonevolência e a cólera são paixões diferentes do amor e do ódio, estando apenas associadas a estas pela constituição primitiva do espírito. Assim como a natureza deu ao corpo certos apetites e certas inclinações, as quais ela aumenta, diminui ou modifica, segundo a situação dos fluidos ou dos sólidos, assim também procedeu do mesmo modo com a mente. Conforme estamos possuídos de amor ou de ódio, o desejo correspondente da felicidade ou da desgraça da pessoa que é objecto destas paixões surge na mente e varia com cada variação destas paixões contrárias. Esta ordem de coisas, considerada em abstracto, não é necessária. O amor e o

ódio podiam não ter sido acompanhados de tais desejos ou a sua conexão particular podia ter sido completamente invertida. Se tivesse sido do agrado da natureza, o amor podia ter tido o mesmo efeito que o ódio, e o ódio o mesmo que o amor. Não vejo nenhuma contradição em supor que o desejo de produzir a miséria seja ligado ao amor, e o de produzir a felicidade ao ódio. Se a sensação da paixão e o desejo fossem contrários, a natureza podia ter alterado a sensação sem modificar a tendência do desejo e, deste modo, tê-los tornado compatíveis.

SECÇÃO VII

Da compaixão

Mas, embora o desejo da felicidade e da desgraça dos outros, em conformidade com a amor ou o ódio que lhes temos, seja um instinto arbitrário e primitivo implantado na nossa natureza, notamos que ele pode ser simulado em numerosas ocasiões e pode surgir de princípios secundários. A *piedade* é um interesse pela desgraça de outrem e a *maldade* uma alegria pela desgraça de outrem, sem que nenhuma amizade ou inimizade ocasionem este interesse ou esta alegria. Temos piedade mesmo dos estranhos, mesmo daqueles que nos são perfeitamente indiferentes; e se a nossa má vontade para com outra pessoa provém de um dano ou de uma ofensa, não se trata propriamente de maldade, mas sim de vingança. Mas se examinarmos estas afeições da piedade e da maldade verificaremos que são secundárias, derivadas de afeições originais, que são diversificadas por alguma volta particular do pensamento ou da imaginação.

Facilmente se explicará a paixão da *piedade* pelo raciocínio anterior referente à *simpatia*. Temos uma ideia viva de tudo o que nos está ligado. Todas as criaturas humanas estão ligadas a nós pela semelhança. Portanto as suas pessoas, os

seus interesses, as suas paixões, os seus pesares e prazeres devem tocar-nos de uma maneira viva e produzir uma emoção semelhante à emoção original, visto que uma ideia viva facilmente se converte numa impressão. Se isto for verdade em geral, deve sê-lo ainda mais relativamente à aflição e à tristeza. Estas paixões têm sempre uma influência mais forte e mais duradoura do que qualquer prazer ou divertimento.

O espectador de uma tragédia passa por uma longa série de mágoas, terrores, indignações e outras disposições afectivas, que o poeta representa nas personagens que cria. Como muitas tragédias acabam bem e não se pode compor nenhuma boa tragédia sem alguns reveses da sorte, o espectador deve mostrar a sua simpatia com todas estas mudanças e receber a alegria fictícia, assim como todas as outras paixões. Portanto, a menos que se afirme todas as paixões distintas são comunicadas por uma qualidade original distinta e não derivam do princípio geral da simpatia explicado acima, temos de aceitar que todas elas se originam deste princípio. Exceptuar uma qualquer em particular deve parecer grandemente despropositado. Visto que todas estão primeiro presentes no espírito de uma só pessoa e seguidamente aparecem no espírito de outra; visto que o seu modo de aparecimento, primeiro como ideias, depois como impressões, é o mesmo em todos os casos, a transição deve ter origem no mesmo princípio. Estou pelo menos certo de que este método de raciocinar seria considerado certo tanto na filosofia natural como na vida comum.

Acrescentai a isto que a piedade depende, em grande parte, da contiguidade e mesmo da vista do objecto, o que prova que ela procede da imaginação; sem referir que as mulheres e as crianças estão muito sujeitas à piedade, pois são fortemente guiadas por esta faculdadde. A mesma fraqueza que as faz desmaiar à vista de uma espada desembainhada, mesmo que se encontre nas mãos do melhor amigo, fá-las sentir grande piedade por aqueles que se encontram

em mágoa e aflição. Os filósofos que deduzem esta paixão de não sei que subtis reflexões sobre a instabilidade da fortuna e da circunstância de nós estarmos sujeitos às mesmas desgraças que observamos, descobrirão que esta observação lhes é contrária, de entre muitas outras que seria fácil apresentar.

Resta apenas tomar nota de um fenómeno bastante notável desta paixão, a saber, que a paixão comunicada de simpatia tira por vezes força da fraqueza do seu original e surge mesmo por uma transição a partir de afeições sem qualquer existência. Assim, quando uma pessoa obtém uma função honrosa ou herda uma grande fortuna, tanto mais nos alegramos com a sua prosperidade quanto menos consciência ela parece ter disso e quanto maior serenidade e indiferença ela manifesta. Do mesmo modo, um homem que não se deixe subjugar pela desgraça é tanto mais lamentado pela sua paciência; e se esta virtude se estender a ponto de afastar completamente todo o sentimento de mal-estar, tal facto aumenta ainda mais a nossa compaixão. Quando uma pessoa de mérito cai naquilo que comummente se considera uma grande desgraça, fazemos uma ideia da sua condição; e, levando a nossa fantasia da causa para o seu efeito habitual, concebemos primeiro uma ideia viva da sua mágoa, depois sentimos uma impressão dela, sem dar qualquer atenção à grandeza de alma que a coloca acima de tais emoções ou considerando-a apenas até ao ponto de aumentar a nossa admiração, o nosso amor e a nossa ternura por essa pessoa. Verificamos por experiência que tal grau de paixão está usualmente em ligação com tal desgraça; e, embora o caso presente seja uma excepção, no entanto a imaginação é afectada pela *regra geral* e faz-nos conceber uma ideia viva da paixão, ou antes faz-nos sentir a própria paixão, do mesmo modo que se a pessoa sofresse realmente a actuação dela. Segundo os mesmos princípios, coramos em face da conduta das pessoas que têm diante de

nós um comportamento tolo; e isto mesmo que elas não mostrem nenhum sentimento de vergonha nem pareçam absolutamente nada conscientes da sua tolice. Tudo isto provém da simpatia, mas de uma simpatia parcial que vê os seus objectos unicamente de um lado, sem considerar o outro, que tem um efeito contrário e que destruiria inteiramente a emoção nascida da primeira aparência.

Temos também casos em que a indiferença e a insensibilidade em face da desgraça aumentam o nosso interesse pelo infeliz, embora esta indiferença não provenha da virtude ou da grandeza de alma. É uma agravante do assassínio que seja cometido com pessoas a dormir e em perfeita segurança; do mesmo modo os historiadores apressam-se a notar que um príncipe infante, cativo às mãos dos seus inimigos, é tanto mais digno de compaixão quanto menos consciente está da sua miserável condição. Quando nós próprios estamos aqui cientes da infeliz situação da pessoa temos uma ideia viva e uma sensação de mágoa, paixão que *geralmente* acompanha esta situação; e esta ideia torna-se ainda mais viva e a sensação mais violenta por contraste com a segurança e a indiferença que observamos na própria pessoa. Um contraste, de qualquer espécie que seja, nunca deixa de afectar a imaginação sobretudo quando é o sujeito que a apresenta; e é da imaginação que a piedade inteiramente depende [1].

[1] Para evitar toda a ambiguidade devo notar que, quando oponho a imaginação à memória refiro-me em geral à faculdade que apresenta as nossas ideias mais fracas. Nos outros lugares, especialmente quando a oponho ao entendimento, entendo esta mesma faculdade com exclusão dos nossos raciocínios demonstrativos e prováveis.

SECÇÃO VIII

Da maldade e da inveja

Devemos agora passar à explicação da paixão da *maldade,* que simula os efeitos do ódio assim como a piedade simula os do amor, e que nos dá alegria com os sofrimentos e as desgraças dos outros, sem qualquer ofensa ou danos da sua parte.

Os homens são tão pouco governados pela razão nos seus sentimentos e opiniões que julgam sempre os objectos mais por comparação do que segundo o seu preço e valor intrtínsecos. Quando o espírito considera um grau de perfeição, ou está acostumado a ele, todo o objecto que não atinge este grau, mesmo que seja realmente apreciável, tem no entanto sobre as paixões o mesmo efeito que se fosse defeituoso e mau. É uma qualidade *primitiva* da alma, semelhante à que experimentamos diariamente nos nossos corpos. Aqueçamos uma das mãos e arrefeçamos a outra; a mesma água parecerá ao mesmo tempo quente e fria, conforme a disposição dos diversos órgãos. Um pequeno grau de uma qualidade, sucedendo a um grau maior, produz a mesma sensação que se fosse inferior ao que efectivamente é; às vezes chega a dar a sensação da qualidade contrária. Uma dor moderada, que se segue a uma dor violenta, já não parece dor, ou antes torna-se um prazer; assim como, por outro lado, uma dor violenta, que se segue a uma dor moderada, causa mágoa e mal-estar dobrados.

Ninguém pode duvidar de que assim seja com relação às nossas paixões e sensações. Mas pode surgir alguma dificuldade com relação às nossas ideias e objectos. Quando um objecto aumenta ou diminui aos olhos ou à imaginação por comparação com outros objectos, a imagem e ideia do objecto são ainda idênticas e têm extensão igual na *retina* e no cérebro ou orgão de percepção. Os olhos refractam os raios luminosos e os nervos ópticos conduzem as imagens

para o cérebro exactamente do mesmo modo, quer tenham sido precedidas por um objecto grande ou por um objecto pequeno; e a própria imaginação não modifica as dimensões do seu objecto por comparação com outros objectos. A questão está pois em saber como, a partir da mesma impressão e da mesma ideia, podemos formar juízos tão diferentes sobre o mesmo objecto, num momento admirar-lhe a massa e noutro desprezar a sua pequenez. Esta variação do nosso julgamento deve certamente provir de uma variação nalguma percepção; mas, como a variação não se encontra na impressão imediata ou ideia do objecto, deve encontrar-se em outra impressão que a acompanha.

Para explicar este ponto, vou referir dois princípios, um dos quais será explicado mais desenvolvidamente no decurso deste tratado; do outro já foi dada uma explicação. Julgo que se pode estabelecer como máxima geral que nenhum objecto se apresenta aos sentidos e nenhuma imagem se forma na imaginação sem ser acompanhada por uma certa emoção ou por um movimento de alma que lhe seja proporcional; e embora o hábito nos torne insensíveis a esta sensação e nos faça confundi-la com o objecto ou ideia, será fácil separá-los ou distingui-los mediante experiências cuidadosas e rigorosas. Porquanto, para darmos exemplos apenas nos casos da extensão e do número, é evidente que um objecto muito volumoso, como o oceano, uma planície extensa, uma vasta cadeia de montanhas, uma grande floresta; ou uma grande colecção de objectos, como um exército, uma armada, uma multidão excitam no espírito uma emoção sensível; e que a admiração suscitada com o aparecimento de tais objectos é um dos prazeres mais vivos que a natureza humana é capaz de experimentar. Ora, como esta admiração aumenta ou diminui com o aumento ou diminuição dos objectos, segundo os princípios precedentes[1]

[1] Livro I, Parte III, Secção XV.

podemos concluir que este é um efeito composto, originado da conjugação de diversos efeitos que provêm de cada parte da causa. Todas as partes da extensão e todas as unidades do número têm então uma emoção distinta a acompanhá-las, quando concebidas pela mente; e, embora esta emoção nem sempre seja agradável, no entanto pela sua conjugação com outras emoções e pela agitação que provoca na alma em grau equilibrado, contribui para produzir a admiração que é sempre agradável. Se aceitarmos que é assim com relação à extensão e ao número, não podemos fazer qualquer dificuldade com relação à virtude e ao vício, à inteligência e à loucura, à riqueza e à pobreza, à felicidade e à desgraça e a outros objectos deste género que andam sempre acompanhados por uma evidente emoção.

O segundo princípio que anotarei é o princípio do nosso apego às *regras gerais*, que tem uma influência tão poderosa nas acções e no entendimento e que é capaz de se impor aos próprios sentidos. Quando se verifica por experiência que um objecto anda sempre acompanhado por outro, sempre que o primeiro objecto aparece, embora modificado em pontos muito importantes, naturalmente nos apressamos a conceber o segundo e a formar dele uma ideia de maneira tão viva e tão forte como se tivéssemos deduzido a sua existência pela mais justa e mais autêntica conclusão do nosso entendimento. Nada pode desenganar-nos, nem mesmo os nossos sentidos, que, longe de corrigirem este juízo errado são muitas vezes pervertidos por ele e parecem apoiar os seus erros.

A conclusão que tiro destes dois princípios, em ligação com a influência da comparação mencionada acima, é muito breve e decisiva. Todo o objecto é acompanhado de uma emoção que lhe é proporcional; um objecto grande é acompanhado de uma grande emoção e um objecto pequeno de uma pequena emoção. Portanto um *objecto* grande, que sucede a um objecto pequeno, faz com que

uma grande *emoção* suceda a uma pequena. Ora uma grande emoção, que sucede a uma pequena, torna-se ainda maior e eleva-se acima das suas proporções comuns. Mas, como um certo grau de emoção acompanha geralmente toda a grandeza de um objecto, quando a emoção aumenta imaginamos naturalmente que o objecto aumentou igualmente. O efeito conduz a nossa vista para a sua causa habitual, um certo grau de emoção para uma certa grandeza do objecto; e não consideramos que esta comparação possa mudar a emoção sem mudar nada no objecto. Aqueles que estão familiarizados com a parte metafísica da optica e sabem como transferimos para os sentidos os juízos e conclusões do entendimento, conceberão facilmente toda esta operação.

Mas abandonando esta nova descoberta de uma impressão que acompanha secretamente todas as ideias, devemos pelo menos admitir o princípio de que se originou esta descoberta, a saber, *que os objectos parecem maiores ou menores por comparação com outros objectos.* Temos disto tantos exemplos que nos é impossível discutir a sua veracidade; é deste princípio que eu faço derivar as paixões da maldade e da inveja.

Evidentemente devemos receber mais ou menos contentamento ou mal-estar da reflexão sobre a nossa própria condição e circunstâncias, na proporção em que elas aparecem mais ou menos felizes ou infelizes, proporcionalmente aos graus da riqueza, poder, mérito e reputação de que nos consideramos possuidores. Ora, como raramente julgamos os objectos pelo seu valor intrínseco, mas formamos deles uma opinião por comparação com outros objectos, segue-se que é conforme a parte maior ou menor de felicidade ou desgraça por nós observada nos outros que necessariamente apreciamos a nossa própria e sentimos em consequência a dor ou o prazer. A desgraça doutra pessoa dá-nos uma ideia mais viva da nossa felicidade e a felicidade dela

uma ideia mais viva da nossa desgraça. Portanto a primeira provoca satisfação e a segunda mal-estar.

Aqui está pois uma espécie de piedade ao inverso, ou sensações que surgem no observador e são contrárias às que experimenta a pessoa que ele considera. Podemos observar em geral que em todas as espécies de comparação um objecto faz-nos receber de outro objecto com o qual comparamos uma sensação contrária à que surge ao examiná-lo directa e imediatamente. Um objecto pequeno faz parecer ainda maior um objecto grande. Um objecto grande faz parecer mais pequeno um objecto pequeno. A deformidade, por si mesma, produz mal-estar, mas faz-nos receber um prazer novo do seu contraste com um objecto belo, cuja beleza aumenta, assim como, por outro lado, a beleza que, por si mesma, produz um prazer, faz-nos receber uma dor nova pelo contraste com um objecto feio, cuja fealdade aumenta. Deve portanto dar-se o mesmo com a felicidade e a desgraça. A observação directa do prazer de outra pessoa dá-nos naturalmente prazer e produz dor quando o comparamos com o nosso. A dor dessa pessoa, considerada em si mesma, é para nós dolorosa, mas aumenta a ideia da nossa felicidade e dá-nos prazer.

E não parecerá estranho que possamos ter uma sensação inversa em resultado da felicidade ou desgraça de outra pessoa, pois verificamos que a mesma comparação pode dar-nos uma espécie de maldade contra nós próprios e fazer-nos regozijar com as nossas dores e entristecer-nos com os nossos prazeres. É assim que a consideração de uma dor passada é agradável, quando estamos satisfeitos com a nossa condição presente; asaim como, por outro lado, os nossos prazeres passados causam-nos mal-estar quando no momento presente não experimentamos alegria que os iguale. Sendo a mesma a comparação, como quando reflectimos nos sentimentos de outra pessoa, deve ser acompanhada dos mesmos efeitos.

Mais ainda, uma pessoa pode estender esta maldade contra si própria, mesmo na sua sorte actual, e levá-la ao ponto de propositadamente procurar aflição e aumentar as suas mágoas e tristezas. Isto pode dar-se em duas ocasiões. *Primeiro*, com a desolação e infelicidade de um amigo ou de uma pessoa que lhe é querida. *Segundo,* quando a pessoa sente remorsos de um crime de que é culpada. É no princípio de comparação que têm origem estes dois apetites irregulares para o mal. Uma pessoa que experimenta um prazer qualquer quando o seu amigo está em aflição, sente por reflexão o mal-estar do seu amigo de maneira mais sensível comparando-o com o prazer original de que ela própria usufrui. Este contraste deve também certamente avivar o prazer do momento. Mas como se supõe que o desgosto é aqui a paixão predominante, todo o acréscimo se dá desse lado e aí se afunda sem exercer a mínima acção na disposição contrária. Dá-se o mesmo caso com as penitências que as pessoas a si mesmas se infligem pelas suas faltas e pecados passados. Quando um criminoso reflecte no castigo que merece, a ideia que tem desse castigo aumenta por comparação com o seu bem-estar e contentamento presentes, o que o leva, de certo modo, a buscar o mal-estar para evitar um contraste tão desagradável.

Este raciocínio explicará também a origem da *inveja*, junto com a da maldade. A única diferença que há entre estas duas paixões reside em que a inveja é despertada pela alegria actual da outra pessoa a qual, por comparação, diminui em nós a ideia da nossa própria alegria; por seu lado, a maldade é o desejo de causar mal a outrem sem provocação, afim de tirar um prazer da comparação. A alegria que é objecto da inveja, é geralmente superior à nossa própria. Uma superioridade parece naturalmente eclipsar-nos e apresenta-nos uma comparação desagradável. Mas, mesmo havendo uma inferioridade, desejamos ainda uma maior distância para aumentar ainda mais a ideia do nosso

eu. Quando esta distância diminui, a comparação favorece-nos menos e, por conseguinte, dá-nos menos prazer e é até desagradável. Aqui tem origem aquela espécie de inveja que as pessoas sentem quando vêem os seus inferiores aproximarem-se delas ou mesmo ultrapassarem-nas na busca da glória ou da felicidade. Nesta inveja podemos ver os efeitos de uma dupla comparação. Uma pessoa que se compara com o seu inferior, obtém um prazer desta comparação; e quando a inferioridade diminui pela elevação do inferior, o que teria sido apenas uma diminuição de prazer torna-se uma dor real por uma nova comparação com a condição anterior.

É conveniente notar com relação a esta inveja, que tem origem na superioridade de outrem, que não é a grande desproporção existente entre nós e outrem que a produz mas, pelo contrário, a proximidade. Um simples soldado não tem ao general a inveja que tem ao sargento ou ao cabo; um autor eminente não depara com tantos ciúmes nos escritores médios de categoria corrente como nos autores que estão mais próximos dele. Certamente se pode pensar que quanto maior é a desproporção, tanto maior deve ser o mal-estar que resulta da comparação. Mas podemos por outro lado considerar que uma grande desproporção suprime a relação e ou nos impede de nos compararmos com aquilo que está distante de nós, ou diminui os efeitos da comparação. A semelhança e a proximidade produzem sempre uma relação de ideias e, se se destruirem estes laços, quaisquer que sejam as outras circunstâncias que possam reunir duas ideias, como não têm nenhum laço ou qualidade de conexão para as associar na imaginação, é impossível que elas possam ficar muito tempo unidas ou ter uma influência considerável uma sobre a outra.

Observei, ao considerar a natureza da ambição, que os grandes experimentam um prazer duplo na autoridade, por comparação da sua própria condição com a dos seus escra-

vos; e esta comparação tem uma dupla influência porque é natural e apresentada pelo sujeito. Quando a fantasia, numa comparação de objectos, não passa facilmente de um objecto para o outro, a acção da mente é em grande parte quebrada e a fantasia, ao considerar o segundo objecto, começa por assim dizer numa base nova. A impressão que acompanha todo o objecto não parece neste caso maior se suceder a uma impressão menor do mesmo género; mas estas duas impressões são distintas e produzem efeitos distintos, sem qualquer comunicação entre eles. A falta de relação entre as ideias quebra a relação das impressões e, mediante esta separação, impede toda a sua operação e influência recíprocas.

Para confirmação disto podemos observar que a proximidade do grau de mérito não basta por si só para originar a inveja, mas tem de ser acompanhada por outras relações. Um poeta não tem tendência para invejar um filósofo, nem outro poeta de género, nação ou época diferentes. Todas estas diferenças impedem ou enfraquecem a comparação e por conseguinte a paixão.

É esta também a razão pela qual todos os objectos parecem grandes ou pequenos só por comparação com os objectos da mesma espécie. Uma montanha nem aumenta nem diminui um cavalo aos nossos olhos; mas quando se vêem juntos um cavalo flamengo e um galês, um parece maior e o outro mais pequeno do que quando são vistos separadamente.

Pelo mesmo princípio podemos explicar a observação dos historiadores de que, numa guerra civil, um partido decide sempre chamar o inimigo estrangeiro de preferência a submeter-se aos seus concidadãos. *Guicciardin* aplica esta observação às guerras de Itália, onde as relações entre os diferentes estados não são, propriamente falando, senão de nome, língua e contiguidade. Contudo, mesmo estas relações, quando se associam à superioridade, tornando a

comparação mais natural, tornam-na igualmente mais penosa e fazem procurar outra superioridade que possa não ser acompanhada de nenhuma relação e deste modo possa ter uma influência menos sensível na imaginação. O espírito apreende rapidamente as suas diferentes vantagens e desvantagens; acha a sua situação mais penosa quando a superioridade está unida a outras relações e assim procura tanto quanto possível a sua tranquilidade, separando-as e quebrando a associação de ideias que torna a comparação tanto mais natural e eficaz. Quando não pode quebrar a associação, sente um desejo maior de afastar a superioridade; e é esta a razão pela qual os viajantes são geralmente tão pródigos em elogios aos chineses e persas, ao mesmo tempo que depreciam as nações vizinhas que podem rivalizar com o seu país natal.

Estes exemplos tirados da história e da experiência comum são abundantes e curiosos; mas podemos encontrar nas artes exemplos análogos, que não são menos notáveis. Se um autor compusesse um tratado, uma parte do qual fosse séria e profunda e a outra ligeira e divertida, todos condenariam uma mistura tão estranha e acusariam o autor de desprezar todas as regras da arte e da crítica. Estas regras da arte baseiam-se nas qualidades da natureza humana; e a qualidade da natureza humana que impõe coerência a toda a obra é a que torna o espírito incapaz de, num instante, passar de uma paixão e de uma disposição para outra completamente diferente. Contudo esta qualidade não nos leva a censurar o Sr. *Prior* por juntar a sua *Alma* e o seu *Salomão* no mesmo volume, não obstante este poeta admirável ter sido perfeitamente bem sucedido com o género alegre numa das obras e com o género melancólico na outra. Supondo mesmo que o leitor percorre atentamente estes dois poemas um a seguir ao outro, sentirá pouca ou nenhuma dificuldade em mudar de paixão: porquê, senão porque considera estas obras inteiramente diferentes e, mediante esta

rutura nas ideias, corta o progresso das afeições e impede que uma influencie ou contrarie a outra?

Unir num quadro um desenho nobre e um desenho burlesco seria uma monstruosidade, embora coloquemos dois quadros de géneros tão diferentes na mesma sala, e até mesmo um ao lado do outro, sem escrúpulo nem repugnância.

Numa palavra, nenhumas ideias podem agir umas sobre as outras, seja por comparação, seja pelas paixões que produzem separadamente, a não ser que estejam unidas umas às outras por uma relação capaz de produzir uma transição fácil das ideias e, por conseguinte, das emoções ou impressões que acompanham as ideias, e seja capaz de reter a primeira impressão na passagem da imaginação para o objecto da outra. Este princípio é muito importante, pois é análogo ao que observámos relativamente ao *entendimento* e às *paixões*. Suponhamos que me apresentam dois objectos que não estão unidos por nenhuma espécie de relação. Suponhamos que cada um destes objectos por si só produz uma paixão e que estas duas paixões são em si mesmas opostas; verificamos por experiência que a falta de relação entre os objectos ou as ideias impede a contrariedade natural das paixões e que esta rutura na transição do pensamento afasta as afeições uma da outra e impede-as de se oporem. Dá-se o mesmo caso com a comparação; e destes dois fenómenos podemos concluir com segurança que a relação de ideias deve apoiar a transição de impressões, visto que a sua ausência por si só é capaz de impedir esta transição e de separar impressões que, naturalmente, teriam agido uma sobre a outra. Quando a ausência de um objecto ou de uma qualidade suprime um efeito habitual ou natural, podemos com certeza concluir que a sua presença contribui para a produção do efeito.

SECÇÃO IX

Da mistura da benevolência e da cólera com a compaixão e a maldade

Assim tentámos explicar a *piedade* e a *maldade*. Ambas estas disposições têm origem na imaginação, conforme a luz à qual esta coloca o seu objecto. Quando a nossa imaginação considera directamente os sentimentos dos outros e entra profundamente neles, ela faz-nos sentir todas as paixões que observa, mas de modo particular a dor ou mágoa. Pelo contrário, quando comparamos os sentimentos dos outros com os nossos, temos uma sensação directamente oposta à sensação original, a saber, alegria com a mágoa dos outros, e mágoa com a sua alegria. Mas estes são apenas os primeiros fundamentos das disposições da piedade e da maldade. Outras paixões se confundem depois com elas. Há sempre uma mistura de amor ou ternura com a piedade, e de ódio ou cólera com a maldade. Mas tem de se confessar que esta mistura parece à primeira vista contraditória com o seu sistema. Pois visto que a piedade é um mal-estar e a maldade uma alegria com origem na miséria dos outros, a piedade deve naturalmente, como em todos os outros casos, produzir ódio e a maldade produzir amor. Procurarei resolver esta contradição da maneira que se segue.

Para causar uma transição de paixões, é necessária uma dupla relação de impressões e ideias e uma só relação não basta para produzir esse efeito. Mas, para podermos compreender toda a força dessa dupla relação, devemos considerar que não é apenas a presente sensação, a dor ou o prazer momentâneos, que determina o carácter de uma paixão, mas sim toda a sua inclinação e tendência desde o princípio ao fim. Uma impressão pode ligar-se a outra, não só quando as suas sensações são semelhantes, conforme sempre admitimos nos casos anteriores, mas também quando

os seus impulsos ou direcções são análogos e correspondentes. Isto não pode ter lugar relativamente ao orgulho e à humildade, pois estas são unicamente puras sensações, sem direcção nem tendência para a acção. Devemos portanto procurar exemplos desta relação particular de impressões apenas nas disposições afectivas que são acompanhadas por um certo apetite ou desejo, como são as do amor e do ódio.

A benevolência, o apetite que acompanha o amor, é um desejo de felicidade da pessoa amada e uma aversão pela sua desgraça, como a cólera, o apetite que acompanha o ódio, é um desejo de desgraça da pessoa odiada e uma aversão pela sua felicidade. Portanto, o desejo de felicidade de outrem e a aversão pela sua desgraça são semelhantes à benevolência, e o desejo da sua desgraça e a aversão pela sua felicidade correspondem à cólera. Ora, a piedade é um desejo de felicidade para outrem e uma aversão pela sua desgraça, assim como a maldade é o apetite contrário. A piedade está pois ligada à benevolência e a maldade à cólera, e como já se demonstrou que a benevolência está em conexão com o amor, mediante uma qualidade natural e original, e a cólera com o ódio, é por esta cadeia que as paixões da piedade e da maldade têm conexão com o amor e o ódio.

Esta hipótese baseia-se numa experiência suficiente. Uma pessoa que, por quaisquer motivos, tomou a resolução de realizar uma acção, passa naturalmente para qualquer outra concepção ou motivo que possa fortificar esta resolução e dar-lhe autoridade e influência sobre o espírito. Para nos confirmarmos num propósito qualquer, procuramos motivos tirados do interesse, da honra e do dever. Não é pois de estranhar que a piedade e a benevolência, a maldade e a cólera, que são os mesmos desejos originados de princípios diferentes, possam misturar-se tão completamente uns com os outros a ponto de se tornarem indistinguíveis.

Quanto à conexão entre a benevolência e o amor, a cólera e o ódio, como é *original* e primária, não apresenta qualquer dificuldade.

Podemos acrescentar outra experiência, a saber, que a benevolência e a cólera, e, por conseguinte, o amor e o ódio, têm origem quando a nossa felicidade ou a nossa desgraça estão em qualquer dependência da felicidade ou desgraça de outra pessoa, sem qualquer outra relação. Não duvido que esta experiência pareça tão singular que justifique pararmos um instante para a considerarmos.

Suponhamos que duas pessoas do mesmo ofício procuram emprego numa cidade que não pode sustentá-las a ambas; é evidente que o êxito de uma é perfeitamente incompatível com o da outra e que tudo o que serve os interesses de uma é contrário aos interesses da rival, e *vice-versa*. Suponhamos ainda que dois negociantes, vivendo embora em partes diferentes do mundo, entram em associação um com o outro; os ganhos ou perdas de um tornam-se imediatamente ganhos ou perdas do sócio e a mesma sorte acompanha necessariamente um e outro. Ora é evidente que, no primeiro caso, o ódio segue sempre a oposição de interesses como no segundo o amor provém da sua união. Examinemos a que princípio podemos atribuir estas paixões.

É claro que elas não provêm da dupla relação de impressões e ideias, se considerarmos apenas a sensação presente. Porquanto, tomemos o primeiro caso da rivalidade: embora o prazer e a vantagem de um rival causem necessariamente a minha dor e desvantagem, no entanto, em contrapartida, a sua dor e desvantagem causam o meu prazer e a minha vantagem; e, supondo que ele não tem êxito, posso por este meio receber daí um grau superior de satisfação. Do mesmo modo o êxito de um associado regozija-me, mas também as suas desgraças me afligem na mesma proporção; e facilmente se imagina que em muitos casos este último sentimento pode prevalecer. Mas, quer a sorte

de um rival ou de um associado seja boa ou má, eu odeio sempre o primeiro e amo o segundo.

Este amor por um associado não pode provir da relação ou da conexão que existe entre nós, do mesmo modo que amo um irmão ou um compatriota. Um rival tem comigo uma relação quase tão estreita como um associado. Porquanto, assim como o prazer do último me causa prazer e a sua dor me causa dor, assim também o prazer do primeiro me causa dor e a sua dor me dá prazer. A conexão de causa e efeito é pois a mesma nos dois casos; e se num caso têm uma relação suplementar de semelhança, no outro têm a de contrariedade, que é também uma espécie de semelhança, pelo que subsiste uma igualdade bastante grande.

Portanto a única explicação que podemos ter deste fenómeno é tirada do princípio de direcção paralela mencionado anteriormente. A preocupação com o nosso próprio interesse faz com que tenhamos prazer no prazer do nosso associado e dor na sua dor, do mesmo modo que, por simpatia, experimentamos uma sensação correspondente às que aparecem em qualquer pessoa que está presente junto de nós. Por outro lado, a mesma preocupação com o nosso interesse faz-nos sentir uma dor com o prazer de um rival e um prazer com a sua dor; em suma, a mesma contrariedade de sentimentos que provém da comparação e da maldade. Portanto, visto que uma direcção paralela das afeições, proveniente do interesse, pode originar a benevolência ou a cólera, não admira que a mesma direcção paralela, derivada da simpatia e da comparação, possa ter o mesmo efeito.

Em geral podemos observar que não se pode fazer bem a outra pessoa, por um motivo qualquer, sem sentir para com essa pessoa alguns toques de ternura e boa-vontade; assim como as injustiças que cometemos geram ódio não só na pessoa que as sofre, mas também em nós próprios.

Estes fenómenos podem sem dúvida explicar-se em parte por outros princípios.

Mas apresenta-se aqui uma objecção considerável, que será necessário examinar antes de prosseguirmos. Esforcei-me por demonstrar que o poder e a riqueza, ou a pobreza e a fraqueza, que geram o amor ou o ódio, sem produzir na origem um prazer ou um mal-estar, actuam em nós mediante uma sensação secundária derivada de uma simpatia com a dor ou o contentamento que produzem no seu possuidor. De uma simpatia pelo seu prazer surge o amor; de uma simpatia pelo seu mal-estar, o ódio. Mas há uma máxima que acabo de estabelecer e que é absolutamente necessária para explicar os fenómenos da piedade e da maldade: "não é a sensação presente, ou a dor ou prazer do momento, que determina o carácter de uma paixão, mas sim a sua inclinação e tendência gerais, do princípio até ao fim". Por esta razão, a piedade ou simpatia com a dor produz o amor porque provoca em nós interesse pela sorte, boa ou má, de outra pessoa, e dá-nos uma sensação secundária correspondente à sensação primitiva; e assim tem a mesma influência que o amor e a benevolência. Visto que portanto esta regra está certa num caso, porque não é sempre válida e porque é que a simpatia com a dor nunca produz outra paixão senão a boa-vontade e a bondade? Será conveniente que um filósofo mude o seu método de raciocinar e passe de um princípio para o seu contrário, conforme o fenómeno particular que quer explicar?

Mencionei duas causas diferentes das quais pode originar-se uma transição passional, a saber, uma dupla relação de ideias e impressões e, o que é semelhante, uma conformidade na tendência e direcção de dois desejos que derivam de princípios diferentes. Ora eu afirmo que, quando uma simpatia com uma dor é fraca, produz ódio ou desprezo sob a acção da primeira causa; quando é forte, produz amor ou ternura sob a acção da segunda. É esta a solução

da dificuldade anterior que parece tão premente; e é um princípio que se baseia em argumentos tão evidentes que devíamos tê-lo estabelecido mesmo que não fosse necessário para explicar um fenómeno qualquer.

É certo que a simpatia não se limita sempre ao momento presente, e que sentimos muitas vezes por comunicação dores e prazeres que não existem em outras pessoas, mas que nós apenas vemos em imaginação. Porquanto, suponhamos que eu via uma pessoa, que me é perfeitamente desconhecida, a dormir num campo, em perigo de ser calcada por cavalos; corria imediatamente em sua ajuda e nisto seria impelido pelo mesmo princípio de simpatia que me leva a interessar-me pela dor presente de um estranho. Basta indicar isto. Como a simpatia não é senão uma ideia viva que se converte em impressão, é evidente que, ao considerar a condição futura, possível ou provável, de uma pessoa, podemos entrar nela com uma concepção tão viva a ponto de nos interessarmos por ela como se fosse nossa e sentir, por este meio, dores e prazeres que nem são nossos, nem, no momento actual, têm existência real.

Mas, embora possamos aguardar com satisfação o futuro ao simpatizarmos com uma pessoa, a extensão da nossa simpatia depende em grande parte do nosso sentimento da sua condição presente. Representa um grande esforço de imaginação formar ideias tão vivas, mesmo dos sentimentos de outras pessoas, a ponto de sentirmos precisamente estes sentimentos; mas é impossível estender esta simpatia ao futuro sem a ajuda de uma circunstância presente que surja em nós de maneira viva. Quando a desgraça actual de outra pessoa tem grande influência em mim, a vivacidade de concepção não se confina unicamente ao seu objecto imediato, mas estende a sua influência a todas as ideias relacionadas e dá-me uma noção viva de todas as circunstâncias dessa pessoa, passadas, presentes ou futuras, possíveis, prováveis ou certas. Mediante esta noção viva, eu

interesso-me por elas, participo nelas e sinto no meu coração um movimento de simpatia que corresponde a tudo o que imagino nessa pessoa. Se diminuir a vivacidade da primeira concepção, diminuo a das ideias relacionadas, tal como os canos não podem transportar mais água do que a que sai da fonte. Por esta diminuição destruo a antecipação do futuro, que é necessária para que eu me interesse inteiramente pela sorte de outrem. Posso experimentar a impressão presente e não levar mais longe a minha simpatia, nem transvasar a força da primeira concepção para as minhas ideias dos objectos relacionados. Se for uma desgraça de outra pessoa, que se apresenta de maneira ténue, recebo-a por comunicação e sou afectado por todas as paixões relacionadas com ela; mas, como não estou interessado até ao ponto de me preocupar com a sua boa ou má sorte, nunca sinto a simpatia alargada, nem as paixões com ela relacionadas.

Ora, para saber que paixões estão relacionadas com as diferentes espécies de simpatia, devemos considerar que a benevolência é um prazer original que provém do prazer da pessoa amada, e uma dor proveniente da sua dor: desta correspondência de impressões surge um desejo subsequente do seu prazer e uma aversão pela sua dor. Portanto, para fazer que uma paixão se desenvolva paralelamente à benevolência, é necessário que sintamos estas duplas impressões em correspondência com as da pessoa que consideramos; nenhuma delas por si só basta para este fim. Quando simpatizamos apenas com uma impressão, e esta é dolorosa, a simpatia está relacionada com a cólera e o ódio, em razão do mal-estar que nos causa. Mas, como a extensão ou limitação da simpatia depende da força da primeira simpatia, segue-se que a paixão do amor ou do ódio depende do mesmo princípio. Uma impressão forte, quando se comunica, dá uma dupla tendência das paixões, que está ligada à benevolência e ao amor por uma semelhança de direcção,

por mais penosa que possa ter sido a primeira impressão. Uma impressão fraca, que é penosa, está relacionada com a cólera e o ódio pela semelhança das tentações. A benevolência nasce pois de um grau elevado de infelicidade ou de um grau com o qual simpatizamos muito; o ódio ou desprezo nasce de um grau fraco, ou de um grau com o qual se tem uma simpatia fraca: o que é o princípio que eu tinha intenção de demonstrar e explicar.

Não é somente a razão que confirma este princípio, mas também a experiência. Um certo grau de pobreza produz desprezo; mas um grau mais além provoca compaixão e bem-querer. Podemos subestimar um camponês ou um criado; mas, quando a infelicidade de um mendigo parece muito grande ou se pinta com cores muito vivas, nós simpatizamos com ele nas suas aflições e sentimos no nosso coração apelos evidentes de piedade e benevolência. O mesmo objecto causa paixões contrárias conforme os seus diferentes graus. As paixões devem portanto depender de princípios que operam em graus assim determinados em conformidade com a minha hipótese. O aumento da simpatia tem evidentemente o mesmo efeito que o aumento da infelicidade.

Um país estéril e desolado parece sempre feio e desagradável e inspira-nos geralmente desprezo pelos seus habitantes. Contudo esta fealdade provém em grande parte de uma simpatia com os habitantes, conforme já notámos; mas trata-se apenas de uma simpatia fraca, que não atinge mais do que a sensação imediata, que é desagradável. A visão de uma cidade em cinzas produz sentimentos de benevolência, pois penetramos nos interesses dos seus infelizes habitantes a ponto de desejarmos a sua prosperidade e sentirmos a sua adversidade.

Mas, embora a força da impressão geralmente produza piedade e benevolência, é certo que, se ela for levada longe demais, deixa de ter este efeito. Talvez o facto mereça ser

notado. Quando o mal-estar ou é pequeno em si mesmo, ou está distante de nós, não se impõe à imaginação, nem é capaz de transmitir, para um bem futuro e contingente, uma preocupação tão grande como para um mal presente e real. Se o mal-estar adquirir mais força, interessamo-nos pelas preocupações da pessoa a ponto de sentirmos igualmente a sua boa e má sorte; e esta simpatia completa origina a piedade e a benevolência. Mas imaginar-se-á facilmente que, se um mal actual surgir com força extraordinária, pode atrair completamente a nossa atenção e impedir a dupla simpatia mencionada anteriormente. Assim, verificamos que todos nós, e especialmente as mulheres, somos inclinados a sentir ternura por criminosos que vão para a forca e a imaginar facilmente que eles são elegantes e bem constituídos; contudo, quando se assiste à execução cruel do suplício da roda não se tem assim uma emoção terna; fica-se de certo modo subjugado pelo horror e não se tem disposição para moderar esta sensação penosa mediante uma simpatia contrária.

Mas o exemplo mais favorável à minha hipótese é aquele em que, por uma mudança de objectos, separamos a dupla simpatia mesmo de um grau médio da paixão; neste caso verificamos que a piedade, em vez de produzir o amor e a ternura, como é costume, origina sempre a tendência contrária. Quando observamos uma pessoa na desgraça, ficamos possuídos de piedade e amor; mas o autor da desgraça torna-se objecto do nosso ódio mais intenso e é tanto mais detestado quanto maior é o grau da nossa compaixão. Ora, por que razão a mesma paixão da piedade há-de produzir amor para com a pessoa que sofre a desgraça e ódio para com a pessoa que a causa, a não ser porque no segundo caso o autor tem relação apenas com a desgraça, enquanto que ao considerar a pessoa que sofre dirigimos a vista para todos os lados e desejamos a sua prosperidade, assim como sentimos a sua aflição?

Observarei apenas, antes de deixar este assunto, que este fenómeno da dupla simpatia e a sua tendência para produzir o amor podem contribuir para produzir a ternura que geralmente temos para com os nossos parentes e conhecidos. O costume e as relações fazem-nos entrar profundamente nos sentimentos das outras pessoas e seja qual for a sorte que supomos acompanhá-las, ela torna-se-nos presente pela imaginação e actua como se originalmente fosse de nós próprios. Regozijamo-nos com os seus prazeres e afligimo-nos com as suas mágoas, unicamente pela força da simpatia. Nada daquilo que os preocupa nos é indiferente; e como esta correspondência dos sentimentos é o companheiro natural do amor, facilmente produz esta disposição.

SECÇÃO X

Do respeito e do desprezo

Resta agora apenas explicar as paixões do *respeito* e do *desprezo*, assim como a afeição *amorosa,* para compreendermos todas as paixões que têm alguma mistura de amor ou ódio. Comecemos pelo respeito e o desprezo.

Quando consideramos as qualidades e as particularidades dos outros, podemos ou considerá-las como elas são realmente em si mesmas, ou comparará-las com as nossas próprias qualidades e particularidades; ou podemos associar estes dois métodos de exame. Do primeiro ponto de vista, as boas qualidades dos outros produzem o amor; do segundo, a humildade; e do terceiro, o respeito, que é uma mistura das duas paixões anteriores. As suas más qualidades produzem, do mesmo modo, ódio, orgulho, ou desprezo, conforme a luz à qual as observamos.

Que há uma mistura de orgulho no desprezo e de humildade no respeito é, penso eu, segundo a nossa própria

maneira de os sentirmos e a sua própria aparência, demasiado evidente para reclamar uma prova especial. Que esta mistura provém de uma comparação tácita da pessoa desprezada ou respeitada com nós próprios, não é menos evidente. O mesmo homem pode causar respeito, amor ou desprezo pela sua condição e pelos seus talentos, conforme a pessoa que o considera, de seu inferior se torna seu igual ou superior. Ao mudar de ponto de vista, ainda que o objecto permaneça o mesmo, a sua relação connosco modifica-se inteiramente; o que causa uma modificação das paixões. Estas paixões provêm portanto de observarmos esta relação, isto é, deriva de uma comparação.

Já notei que o espírito tem uma propensão muito maior para o orgulho do que para a humildade, e esforcei-me por indicar uma causa para este fenómeno, a partir dos princípios da natureza humana. Quer se aceite o meu raciocínio quer não, o fenómeno é indiscutível e apararece em numerosos casos. Entre outros, é a razão pela qual há uma mistura muito maior de orgulho no desprezo, do que de humildade no respeito, e pela qual somos mais exaltados pela vista de um inferior do que amesquinhados pela presença de um superior. O desprezo e o desdém têm um colorido tão forte de orgulho que dificilmente se pode distinguir qualquer outra paixão; enquanto que na estima ou respeito o amor constitui um componente mais importante do que a humildade. A paixão da vaidade é tão expedita que desperta ao mais leve chamamento; enquanto que a humildade, para se por em exercício, exige um impulso mais forte.

Mas aqui pode com razão perguntar-se por que razão esta mistura só tem lugar em certos casos e não aparece em todas as ocasiões. Todos os objectos que causam o amor quando se encontram noutra pessoa são causas de orgulho quando transferidos para nós; e por conseguinte devem ser causas de humildade, bem como de amor, quando perten-

cem a outras pessoas e só os comparamos com aqueles que nós mesmos possuímos. De modo semelhante, todas as qualidades que, ao serem consideradas directamente, produzem ódio, devem originar sempre orgulho por comparação e, pela mistura das paixões do ódio e do orgulho, devem despertar desprezo ou desdém. A dificuldade está portanto em saber por que razão certos objectos causam sempre amor puro ou ódio puro, e não produzem sempre as paixões mistas do respeito e do desprezo.

Tenho admitido até aqui que as paixões do amor e do orgulho e as da humildade e do ódio são semelhantes nas suas sensações e que as duas primeiras são sempre agradáveis e as duas últimas penosas. Mas, embora isto seja universalmente verdadeiro, pode observar-se que as duas paixões agradáveis, bem como as duas penosas, têm certas diferenças, e mesmo oposições, que as distinguem. Nada fortalece e exalta tanto o espírito como o orgulho e a vaidade, ainda que ao mesmo tempo se verifique que o amor e a ternura antes o enfraquecem e debilitam. Pode observar-se a mesma diferença entre as paixões penosas. A ira e o ódio conferem nova força a todos os nossos pensamentos e acções, enquanto que a humildade e a vergonha nos deprimem e desencorajam. Será necessário formar uma ideia distinta destas qualidades das paixões. Lembremo-nos que o orgulho e o ódio fortificam a alma e o amor e a humildade debilitam-na.

Segue-se daqui que, embora a semelhança entre o amor e o ódio no carácter agradável das suas sensações faça que estas paixões sejam sempre despertadas pelos mesmos objectos, esta outra oposição é a razão pela qual elas são despertadas em graus muito diferentes. O génio e o saber são objectos *agradáveis* e *esplêndidos* e, por estas duas circunstâncias, adaptam-se ao orgulho e à vaidade, mas apenas têm relação com o amor pelo seu prazer. A ignorância e a simplicidade são *desagradáveis* e *mesquinhas*, o que do mesmo

modo lhes dá uma conexão dupla com a humildade e uma conexão simples com o ódio. Podemos pois considerar como certo que, embora o mesmo objecto produza sempre o amor e o orgulho, a humildade e o ódio, conforme as suas diferentes situações, raramente produz na mesma proporção as duas primeiras ou as duas últimas paixões.

É aqui que devemos procurar uma solução para a dificuldade mencionada anteriormente: por que razão um objecto desperta sempre amor puro ou ódio puro e não produz sempre respeito ou desprezo mediante uma mistura de humildade ou orgulho. Nenhuma qualidade noutra pessoa origina a humildade por comparação, a não ser que, sendo colocada em nós próprios, produza orgulho; e *vice-versa*, nenhum objecto desperta orgulho por comparação, a não ser que a sua observação directa produza humildade. É evidente que os objectos produzem sempre por *comparação* uma sensação directamente oposta à sua sensação *original*. Suponhamos então que se apresenta um objecto apropriado especialmente para produzir o amor, mas imperfeitamente para despertar o orgulho; este objecto, que pertence a outrem, origina directamente um elevado grau de amor, mas um grau fraco de orgulho por comparação; e por conseguinte esta última paixão dificilmente se sente no composto e não consegue converter o amor em respeito. É o caso de uma natureza bondosa, do bom humor, da facilidade, da generosidade, da beleza e de muitas outras qualidades. Estas qualidades têm uma capacidade especial para produzir amor nos outros, mas não têm uma tendência assim tão grande para despertar em nós o orgulho; por esta razão, ao vê-las noutra pessoa, sentimos despertar em nós amor puro, apenas com uma fraca mistura de humildade e respeito. É fácil estender o mesmo raciocínio à paixões contrárias.

Antes de deixarmos este assunto, não será descabido explicar um fenómeno bastante curioso, a saber: por que

razão geralmente mantemos à distância aqueles que desprezamos e não permitimos aos nossos inferiores que se aproximem demasiado de nós, nem mesmo em seu lugar e situação? Já observámos que quase todas as espécies de ideias são acompanhadas de alguma emoção, mesmo as ideias de número e extensão, e muito mais ainda as de objectos que consideramos de importância na vida e que prendem a nossa atenção. Não é com total indiferença que podemos observar um rico ou um pobre, mas devemos sentir pelo menos algumas pinceladas brandas de respeito no primeiro caso e de desprezo no segundo. Estas duas paixões opõem-se uma à outra; mas, para nos fazerem sentir esta oposição, devem os objectos estar de alguma maneira relacionados, de outro modo as disposições ficam totalmente separadas e distintas e jamais se encontram. A relação intervém sempre que as pessoas ficam contíguas, o que é uma razão geral por que nos sentimos mal ao ver nesta situação objectos tão desproporcionados como um rico e um pobre, um nobre e um porteiro.

Este mal-estar, que é comum a todos os espectadores, deve ser mais sentido pelo superior, porque a aproximação do inferior é considerada uma falta de educação, que mostra que o inferior não tem o sentido da desproporção e em nada é afectado por ela. O sentimento da superioridade de uma pessoa gera em todas as outras uma tendência para se manterem à distância dela e força-as a redobrarem os sinais de respeito e reverência, quando são obrigados a aproximar-se dela; e quando não seguem esta conduta isso prova que não têm consciência da superioridade dela. Também daqui provém que uma grande *diferença* de grau numa qualidade qualquer é denominada uma *distância* por uma metáfora corrente que, por mais banal que possa parecer, baseia-se em princípios naturais da imaginação. Uma grande diferença inclina-nos a produzir uma distância. As ideias de distância e de diferença estão portanto em conexão uma com a outra. Ideias em conexão facilmente se

tomam uma pela outra, e isto é em geral a fonte da metáfora, conforme teremos ocasião de notar adiante.

SECÇÃO XI

Da paixão amorosa, ou amor entre os sexos

De todas as paixões compostas, que provêm da mistura do amor e do ódio com outras disposições, nenhuma merece mais a nossa atenção do que o amor que surge entre os sexos, tanto em razão da sua força e violência, como em razão daqueles curiosos princípios filosóficos em favor dos quais ele oferece um argumento incontestável. É claro que esta disposição, no seu estado mais natural, provém da conjugação de três impressões ou paixões diferentes, a saber: a sensação agradável proveniente da beleza, o apetite corporal da geração e uma ternura ou benevolência generosas. A origem da ternura a partir da beleza pode explicar-se pelo raciocínio anterior. A questão está em saber como o apetite corporal é despertado pela beleza. O apetite de geração, quando se limita a um certo grau, é evidentemente de um género agradável e tem uma conexão estreita com todas as emoções agradáveis. A alegria, o júbilo, a vaidade e a ternura todas são estímulos a este desejo, assim como também a música, a dança, o vinho e o bom acolhimento. Por outro lado, a tristeza, a melancolia, a pobreza, a humildade destroem-no. Esta qualidade facilmente faz conceber por que ele deve estar ligado ao sentimento da beleza.

Mas há outro princípio que contribui para o mesmo efeito. Observei que a direcção paralela aos desejos é uma relação real e que, não menos do que uma semelhança de sensação, ela produz uma conexão entre eles. Para podermos compreender inteiramente a extensão desta relação, devemos considerar que um desejo principal pode ser acompanhado de desejos subordinados, os quais estão em conexão com

ele; e é mediante estes que outros desejos paralelos são postos em ligação com o desejo principal. Assim a fome pode muitas vezes considerar-se a primeira inclinação da alma e o desejo de tomar alimento a inclinação derivada, pois é absolutamente necessária para satisfazer este apetite. Se portanto um objecto, por quaisquer qualidades separadas, nos leva a tomar alimentos, naturalmente aumenta o nosso apetite: pelo contrário, tudo o que nos leva a afastar de nós os alimentos contraria a fome e diminui em nós a inclinação para eles. Ora é claro que a beleza tem o primeiro efeito, e a deformidade o segundo; é esta a razão pela qual a primeira nos dá um apetite mais forte dos alimentos e a segunda basta para nos desagradar o prato mais delicioso inventado pela culinária. Tudo isto pode facilmente aplicar-se ao apetite de geração.

Estas duas relações, a semelhança e um desejo paralelo, originam uma conexão tal entre o sentido da beleza, o apetite corpóreo e a benevolência, que eles se tornam de certo modo inseparáveis; e descobrimos por experiência que não importa qual deles se apresenta em primeiro lugar, visto ser quase certo que cada um deles é acompanhado das tendências a ele ligadas. Uma pessoa dominada por desejos sensuais experimenta ao menos uma ternura momentânea pelo objecto dos seus desejos e ao mesmo tempo imagina-o mais belo do que o habitual; do mesmo modo há muita gente que começa com ternura e estima pelo espírito e mérito de uma pessoa e daí avança para as outras paixões. Mas a forma mais corrente do amor é a que se origina primeiro da beleza e depois passa para ternura e apetite corpóreo. A ternura ou estima e o apetite de reprodução são demasiado distantes para se unirem um ao outro. Uma é talvez a paixão mais fina da alma, a outra a mais grosseira e vulgar. O amor da beleza coloca-se num justo equilíbrio entre elas e participa das suas naturezas; tal é a origem da sua aptidão tão singular para as produzir a ambas.

Esta explicação do amor não é peculiar ao meu sistema, não é inevitável em qualquer hipótese. As três tendências que compõem esta paixão são evidentemente distintas e cada uma delas tem o seu objecto distinto. É portanto certo que é unicamente pela sua relação que elas se produzem uma à outra. Mas a relação das paixões não é suficiente por si só. É igualmente necessário que haja uma relação de ideias. A beleza de uma pessoa nunca nos inspira amor por outra pessoa. É pois uma prova apreciável da dupla relação de impressões e ideias. A partir de um caso tão evidente como este podemos formar um juízo válido para todos os outros casos.

Este caso também pode servir, sob outro ângulo, para ilustrar aquilo em que insisti relativamente à origem do orgulho e da humildade, do amor e do ódio. Observei que, embora o eu seja o objecto da primeira série de paixões e outra pessoa o da segunda, estes objectos não podem por si sós ser as causas das paixões, visto que cada um deles tem relação com duas disposições contrárias; e estas devem destruir-se uma à outra logo desde o primeiro momento. Aqui está pois a situação do espiríto conforme já a descrevi. Tem certos órgãos naturalmente apropriados para produzir uma paixão; esta paixão uma vez produzida, orienta naturalmente a vista para um certo objecto. Mas, como este não é suficiente para produzir a paixão, torna-se necessária outra emoção que, por uma dupla relação de impressões e ideias ponha em acção estes princípios e lhes dê o primeiro impulso. A situação é ainda mais notável com relação ao apetite da procriação. O sexo é não só o objecto, mas ainda a causa do apetite. Não somente dirigimos a vista para ele, quando somos impelidos por este apetite, mas basta pensar nele para excitar o apetite. Mas, como esta causa perde a força pela sua frequência demasiada, ela deve necessariamente ser estimulada por um impulso novo; e virifica-se que este impulso tem origem na *beleza* da *pessoa*, isto é, numa

dupla relação de impressões e de ideias. Ora, se esta dupla relação é necessária quando uma afeição tem ao mesmo tempo uma causa distinta e um objecto distinto, quanto mais o não será quando a afeição tem apenas um objecto distinto, sem causa determinada?

SECÇÃO XII

Do amor e do ódio dos animais

Mas, para passar das paixões do amor e do ódio e das suas misturas e composições, conforme elas se apresentam no homem, para as mesmas afeições, conforme elas se manifestam nos animais, podemos observar não apenas que o amor e o ódio são comuns a todas as criaturas sensíveis, mas igualmente que as suas causas, tais como foram explicadas atrás, são de natureza tão simples que facilmente se pode admitir que actuam em simples animais. Não é preciso qualquer força de reflexão ou de penetração. Tudo é conduzido por recursos e princípios que não são peculiares ao homem nem a qualquer espécie animal. A conclusão que se tira destas observações é manifestamente favorável ao sistema precedente.

O amor, nos animais, não tem somente por objecto animais da mesma espécie; estende-se até mais longe e abarca quase todo o ser sensível e pensante. Um cão naturalmente ama um homem que está acima da sua própria espécie, e muito correntemente recebe afeição em retribuição.

Como os animais são pouco capazes de experimentar os prazeres ou as mágoas da imaginação, eles só podem julgar dos objectos pelo bem ou mal sensíveis que produzem, e é por *isso* que devem regular as suas disposições para com os objectos. Consequentemente verificamos que, mediante bons ou maus tratamentos, nós produzimos o seu amor ou ódio; e que, alimentando e acariciando um animal, depressa

adquirimos a sua afeição, do mesmo modo que, batendo-lhe e maltratando-o, nunca deixamos de atrair sobre nós a sua inimizade e má vontade.

Nos animais o amor não é causado pela relação tanto como na nossa espécie, porque os seus pensamentos não são suficientemente activos para estabelecer relações, a não ser nos casos mais manifestos. Contudo nota-se facilmente que em certas ocasiões a relação tem sobre eles uma influência considerável. Assim a familiaridade, que tem o mesmo efeito que a relação, produz sempre amor nos animais, seja para com os homens, seja entre eles próprios. Pela mesma razão, qualquer semelhança entre eles é fonte de afeição. Um boi, fechado num parque de cavalos, fará naturalmente companhia com eles, se assim posso exprimir-me, mas trocá-la-á sempre pela companhia da sua própria espécie, se puder escolher entre as duas.

A afeição dos pais pelos seus filhos provém de um instinto particular nos animais, assim como na nossa espécie.

É evidente que a *simpatia,* ou comunicação das paixões, encontra-se nos animais não menos do que nos homens. O medo, a cólera e outras disposições comunicam-se frequentemente de um animal para o outro, sem que eles conheçam a causa que produziu a paixão original. A tristeza é igualmente recebida por simpatia e produz quase todas as mesmas consequências e desperta as mesmas emoções que na nossa espécie. Os uivos e lamentações de um cão produzem nos seus companheiros uma sensível preocupação. É um facto notável que, embora quase todos os animais se sirvam para brincar do mesmo membro e quase das mesmas acções para lutar, isto é, o leão, o tigre e o gato, as garras; o boi, os chifres; o cão, os dentes; o cavalo, as patas; contudo evitam cuidadosamente ferir o companheiro, mesmo que nada tenham a recear do seu ressentimento, prova evidente do sentimento que os animais têm da dor e do prazer uns dos outros.

Toda a gente já observou como os cães se entusiasmam mais quando caçam em matilha do que quando andam sós na sua actividade, e evidentemente isto não pode provir senão da simpatia. Os caçadores também sabem muito bem que este efeito se produz em grau mais elevado, e mesmo em grau elevado demais, quando se juntam duas matilhas estranhas uma à outra. Teríamos talvez grande dificuldade em explicar este fenómeno se não tivéssemos experimentado um fenómeno semelhante em nós próprios.

A inveja e a maldade são paixões muito notórias nos animais. São talvez mais correntes do que a compaixão, pois requerem menor esforço de pensamento e imaginação.

PARTE III

Da vontade e das paixões directas

SECÇÃO I

Da liberdade e da necessidade

Chegamos agora ao momento de explicar as paixões *directas,* ou as impressões, que se originam imediatamente do bem ou do mal, da dor ou do prazer. São desta espécie *o desejo e a aversão, a tristeza e a alegria, a esperança e o medo.*

De todos os efeitos imediatos da dor e do prazer, não há nenhum mais notável do que a VONTADE; embora, falando propriamente, ela não esteja incluída no número das paixões, contudo, sendo a total compreensão da sua natureza e propriedades necessária à explicação daquelas, torná-la-emos aqui objecto da nossa investigação. Desejo que se note que, por *vontade*, não entendo senão *a impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando conscientemente originamos um novo movimento do nosso corpo ou uma nova percepção da nossa mente.* Esta impressão, como as impressões anteriores de orgulho e humildade, de amor e ódio, não é possível defini-la e é desnecessário descrevê-la mais desenvolvidamente; por esta razão, deixaremos de lado todas as definições e distinções que costumam servir aos filósofos mais para embrulhar esta questão do que para a esclarecer; entraremos já na matéria e examinaremos a questão há muito discutida da *liberdade* e da *necessidade*, a qual se apresenta tão naturalmente quando se trata da vontade.

É universalmente reconhecido que as operações dos corpos exteriores são necessárias e que, na comunicação do seu movimento, na atracção e coesão mútuas, não há o mínimo indício de indiferença ou de liberdade. Todos os objectos são determinados por um destino absoluto para um certo grau e direcção do seu movimento e tão pouco podem afastar-se desta linha precisa, em que se movem, como podem transformar-se em anjos, em espíritos ou em substâncias superiores. As acções da matéria devem pois considerar-se como exemplos de acções necessárias e tudo o que, a este respeito, está em pé de igualdade com a matéria, deve considerar-se necessário. Para podermos saber se é o caso das acções do espírito, começaremos por examinar a matéria e por considerar em que se baseia a ideia de uma necessidade das suas operações e por que razão concluímos que um corpo ou uma acção é causa infalível de outro corpo ou outra acção.

Já foi notado que não há um único caso em que a conexão última de objectos possa descobrir-se aos nossos sentidos ou à nossa razão e que jamais podemos penetrar tão longe essência e na estrutura dos corpos que possamos apreender o princípio de que depende a sua mútua influência. É apenas a sua união constante que nos é familiar, e é da união constante que nasce a necessidade. Se os objectos não tivessem em si uma conjunção uniforme e regular, jamais chagaríamos a qualquer ideia de causa e efeito; e mesmo depois de tudo, a necessidade que faz parte desta ideia não passa de uma determinação do espírito para passar de um objecto para aquele que habitualmente o acompanha, e inferir a existência de um da existência do outro. Aqui temos pois dois caracteres que devemos considerar como essenciais à necessidade, isto é, a *união* constante e a inferência da mente: onde quer que os descubramos temos de reconhecer uma necessidade. Visto que as acções da matéria não têm outra necessidade a não ser a que provém

destas circunstâncias e não é por uma visão íntima da essência dos corpos que descobrimos a sua conexão, a ausência dessa visão íntima, quando persistem a união e a inferência, em caso algum afastará a necessidade. É a observação da união que produz a inferência; e por esta razão poder-se-ia pensar que bastaria provar a realidade de uma união constante das acções da mente para estabelecer a inferência e ao mesmo tempo a necessidade destas acções. Mas, para dar mais força ao meu raciocínio, examinarei separadamente estes pontos e provarei primeiro por experiência que as nossas acções têm uma união constante com os nossos motivos, os nossos temperamentos e circunstâncias, antes de considerar as inferências que daí tiramos.

Para este fim, será suficiente uma visão muito rápida e muito geral do curso das ocupações humanas. Não há nenhuma luz, à qual possamos tomá-las, que não confirme este princípio. Quer consideremos a humanidade segundo as diferenças de sexo, de idade, de governo, de condição ou de métodos de educação, podem discernir-se a mesma uniformidade e a mesma acção regular de princípios naturais. As mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos, do mesmo modo que na acção mútua dos elementos e poderes da natureza.

Há árvores diferentes que produzem regularmente frutos de sabores diferentes uns dos outros; e deve-se aceitar esta regularidade como exemplo de necessidade e de causas nos corpos exteriores. Mas são os produtos da *Guiana* e da *Champagne* mais regularmente diferentes uns dos outros do que os sentimentos, as acções e as paixões dos dois sexos, dos quais um se distingue pela sua força e maturidade e o outro pela sua delicadeza e suavidade?

São as mudanças do nosso corpo desde a infância à velhice mais regulares e mais certas do que as do nosso espírito e comportamento? Seremos nós mais ridículos ao querer esperar que uma criança de quatro anos levante um

peso de trezentas libras do que ao pedir a uma criança da mesma idade um raciocínio filosófico ou uma acção prudente e bem concertada?

Devemos certamente reconhecer que a coesão das partes da matéria tem origem em princípios naturais e necessários, qualquer que seja a dificuldade que encontremos em explicá-los; e por uma razão semelhante temos de reconhecer que a sociedade humana se baseia em princípios análogos: e a nossa razão no segundo caso é melhor do que mesmo a que temos no primeiro, porque não só observamos que os homens procuram *sempre* a sociedade, mas podemos também explicar os princípios em que se baseia esta inclinação universal. Efectivamente, será mais certo que dois pedaços lisos de mármore aderem um ao outro do que é verdade que dois jovens selvagens de sexo diferente copulam? Acaso nascem desta cópula os filhos mais uniformemente do que nascem os cuidados dos pais pela sua segurança e preservação? E, depois de os filhos terem chegado à idade do discernimento pelos cuidados dos seus pais, serão os inconvenientes que acompanham a sua separação mais certos do que a sua previsão destes inconvenientes e o seu cuidado em os evitar por uma estreita união e confederação?

A pele, os poros, os músculos e os nervos de um trabalhor do campo são diferentes dos de um homem de qualidade; assim também os seus sentimentos, acções e maneiras. As diferentes condições de vida influenciam toda a estrutura exterior e interior; e estas diferentes condições nascem necessariamente, porque uniformemente, dos princípios necessários e constantes da natureza humana. Os homens não podem viver sem sociedade e não podem associar-se sem governo. O governo faz distinções de propriedade e estabelece classes diferentes. Isto produz a indústria, o comércio, as manufacturas, os processos judiciais, a guerra, as ligas, as alianças, as travessias, as viagens, as cida-

des, as armadas os portos e todas as outras acções e todos os outros objectos, que causam tal diversidade e ao mesmo tempo conservam tal uniformidade na vida humana.

Se um viajante, ao regressar de um país distante nos dissesse que tinha visto a 50 graus de latitude norte um clima em que todos os frutos amadurecem e atingem o pleno desenvolvimento no Inverno para se estragarem no Verão, do mesmo modo que em Inglaterra eles se produzem e estragam nas estações contrárias, poucas pessoas encontraria, suficientemente crédulas, para acreditarem nele. Inclino-me a pensar que um viajante encontraria o mesmo crédito se nos informasse da existência de homens exactamente com o mesmo carácter que os da *República* de *Platão*, por um lado, ou os do *Leviatã de Hobbes* por outro. Há um curso geral da natureza nas acções humanas, assim como nas operações do sol e do clima. Há também caracteres próprios das diferentes nações e dos indivíduos, assim como caracteres comuns a toda a humanidade. O conhecimento destes caracteres baseia-se na observação da uniformidade das acções que deles provêm e esta uniformidade forma a própria essência da necessidade.

Só posso imaginar uma maneira de fugir a este argumento: é negar a uniformidade das acções humanas em que ele assenta. Enquanto as acções tiverem uma união e uma conexão constantes com a situação e o carácter do agente, aceitamos de facto a existência da necessidade, mesmo que a rejeitemos por palavras. Ora algumas pessoas talvez encontrem um pretexto para negar esta união e esta conexão regulares. Com efeito, o que há de mais caprichoso do que as acções humanas? O que há de mais inconstante do que os desejos dos homens? E que criatura se afasta mais não só da recta razão, mas ainda do seu próprio carácter e das suas disposições? Uma hora, um instante bastam para a fazer mudar de um extremo para o outro, e para a fazer derrubar o que lhe custou o maior incómodo e os

maiores esforços a estabelecer. A necessidade é regular e certa. O comportamento humano é irregular e incerto. Por conseguinte uma não depende da outra.

A isto respondo que ao julgar as acções dos homens devemos partir das mesmas máximas que ao raciocinar acerca dos objectos exteriores. Quando quaisquer fenómenos estão constante e invariavelmente unidos, adquirem uma conexão tal na imaginação que esta passa de um para outro sem qualquer dúvida ou hesitação. Mas abaixo deste há muitos outros graus inferiores de evidência e de probabilidade e uma só contrariedade na experiência não destrói completamente todo o nosso raciocínio. O espírito pesa as experiências contrárias e, deduzindo do grau superior o grau inferior, avança com o grau de segurança ou evidência que resta. Mesmo quando estas experiências contrárias são inteiramente iguais, nós não pomos de lado as noções de causa e de necessidade; mas, admitindo que a contrariedade habitual provém da operação de causas contrárias e ocultas, concluímos que o acaso ou indiferença reside apenas no nosso juízo, em razão da imperfeição do nosso conhecimento, e não nas próprias coisas, as quais são em todos os casos igualmente necessárias, embora na aparência não igualmente constantes e certas. Não há união mais constante e mais certa do que a de certas acções com certos motivos e caracteres; e se, noutros casos a união é incerta, não o é mais do que o que acontece nas operações dos corpos, e nada podemos concluir de uma destas irregularidades, que não resulte igualmente da outra.

Aceita-se comummente que os loucos não têm liberdade. Mas, a julgar pelas suas acções, estas têm menos regularidade e constância do que as acções das pessoas sensatas e por conseguinte estão mais afastadas da necessidade. A nossa maneira de pensar neste ponto é pois absolutamente incoerente; mas é uma consequência natural das ideias confusas e dos termos indefinidos que tão correntemente

empregamos nos nossos raciocínios, sobretudo acerca da matéria que presentemente nos ocupa.

Temos agora de mostrar que, assim como a *união* entre os motivos e as acções tem a mesma constância que a união entre as operações da natureza, assim também a sua influência sobre o entendimento é igualmente a mesma em nos *determinar* a inferir a existência de uns da existência dos outros. Se assim aparecer, não há circunstância conhecida que entre na conexão e produção das acções da matéria que não se possa encontrar em todas as operações da mente; por conseguinte não podemos, sem manifesto absurdo, atribuir necessidade a umas e recusá-la a outras.

Não há filósofo cuja opinião esteja tão presa a este sistema quimérico da liberdade a ponto de não reconhecer a força da *evidência moral* e, tanto na especulação como na prática, agir apoiando-se nela como num fundamento razoável. Ora a evidência moral não é senão uma conclusão sobre as acções dos homens, tirada da consideração dos seus motivos, temperamento e situação. Assim, quando vemos certos caracteres ou certas figuras descritas no papel, concluímos que a pessoa que as descreveu quis afirmar certos factos como a morte de *César*, o triunfo de *Augusto*, a crueldade de *Nero*, e, lembrando-nos de muitos outros testemunhos concordantes, concluímos que estes factos existiram realmente outrora e que tantas pessoas jamais teriam podido, a não ser por interesse, concertar-se para nos enganarem; sobretudo porque na tentativa teriam de se expor ao ridículo de todos os contemporâneos, quando afirmavam factos recentes e universalmente conhecidos. O mesmo género de raciocínio percorre a política, a guerra, o comércio, a economia e na realidade permeia tão completamente a vida humana, que é impossível agir ou subsistir um instante sem recorrer a ele. Um soberano que lança um imposto aos súbditos espera a submissão destes. Um general que comanda um exército aprecia um certo grau

de coragem. Um negociante espera fidelidade e zelo do seu representante ou do responsável pela carga. Uma pessoa que dá ordens para o seu jantar não duvida da obediência dos seus criados. Em resumo, como nada nos interessa mais de perto do que as nossas próprias acções e as de outras pessoas, a maior parte dos nossos raciocínios é empregada em juízos relativos a elas. Ora eu afirmo que todo aquele que raciocina deste modo acredita *ipso facto* que as acções da vontade provêm da necessidade e que ele não sabe o que quer dizer quando a nega.

Todos os objectos, dos quais chamamos *causa* a um e *efeito* a outro, considerados em si mesmos, são tão distintos e tão separados um do outro como duas coisas quaisquer da natureza; e jamais podemos, por mais cuidadosamente que os examinemos, concluir a existência de um da existência do outro. É apenas pela experiência e observação da sua união constante que podemos tirar esta conclusão; e, mesmo depois de tudo, a conclusão não é senão o efeito do costume sobre a imaginação. Não devemos contentar-nos aqui com dizer que a ideia de causa e efeito tem origem em objectos constantemente unidos; mas devemos afirmar que ela é idêntica à ideia destes objectos e que a *conexão necessária* não se descobre por uma conclusão do entendimento, mas é unicamente uma percepção do espírito. Portanto, onde quer que observemos a mesma união e onde quer que a união actue da mesma maneira sobre a crença e a opinião, temos a ideia de causa e de necessidade, embora talvez evitemos estas expressões. O movimento de um corpo em todos os casos passados que cairam sob a nossa observação é seguido, por impulso, pelo movimento de outro. O espírito não pode penetrar mais longe. Desta união constante *forma* a ideia de causa e efeito e, sob a sua influência, *sente* a necessidade. Como há a mesma constância e a mesma influência naquilo a que chamamos evidência moral, nada mais reclamo. O resto não pode passar de discussão verbal.

E na verdade, quando consideramos com que propriedade a evidência *natural* e a evidência *moral* se ligam uma à outra e formam uma só cadeia de argumentos, não teremos dificuldade em aceitar que elas são da mesma natureza e derivam dos mesmos princípios. Um prisioneiro sem dinheiro nem rendimentos descobre que a sua fuga é impossível tanto em virtude da inflexibilidade do guarda, como em virtude dos muros e das grades que o rodeiam; e, em todas as tentativas para recuperar a liberdade, escolhe antes actuar sobre a pedra e o ferro destes do que sobre a natureza inflexível daquele. O mesmo prisioneiro, ao ser conduzido para a forca, prevê a sua morte tão certamente enquanto consequência da constância e lealdade dos guardas, como enquanto efeito da operação do machado ou da roda. O seu espírito percorre uma determinada série de ideias: a recusa dos soldados em consentir na sua fuga; a acção do carrasco; a separação da cabeça e do corpo; o derramamento de sangue; os movimentos convulsos e a morte. Eis aqui uma cadeia de causas naturais e acções voluntárias em conexão umas com as outras; mas a mente não sente nenhuma diferença entre elas quando passa de um elo a outro; e não está menos segura do acontecimento futuro do que se estivesse ligada às impressões presentes da memória e dos sentidos por uma série de causas presas umas às outras por aquilo que nos apraz chamar *necessidade física*. A experiência da mesma união tem o mesmo efeito sobre o espírito, quer os objectos unidos sejam motivos, volições e acções, ou figuras e movimentos. Podemos mudar os nomes às coisas, mas a sua natureza e acção sobre o entendimento jamais mudam.

Ouso crer firmemente que ninguém tentará jamais refutar estes raciocínios a não ser modificando as minhas definições e atribuindo um sentido diferente às palavras *causa, efeito, necessidade liberdade e acaso*. Segundo as minhas definições, a necessidade é um elemento essencial da causa-

ção; por conseguinte a liberdade, retirando a necessidade, retira também as causas e identifica-se completamente com o acaso. Visto ser comum pensar-se que o acaso implica uma contradição e é pelo menos directamente contrário a experiência, os mesmos argumentos são sempre válidos contra a liberdade e o livre-arbítrio. Se alguém alterar as definições, não posso pretender discutir com ele sem saber o sentido que atribui às palavras.

SECÇÃO II

Continuação do mesmo assunto

Julgo que podemos indicar as três razões seguintes para o predomínio da doutrina da liberdade, por mais absurda que ela possa ser num sentido e por mais inteligível que seja em outro sentido. Primeiro: depois de termos realizado uma acção, embora confessemos que fomos influenciados por opiniões e motivos particulares, é difícil nos persuadirmos de que fomos governados pela necessidade e de que nos era absolutamente impossível agir de outro modo, porque a ideia de necessidade parece implicar uma certa ideia de força, de violência e de constrangimento e nós não nos damos conta disso. Poucas pessoas são capazes de distinguir entre a liberdade de *espontaneidade,* conforme se lhe chama nas escolas e a liberdade de *indiferença*; entre a liberdade que se opõe à violência e a que significa negação da necessidade e das causas. O primeiro sentido da palavra é mesmo o mais corrente; e como é apenas esta espécie de liberdade que nos preocupamos em salvaguardar, os nossos pensamentos se têm dirigido sobretudo para ela e têm-na quase universalmente confundido com a outra.

Segundo: há uma *sensação* ou *experiência falsa* mesmo da liberdade de indiferença, que se toma como argumento a favor da sua existência real. A necessidade de uma acção,

quer se trate de uma acção da matéria ou do espírito, não é propriamente uma qualidade do agente, mas sim de um ser pensante ou inteligente que pode considerar a acção e consiste na determinação do seu pensamento para concluir a existência da acção a partir de certos objectos anteriores. Do mesmo modo a liberdade ou o acaso, por outro lado, não é senão a ausência desta determinação a uma certa independência para fazer ou não a passagem de umas ideias para outras. Ora podemos observar que, embora ao reflectir sobre as acções humanas raramente sintamos tal independência ou indiferença, é muito comum acontecer que, ao realizarmos as próprias acções temos consciência de algo análogo; e como todos os objectos relacionados ou semelhantes facilmente se tomam uns pelos outros, esta experiência tem sido utilizada como prova demonstrativa ou mesmo intuitiva, da liberdade humana. Sentimos que as nossas acções, na maior parte das ocasiões, estão submetidas à nossa vontade e imaginamos sentir que a própria vontade não está submetida a nada; porquanto, quando ao negá-lo somos incitados a experimentar, sentimos que ela se move facilmente em todas as direcções e produz uma imagem de si mesma até do lado em que não se fixa. Persuadimo-nos de que esta imagem, este movimento fraco podia ter-se tornado a própria realidade; porque se o negarmos verificamos numa segunda experiência que tal pode acontecer. Mas todos estes esforços são vãos; e por mais caprichosas e irregulares que sejam as acções que realizemos, visto que o desejo de mostrar a nossa liberdade é o único motivo das nossas acções, jamais podemos libertar-nos dos laços da necessidade. Podemos imaginar que sentimos liberdade em nós, mas um espectador pode correntemente deduzir as nossas acções dos nossos motivos e do nosso carácter; e, mesmo que não possa, em geral conclui que poderia, se conhecesse perfeitamente todas as circunstâncias da nossa situação e do nosso temperamento e os recursos mais secre-

tos da nossa compleição e disposição. Ora isto é a própria essência da necessidade, de acordo a precedente doutrina.

Uma terceira razão pela qual a doutrina da liberdade tem sido geralmente mais bem recebida no mundo do que a doutrina adversa provém da *religião* que, sem qualquer necessidade, se tem interessado por esta questão. Não há método de raciocinar mais comum, mas também mais censurável, do que tentar, em discussões filosóficas, refutar uma hipótese sob pretexto de que ela tem consequências perigosas para a religião e a moral. Quando uma opinião nos conduz a absurdos, ela é certamente falsa; mas não é certo que uma opinião seja falsa porque tem consequências perigosas. Devemos portanto evitar este género de considerações, que de nada servem para descobrir a verdade e não fazem senão tornar odiosa a pessoa do adversário. Faço esta observação em geral, sem pretender tirar dela nenhuma vantagem. Submeto-me francamente a um exame deste género e ouso aventurar-me a afirmar que a doutrina da necessidade de acordo com a minha explicação, é não só inocente, mas até vantajosa para a religião e a moral.

Defino a necessidade de dois modos, segundo as duas definições de *causa* de que ela constitui parte essencial. Coloco-a quer na união e na conjunção constantes de objectos semelhantes, quer na inferência do espírito de um objecto para outro. Ora a necessidade nestes dois sentidos tem sido universalmente, ainda que tacitamente, aceite nas escolas, no púlpito e na vida comum como pertencendo à vontade humana e jamais alguém pretendeu negar que podemos tirar conclusões sobre as acções humanas e que estas conclusões se baseiam na experiência da união de acções semelhantes com motivos e circunstâncias semelhantes. O único ponto em que alguém pode diferir de mim é, talvez recusar chamar a isto necessidade; mas, enquanto se entender o sentido, espero que a palavra não cause dano; ou sustentar que há alguma coisa mais nas operações

da matéria. Ora ser ou não ser assim não tem consequências para a religião, sejam quais forem as consequências para a filosofia natural. Posso ter-me enganado ao afirmar que não temos ideia de outra conexão nas acções corporais e ficaria satisfeito em receber mais elucidação sobre este ponto; mas tenho a certeza de que nada atribuo às acções da mente a não ser o que se lhes deve prontamente conceder. Portanto que ninguém dê às minhas palavras uma interpretação falaciosa dizendo simplesmente que eu afirmo a necessidade das acções humanas e as coloco no mesmo plano que as operações da matéria insensível. Não atribuo à vontade essa necessidade ininteligível que se supõe encontrar-se na matéria. Mas atribuo à matéria aquela qualidade inteligível – chamem-lhe necessidade ou não – que a ortodoxia mais rigorosa aceita, ou deve aceitar, como pertencendo à vontade. Portanto não mudo nada nos sistemas aceites relativamente à vontade, mas apenas com relação aos objectos materiais.

Mas vou ainda mais longe e afirmo que esta espécie de necessidade é tão essencial à religião e à moral que a sua ausência deve provocar a ruina total de uma e outra e que todas as outras suposições destroem completamente todas as leis tanto *divinas* como *humanas.* Na verdade é certo que sendo todas as leis humanas baseadas em recompensas e castigos, admite-se como princípio fundamental que estes motivos exercem influência sobre o espírito e que umas e outras geram as boas acções e impedem as más. Podemos dar a esta influência o nome que nos aprouver; mas, visto que ela está habitualmente ligada à acção, o senso comum exige que ela se aprecie como causa e seja considerada como um exemplo desta necessidade que gostaria de estabelecer.

Este raciocínio é igualmente sólido quando se aplica às leis *divinas*, na medida em que se considera a divindade como um legislador e se supõe que ele inflige castigos e dá recompensas com o propósito de produzir obediência. Mas

sustento também que, mesmo quando ele não actua na sua qualidade de magistrado, mas é tomado como o vingador de crimes unicamente em razão do carácter odioso destes e da sua deformidade, não apenas é impossível, se não houver nas acções humanas a necessária conexão entre a causa e o efeito, que se possa infligir castigos compatíveis com a justiça e a equidade moral, mas também que possa jamais vir à ideia de um ser razoável infligi-los. O objecto constante e universal do ódio ou da cólera é uma pessoa, ou criatura dotada de pensamento e consciência; e quando quaisquer acções criminosas ou injustas excitam esta paixão, é unicamente pela sua relação com a pessoa ou pela sua conexão com ela. Mas segundo a doutrina da liberdade ou acaso esta conexão reduz-se a nada e não se podem responsabilizar mais os homens pelas acções planiadas e premeditadas do que pelas que são mais fortuitas e acidentais. As acções são, por sua própria natureza, temporárias e perecíveis; e se elas não provêm de uma causa que se encontra no carácter e na disposição da pessoa que as realizou, não se prendem a ela e não podem contribuir nem para a sua honra, sendo boas, nem para a sua desonra, sendo más. A acção em si mesma pode ser censurável; pode ser contrária a todas as regras da moral e da religião; mas a pessoa não é responsável por ela; e como a acção não provém de nada durável e constante na pessoa, e não deixa nada desta natureza atrás de si, é impossível que a pessoa se possa tornar, em razão da acção, objecto de castigo ou vingança. Portanto, segundo a hipótese da liberdade, uma pessoa é tão pura e inocente, após ter cometido os crimes mais horríveis, como no primeiro instante do seu nascimento, e o seu carácter não fica de modo nenhum comprometido nestas acções, visto que estas não têm origem nele e a maldade de umas jamais pode servir de prova da depravação do outro. É apenas segundo os princípios de necessidade que uma pessoa adquire mérito ou demérito pelas suas acções,

por mais que a opinião corrente se incline para o lado contrário.

Mas os homens são tão pouco consequentes consigo mesmos que, embora muitas vezes afirmem que a necessidade destrói completamente todo o mérito e demérito para com os homens ou para com os poderes superiores, contudo eles continuam sempre a raciocionar segundo os próprios princípios da necessidade, em todos os seus juízos relativos a este assunto. Não se censuram as pessoas pelas más acções que praticam por ignorância e casualmente, quaisquer que sejam as suas consequências. Porquê, senão porque as causas destas acções são somente momentâneas e esgotam-se apenas nestas acções? Censuram-se as pessoas menos por más acções praticadas apressadamente e sem premeditação do que por acções provenientes da reflexão e da premeditação. Por que razão, senão porque um temperamento impaciente, embora seja no espírito uma causa constante, actua apenas em intervalos e não contamina o conjunto do carácter? Por outro lado, o arrependimento apaga todas as faltas, sobretudo se for acompanhado de uma reforma evidente da vida e dos costumes. Como se pode explicar isto, a não ser afirmando que as acções tornam uma pessoa criminosa unicamente enquanto provam a existência no espírito de paixões ou de princípios criminosos e quando, por uma modificação destes princípios, as acções deixam de ser provas legítimas, deixam igualmente de ser criminosas. Ora segundo a doutrina da *liberdade* ou *acaso* elas nunca foram provas legítimas e por conseguinte nunca foram criminosas.

Aqui volto-me pois para o meu adversário e desejo que ele liberte o seu próprio sistema destas consequências odiosas, antes de as atribuir a outros sistemas, ou, se preferir que esta questão seja decidida por argumentos razoáveis diante dos filósofos, antes que por declamações diante do povo, que ele atente naquilo que eu apresentei para provar

que liberdade e acaso são sinónimos; e relativamente à natureza da evidência moral e da regularidade das acções humanas. Se ele examinar esses raciocínios, não posso duvidar da minha vitória completa; e portanto, tendo provado que todos os actos da vontade têm causas particulares, passo a explicar o que são estas causas e como elas operam.

SECÇÃO III

Dos motivos que influenciam a vontade

Nada é mais usual em filosofia, e mesmo na vida comum do que falar do combate da paixão e da razão, dar a preferência à razão e afirmar que as pessoas só são virtuosas na medida em que se conformam com as determinações desta última. Diz-se que todas as criaturas racionais são obrigadas a regular as suas acções pela razão, e se qualquer outro motivo ou princípio entrar em disputa para dirigir a sua conduta, elas devem combatê-lo até ele ser inteiramente submetido ou pelo menos levado a um acordo com aquele princípio superior. Segundo parece, é neste modo de pensar que que se baseia a maior parte da filosofia moral, antiga e moderna; e não há campo mais vasto, tanto para os argumentos metafísicos, como para as declamações populares, do que esta suposta preeminência da razão em relação à paixão. A eternidade, a invariabilidade e a origem divina da primeira têm sido apresentadas da maneira mais vantajosa; a cegueira, a inconstância e o carácter enganador da segunda têm sido acentuados com a mesma insistência. A fim de mostrar a falácia de toda esta filosofia, vou procurar provar, *primeiro*, que a razão por si só não pode ser motivo para qualquer acto da vontade, e *segundo* que ela jamais se pode opor à paixão na direcção da vontade.

O entendimento exercita-se de duas maneiras diferentes, conforme julga por demonstração ou por probabilidade;

conforme considera as relações abstractas das nossas ideias, ou aquelas relacções de objectos das quais a experiência apenas nos dá informação. Raramente se afirmará, creio eu, que a primeira espécie de raciocínio é alguma vez por si só causa de uma acção. Como o seu domínio próprio é o mundo das ideias e como a vontade nos coloca sempre no mundo das realidades, a demonstração e a volição parecem, por esta razão, completamente afastadas uma da outra. Certamente as matemáticas são úteis em todas as operações mecânicas e a aritmética em quase todas as artes e profissões; mas não é por si mesmas que têm influência. A mecânica é a arte de regular os movimentos dos corpos para obter *um fim ou desígnio projectado*; e a razão pela qual empregamos a aritmética para fixar as proporções dos números é apenas podermos descobrir as proporções da sua influência e operação. Um comerciante deseja conhecer o montante total das suas contas com outra pessoa. Porquê, senão para saber que quantia terá os mesmos *efeitos* ao pagar a sua dívida e ir ao mercado, que todos os artigos particulares tomados em conjunto. Um raciocínio abstracto ou demonstrativo nunca influencia portanto nenhuma das nossas acções, a não ser enquanto dirige o nosso juízo relativamente a causas e efeitos; o que nos leva à segunda operação do entendimento.

É manifesto que quando estamos na perspectiva de uma dor ou de um prazer, com origem num objecto qualquer, sentimos uma consequente emoção de aversão ou propensão e somos levados a evitar ou aceitar o que nos der esse mal-estar ou satisfação. É também manifesto que esta emoção não fica por aqui mas, fazendo-nos lançar a vista para todos os lados, abarca todos os objectos ligados ao objecto primitivo pela relação de causa e efeito. É aqui que intervém o raciocínio para descobrir esta relação e, na medida em que o nosso raciocínio varia, as nossas acções sofrem uma variação correlativa. Mas, evidentemente, neste caso o

impulso não provém da razão, é apenas dirigido por ela. É da perspectiva de uma dor ou de um prazer que surge a aversão ou inclinação para um objecto; e estas emoções estendem-se às causas e aos efeitos desse objecto, visto que a razão e a experiência no-las indicam. Nunca pode interessar-nos absolutamente nada saber que tais objectos são causas e tais outros efeitos, se as causas e os efeitos nos forem igualmente indiferentes. Quando os próprios objectos não nos afectam, a sua conexão jamais pode dar-lhes qualquer influência; e é claro que, não sendo a razão senão a descoberta desta conexão, não pode ser por seu intermédio que os objectos são capazes de nos afectar.

Visto que a razão por si só jamais pode produzir uma acção ou gerar uma volição, concluo que a mesma faculdade é tão incapaz de impedir uma volição como de disputar a preferência a uma paixão ou emoção. É uma consequência necessária. É impossível que a razão possa ter este segundo efeito de impedir uma volição, a não ser dando às nossas paixões um impulso numa direcção contrária; e este impulso, se tivesse operado isoladamente, teria bastado para produzir a volição. Nada pode opor-se ou retardar um impulso passional, a não ser um impulso contrário; e se este impulso contrário alguma vez nascer da razão, esta faculdade deve ter uma influência primitiva na vontade e deve ser capaz de causar, assim como de impedir, um acto de volição. Mas se a razão não tiver influência primitiva, é impossível que ela possa resistir a um princípio com este poder ou possa ter o espírito em suspenso mesmo por um momento. Assim, parece que o princípio que se opõe à nossa paixão não pode identificar-se com a razão e é impropriamente que se denomina assim. Não falamos com rigor nem filosoficamente quando falamos do combate da paixão e da razão. A razão é, e deve ser apenas a escrava das paixões; não pode aspirar a outro papel senão o de servi-las e obedecer-lhes. Como esta opinião pode

parecer um tanto extraordinária, não será despropositado confirmá-la com outras considerações.

Uma paixão é uma existência primitiva ou, se se quiser, uma modificação de existência e não contém nenhuma qualidade representativa que a torne uma cópia de outra existência ou modificação. Quando estou encolerizado, estou de facto dominado por esta paixão e, nesta emoção, não tenho mais referência a qualquer outro objecto do que quando estou com sede, doente ou a uma altura de mais de cinco pés. É portanto impossível que esta paixão possa ser combatida pela verdade e a razão ou ser-lhes contraditória, visto que esta contradição consiste no desacordo das ideias, consideradas como cópias, com os objectos que elas representam.

O que a princípio pode apresentar-se sobre este assunto é que, nada podendo ser contrário à verdade e à razão a não ser que se lhe refira, e sendo apenas os juízos do nosso entendimento que assim se lhe referem, deve seguir-se que as paixões podem ser contrárias à razão só enquanto são *acompanhadas* de um juízo ou de uma opinião. Segundo este princípio, que é tão evidente e tão natural, é apenas em dois sentidos que uma afeição pode ser dita destituída de razão. Primeiro, quando uma paixão, como a esperança ou o medo, a tristeza ou a alegria, o desespero ou a confiança, se baseia na suposição da existência de objectos que de facto não existem. Segundo, quando, para despertar uma paixão, escolhemos meios insuficientes para alcançar o fim projectado e nos enganamos no nosso juízo sobre as causas e os efeitos. Se uma paixão não se basear em falsas suposições e não escolher meios insuficientes para o seu fim, o entendimento nem pode justificá-la nem condená-la. Não é contrário à razão preferir a destruição do mundo inteiro a uma arranhadela no meu dedo. Não é contrário à razão eu escolher a minha ruina total para impedir o mais ligeiro mal-estar de um *Indiano* ou de uma pessoa total-

mente desconhecida para mim. Tão pouco é contrário à razão eu preferir até ao meu maior bem próprio um bem considerado menor e amar mais ardentemente o segundo do que o primeiro. Um bem banal pode, em razão de certas circunstâncias, produzir um desejo superior ao que tem origem no prazer maior e mais valioso; nisto não há nada mais extraordinário do que, em mecânica, ver um peso de uma libra levantar outro de cem libras em razão da vantagem da sua situação. Em resumo, uma paixão deve ser acompanhada de um juízo falso para ser destituída de razão e mesmo então, não é, propriamente falando, a paixão que é destituída de razão, e sim o juízo.

As consequências são evidentes. Visto que uma paixão jamais pode, em qualquer sentido, ser dita destituída de razão, a não ser quando se baseia numa suposição errada, ou quando escolhe meios insuficientes para atingir o fim projectado, é impossível que a razão e a paixão possam alguma vez opor-se uma à outra ou disputar-se o comando da vontade e das acções. No momento em que apreendemos a falsidade de uma suposição, ou a insuficiência de certos meios, as nossas paixões submetem-se à razão sem qualquer oposição. Posso desejar um fruto por ter um excelente sabor, mas se me convencerem do meu erro deixo de o desejar. Posso querer realizar certos actos como meios de obter um bem desejado; mas, como a minha vontade destes actos é apenas secundária e se baseia na suposição de que estes actos são causas do efeito projectado, logo que descubro o erro desta suposição estes actos devem tornar-se-me indiferentes.

Uma pessoa que não examina os objectos com um olhar estritamente filosófico imagina naturalmente que as acções da mente que não produzem sensações diferentes são perfeitamente idênticas e não se podem distinguir imediatamente pela sensação e percepção. A razão, por exemplo, exercita-se sem produzir emoção sensível e, salvo nas

pesquisas filosóficas mais elevadas, ou nas subtilezas frívolas das escolas, raramente nos dá prazer ou mal-estar. Daqui resulta que todas as acções da mente, que opera com a mesma calma e tranquilidade, são confundidas com a razão por todos aqueles que julgam coisas à primeira vista e pela primeira aparência. Ora é certo que há desejos e tendências calmas que, embora sendo paixões reais, produzem pouca emoção no espírito e são mais conhecidos pelos seus efeitos do que pela sensação ou sentir imediatos. Estes desejos são de duas espécies: certos instintos implantados originariamente na nossa natureza, como a benevolência e o ressentimento, o amor à vida e a ternura pelas crianças; ou então o apetite geral pelo bem e a aversão ao mal, considerados meramente como tais. Quando algumas destas paixões são calmas e não causam desordem na alma, são muito facilmente tomadas como determinações da razão e supõe-se que provêm da mesma faculdade que julga o verdadeiro e o falso. A sua natureza e princípios são considerados idênticos porque não há diferença manifesta nas suas sensações.

Além destas paixões calmas, que muitas vezes determinam a vontade, há certas emoções violentas do mesmo género que têm igualmente grande influência nesta faculdade. Quando sou maltratado por outra pessoa, muitas vezes experimento uma paixão violenta de ressentimento que me faz desejar o seu mal e o seu castigo, independentemente de toda a consideração de prazer e vantagem para mim. Quando sou directamente ameaçado de um mal doloroso, os meus receios, apreensões e aversões atingem um grau elevado e produzem uma emoção sensível.

O erro corrente dos metafísicos foi atribuir a direcção da vontade inteiramente a um destes princípios e supor que o outro não tem qualquer influência. As pessoas muitas vezes agem conscientemente contra o seu interesse, pelo que a vista do maior bem possível nem sempre as influencia. As pessoas muitas vezes combatem uma paixão violenta na

prossecução dos seus interesses e desígnios: portanto não é só o mal-estar de momento que as determina. Em geral podemos observar que ambos estes princípios actuam sobre a vontade e que, quando se contrariam, prevalece um deles segundo o carácter *geral* ou a disposição *momentânea* da pessoa. Aquilo a que chamamos força de alma implica a prevalência das paixões calmas sobre as violentas; embora possamos facilmente observar que não há pessoa tão constantemente dotada desta virtude que nunca ceda, em ocasião alguma, às solicitações da paixão e do desejo. Estas variações de humor fazem que seja muito difícil tomar decisões relativamente às acções e resoluções humanas, quando há motivos e paixões contrários.

SECÇÃO IV

Das causas das paixões violentas

Não há em filosofia assunto que exija especulações mais subtis do que a das *causas* e *efeitos* das paixões calmas e das paixões violentas. É evidente que as paixões não influenciam a vontade proporcionalmente à violência ou à desordem que elas provocam no humor; pelo contrário, quando uma paixão se estabeleceu como princípio de acção e é a inclinação dominante da alma, geralmente deixa de produzir agitação sensível. Como o costume repetido e a própria força lhe submeteram tudo, ela dirige as acções e o comportamento sem esta oposição e esta emoção que acompanham tão naturalmente qualquer explosão momentânea de paixão. Temos portanto de distinguir entre uma paixão calma e uma paixão fraca; entre uma paixão violenta e uma paixão forte. Mas, não obstante isto, quando queremos governar um homem e impeli-lo à acção será geralmente melhor política agir sobre as paixões violentas do que sobre as paixões calmas e levá-lo antes pela sua inclinação do que

por aquilo que vulgarmente se chama *razão*. Devemos colocar o objecto em situações particulares próprias para aumentar a violência da paixão. Porque podemos observar que tudo depende da situação do objecto e que uma variação neste ponto poderá transformar as paixões calmas e as paixões violentas umas nas outras. Ambas estas espécies de paixões buscam o bem e evitam o mal e ambas elas aumentam ou diminuem com o aumento ou diminuição do bem ou do mal. Mas aqui reside a diferença entre elas: o mesmo bem quando está próximo causa uma paixão violenta e quando está afastado produz apenas uma paixão calma. Como este assunto pertence muito propriamente à questão presente relativa à vontade, examiná-lo-emos aqui a fundo e consideraremos algumas das circunstâncias e situações dos objectos que tornam uma paixão calma ou violenta.

É uma propriedade notável da natureza humana que qualquer emoção que acompanha uma paixão facilmente se converte nessa paixão, mesmo sendo originalmente de naturezas diferentes e até contrárias uma à outra. É verdade que para realizar uma união perfeita entre paixões é sempre necessária uma dupla relação de impressões e ideias e uma só relação não basta para este fim. Mas, embora isto seja confirmado por uma experiência indubitável, devemos entendê-lo com as suas limitações próprias e considerar a dupla relação como necessária só para fazer que uma paixão produza outra. Quando duas paixões já são produzidas pelas suas causas separadas e estão ambas presentes no espírito, elas misturam-se e unem-se facilmente, mesmo que tenham só uma relação, e às vezes nenhuma. A paixão dominante absorve a paixão mais fraca e assimila-a. Uma vez excitadas, as tendências facilmente recebem uma mudança de direcção, e é natural imaginar que esta mudança virá da afeição predominante. A conexão, sob muitos aspectos, é mais estreita entre duas paixões do que entre uma paixão e a indiferença.

Quando alguém está intensamente apaixonado, os pequenos objectos e caprichos da pessoa amada, os ciúmes e as querelas a que esta relação está tão sujeita, ainda que desagradáveis e com ligação à cólera e ao ódio, observa-se que dão força adicional à paixão dominante. É artifício corrente dos políticos, quando querem comover intensamente uma pessoa com um facto que se propõem anunciar-lhe, excitar-lhe primeiro a curiosidade, atrasar quanto possível o momento de satisfazer essa curiosidade e, por este meio, levar ao extremo a sua ansiedade e impaciência, antes de lhe dar uma visão completa do assunto. Eles sabem que a curiosidade da pessoa a lançará para a paixão que lhes tencionam despertar e ajudará o objecto a agir sobre o espírito. Um soldado que marcha para a batalha está naturalmente animado de coragem e confiança, quando pensa nos seus amigos e camaradas de combate, e fica dominado pelo medo e terror quando reflecte no inimigo. Portanto, qualquer emoção nova proveniente daqueles primeiros sentimentos naturalmente aumenta a coragem, e a mesma emoção, proveniente destes últimos, aumenta o medo, pela relação de ideias e pela conversão da emoção mais fraca na emoção predominante. Resulta daqui que, na disciplina guerreira, a uniformidade e brilho dos nossos uniformes, a regularidade das nossas evoluções e movimentos, com toda a pompa e majestade da guerra, encorajam-nos a nós e aos nossos aliados, enquanto que os mesmos, no inimigo, causam-nos terror, embora em si mesmos sejam agradáveis e belos.

Visto que as paixões, embora independentes, se fundem naturalmente umas nas outras, se se apresentarem ao mesmo tempo, segue-se que, quando o bem ou o mal está colocado em situação tal que produz uma emoção particular, além da sua paixão directa de desejo ou aversão, esta última paixão deve adquirir nova força e nova violência.

Isto acontece, entre outros casos, quando um objecto excita paixões contrárias. Pois pode observar-se que uma

oposição de paixões geralmente causa uma nova emoção no espírito e produz mais desordem do que o concurso de duas afeições de igual força. Esta nova emoção converte-se facilmente na paixão predominante e assume a sua violência para além do grau que teria atingido se não tivesse encontrado oposição. Por isso desejamos naturalmente aquilo que é proibido e temos prazer em realizar acções apenas porque são ilegais. A noção do dever, quando se opõe às paixões, raramente consegue vencê-las; e, quando não alcança esse efeito, tem mais tendência a aumentá-las produzindo uma oposição nos nossos motivos e princípios.

O mesmo efeito se produz quer a oposição provenha de motivos interiores ou de obstáculos exteriores. A paixão geralmente adquire nos dois casos nova força e nova violência. Os esforços que o espírito faz para superar o obstáculo despertam o seu vigor e avivam a paixão.

A incerteza tem a mesma influência que a oposição. A agitação do pensamento, as passagens rápidas que ele faz de uma observação para outra, a variedade das paixões que se sucedem segundo as diferentes observações, tudo isto produz agitação no espírito e transfere-se para a paixão predominante.

Na minha opinião, não há outra causa natural pela qual a segurança diminua as paixões, a não ser porque afasta a incerteza que as aumenta. O espírito, quando deixado consigo próprio, esmorece imediatamente e, para conservar o seu ardor, tem de ser a todo o instante apoiado por uma nova corrente de paixão. Pela mesma razão, o desespero, ainda que contrário à segurança, tem influência semelhante.

Certamente nada excita mais intensamente uma afeição do que ocultar uma parte do seu objecto atirando-a para uma espécie de sombra; este processo, ao mesmo tempo que mostra o suficiente para nos prevenir em favor do objecto, deixa ainda trabalho à imaginação. Além de que a

obscuridade é sempre acompanhada de uma espécie de incerteza, o esforço que a imaginação faz para completar a ideia eleva o vigor do expírito e dá à paixão força adicional.

Assim como o desespero e a segurança, não obstante a sua oposição, produzem os mesmos efeitos, também se observa que a ausência tem efeitos contrários e, em circunstâncias diferentes, aumenta ou diminui as nossas afeições. O *Duque de La Rochefoucault* observou muito bem que a ausência destrói as paixões fracas, mas aumenta as paixões fortes, do mesmo modo que o vento extingue uma vela, mas atiça um fogo. Uma longa ausência naturalmente enfraquece a nossa ideia e diminui a paixão; mas, quando a ideia é bastante forte e viva para se sustentar a si mesma, o mal-estar proveniente da ausência aumenta a paixão e dá-lhe nova força e violência.

SECÇÃO V

Dos efeitos do costume

Mas nada tem maior efeito, tanto para aumentar como para diminuir as nossas paixões, para converter o prazer em dor e a dor em prazer, do que o costume e a repetição. O costume tem dois efeitos primitivos sobre o espírito: produz *facilidade* para realizar uma acção ou conceber um objecto e depois uma *tendência* ou *inclinação* para ele; por estes dois efeitos podemos explicar todos os outros efeitos, por mais extraordinários que sejam.

Quando a alma se aplica a realizar uma acção ou a conceber um objecto a que não está acostumada, há nas faculdades uma certa inflexibilidade e uma dificuldade da mente para se mover na sua nova direcção. Como esta dificuldade activa as suas tendências, ela é fonte de espanto,

surpresa e de todas as emoções que têm origem na novidade e é em si mesma muito agradável, como tudo o que anima o espírito em grau moderado. Mas, embora a surpresa seja agradável em si mesma, ela agita os espíritos e por isso não só aumenta as nossas afeições agradáveis, mas também as afeições penosas, segundo o princípio anterior de que *todas as emoções que precedem ou acompanham uma paixão, facilmente se convertem nessa paixão*. Assim, toda a novidade afecta-nos mais e dá-nos mais prazer ou dor do que ela naturalmente comporta, estritamente falando. Quando ela volta com frequência a nós, a novidade gasta-se, as paixões acalmam-se, a excitação das tendências cessa e observamos os objectos com mais tranquilidade.

Gradualmente a repetição produz uma facilidade, que é outro princípio muito poderoso do espírito humano e fonte infalível de prazer, quando a facilidade não ultrapassa um certo grau. Aqui é de notar que o prazer, proveniente de uma facilidade moderada, não tem a mesma tendência que o prazer proveniente da novidade, para aumentar as afeições penosas assim como as agradáveis. O prazer de facilidade não consiste tanto numa fermentação dos espíritos, como no seu movimento ordenado, o qual será por vezes poderoso a ponto de até converter a dor em prazer e nos dar, com o tempo, gosto por aquilo que a princípio era extremamente rude e desagradável.

Mas, assim como a facilidade converte a dor em prazer, do mesmo modo converte muitas vezes o prazer em dor, quando ela é demasiado grande e torna os actos da mente tão fracos e mortiços que já não são capazes de a interessar e aguentar. Na verdade é raro outros objectos tornarem-se desagradáveis pelo costume, a não ser os que são naturalmente acompanhados por uma emoção ou afeição, que é destruída pela repetição demasiado frequente. Pode-se contemplar as nuvens, o céu, as árvores e as pedras, ainda que frequentemente repetidas, sem jamais experi-

mentar aversão. Mas quando as mulheres, a música, a boa disposição, ou qualquer coisa que naturalmente deve ser agradável, se torna indiferente, então produz-se facilmente a afeição oposta.

Mas o costume não só dá a facilidade para realizar uma acção, mas igualmente uma inclinação e uma tendência para esta acção, se ela não for inteiramente desagradável e nunca puder ser objecto de uma inclinação. É esta a razão pela qual o costume aumenta todos os hábitos *activos* e enfraquece os *passivos,* segundo a observação de um eminente filósofo já falecido. A facilidade tira força aos hábitos passivos, tornando mais fracos e mais lânguido o movimento dos espíritos. Mas como nos hábitos activos as tendências aguentam-se suficientemente a si próprias, a tendência da mente dá-lhes nova força e impele-as mais fortemente para a acção.

SECÇÃO VI

Da influência da imaginação sobre as paixões

É de notar que a imaginação e as afeições estão em estreita união entre si e que nada daquilo que afecta a primeira pode ser inteiramente indiferente às últimas. Sempre que as nossas ideias do bem ou do mal adquirem nova vivacidade, as paixões tornam-se mais violentas e acompanham a imaginação em todas as suas variações. Se esta relação provém do princípio mencionado atrás de *que qualquer emoção acompanhante facilmente se transforma na emoção dominante*, não o determinarei. Para o meu propósito do momento basta ter numerosos exemplos para confirmar esta influência da imaginação sobre as paixões.

Um prazer que nos é conhecido afecta-nos mais do que outro, que reconhecemos ser superior, mas cuja natureza nos é totalmente desconhecida. De um, podemos for-

mar uma ideia particular e determinada; o outro, conhecemo-lo sob a noção geral de prazer; e é certo que quanto mais gerais e universais são as nossas ideias, tanto menos influência têm sobre a imaginação. Uma ideia geral, ainda que nada mais seja do que uma ideia particular considerada a uma certa luz, é geralmente mais obscura; e é assim porque nenhuma ideia particular, mediante a qual representamos uma ideia geral, é jamais fixa e determinada; ela pode facilmente transformar-se em outras ideias particulares, que servirão igualmente para a representação.

Há um episódio conhecido da história da Grécia, que pode servir ao nosso propósito presente. Temístocles disse aos atenienses que tinha elaborado um plano que seria grandemente proveitoso para os cidadãos, mas que era impossível ser-lhes comunicado sem arruinar a execução do mesmo, visto que o êxito dependia inteiramente do segredo com que devia ser posto em prática. Os atenienses, em vez de lhe concederem plenos poderes para agir conforme julgasse conveniente, ordenaram-lhe que revelasse o plano a Aristides, em cuja prudência tinham plena confiança, e a cuja opinião estavam decididos a submeter-se cegamente. O plano de Temístocles era incendiar secretamente a frota de todos os territórios gregos, frota essa que estava reunida num porto vizinho; essa destruição uma vez levada a cabo daria aos atenienses o domínio do mar sem qualquer rival. Aristides voltou à Assembleia e disse aos cidadãos que nada podia ser mais vantajoso do que o plano de Temístocles, mas que ao mesmo tempo nada podia ser mais injusto, em face do que os cidadãos unanimemente rejeitaram o plano.

Um célebre historiador já falecido[1] admira este passo da história antiga como um dos mais singulares com que jamais se deparou. "*Aqui*", diz ele, "*não são os filósofos, para quem é fácil estabelecer nas suas escolas as máximas mais belas e*

[1] Mons. *Rollin*.

as regras mais sublimes da moral, que decidem que o interesse jamais deve prevalecer acima da justiça. É todo um povo interessado na proposta que lhe é feita que a considera de importância para o bem público e que, não obstante, a rejeita unanimemente e sem hesitação, unicamente porque ela é contrária à justiça". Pela minha parte não vejo nada de tão extraordinário no procedimento dos atenienses. As mesmas razões que facilitam tanto aos filósofos estabelecer estas máximas sublimes, em parte tendem a diminuir o mérito de semelhante conduta no povo. Os filósofos nunca confrontam o proveito com a honestidade porque as suas decisões são gerais e nem as suas paixões, nem as suas imaginações se interessam pelos objectos. E, embora no caso presente a vantagem fosse imediata para os atenienses, contudo, como estes a conheciam apenas sob a noção geral de vantagem, sem a conceber por uma ideia particular, esta vantagem deve ter tido uma influência menos considerável sobre a imaginação e deve ter produzido uma tentação menos violenta do que se todas as circunstâncias tivessem sido conhecidas; de outro modo é difícil conceber que todo um povo, injusto e violento, como geralmente são os homens, tivesse assim unanimemente aderido à justiça e rejeitado uma considerável vantagem.

Uma satisfação que tenhamos experimentado recentemente, e cuja recordação é ainda fresca e recente, actua sobre a vontade com mais violência do que outra satisfação cujos traços estão enfraquecidos e quase apagados. De onde provém isto, a não ser de que, no primeiro caso, a memória apoia a imaginação e dá às suas concepções uma força e vigor adicionais? Sendo a imagem do prazer passado forte e violenta, confere estas qualidades à ideia do prazer futuro, que lhe está ligada pela relação de semelhança.

Um prazer que está de acordo com o modo de vida com que estamos familiarizados excita mais em nós os desejos e apetites do que outro que lhe é estranho. O fenómeno pode explicar-se pelo mesmo princípio.

Nada é mais capaz de introduzir uma paixão na mente do que a eloquência, pela qual os objectos são representados com as mais fortes e mais vivas cores. Podemos reconhecer que tal objecto é apreciável e tal outro é detestável, mas antes de um orador excitar a imaginação e dar força a estas ideias, elas podem ter apenas uma fraca influência sobre a vontade ou as afeições.

Mas a eloquência nem sempre é necessária. A simples opinião de outra pessoa, sobretudo quando reforçada pela paixão, fará que uma ideia de bem ou de mal tenha influência em nós, ideia essa que de outro modo teria passado completamente despercebida. Isto provém do princípio da simpatia ou comunicação; e a simpatia, e como já observei, não é senão a conversão de uma ideia numa impressão pela força da imaginação.

Deve notar-se que paixões vivas geralmente acompanham uma imaginação viva. Neste aspecto, assim como em outros, a força da paixão depende tanto do carácter da pessoa como da natureza ou situação do objecto.

Já observei que a crença não é mais do que uma ideia viva ligada a uma impressão presente. Esta vivacidade é uma circunstância necessária para excitar todas as nossas paixões, as paixões calmas assim como as violentas; e uma pura ficção da imaginação não tem influência considerável em nenhuma delas. Ela é demasiado fraca para ter qualquer poder sobre a mente ou para ser acompanhada por uma emoção.

SECÇÃO VII

Da contiguidade e distância no espaço e no tempo

Há uma razão fácil pelo qual tudo o que nos é contíguo no espaço ou no tempo é concebido com força e

vivacidade particulares e supera todos os outros objectos na influência sobre a imaginação. O nosso eu está intimamente presente a nós e tudo o que está ligado ao eu deve participar desta qualidade. Mas quando um objecto está tão afastado que perdeu a vantagem desta relação, porque é que, quando ele é afastado para mais longe, a sua ideia fica ainda mais fraca e obscura? Talvez isto exija um exame mais pormenorizado.

É evidente que a imaginação nunca pode esquecer totalmente os pontos do espaço e do tempo em que de facto existimos; mas ela recebe da parte das paixões e dos sentidos avisos tão frequentes a respeito deles que, mesmo que dirija a sua atenção para objectos estranhos e longínquos, é a todo o instante obrigada a reflectir sobre o presente. É preciso também notar que, ao concebermos objectos que consideramos existentes e reais, tomamo-los na sua ordem e situação próprias e nunca saltamos de um objecto para outro que está distante, sem percorrer, ao menos de maneira rápida, todos os objectos interpostos. Portanto quando reflectimos num objecto distante de nós somos obrigados não só a atingi-lo primeiro, passando por todo o espaço intermédio entre nós próprios e o objecto, mas também a renovar a todo o instante o nosso progresso visto que, a todo o instante, somos chamados à consideração de nós próprios e da nossa situação presente. Concebe-se facilmente que esta interrupção deve enfraquecer a ideia, cortando a acção da mente e impedindo a concepção de ser tão intensa e contínua como quando reflectimos num objecto mais próximo. Quanto menos passos damos para chegar ao objecto, tanto mais suave é o caminho, menos sensivelmente se experimenta essa diminuição de vivacidade; mas ela pode ainda observar-se mais ou menos em proporção com os graus de distância e de dificuldade.

Aqui devemos pois considerar duas espécies de objectos, os objectos próximos e os distantes, os primeiros dos

quais, por meio da sua relação com nós próprios, se aproximam das impressões pela força e a vivacidade; os segundos, em razão da interrupção que se produz ao nosso modo de os conceber, aparecem a uma luz mais fraca e mais imperfeita. Tal é o seu efeito sobre a imaginação. Se o seu raciocínio é justo, eles devem ter um efeito proporcional sobre a vontade e as paixões. Os objectos próximos devem ter uma influência muito superior à dos objectos distantes e remotos. Consequentemente, verificamos na vida comum que as pessoas se interessam principalmente pelos objectos que não estão muito afastados no espaço ou no tempo; gozam o presente e deixam o que está afastado ao cuidados do acaso e destino. Falai a uma pessoa daquela que será a sua condição daqui a trinta anos e ela não vos dará atenção. Falai-lhe do que acontecerá amanhã e ela prestar-vos-á atenção. Quebrar um espelho dá-nos mais preocupação quando estamos em nossa casa do que o incêndio de uma casa quando estamos fora e à distância de algumas centenas de léguas.

Mas ainda mais: embora a distância, no espaço e no tempo, tenha um efeito considerável na imaginação e, por este meio, na vontade e nas paixões, apesar disso as consequências de um recuo no *espaço* são muito inferiores às de um recuo no *tempo*. Vinte anos não são certamente senão uma pequena distância de tempo, em comparação com o que a história e mesmo a memória de algumas pessoas pode fazer-lhes conhecer, e contudo duvido se mil léguas, e mesmo a maior distância de espaço que o nosso globo possa admitir, enfraquecerá as nossas ideias e diminuirá as nossas paixões de modo tão notável. Um mercador das *Índias Ocidentais* dir-vos-á que ele não deixa de se preocupar com o que se passa na Jamaica; contudo poucas pessoas alongam a sua vista tanto para o futuro a ponto de recearem acidentes muito distantes.

A causa deste fenómeno deve evidentemente encontrar-se nas diferentes propriedades do espaço e do tempo.

Sem recorrer à metafísica, pode facilmente observar-se que o espaço ou a extensão, se compõe de um certo número de partes coexistentes dispostas em certa ordem e susceptíveis de se apresentarem simultaneamente à vista ou ao tacto. Pelo contrário, o tempo, ou a sucessão, embora se componha igualmente de partes, nunca nos apresenta mais do que uma de cada vez; e é impossível que duas delas coexistam alguma vez. Estas qualidades dos objectos têm um efeito correspondente na imaginação. As partes da extensão, sendo susceptíveis de união com os sentidos, adquirem união na imaginação, e como o aparecimento de uma parte não exclui a de outra, a transição ou passagem do pensamento através das partes contíguas torna-se, por este meio, mais suave e mais fácil. Por outro lado, a incompatibilidade das partes do tempo na sua existência real separa-as na imaginação e torna mais *difícil* a esta faculdade seguir uma longa sucessão ou série de acontecimentos. Todas as partes devem apresentar-se sós e isoladas e não podem regularmente penetrar na imaginação sem expulsar o que se supõe ter precedido imediatamente. É desta maneira que uma distância no tempo causa, no pensamento, uma maior interrupção do que uma distância igual no espaço e que, por conseguinte, enfraquece mais consideravelmente a ideia e, consequentemente, as paixões o que em grande parte depende da imaginação, segundo o meu sistema.

Há outro fenómeno de natureza igual ao precedente: *a mesma distância tem, no futuro, efeitos superiores aos do passado.* Explica-se facilmente esta diferença com relação à vontade. Como nenhuma das nossas acções pode alterar o passado, não é de estranhar que este não possa determinar a vontade. Mas, com relação às paixões, a questão continua inteira e merece ser bem examinada.

Além da nossa propensão para progredir gradualmente através dos pontos do espaço e do tempo, temos no nosso método de pensar outra particularidade que contri-

bui para produzir este fenómeno. Seguimos sempre a sucessão do tempo ao situar as nossas ideias e passamos mais facilmente da consideração de um objecto para a do objecto que o segue imediatamente do que para a do objecto que o precede. Podemos depreender isto, entre outros exemplos, da ordem que se observa sempre nas narrativas históricas. Nada, a não ser uma necessidade absoluta pode obrigar um historiador a quebrar a ordem do tempo e a dar na *narração* prioridade a um acontecimento que, na *realidade*, foi posterior a outro.

Facilmente se aplicará esta observação à questão de que estamos a tratar, se reflectirmos naquilo que anteriormente observei: que a situação presente da pessoa é sempre a da imaginação e que é dela que partimos para conceber um objecto distante. Quando o objecto é passado, a progressão do pensamento ao passar do presente para o objecto é contra a natureza, visto que passa de um ponto do tempo para o que o precedia, e deste para outro precedente, em oposição ao curso natural da sucessão. Por outro lado, quando voltamos o nosso pensamento para um objecto futuro, a nossa imaginação deslisa ao longo da corrente do tempo e chega ao objecto por uma ordem que parece muito natural, visto que passa sempre de um ponto do tempo para o que lhe é imediatamente posterior. Esta *fácil* progressão das ideias auxilia a imaginação e fá-la conceber o seu objecto a uma luz mais forte e mais completa do que quando encontramos continuamente oposição na nossa passagem e somos obrigados a ultrapassar as dificuldades que derivam da propensão natural da imaginação. Um pequeno grau de distância no passado tem portanto maior efeito para interromper e enfraquecer a concepção do que um grau muito maior no futuro. É deste efeito que ele exerce na imaginação que deriva a sua acção sobre a vontade e sobre as paixões.

Há outra causa que contribui para o mesmo efeito e provém da mesma qualidade da imaginação, pela qual somos

impelidos a seguir a sucessão do tempo por uma sucessão semelhante de ideias. Quando, a partir do instante presente, consideramos dois pontos do tempo igualmente distantes no futuro e no passado, é evidente que, consideradas em abstracto, as suas relações com o presente são quase iguais. Porque do mesmo modo que o futuro *um dia* será presente, assim também o passado *outrora* foi presente. Se pudéssemos pois retirar esta qualidade da imaginação, iguais distâncias no passado e no futuro teriam influência semelhante. Isto não é só verdadeiro quando a imaginação permanece fixa, e, do instante presente, olha o futuro e o passado; mas também quando muda de situação e nos coloca em diferentes períodos do tempo. Porque tal como, por um lado, supondo nós que existimos num ponto do tempo situado entre o instante presente e o objecto futuro, verificamos que o objecto futuro se aproxima de nós e o objecto passado recua e fica mais distante; assim também, por outro lado, supondo nós que existimos num ponto do tempo situado entre o presente e o passado, o passado aproxima-se de nós e o futuro torna-se mais distante. Mas, pela acção da propriedade da imaginação acima mencionada, escolhemos fixar o pensamento no ponto do tempo situado entre o presente e o futuro de preferência a fixá-lo entre o presente e o passado. Antes avançamos a nossa existência do que a recuamos; e, seguindo o que parece ser a sucessão natural do tempo, progredimos do passado para o presente e do presente para o futuro. Deste modo concebemos o futuro como deslisando a cada instante para mais perto de nós e o passado como afastando-se. Uma distância igual, no passado e no futuro, não tem pois o mesmo efeito sobre a imaginação; e é assim porque consideramos uma em aumento contínuo e a outra em diminuição contínua. A imaginação antecipa o curso das coisas e vê o objecto na situação para a qual ele tende, assim como na que é considerada como presente.

SECÇÃO VIII

Continuação do mesmo assunto

Explicámos assim três fenómenos que parecem bastante notáveis: porque é que a distância enfraquece a concepção e a paixão; porque é que a distância no tempo tem um efeito maior do que a distância no espaço; e porque é que a distância no passado tem um efeito ainda maior do que a distância no futuro. Temos de considerar agora três fenómenos que parecem ser, de algum modo, o contrário dos precedentes: porque é que uma distância muito grande aumenta a nossa estima e admiração por um objecto; porque é que tal distância no tempo a aumenta mais do que distância igual no espaço; e porquê uma distância no passado mais do que uma distância no futuro. Segundo espero, a curiosidade da matéria desculpará que eu me demore nela algum tempo.

Começando com o primeiro fenómeno, porque é que uma grande distância aumenta a nossa estima e admiração por um objecto, é evidente que a simples vista e contemplação de uma grandeza, sucessiva ou estendida, alarga a alma e dá-lhe um prazer e um gozo sensíveis. Uma vasta planície, o oceano, a eternidade, uma sucessão de vários séculos; todos estes objectos são atraentes e excedem tudo o que, embora belo, não é acompanhado de uma grandeza apropriada. Ora, quando um objecto muito distante se apresenta à imaginação, reflectimos naturalmente na distância interposta e, por este meio, concebendo qualquer coisa grande e esplêndida, recebemos daí o contentamento habitual. Mas, como a imaginação passa facilmente de uma ideia para outra ideia ligada e transfere para a segunda todas as paixões excitadas pela primeira, a admiração, que se dirige à distância, naturalmente estende-se ao objecto distante. Assim, verificamos que não é necessário o objecto estar de facto distante do nós para causar a nossa admiração;

basta que, pela associação natural das ideias, ele transporte a nossa vista a uma distância considerável. Um grande viajante, mesmo que se encontre no mesmo compartimento que nós, passará por um homem muito extraordinário; e uma medalha *grega,* mesmo no nosso ambiente, é sempre estimada como uma curiosidade valiosa. Aqui o objecto, por uma transição natural, transportará a nossa vista para a distância e a admiração derivada da distância, por outra transição natural, regressa ao objecto.

Mas, embora todas as grandes distâncias produzam admiração pelo objecto distante, uma distância no tempo tem um efeito mais considerável do que uma distância no espaço. Bustos e inscrições antigas são mais apreciados do que *placas do Japão*; e, sem falar dos *gregos e romanos*, temos mais veneração pelos antigos *caldeus* e *egípcios* do que pelos *chineses* e *persas* modernos e dedicamos mais esforços baldados para esclarecer a história e a cronologia dos primeiros, do que nos seria necessário para fazer uma viagem e obter informações seguras sobre o carácter, a ciência, e o governo dos segundos. Vou ser obrigado a fazer uma digressão para explicar este fenómeno.

É uma qualidade muito notável da natureza humana que uma oposição, que não nos desencoraja nem nos intimida completamente, tem antes um efeito contrário e inspira-nos uma grandeza e uma força de alma mais do que ordinárias. Ao reunir as nossas forças para superar a oposição, damos à alma um vigor e uma elevação que ela de outro modo jamais teria conhecido. A complacência, tornando inútil a nossa força, alheia-nos dela; mas a oposição desperta-a e utiliza-a.

Isto é igualmente verdadeiro em sentido inverso. Não só a oposição dilata a alma, mas a alma, quando está cheia de coragem e de magnanimidade, de certo modo procura a oposição.

SPUMANTEMQUE DARI PECORA INTER INERTIA VOTIS
OPTAT APRUM, AUT FULVUM DESCENDERE MONTE LEONEM[1].

Tudo o que sustenta e enche as paixões é-nos agradável; pelo contrário tudo o que as enfraquece e debilita é desagradável. Como a oposição tem o primeiro efeito e a facilidade o segundo, não admira que a mente, em certas disposições, deseje a primeira e seja avessa à segunda.

Estes princípios têm tanto efeito sobre a imaginação como sobre as paixões. Para ficarmos convencidos disto, temos apenas de considerar a influência das *alturas* e das *profundezas* sobre esta faculdade. Uma grande elevação comunica uma espécie de orgulho ou de sublimidade de imaginação e dá uma superioridade imaginária em relação àqueles que se encontram mais abaixo; e, *vice-versa*, uma imaginação sublime e forte evoca a ideia de ascenção e elevação. Daqui segue-se que associamos de certo modo a ideia de tudo o que é bom com a ideia de alto e o mal com a de baixo. Supõe-se que o céu está em cima e o inferno em baixo. Um génio nobre chama-se um génio elevado e sublime. *ATQUE UDAM SPERNIT HUMUM FUGIENTE PENNA*[2]. Ao contrário, uma concepção vulgar e trivial é qualificada indiferentemente de baixa ou medíocre. À prosperidade chama-se ascensão e à adversidade descida. Supõe-se que os reis e os príncipes estão colocados no cume dos negócios humanos; e diz-se que os camponeses e jornaleiros estão nas posições inferiores. Estes modos de pensar e de nos exprimir-mos não têm tão pouca importância como pode parecer à primeira vista.

---

[1] Deseja ardentemente que em meio aos tímidos rebanhos surja um espumante javali, ou um fulvo leão desça da montanha.

[2] E despreza a terra úmida na asa esvoaçante.

É evidente para o senso comum, assim como para a filosofia, que não há diferença natural nem essencial entre alto e baixo e que esta distinção tem origem apenas na gravitação da matéria, que produz movimento de um para outro. Exactamente a mesma direcção que nesta parte do globo se chama *subida,* chama-se *descida* nos nossos antípodas, o que só pode provir da tendência contrária dos corpos. Ora, com certeza que a tendência dos corpos, agindo continuamente sobre os nossos sentidos, deve produzir, pelo costume, igual tendência na imaginação; e quando consideramos um objecto situado numa *subida*, a ideia do seu peso dá-nos uma propensão para o transportar do lugar em que ele se encontra para o lugar imediatamente abaixo e assim por diante até chegarmos ao solo, que detém igualmente o corpo e a imaginação. Por razão análoga, sentimos dificuldade em subir e não é sem uma espécie de relutância que passamos do inferior para o que lhe está situado acima, como se as nossas ideias adquirissem uma espécie de gravidade sob a acção dos seus objectos. Como prova disto não verificamos que a facilidade, tão procurada em música e poesia, se chama a queda ou cadência da harmonia ou período? A ideia de facilidade não nos comunica a de descida, do mesmo modo que a descida produz uma facilidade?

Dado que a imaginação, portanto, quando vai de baixo para cima encontra oposições nas suas qualidades e princípios internos, e dado que a alma, quando cheia de alegria e coragem, procura de certo modo a oposição e lança-se com ardor para qualquer cena de pensamento ou acção, onde a sua coragem encontra matéria para se alimentar e ocupar, resulta que tudo o que dá à alma vigor e vida tocando as paixões ou a imaginação traz naturalmente à fantasia esta tendência para se elevar e impele-a a ir contra o curso natural dos seus pensamentos e concepções. Este progresso ascensional da imaginação está de acordo com a disposição presente do espírito; e a dificuldade, em vez de

extinguir o seu vigor e ardor, tem o efeito contrário de os sustentar e aumentar. A virtude, o génio, o poder e a riqueza por esta razão associam-se à altura e à sublimidade; assim como a pobreza, a escravidão e a loucura estão unidas à baixeza e à descida. Se o nosso caso fosse idêntico ao dos anjos, para quem, na representação de *Milton, a descida é contrária* e os quais *não podem cair sem esforço nem constrangimento*, esta ordem das coisas seria completamente invertida; segue-se que a própria natureza da subida e da descida deriva da dificuldade e da propensão e por conseguinte cada um dos seus efeitos provém dessa origem.

Tudo isto se aplica facilmente à presente questão de saber por que razão uma distância considerável no tempo produz maior veneração pelos objectos distantes do que igual recuo no espaço. A imaginação move-se com mais dificuldade quando passa de uma parte do tempo para outra do que numa transição através das partes do espaço: isto porque o espaço, ou extensão, aparece unido aos nossos sentidos, enquanto que o tempo, ou sucessão, é sempre quebrado e dividido. Esta dificuldade, quando se junta a uma pequena distância, interrompe e enfraquece a fantasia, mas tem efeito contrário no caso de grande afastamento. O espírito exaltado pela amplidão do seu objecto fica ainda mais exaltado pela dificuldade da concepção e, como a todo o instante é obrigado a renovar os seus esforços para passar de um instante do tempo para outro, experimenta uma disposição mais vigorosa e mais sublime do que quando passa através das partes do espaço, onde as ideias deslizam com à-vontade e facilidade. Nesta disposição, a imaginação passando, como de costume, da consideração da distância para a vista dos objectos distantes, dá-nos uma veneração proporcional por ela; é esta a razão pela qual todos os vestígios da antiguidade são tão preciosos aos nossos olhos e parecem mais valiosos do que objectos trazidos mesmo das partes mais remotas do mundo.

O terceiro fenómeno que notei será uma confirmação total da minha hipótese. Não é qualquer recuo no tempo que tem por efeito produzir veneração e estima. Não tendemos a imaginar que a nossa posteridade nos superará ou igualará os nossos antepassados. Este fenómeno é tanto mais notável porque uma distância no futuro não enfraquece tanto as nossas ideias como igual recuo no passado. Embora um recuo no passado, se for muito grande, aumente as nossas paixões mais do que igual movimento no futuro, um movimento fraco tem mais influência para as diminuir.

No nosso modo comum de pensar estamos situados numa espécie de posição intermédia entre o passado e o futuro; e como a nossa imaginação encontra uma espécie de dificuldade em percorrer o primeiro e facilidade em seguir o curso do segundo, a dificuldade traz a ideia de subida e a facilidade a ideia oposta. Assim, pensamos que os nossos antepassados estão, de certo modo, acima de nós e os nossos descendentes estão abaixo de nós. A nossa fantasia não chega a uns sem esforço, mas facilmente atinge os outros: este esforço enfraquece a concepção, quando a distância é pequena, mas alonga e eleva a imaginação, quando acompanhado de um objecto apropriado. Por outro lado, a facilidade presta assistência à fantasia num pequeno movimento, mas retira-lhe força quando ela contempla qualquer distância considerável.

Talvez não seja despropositado, antes de deixarmos este assunto da vontade, resumir em poucas palavras tudo quanto foi dito a tal respeito, a fim de mais distintamente pôr o conjunto diante dos olhos do leitor. O que correntemente entendemos por *paixão* é uma emoção violenta e sensível do espírito, quando se apresenta um bem ou um mal, ou um objecto que, devido à constituição primitiva das nossas faculdades, seja próprio para excitar um apetite. Por *razão* entendemos afeições exactamente do mesmo

género que as precedentes, mas que operam mais calmamente e não causam desordem na nossa disposição: esta tranquilidade faz que nos enganemos a seu respeito e leva-nos a olhá-las apenas como conclusões das nossas faculdades intelectuais. Tanto as *causas* como os *efeitos* destas paixões violentas e calmas são bastante variáveis e dependem em grande parte do temperamento e disposição de cada indivíduo. Falando em geral, as paixões violentas têm uma influência mais poderosa na vontade, embora muitas vezes se verifique que as paixões calmas, quando são confirmadas pela reflexão e apoiadas pela resolução, são capazes de as dominar nos seus movimentos mais furiosos. O que torna toda esta questão mais incerta é que uma paixão calma pode facilmente transformar-se numa paixão violenta, quer por uma mudança de disposição, quer por uma modificação das circunstâncias e da situação do objecto, quer ainda por um aumento de força trazida por uma paixão acompanhante, pelo costume, ou por uma excitação da imaginação. Em geral, esta luta da paixão e da razão, conforme se diz, diversifica a vida humana e torna os homens diferentes não só uns dos outros, mas também de si próprios em diferentes momentos. A filosofia só pode explicar um pequeno número dos acontecimentos maiores e mais sensíveis desta guerra, mas tem de abandonar todas as revoluções mais pequenas e mais delicadas, pois estas dependem de princípios demasiado delicados e diminutos para a sua compreensão.

SECÇÃO IX

Das paixões directas

É fácil de observar que as paixões, directas e indirectas, assentam na dor e o no prazer e que, para produzir uma afeição de qualquer espécie, basta apresentar um bem ou

um mal. Suprimindo a dor e o prazer, imediatamente se segue a supressão do amor e do ódio, do orgulho e da humildade, do desejo e da aversão e da maior parte das nossas impressões de reflexão ou impressões secundárias.

As impressões que se originam mais naturalmente do bem e do mal e sem a menor preparação são as paixões directas do desejo e da aversão, da tristeza e da alegria, da esperança e do medo, assim como da volição. O espírito, por um instinto original, tende a unir-se ao bem e evitar o mal, mesmo que ele os conceba apenas em pensamento e os considere como devendo existir num período futuro do tempo.

Mas, se admitirmos que há uma impressão imediata de dor ou de prazer e que esta impressão tem origem num objecto ligado a nós próprios ou a outros, isto não impede a propensão ou aversão, e a emoção daí resultantes; mas, por combinação com certos princípios latentes do espírito humano, desperta as novas impressões de orgulho ou humildade, de amor ou ódio. A propensão que nos une ao objecto, ou nos separa dele, continua sempre a actuar, mas conjuntamente com as paixões *indirectas* que provêm de uma dupla relação de impressões e ideias.

Estas paixões indirectas, que são sempre agradáveis ou penosas, por sua vez dão uma força adicional às paixões directas e aumentam o nosso desejo e a nossa aversão pelo objecto. Assim, um conjunto de belas roupas causa prazer pela sua beleza, e este prazer produz as paixões directas ou as impressões de volição e desejo. Além disso, quando estas roupas são consideradas como pertencentes a nós próprios, a dupla relação traz-nos o sentimento de orgulho, que é uma paixão indirecta; e o prazer que acompanha esta paixão regressa às afeições directas e dá nova força ao nosso desejo ou volição, à nossa alegria ou esperança.

Quando o bem é certo ou provável, produz alegria. Quando o mal se apresenta da mesma maneira, surge *mágoa* ou *tristeza*.

Quando o bem ou o mal são incertos, originam *medo* ou *esperança*, segundo o grau de incerteza de um lado ou do outro.

O *desejo* provém da simples consideração do bem e a *aversão* deriva do mal. A *vontade* exercita-se quando o bem ou a ausência de mal podem atingir-se por uma acção da mente ou do corpo.

Além do bem e do mal ou, por outras palavras, da dor e do prazer, as paixões directas frequentemente provêm de um impulso natural ou instinto, que é perfeitamente inexplicável. São deste género o desejo do castigo para os nossos inimigos e o de felicidade para os amigos; a fome, o desejo lascivo, e alguns outros apetites corporais. Estas paixões, falando com propriedade, produzem o bem e o mal e não são provenientes deles, à semelhança das outras afeições.

Parece que nenhuma das paixões directas nos merece atenção especial, a não ser a esperança e o medo, que tentaremos explicar aqui. É evidente que exactamente o mesmo acontecimento que, pela sua certeza, produziria tristeza ou alegria, origina sempre medo ou esperança quando é apenas provável ou incerto. Portanto, a fim de compreender a razão pela qual esta circunstância produz uma diferença tão considerável, devemos reflectir naquilo que já propus no livro anterior sobre a natureza da probabilidade.

A probabilidade tem origem numa oposição de possibilidades ou causas contrárias, que não permite à mente fixar-se num lado ou no outro e o lança incessantemente de um para o outro; num determinado instante a mente é levada a considerar o objecto como existente e noutro instante a considerá-lo como inexistente. A imaginação ou entendimento – empregue-se o termo que se quiser – flutua entre essas concepções opostas; e embora possa talvez voltar-se com mais frequência para um lado do que para o outro, torna-se-lhe impossível, em razão da oposição das causas e

das possibilidades, fixar-se em um ou outro. O *pró* e o *contra* da questão prevalecem alternadamente; e a mente, observando o objecto nos seus princípios opostos, encontra uma contrariedade tal que destrói toda a certeza e opinião estabelecida.

Suponhamos então que o objecto cuja realidade nos parece duvidosa é objecto de desejo ou de aversão; a mente deve evidentemente experimentar uma impressão momentânea de alegria ou mágoa, conforme se volta para um lado ou para o outro. Um objecto de que desejamos a existência dá satisfação quando reflectimos nas causas que o produzem; pela mesma razão, desperta tristeza ou mal-estar por uma consideração oposta; de modo que, assim como o entendimento, em todas as questões prováveis, está dividido entre os pontos de vista contrários, as afeições devem do mesmo modo estar divididas entre emoções opostas.

Ora, se considerarmos a mente humana, verificaremos que, relativamente às paixões, ela não é da natureza de um instrumento musical de sopro, o qual, ao passar por todas as notas, perde imediatamente o som logo após cessar o sopro; parece-se antes com um instrumento de cordas no qual, a seguir a cada toque as vibrações conservam ainda som, que morre gradual e insensivelmente. A imaginação é extremamente rápida e ágil, mas as paixões são lentas e indomáveis; por esta razão, quando se apresenta um objecto que traz uma diversidade de concepções a uma e emoções às outras, embora a imaginação possa mudar as suas concepções com grande rapidez, cada golpe dado não produzirá uma nota clara e distinta de paixão, mas uma paixão será sempre misturada e confundida com a outra. Conforme a probabilidade inclina para o bem ou para o mal, a paixão da alegria ou a da tristeza predomina no composto; visto que a natureza da probabilidade é lançar um número superior de concepções ou possibilidades para um lado, ou, o que vem a ser o mesmo, um número superior de retornos de uma

paixão; ou, visto que as paixões dispersas são reunidas numa só, um grau superior dessa paixão. Ou seja, por outras palavras, a tristeza e a alegria, misturando-se uma com a outra, mediante as concepções contrárias da imaginação, produzem pela sua união as paixões da esperança e do medo.

Sobre este ponto pode levantar-se uma questão muito curiosa relativamente à contrariedade das paixões, que é o nosso assunto do momento. Pode observar-se que, quando os objectos de paixões contrárias se apresentam imediatamente, além do aumento da paixão dominante (que já foi explicada e geralmente tem origem no primeiro choque ou recontro), acontece às vezes que as duas paixões existem sucessivamente e com breves intervalos; outras vezes, que se destroem uma à outra e nenhuma delas aparece; outras vezes ainda, que as duas ficam unidas na mente. Pode portanto perguntar-se que teoria nos permitirá explicar estas variações e a que princípio geral poderemos reduzi-las.

Quando paixões contrárias derivam de objectos inteiramente diferentes, elas sucedem-se alternadamente, pois que a ausência de relação entre as ideias separa as impressões uma da outra e impede-as de se oporem. Assim, quando uma pessoa está amargurada pela perda de um processo judicial e alegre com o nascimento de um filho, o espírito, passando do objecto agradável para o desagradável com toda a rapidez possível dificilmente pode suavizar uma das afeições com a outra e ficar entre elas num estado de indiferença.

Esta situação calma pode atingir-se mais facilmente quando um mesmo acontecimento é de natureza mista e contém, nas suas diversas circunstâncias, algo adverso e algo feliz. Porquanto, neste caso, as duas paixões que se misturam uma à outra mediante a relação destroem-se mutuamente e deixam a mente em perfeita tranquilidade.

Mas supondo, em terceiro lugar, que o objecto não é composto de bem e de mal, mas é considerado provável ou

improvável em qualquer grau; neste caso, afirmo que as paixões contrárias estarão ambas imediatamente presentes na alma e que, em vez de se destruirem e suavizarem uma à outra, subsistirão juntas e, pela sua união, produzirão uma terceira impressão ou afeição. Paixões contrárias são incapazes de se destruirem, excepto quando os seus movimentos contrários se encontram exactamente e se opõem nas suas direcções, bem como nas sensações produzidas. Este encontro exacto depende das relações daquelas ideias de que derivam, e é mais ou menos perfeito, conforme o grau da relação. No caso da probabilidade, as possibilidades contrárias estão em relação na medida em que determinam a existência ou não existência do mesmo objecto. Mas esta relação está longe de ser perfeita, visto que algumas das possibilidades se encontram do lado da existência e outras do lado da não existência, que são objectos completamente incompatíveis. Não se pode, por uma concepção firme, observar as possibilidades opostas e os acontecimentos daí dependentes; mas é necessário que a imaginação passe alternadamente de uns para os outros. Cada concepção da imaginação produz a sua paixão própria que se dilui gradualmente e é seguida por uma vibração sensível após a pancada. A incompatibilidade dos olhares impede as paixões de se chocarem em linha recta, se assim podemos exprimir-nos; e contudo a sua relação basta para misturar as suas emoções mais fracas. É deste modo que a esperança e o medo provêm da mistura diversa das paixões opostas da tristeza e da alegria e da sua união e conjunção imperfeitas.

De modo geral, paixões contrárias sucedem-se alternadamente quando têm origem em diferentes objectos: destroem-se reciprocamente quando provêm das diferentes partes do mesmo objecto, e subsistem ambas e misturam-se quando provêm das oportunidades ou possibilidades contrárias de que depende qualquer objecto. Vê-se claramente

a influência das relações de ideias em toda esta matéria. Se os objectos das paixões contrárias forem totalmente diferentes, as paixões são como dois líquidos contrários em garrafas diferentes, os quais não têm influência um no outro. Se os objectos estiverem em conexão íntima, as paixões são como um *alcalino* e um *ácido,* que pela sua mistura se destroem um ao outro. Se a relação for menos imperfeita e consistir em concepções contraditórias do mesmo objecto, as paixões são como o azeite e o vinagre que, mesmo misturados, nunca se unem nem incorporam perfeitamente.

Como a hipótese relativa à esperança e ao medo traz consigo a sua própria evidência, seremos tanto mais concisos nas nossas provas. Um pequeno número de argumentos fortes vale mais do que grande número de argumentos fracos.

As paixões do medo e da esperança podem surgir quando as possibilidades são iguais de ambos os lados, e não se pode descobrir nenhuma superioridade de um lado sobre o outro. Mais ainda: nesta situação as paixões estão antes no máximo da força, visto que o espírito possui então a mais pequena base onde repousar e é sacudido pela maior incerteza. Concedei um grau superior de probabilidade do lado da tristeza e vereis imediatamente esta paixão estender-se sobre o composto e dar-lhe uma tonalidade de medo. Aumentai a probabilidade e, por este meio, a tristeza: o medo prevalecerá cada vez mais até que finalmente, com a diminuição contínua da alegria, ele passa incensivelmente a tristeza pura. Depois de terdes levado o espírito a esta situação, diminuí a tristeza do mesmo modo que a aumentastes, por diminuição da probabilidade correspondente, e vereis a paixão aclarar-se a cada instante, até se transformar insensivelmente em esperança; e esta transforma-se por sua vez em alegria, do mesmo modo, por graus insensíveis, quando se aumenta esta parte do composto pelo aumento da probabilidade. Não são estas provas claras de que as paixões do medo e da esperança são misturas de tristeza e

alegria, tal como na óptica se prova que um raio colorido do sol atravessando um prisma é composto de dois outros raios quando por diminuição ou aumento da quantidade de um destes raios se verifica que este prevalece proporcionalmente mais ou menos no composto? Tenho a certeza de que nem em filosofia natural nem em filosofia moral existem provas mais fortes.

Há duas espécies de probabilidade: quando o objecto é realmente incerto em si mesmo e é o acaso que o determina; ou quando o objecto, embora seja já certo, é contudo incerto para o nosso juízo, que encontra numerosas provas a favor de cada lado da questão. Estas duas espécies de probabilidade geram medo e esperança, o que só pode provir desta propriedade comum a ambas, a saber, a incerteza e a oscilação que conferem à imaginação pela contrariedade de vistas que é comum a ambas.

É um bem ou um mal provável que produz correntemente a esperança e o medo; pois a probabilidade, que é um método indeciso e inconstante de observar um objecto, produz naturalmente uma mistura semelhante e uma incerteza de paixão. Mas podemos observar que, de cada vez que, por outras causas, esta mistura pode produzir-se, surgirão as paixões do medo e da esperança, mesmo que não haja nenhuma probabilidade; deve admitir-se que esta é uma prova convincente da presente hipótese.

Verificamos que um mal, concebido meramente como *possível*, às vezes produz medo, sobretudo se o mal é muito grande. Uma pessoa não pode pensar em dores e torturas extremas sem tremer, se estiver no menor risco de as sofrer. A pequenez da probabilidade é compensada pela grandeza do mal; e a sensação é igualmente viva, como se o mal fosse mais provável. Uma vista ou relance do primeiro mal tem o mesmo efeito que vários do segundo.

Mas não são apenas males possíveis que causam medo, são até alguns considerados impossíveis; assim, trememos à

beira de um precipício, embora saibamos que estamos em perfeita segurança e que está em nosso poder avançar ou não mais um passo. Isto provém da presença imediata do mal que influencia a imaginação do mesmo modo que o faria a certeza do mal; mas, opondo-se-lhe a nossa reflexão sobre a nossa segurança, esta imaginacão do mal põe-se imediatamente em retirada e produz a mesma espécie de paixão como quando paixões contrárias surgem da contrariedade das possibilidades.

Males que são *certos* têm às vezes o mesmo efeito e produzem medo, como males possíveis ou impossíveis. Assim, um homem numa prisão segura e bem guardada, sem nenhum meio de fuga treme com a ideia do suplício a que está condenado. Isto sucede apenas quando o mal certo é terrível e desconcertante; neste caso, o espírito rejeita-o incessantemente com horror, enquanto que ele exerce uma pressão incessante sobre o pensamento. O mal está aqui fixo e estabelecido, mas a mente não pode suportar fixar-se; desta oscilação e incerteza nasce uma paixão de aspecto muito semelhante ao medo.

Mas não é apenas quando o bem ou o mal são incertos na sua *existência* que surge o medo ou a esperança; é também quando há incerteza quanto ao seu *género*. Que uma pessoa ouça dizer a outra, de cuja veracidade não pode duvidar, que um dos seus filhos foi morto subitamente; evidentemente que a paixão ocasionada por este acontecimento não se estabeleceria sob a forma de pura mágoa, até essa pessoa receber uma informação certa sobre qual dos filhos ela tinha perdido. Há aqui a certeza de um mal, mas incerteza sobre o género de mal; por conseguinte, o medo experimentado nesta ocasião não contém a mínima mistura de alegria e surge apenas da oscilação da imaginação entre os seus objectos. Embora cada lado da questão produza aqui a mesma paixão, esta paixão não pode estabelecer-se e recebe da imaginação um movimento vacilante e

instável, que é semelhante na causa e na sua sensação à mistura e à luta da tristeza e da alegria.

Por estes princípios podemos explicar um fenómeno das paixões que, à primeira vista, parece muito extraordinário, a saber, que a surpresa tende a transformar-se em medo e que qualquer acontecimento inesperado nos atemoriza. A conclusão mais óbvia que daqui podemos tirar é que a natureza humana é em geral pusilânime, visto que o aparecimento súbito de um objecto nos faz concluir imediatamente que é um mal e, sem esperar poder examinar-lhe a natureza para saber se ele é bom ou mau ficamos logo tomados de medo. Digo que esta é a conclusão mais óbvia; mas, mediante novo exame, descobriremos que o fenómeno se explica de outro modo. O carácter súbito e estranho de um aparecimento desperta muito naturalmente uma comoção no espírito, como tudo aquilo para que não estamos preparados nem acostumados. Por sua vez, esta comoção produz naturalmente curiosidade ou desejo de investigar, os quais, em razão da sua violência extrema, provocada pelo impulso forte e súbito do objecto, produzem mal-estar e assemelham-se, pela sua oscilação e incerteza, à sensação de medo e à mistura das paixões de tristeza e alegria. Esta imagem do medo transforma-se no próprio medo e dá-nos uma apreensão real do mal, pois que o espírito forma sempre os seus juízos mais segundo as disposições do momento do que segundo a natureza dos seus objectos.

Assim, todas as espécies de incerteza têm uma forte conexão com o medo, mesmo que não produzam uma oposição de paixões pela oposição de concepções e considerações que nos apresentam. Uma pessoa que deixou um amigo enfermo sentirá mais ansiedade por causa dele do que se ele estivesse presente, embora talvez seja incapaz não só de lhe prestar assistência, mas igualmente de formar um juízo acerca do carácter da doença. Neste caso, ainda que o objecto principal da paixão, a saber, a vida ou morte

do amigo, lhe seja igualmente incerto, quer ele esteja presente ou ausente, há um sem número de pequenas circunstâncias na situação e na condição do amigo cujo conhecimento fixa a ideia e impede a oscilação e a incerteza tão estreitamente ligadas ao medo. Na verdade, a incerteza, num aspecto, está tão estreitamente ligada à esperança como ao medo, pois constitui parte essencial da composição da primeira paixão; mas a razão que a impede de se inclinar para este lado é que a incerteza sozinha é desagradável e tem uma relação de impressões com as paixões desagradáveis.

É pois a nossa incerteza sobre todas as circunstâncias diminutas relativas a uma pessoa que aumenta a nossa apreensão sobre a sua morte ou desgraça. *Horácio* notou este fenómeno:

UT ASSIDENS IMPLUMIBUS PULLUS AVIS SERPENTIUM ALLAPSUS TIMET, MAGIS RELICTIS; NON, UT ADSIT, AUXILI LATURA PLUS PRESENTIBUS[1].

Mas eu levo mais longe este princípio da conexão do medo com a incerteza e observo que qualquer dúvida produz esta paixão, mesmo que não nos apresente nada, de qualquer lado, a não ser o que é bom e desejável. Uma virgem na sua noite de núpcias vai para a cama cheia de medo e apreensão, embora nada espere senão o prazer mais elevado, que há muito deseja. A novidade e grandeza do acontecimento, a confusão dos seus desejos e alegrias, embaraçam de tal modo o espírito que ele não sabe em que paixão se fixar; aqui tem origem uma agitação e instabilidade do humor que, em certa medida, são desagradáveis e degeneram muito naturalmente em medo.

Assim verificamos ainda que tudo aquilo que causa oscilação ou mistura de paixões, acompanhado de qualquer

[1] Tal como a ave cuidando dos seus filhos implumes teme mais o ataque das serpentes quando os deixa sós, embora não lhes pudesse dar maior ajuda se estivesse presente.

grau de mal-estar, produz sempre medo ou pelo menos uma paixão tão semelhante que dificilmente se podem distinguir.

Limitei-me aqui ao exame da esperança e do medo no seu estado mais simples e mais natural, sem considerar todas as variações que estas paixões podem receber da mistura de diferentes concepções e reflexões. O *terror,* a consternação, o *espanto*, a *ansiedade* e outras paixões deste género não são mais do que diferentes espécies e diferentes graus de medo. É fácil imaginar como uma diferença na situação do objecto ou na inclinação do pensamento pode mudar mesmo a sensação de uma paixão; e isto pode em geral explicar todas as subdivisões particulares das outras afeições, assim como do medo. O amor pode mostrar-se sob a forma de *ternura, amizade, intimidade, estima, boa-vontade* e sob muitos outros aspectos; no fundo, são as mesmas afeições e provêm das mesmas causas, ainda que com uma ligeira variante, de que não é necessário dar uma explicação particular. É por esta razão que em toda a exposição me limitei à paixão principal.

A mesma preocupação de evitar a prolixidade é a razão pela qual passo por alto o exame da vontade e das paixões directas, tais como aparecem nos animais; pois nada é mais evidente do que elas serem da mesma natureza e serem excitadas pelas mesmas causas que nos seres humanos. Deixo isto à observação do leitor e desejo que ao mesmo tempo ele considere a força adicional que esta correspondência confere ao presente sistema.

SECÇÃO X

Da curiosidade, ou amor à verdade

Mas parece-me que fomos bastante desatentos ao passar em revista tantas partes diferentes da mente humana e

examinar tantas paixões, sem uma única vez termos em consideração o amor à vontade, que foi a primeira fonte de todas as nossas pesquisas. Convirá, portanto, antes de deixarmos este assunto, dedicar algumas reflexões a esta paixão e mostrar a sua origem na natureza humana. É uma afeição de uma espécie tão particular que teria sido impossível tratar dela em qualquer dos capítulos que examinámos, sem correr o risco de obscuridade e confusão.

A verdade pode ser de duas espécies: consiste ou na descoberta das proporções das ideias consideradas como tais, ou na conformidade das nossas ideias dos objectos com os objectos tais como existem na realidade. É certo que a primeira espécie de verdade não é desejada unicamente como verdade, e que não é a exactidão das nossas conclusões que, por si só, nos dá prazer. Porque estas conclusões são igualmente exactas quando descobrimos a igualdade de dois corpos por meio de um compasso, assim como quando a aprendemos mediante uma demonstração de matemática; e embora, num caso, as provas sejam demonstrativas e, no outro, apenas sensíveis, no entanto, falando de modo geral, o espírito aceita com igual segurança um e outro caso. E numa operação aritmética, em que a verdade e a segurança, são da mesma natureza, bem como no mais profundo problema de álgebra, o prazer é muito diminuto, se é que não degenera mesmo em dor: prova evidente de que a satisfação que por vezes recebemos da descoberta da verdade não provém só da verdade como tal, mas da verdade apenas enquanto é dotada de certas qualidades.

A primeira e mais importante circunstância necessária para tornar a verdade agradável é a perspicácia e a capacidade empregadas em inventá-la e descobri-la. O que é fácil e óbvio nunca é apreciado, e mesmo o que *em si mesmo* é difícil, se chegarmos a conhecê-lo sem dificuldade, e sem nenhum esforço de pensamento e juízo, é pouco conside-

rado. Gostamos de seguir as demonstrações dos matemáticos, mas pouco nos interessa ouvir uma pessoa informar-nos simplesmente das proporções das linhas e ângulos, mesmo que depositemos a maior confiança no seu juízo e veracidade. Neste caso, basta ter ouvidos para aprender a verdade. Nunca somos obrigados a fixar a nossa atenção nem a exercitar o nosso génio, exercício que, de todos os do espírito, é o mais alegre e agradável.

Mas, embora o exercício da perspicácia seja a fonte principal da satisfação que recebemos das ciências, duvido que ele por si só seja suficiente para nos dar um prazer considerável. A verdade que descobrimos deve ter também alguma importância. É fácil multiplicar problemas de álgebra até ao infinito e podemos descobrir as infinitas proporções de secções cónicas, embora poucos matemáticos tenham prazer nestas investigações, dirigindo os seus pensamentos para aquilo que é mais útil e mais importante. A questão está agora em saber de que maneira agem sobre nós esta utilidade e esta importância. A dificuldade neste ponto provém de que muitos filósofos passaram a vida, arruinaram a saúde e gastaram a fortuna à procura das verdades que consideravam importantes e úteis para o mundo, e contudo toda a sua conduta e todos os seus actos mostravam claramente que eles não possuíam o menor grau de espírito público e não se preocupavam nada com os interesses da humanidade. Se eles estivessem convencidos de que as suas descobertas não tinham consequências, teriam perdido completamente todo o gosto pelos estudos, e isto mesmo que as consequências lhes tivessem sido completamente indiferentes, o que parece ser uma contradição.

Para afastar esta contradicão, devemos considerar que certos desejos e certas inclinações não passam além da imaginacão e são antes sombras pálidas e imagens de paixões do que afeições reais. Assim, imaginai que um homem lança um olhar pelas fortificações de uma cidade: considera

a sua força e vantagens, naturais ou adquiridas; observa a disposição e artifício dos bastiões, das muralhas, das minas e outros dispositivos militares; é claro que, na medida em que estas obras são adequadas para atingir o seu fim, este homem experimentará o correspondente prazer e satisfação. Este prazer, tendo origem na utilidade e não na forma dos objectos, não pode ser senão uma simpatia com os habitantes para cuja segurança se empregou toda esta arte; contudo, pode suceder que este homem, por ser estranho ou inimigo, não sinta nenhuma ternura por eles, ou até lhes tenha ódio.

Pode certamente objectar-se que uma simpatia assim remota é uma base muito fraca para uma paixão e que tanto cuidado e aplicação, como frequentemente apreciamos nos filósofos, jamais podem provir de uma origem tão pouco importante. Mas aqui eu volto à minha observação anterior, de que o prazer do estudo consiste principalmente no acto do espírito e no exercício do génio e do entendimento para descobrir e entender uma verdade. Se for necessário que a verdade seja importante para completar o prazer, não é em razão de qualquer aumento considerável que esta importância traga ao nosso contentamento, mas unicamente porque ela é, de algum modo, necessária para fixar a nossa atenção. Quando somos negligentes e desatentos, a mesma acção do entendimento não tem efeito em nós, nem pode dar-nos a satisfação que daí advém, quando nos encontramos em outra disposição.

Mas, além da acção da mente que é o fundamento principal do prazer, é também necessário um certo grau de êxito na consecução do fim, ou na descoberta da verdade que examinamos. Sobre este assunto farei uma observacão geral que pode ser útil em muitas ocasiões: quando a mente prossegue com paixão um fim, mesmo que esta paixão não derive originariamente do fim, mas unicamente da acção e da prossecução, o curso natural das afeições, leva-nos a

preocupar-nos com o próprio fim e sentimo-nos mal com qualquer decepção que sofremos ao prossegui-lo. Isto é uma consequência da relação e da concordância de orientação das paixões mencionadas acima.

Para ilustrar tudo isto com um exemplo semelhante, observarei que não pode haver duas paixões mais fortemente parecidas uma com a outra do que a paixão da caça e a da filosofia, por maior que seja a desproporção que à primeira vista surja entre elas. É evidente que o prazer da caça consiste na acção da mente e do corpo: no movimento, na atenção, na dificuldade e na incerteza. É também evidente que estas acções devem ser acompanhadas por uma ideia de utilidade para terem efeito sobre nós. Um homem de grande fortuna e o mais livre possível da avareza, mesmo que tenha prazer em caçar perdizes e faisões, não experimenta nenhuma satisfação em atirar aos corvos e às pegas: isto porque considera os primeiros próprios para servir à mesa e os outros completamente inúteis. Aqui certamente a utilidade ou importância por si mesma não causa uma paixão real, mas é apenas necessária para sustentar a imaginação; e a mesma pessoa que não faz caso de um proveito dez vezes maior em outro domínio sente prazer em trazer para casa meia dúzia de galinholas ou tarambolas, depois de ter empregado algumas horas a caçá-las. Para tornar mais completo o paralelo entre a caça e a filosofia, podemos observar que, embora nos dois casos o fim da nossa acção possa em si mesmo ser desprezado, no calor da acção adquirimos uma atenção tal a este fim que qualquer decepção nos contraria grandemente e ficamos aborrecidos quando perdemos a caça ou caimos num erro de raciocínio.

Se desejarmos outra afeição semelhante às anteriores, podemos considerar a paixão do jogo, que provoca prazer por efeito dos mesmos princípios que a caça e a filosofia. Foi notado que o prazer do jogo não provém apenas do interesse, visto que muitas pessoas abandonam um ganho

certo para se entregarem a esta ocupação; também não provém só do jogo, visto que as mesmas pessoas não sentem nenhuma satisfação em jogar por jogar; provém da união destas duas causas, ainda que, separadas, elas não tenham qualquer efeito. Aqui é como em certas combinações químicas, em que a mistura de dois líquidos claros e transparentes produz um terceiro, que é opaco e colorido.

O interesse que temos no jogo atrai a nossa atenção, sem a qual não podemos experimentar prazer, seja nesta ou em outra acção. Uma vez ocupada a nossa atenção, a dificuldade, a variedade e os súbitos reveses da fortuna continuam a interessar-nos e é nesta preocupação que tem origem a nossa satisfação. A vida humana é uma cena tão fastidiosa e os homens são geralmente de carácter tão indolente que tudo o que os diverte, mesmo tratando-se de uma paixão misturada com dor, no conjunto dá-lhes um prazer sensível. E este prazer aumenta aqui com a natureza dos objectos que, por serem sensíveis e de envergadura limitada, penetram facilmente na imaginação e são agradáveis a esta.

A mesma teoria que explica o amor à verdade na matemática e na álgebra pode estender-se à moral, à política, à filosofia natural e a outros estudos em que consideramos, não as relações abstratas das ideias, mas as suas conexões e existências reais. Mas, além do amor ao conhecimento, que se manifesta nas ciências, na natureza humana está implantada uma certa curiosidade, que é uma paixão proveniente de um princípio completamente diferente. Algumas pessoas têm um desejo insaciável de conhecer as acções e a situação dos vizinhos, embora o seu interesse em nada se relacione com eles e essas pessoas dependam inteiramente de outras para a sua informação; neste caso não há lugar para o estudo e a aplicação. Procuremos a razão deste fenómeno.

Provou-se em pormenor que a influência da crença consiste ao mesmo tempo em avivar e afirmar uma ideia na

imaginação, e impedir toda a espécie de hesitação e incerteza a seu respeito. Ambas estas circunstâncias são vantajosas. Pela vivacidade da ideia interessamos a imaginação e produzimos, ainda que em menor grau, o mesmo prazer que advém de uma paixão moderada. Do mesmo modo que a vivacidade da ideia produz prazer, assim a sua certeza afasta o mal-estar, fixando uma ideia particular no espírito e impedindo-a de oscilar na escolha dos seus objectos. É uma qualidade da natureza humana, manifestada em muitas ocasiões e comum tanto à mente como ao corpo, que uma mudança demasiado súbita e violenta nos é desagradável e que, não obstante os objectos serem em si mesmos indiferentes, a sua alteração provoca mal-estar. Como é da natureza da dúvida causar variação no pensamento e transportar-nos subitamente de uma ideia para a outra, ela deve por conseguinte ser ocasião de dor. Esta dor produz-se sobretudo quando o interesse, a relação ou a grandeza e novidade de um acontecimento nos despertam interesse por ele. Não é de um facto qualquer que temos curiosidade de ser informados; nem apenas aqueles cujo conhecimento é de interesse para nós. Basta que a ideia surja em nós com bastante força e nos diga respeito tão de perto que nos provoca mal-estar pela sua instabilidade e inconstância. Um estranho, quando chega pela primeira vez a uma cidade, pode não se preocupar absolutamente nada em conhecer a história e as aventuras dos habitantes; mas, depois de os conhecer melhor e ter vivido entre eles por bastante tempo, adquire a mesma curiosidade que os naturais. Quando estamos a ler a história de uma nação, podemos ter um desejo veemente de esclarecer todas as dúvidas ou dificuldades que aparecem, mas desinteressamo-nos de tais investigações quando as ideias destes acontecimentos estão, em grande medida, obliteradas.

LIVRO III

DA MORAL

PARTE I

Da virtude e do vício em geral

SECÇÃO I

As distinções morais não derivam da razão

Há um inconveniente em todo e qualquer raciocínio abstruso, que ele é capaz de reduzir ao silêncio um adversário sem o convencer e reclama de nós, para nos apercebermos da sua força, o mesmo intenso estudo que a princípio foi necessário para a sua invenção. Quando saímos do nosso gabinete e nos entregamos aos negócios da vida comum, as suas conclusões parecem desvanecer-se como os fantasmas da noite ao nascer do dia; e é difícil conservarmos mesmo a convicção que com dificuldade tínhamos alcançado. Isto é ainda mais óbvio numa longa cadeia de raciocínios, na qual devemos conservar até ao fim a evidência das primeiras proposições e em que muitas vezes perdemos de vista todas as máximas mais aceites da filosofia ou da vida comum. Contudo não ando sem esperança de que o presente sistema de filosofia adquirirá nova força à medida que avança e que os nossos raciocínios sobre a *moral* confirmarão todas ao nossas afirmações acerca do *entendimento* e das *paixões*. A moralidade é um assunto que nos interessa mais do que qualquer outro: imaginamos que a paz da sociedade depende de todas as decisões a seu respeito; e é evidente que este interesse deve fazer que as nossas especulações pareçam mais reais e mais sólidas do que

quando o assunto nos é em grande parte indiferente. Concluimos que o que nos afecta jamais pode ser uma quimera; e como nos entregamos com paixão a um lado ou ao outro, naturalmente pensamos que a questão está dentro da compreensão humana, enquanto que em outros casos desta natureza somos inclinados a alimentar alguma dúvida a esse respeito. Sem esta vantagem, nunca me teria aventurado a escrever um terceiro volume de uma filosofia tão obscura, numa época em que os homens na sua maior parte parecem concordar em transformar a leitura num divertimento e rejeitar tudo o que, para ser compreendido, exige qualquer grau considerável de atenção.

Já se observou que nunca há nada presente ao espírito a não ser as suas percepções e todas as acções de ver, ouvir, julgar, amar, odiar e pensar, caem sob esta denominação. O espírito nunca pode exercitar-se num acto que não possamos abranger sob o termo *percepção*; e por conseguinte este termo não é menos aplicável aos juízos com os quais distinguimos o bem moral do mal moral do que a qualquer outra operação da mente. Aprovar um carácter, condenar outro, são apenas outras tantas percepções diferentes.

Ora, como as percepções se dividem em duas espécies, a saber, as *impressões* e as *ideias*, esta distinção dá origem a uma questão com a qual iniciaremos esta nossa investigação sobre a moral: *é por meio das nossas impressões que distinguimos o vício e a virtude e dizemos que uma acção é censurável e louvável?* Esta questão vai imediatamente cortar pela raiz toda a exposição e declamação confusas e levar-nos a afirmações precisas e exactas sobre o assunto em pauta.

Os que afirmam que a virtude não é senão a conformidade com a razão; que há nas coisas harmonias e desacordos eternos, idênticos para todos os seres racionais que os consideram; que a medida imutável do justo e do injusto impõe uma obrigação nãa só às criaturas humanas, mas também à própria Divindade: todos estes sistemas

estão de acordo em afirmar que a moralidade, como a verdade, se discerne apenas por meio de ideias, pela sua justaposição e comparação. Portanto para julgar estes sistemas temos apenas de considerar se é possível, só pela razão, distinguir entre o bem moral e o mal moral, ou se tem de haver o concurso de outros princípios para nos tornarmos capazes de fazer esta distinção.

Se a moral não tivesse naturalmente qualquer influência sobre as paixões e as acções humanas, em vão se fariam tantos esforços para a inculcar e nada seria mais estéril do que a multidão de regras e preceitos em que abundam todos os moralistas. A filosofia divide-se geralmente em filosofia *especulativa* e filosofia *prática*; como a moral é sempre incluída nesta segunda divisão, admite-se que influencia as nossas paixões e as nossas acções e que ultrapassa os juízos calmos e indolentes do entendimento. Isto é confirmado pela experiência comum, o qual nos informa que os homens muitas vezes são governados pelos seus deveres e são desviados de algumas acções pela opinião de injustiça e impelidos para outras pela de obrigação.

Portanto, visto que a moral tem influência nas acções e nas afeições, segue-se que ela não pode provir da razão; com efeito a razão, por si só, conforme já provámos, nunca pode ter tal influência. A moral desperta as paixões e produz ou impede as acções. A razão por si só não tem qualquer poder neste domínio. Portanto as regras morais não são conclusão da nossa razão.

Creio que ninguém negará a exactidão desta consequência; e não há outro meio de lhe escapar senão negando o princípio em que ela se baseia. Enquanto se admitir que a razão não tem influência nas nossas paixões e nas nossas acções, em vão se pretenderá que a moral se descobre apenas por uma dedução da razão. Um princípio activo jamais pode basear-se num princípio inactivo: se a razão for em si mesma inactiva, deve permanecer inactiva sob todas as suas

formas e aparências, quer se exercite em assuntos naturais ou em assuntos morais, quer considere os poderes do corpo exteriores ou as acções dos seres racionais.

Seria fastidioso repetir todos os argumentos com que provei[1] que a razão é perfeitamente passiva e jamais pode impedir ou produzir uma acção ou afeição. Facilmente se recordará o que foi dito sobre este assunto. Nesta oportunidade lembrarei apenas um destes argumentos, que procurarei tornar ainda mais concludente e adaptar melhor ao presente assunto.

A razão é a descoberta da verdade ou do erro. A verdade e o erro consistem no acordo ou desacordo quer com as relações *reais* de ideias, quer com a existência e os factos *reais*. Portanto tudo o que não é susceptível deste acordo ou desacordo não pode ser verdadeiro ou falso e jamais pode ser objecto da nossa razão. Ora é evidente que as nossas paixões, volições e acções não são susceptíveis de tal acordo ou desacordo, pois são factos e realidades originais, completos em si mesmos e sem implicarem referência a outras paixões, volições e acções. É portanto impossível declará-las verdadeiras ou falsas, contrárias ou conformes à razão.

Este argumento tem uma dupla vantagem para o nosso presente propósito. Pois prova *directamente* que as acções não tiram o seu mérito de uma conformidade com a razão nem o seu demérito de uma oposição à razão; e prova mais *indirectamente* esta mesma verdade mostrando-nos que, não podendo a razão jamais prevenir nem produzir imediatamente uma acção contrariando-a ou aprovando-a, não pode ser origem do bem moral ou do mal moral que, segundo se verificou, têm esta influência. As acções podem ser louváveis ou censuráveis; mas não podem ser razoáveis, ou irrazoáveis: louvável ou censurável não é pois idêntico a razoável ou irrazoável. O mérito e o demérito das acções

[1] Livro II, Parte III, Secção III.

frequentemente contradizem, e às vezes controlam as nossas propensões naturais. Mas a razão não tem tal infuência. As distinções morais não têm pois origem na razão. A razão é completamente passiva e jamais pode ser fonte de um princípio tão activo como a consciência ou sentido moral.

Mas talvez se possa dizer que, apesar de nenhuma vontade ou acção poderem contradizer imediatamente a razão, podemos encontrar tal contradição em alguns dos acompanhantes da acção, isto é, nas suas causas ou efeitos. A acção pode produzir um juízo ou pode ser *obliquamente* produzida por um juízo, quando o juízo coincide com uma paixão; e, por um abuso de linguagem que a filosofia dificilmente permitirá, por esta razão podemos atribuir à acção a mesma contradição. Até que ponto esta verdade e este erro podem ser fonte da moral, será agora conveniente examinar.

Foi dito que a razão, no sentido estrito e filosófico da palavra, pode influenciar a nossa conduta apenas de dois modos: ou quando desperta uma paixão, informando-nos da existência de uma coisa que é o objecto próprio dessa paixão; ou quando descobre a conexão das causa e dos efeitos de modo o proporcionar-nos um meio de exercitar qualquer paixão. Tais são as únicas espécies de juízo que podem acompanhar as nossas acções ou das quais se pode dizer que, de certo modo, as produzem e deve reconhecer-se que estes juízos podem muitas vezes ser falsos e erróneos. Uma pessoa pode estar possuída de uma paixão, se admitir que há dor ou prazer num objecto que não tem qualquer tendência para produzir uma ou outra destas sensações, ou que produz a sensação contrária à imaginada pela pessoa. Uma pessoa pode também tomar medidas falsas para atingir o seu fim e, por uma conduta tola, pode atrasar em vez de acelerar a realização de um fim. Pode pensar-se que estes juízos errados afectam as paixões e as acções que lhes estão ligadas e pode dizer-se, num modo de dizer

figurado e impróprio, que as tornam destituídas de razão. Mas, embora se reconheça esta influência, facilmente se observa que estes erros estão tão longe de ser a origem de toda a imoralidade, que são comummente muito inocentes e não fazem pesar nenhuma espécie de culpa sobre a pessoa que tem a infelicidade de cair neles. Estes erros não ultrapassam o erro de *facto*, que os moralistas em geral não têm considerado falta, pois é perfeitamente involuntário. Sou mais de lamentar do que de censurar se me enganei sobre a influência dos objectos na produção da dor ou do prazer, ou se não conheço os meios apropriados para satisfazer os meus desejos. Ninguém pode jamais ver em tais erros um defeito do meu carácter moral. Por exemplo um fruto, que é realmente desagradável, aparece-me à distância e, erradamente, imagino-o agradável e delicioso. Aqui está um erro. Escolho para atingir este fruto certos meios não apropriados ao fim. Aqui está um segundo erro; e não há um terceiro que possa jamais entrar nos nossos raciocínios sobre as acções. Pergunto pois se uma pessoa nesta situação e culpada destes dois erros deve ser considerada viciada e faltosa, por mais inevitáveis que eles possam ter sido. Ou se é possível imaginar que tais erros sejam a fonte de toda a imoralidade?

Aqui pode ser conveniente notar que, se as distinções morais procedem da verdade ou do erro de tais juízos, elas devem ter lugar todas as vezes que formamos juízos; e não haverá diferença, quer a questão diga respeito a uma maçã, ou a um reino, quer o erro possa ou não ser evitado. Pois visto que se supõe que a essência mesma da moralidade consiste num acordo ou desacordo com a razão, as outras circunstâncias são completamente indiferentes e jamais podem conferir a qualquer acção o carácter de virtuosa ou viciosa, ou privá-la desse carácter. Podemos acrescentar a isto que o acordo ou desacordo não admitem graus e que, por conseguinte, todas as virtudes e todos os vícios seriam naturalmente iguais.

Se pretendêssemos que, embora um erro de *facto* não seja criminoso, um erro de *direito* é-o muitas vezes, e que isto pode ser uma fonte de imoralidade, responderia que é impossível que tal erro possa jamais ser a fonte primeira da imoralidade, visto que supõe a realidade do bem e do mal, isto é, a realidade de uma distinção moral independente destes juízos. Um erro de direito pode pois tornar-se uma espécie de imoralidade, mas é apenas uma imoralidade secundária, que se baseia em outra imoralidade anterior.

Quanto aos juízos que são *efeitos* das nossas acções e que, quando falsos, permitem declarar que as acções são contrárias à verdade e à razão, podemos observar que as nossas acções não causam nenhum juízo, nem verdadeiro nem falso, em nós próprios e que é apenas nos outros que elas têm tal influência. É certo que uma acção pode, em muitos casos, dar origem a conclusões falsas nos outros, e que uma pessoa que, pela janela, observa o meu comportamento libertino com a mulher do meu vizinho pode ser tão simples a ponto de imaginar que ela é certamente a minha mulher. Sob este aspecto a minha acção parece de algum modo uma mentira ou uma falsidade; só com uma diferença, que é muito importante: realizo esta acção, não com a intenção de originar em outrem um juízo errado, mas apenas para satisfazer a minha luxúria e paixão. Ela causa portanto um erro e um juízo errado por acidente; e, por uma estranha figura de linguagem, pode atribuir-se à própria acção a falsidade dos seus efeitos. Mas continuo a não ver qualquer pretexto de razão para afirmar que a tendência para originar um tal erro é a origem primeira ou a fonte original de toda a imoralidade[1].

---

[1] Poder-se-ia considerar inteiramente supérfluo demonstrar isto se um autor recente (wollaston), que teve a sorte de alcançar uma certa reputação, não tivesse afirmado seriamente que tal erro era o fundamento de toda a culpa e de toda a deformidade moral. Para descobrir

Assim, em geral é impossível que a razão possa estabelecer a distinção entre o bem e o mal moral, visto que tal distinção tem influência nas nossas acções, do que a razão,

---

o erro da sua hipótese basta considerarmos que se tira uma conclusão falsa de uma acção unicamente em razão da obscuridade dos princípios naturais; esta faz que a operação da causa seja secretamente interrompida pela acção de causas contrárias e torna incerta e variável a conexão entre dois objectos. Ora, como uma análoga incerteza e variedade de causas têm lugar mesmo nos objectos naturais e produzem nos nossos juízos um erro semelhante, se esta tendência para produzir o erro fosse a essência mesma do vício e da imoralidade, seguir-se-ia que até mesmo objectos inanimados poderiam ser viciosos e imorais.

Não vale a pena insistir em que objectos inanimados agem sem liberdade e escolha. Pois visto que a liberdade e a escolha não são necessários para fazer que uma acção produza em nós uma conclusão errada, não podem de maneira nenhuma ser essenciais à moral e não compreendo facilmente, neste sistema, como podem alguma vez ser assim consideradas. Se a tendência para causar o erro fosse a origem da imoralidade, esta tendência e a imoralidade seriam em todos os casos inseparáveis.

Acrescentai a isto que, se eu tivesse tido o cuidado de fechar a janela quando me permitia estas liberdades com a mulher do meu vizinho, não teria sido culpado de imoralidade, porque a minha acção, perfeitamente oculta, não teria nenhuma tendência para produzir qualquer conclusão falsa.

Pela mesma razão um ladrão, que entra sorrateiramente por uma janela, utilizando uma escada, e tem todos os cuidados imagináveis para não perturbar, não é criminoso sob nenhum aspecto. Porque, ou as pessoas não se apercebem de nada, ou então, se se apercebem da sua presença, é impossível que ele provoque um erro e que, em razão destas circunstâncias, ele seja tomado por uma pessoa diferente daquela que realmente é.

É um facto bem conhecido que os estrábicos facilmente provocam erros nas outras pessoas e que imaginamos que eles cumprimentam ou estão a falar pora uma pessoa enquanto se dirigem a outra. São então imorais por esta razão?

Além disso podemos facilmente observar, que em todos estes

por si só, é incapaz. A razão e o juízo podem certamente ser causas mediatas de uma acção, despertando ou orientando uma paixão; mas não se pretende que um juízo desta espécie, quer na sua verdade ou no seu erro, seja acompanhado de virtude ou de vício. Quanto aos juízos que são causados pelos nossos juízos, ainda menos podem conferir estas qualidades morais às acções que são suas causas.

---

argumentos o raciocínio entra evidentemente num círculo vicioso. Uma pessoa que se apodera dos bens de *outra* e os usa como *próprios*, de certo modo declara que estes bens lhe pertencem; e esta afirmação errada é a fonte da imoralidade e da injustiça. Mas serão a propriedade, o direito ou a obrigação inteligíveis sem uma moralidade antecedente?

Uma pessoa que mostra ingratidão para com o seu benfeitor, de certo modo afirma que nunca recebeu favor nenhum dele. Mas de que modo? É porque o seu dever é ser reconhecida? Mas isso supõe que anteriormente há uma regra do dever e da moral. É porque a natureza humana é geralmente reconhecida e nos faz concluir que uma pessoa que causa um dano nunca recebeu nenhum favor da pessoa lesada? Mas a natureza humana não é tão geralmente reconhecida a ponto de justificar tal conclusão. Ou se o fosse, seria uma excepção à regra geral, em todos os casos criminosa sem outra razão se não a de ser uma excepção.

Mas o que pode bastar para destruir completamente este sistema estranho é que nos deixa diante da mesma dificuldade de dar uma razão que explique porque é que a verdade é virtuosa e o erro vicioso ou de explicar o mérito ou a baixeza de qualquer outra acção. Se quiserdes, aceitarei que toda a imoralidade provém deste suposto erro na acção, contanto que possais dar-me uma razão plausível da imoralidade de tal erro. Se considerardes a questão correctamente, encontrar-vos-eis em face da mesma dificuldade que no começo.

Este último argumento é muito concludente porque, se não houver uma baixeza ou mérito evidentes ligados a esta espécie de verdade ou falsidade, esta jamais pode ter qualquer influência nas nossas acções. Com efeito, quem alguma vez pensou em abster-se de praticar uma acção porque outras pessoas poderiam talvez daí tirar falsas conclusões? Ou quem alguma vez realizou uma acção para originar conclusões verdadeiras?

Mas, para sermos mais precisos e para mostrar que estas eternas e imutáveis propriedade e impropriedade das coisas não podem ser defendidas por uma sã filosofia, podemos pesar as considerações seguintes.

Se apenas o pensamento e o entendimento fossem capazes de fixar os limites do justo e do injusto, o carácter da virtude e do vício ou deviam encontrar-se em certas relações dos objectos, ou deviam ser uma questão de facto que o nosso raciocínio descobriria. Esta consequência é evidente. Como as operações do entendimento humano se dividem em duas espécies, isto é, a comparação de ideias e a inferência de factos, se a virtude fosse descoberta pelo entendimento deveria ser objecto de uma destas operações, não havendo uma terceira operação do entendimento capaz de a descobrir. Alguns filósofos têm-se esforçado por expandir a opinião de que a moral é susceptível de demonstração; e embora nenhum deles tenha jamais sido capaz de avançar um só passo nessas demonstrações, contudo considera-se como ponto assente que esta ciência pode ser levada a uma certeza igual à da geometria ou da álgebra. Nesta suposição, o vício e a virtude devem consistir em determinadas relações, pois admite-se de todas as partes que nenhuma questão de facto é capaz de ser demonstrada. Comecemos pois por examinar esta hipótese e tentemos, se possível, determinar as qualidades morais que durante tanto tempo têm sido objecto das nossas infrutíferas investigações. Indicai distintamente as relações que constituem a moral ou a obrigação, para podermos ver em que consistem e de que maneira devemos julgá-las.

Se afirmais que o vício e a virtude consistem em relações susceptíveis de certeza e demonstração, deveis limitar-vos àquelas *quatro* relações, que são as únicas que admitem este grau de evidência; e, neste caso, caís em absurdos de que jamais sereis capazes de vos libertar. Com efeito, visto que assentais a própria essência da moral nas relações, e

como não há uma única destas relações que não seja aplicável não só a um ser distituído de razão, mas ainda a um objecto inanimado, segue-se que mesmo tais objectos devem ser capazes de mérito ou demérito. A *semelhança*, a *contrariedade*, os *graus de qualidade* e as *proporções em quantidade e número,* todas estas relações pertencem tão propriamente à matéria, como às nossas acções, paixões e volições. Está pois fora de dúvida que a moralidade não reside em nenhuma destas relações, nem o sentido da moralidade na sua descoberta[1].

Se se afirmasse que o sentido da moralidade consiste na descoberta de uma relação distinta das anteriores e que a nossa enumeração não foi completa quando incluimos todas as relações demonstráveis em quatro espécies principais, a isto não sei que responder até que alguém tenha a bondade de me indicar esta nova relação. É impossível refutar um sistema que não foi ainda exposto. Combatendo

---

[1] Como prova de quão confusa é geralmente a nossa maneira de pensar sobre este assunto, podemos notar que os que afirmam que a moral pode demonstrar-se não dizem que a moral se encontra nas relações e que as relações podem ser distinguidas pela razão. Dizem apenas que a razão pode descobrir que uma determinada acção, em determinadas relações, é virtuosa e outra é viciosa. Parece que julgam suficiente poderem colocar a palavra Relação na proposição sem se preocuparem em saber se vem ou não a propósito. Mas eis aqui segundo penso, um argumento claro. A razão demonstrativa descobre apenas as relações. Mas esta razão, segundo essa hipótese, também descobre o vício e a virtude. Estas qualidades morais devem portanto ser relações. Quando censuramos uma acção numa determinada situação, o objecto total e complexo da acção e da situação deve formar certas relações, que constituem a essência do vício. Esta hipótese não se pode compreender de outro modo. Porquanto, o que descobre a razão quando afirma que uma acção é viciosa? Descobre uma relação ou um facto? Estas perguntas são decisivas e não podem ser evitadas.

assim às escuras, uma pessoa perde os golpes na atmosfera e muitas vezes dá-os onde o inimigo não está presente.

Devo portanto, nesta oportunidade, contentar-me com expor as duas condições seguintes de quem quiser empreender o esclarecimento deste sistema. *Primeiro*, visto que o bem e o mal moral pertencem apenas às acções da mente e provêm da nossa situação com relação aos objectos externos, as relações das quais se originam estas distinções morais devem encontrar-se somente entre acções internas e objectos exteriores e não devem poder aplicar-se nem a acções internas, comparadas entre si, nem a objectos exteriores colocados em oposição a outros objectos exteriores. Efectivamente, como se supõe que a moral acompanha certas relações, se estas relações pudessem pertencer às acções internas consideradas individualmente, seguir-se-ia que poderíamos ser culpados de crimes em nós próprios e independentemente da nossa situação relativamente ao universo; do mesmo modo, se estas relações morais pudessem aplicar-se aos objectos exteriores, seguir-se-ia que, mesmo seres inanimados seriam susceptíveis de beleza e deformidade morais. Ora parece difícil imaginar que se possa descobrir, comparando as nossas paixões, volições e acções com os objectos exteriores, qualquer relação que não possa pertencer nem a essas paixões e volições, nem a esses objectos exteriores, comparados *entre si*.

Mas será mais difícil ainda satisfazer a *segunda* condição exigida para justificar este sistema. Segundo os princípios daqueles que defendem a existência de uma diferença racional e abstracta entre o bem e o mal moral, e de uma propriedade e impropriedade naturais das coisas, não só se admite que estas relações, porque eternas e imutáveis são idênticas para toda e qualquer criatura racional que as considera, mas também se admite que os seus *efeitos* são necessariamente idênticos; e conclui-se que estas relações não têm menos, mas antes mais influência para dirigir a von-

tade de Deus, do que para governar a vontade racional e virtuosa da nossa própria espécie. Estes dois pontos são evidentemente distintos. Uma coisa é conhecer a virtude, outra conformar a ela a vontade. Portanto, a fim de provar que as medidas do bem e do mal são leis eternas, *obrigatórias* para todos os espíritos racionais, não basta mostrar as relações que as fundamentam: devemos também indicar a conexão entre as relações e a vontade; e devemos provar que esta conexão é tão necessária que deve ter lugar e exercer influência em todos os espíritos de boa disposição, ainda que sob outros aspectos, a diferença entre estes espíritos seja imensa e infinita. Ora, além daquilo que já provei, a saber que, mesmo na natureza humana, nenhuma relação pode jamais, por si só, produzir uma acção, além disso ficou demonstrado, ao tratar do entendimento, que não há conexão entre a causa e o efeito, tal como se supõe existir, que possa descobrir-se de outro modo que não por experiência e de que possamos ter qualquer garantia pela simples consideração dos objectos. Todos os seres vivos do universo, considerados em si mesmos, aparecem inteiramente desligados e independentes uns dos outros. É apenas por experiência que conhecemos a sua influência e conexão; e a esta influência nunca devemos estendê-la para além da experiência.

Será assim impossível preencher a *primeira* condição requerida para o sistema das medidas eternas e racionais do bem e do mal; porque é impossível mostrar as relações nas quais tal distinção pode fundamentar-se. É igualmente impossível preencher a *segunda* condição: porque não podemos demonstrar *a priori* que estas relações, se realmente existissem e fossem apreendidas, seriam universalmente convincentes e obrigatórias.

Mas, para tornar estas reflexões gerais mais claras e mais convincentes, podemos ilustrá-las com alguns exemplos particulares em que o carácter do bem ou do mal

moral é o mais universalmente reconhecido. De todos os crimes que criaturas humanas são capazes de cometer, o mais revoltante e mais antinatural é a ingratidão, sobretudo quando se comete em relação aos pais e nos casos mais flagrantes de ferimentos e morte. Toda a gente reconhece isto, tanto os filósofos como o povo: é apenas entre os filósofos que surge a questão de saber se a culpa ou deformidade moral desta acção se descobre por um raciocínio demonstrativo ou é sentida por um sentido interno e mediante um sentimento que a reflexão sobre uma tal acção naturalmente produz. Esta questão será em breve resolvida contra a primeira opinião, se pudermos mostrar as mesmas relações em outros objectos, sem serem acompanhadas da noção de culpa e de iniquidade. A razão ou ciência não é senão a comparação das ideias e a descoberta das suas relações; e se as mesmas relações tiverem caracteres diferentes, deve evidentemente seguir-se que não é apenas a razão que descobre esses caracteres. Portanto, para submeter a questão a este teste, escolhamos um objecto inanimado, como um carvalho ou um olmo; e suponhamos que, pela queda dos seus grãos, esta árvore produz por baixo dela um arbusto que, crescendo gradualmente, finalmente ultrapassa e destrói a árvore mãe: pergunta-se, neste caso deverá haver alguma relação que se possa descobrir no parricídio ou na ingratidão? Não é a primeira árvore a causa da existência da segunda e a segunda a causa da morte da primeira, do mesmo modo que quando um filho mata o pai? Não basta responder que falta uma escolha ou vontade. Porque no caso do parricídio a vontade não origina relações *diferentes*, mas é apenas a causa de onde provém a acção; por conseguinte, produz as mesmas relações que, no caso do carvalho ou do olmo, provêm de outros princípios. É a vontade ou escolha que determina um homem a matar o pai; e são as leis da matéria e do movimento que determinam um arbusto a destruir o carvalho de que nasceu. Aqui portanto

as mesmas relações têm causas diferentes, mas as relações são sempre as mesmas: e como a sua descoberta não é acompanhada em ambos os casos de uma noção de imoralidade, segue-se que esta noção não se origina em tal descoberta.

Mas, para escolher um caso em que a semelhança seja ainda mais completa, gostaria de perguntar porque é que o incesto é um crime na espécie humana e a mesma acção e as mesmas relações não têm, nos animais, a mínima torpeza e deformidade morais? Se me responderem que esta acção é inocente nos animais porque estes não têm razão suficiente para descobrir a sua torpeza; e que, para o homem dotado desta faculdade, que *deve* mantê-lo no seu dever, a mesma acção torna-se imediatamente um crime se disserem isto, responderei que se está a argumentar em círculo. Porquanto, antes da razão poder apreender a torpeza, é necessário que a torpeza exista, e por conseguinte ela é independente das decisões da nossa razão e é mais propriamente o seu objecto do que o seu efeito. Segundo este sistema, todo o animal que tem sentimento, apetite e vontade, isto é, todo o animal deve ser pois capaz das mesmas virtudes e vícios pelos quais louvamos ou censuramos as criaturas humanas. Toda a diferença está em que a superioridade da nossa razão pode servir para descobrir o vício ou a virtude e, por este meio, pode aumentar a censura ou o louvor: mas esta descoberta supõe sempre uma existência separada destas distinções morais, uma existência que dependa apenas da vontade e do apetite e que, tanto em pensamento, como na realidade, possa distinguir-se da razão. Os animais podem ter entre eles as mesmas relações que os homens e por conseguinte seriam capazes da mesma moral, se a essência da moralidade consistisse nestas relações. A sua carência de um grau suficiente de razão pode impedi-los de apreenderem os deveres e as obrigações da moral, mas não pode impedir que estes deveres existam, visto que eles devem existir antes para serem apreendidos. A razão deve descobri-los

e não pode jamais produzi-los. Este argumento merece ser considerado pois é, na minha opinião, inteiramente decisivo.

Este raciocínio não prova apenas que a moral não consiste em relações que sejam objecto de ciência, pois se examinado provará com igual certeza que ela não consiste numa *questão de facto* que o entendimento pode descobrir. Aqui está a *segunda* parte do nosso argumento: se pudermos torná-la evidente, podemos concluir que a moral não é objecto da razão. Mas pode haver alguma dificuldade em provar que o vício e a virtude não são factos de cuja existência possamos inferir pela razão? Imaginai uma acção considerada como viciosa, por exemplo um assassinato. Examinai-o sob todos os aspectos e vede se conseguis descobrir a questão de facto e existência real a que chamais *vício*. De qualquer modo que o considereis, encontrareis apenas certas paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há outro facto no caso. O vício escapa-vos inteiramente enquanto considerais o objecto. Não conseguis encontrá-lo até dirigirdes a vossa reflexão para o vosso próprio coração e descobrirdes um sentimento de desaprovação que nasce em vós contra essa acção. Aqui está um facto: mas é objecto de sentimento e não de razão. Encontra-se em vós e não no objecto. Assim, quando afirmais que uma acção ou um carácter são viciosos, quereis simplesmente dizer que, em razão da constituição da vossa natureza, ao considerá-los, experimentais um sentimento de censura. Pode pois comparar-se o vício e a virtude aos sons, às cores, ao calor e ao frio os quais, segundo a filosofia moderna, não são qualidades dos objectos, mas percepções da mente. Esta descoberta em moral, como aquela em física, deve ser considerada um progresso considerável das ciências especulativas; ainda que, também como a outra, tenha pouca ou nenhuma inflência na prática. Nada pode ser mais real ou interessar-nos mais do que os nossos próprios sentimentos de prazer e de dor; e se estes sentimentos forem favoráveis à virtude, e desfa-

voráveis ao vício, nada mais pode ser necessário para regular a nossa conduta e os nossos costumes.

Não posso deixar de acrescentar a estes raciocínios uma observação que talvez possa considerar-se de certa importância. Em todos os sistemas de moral que encontrei até aqui tenho sempre notado que o autor durante algum tempo procede segundo a maneira comum de raciocinar, estabelece a existência de Deus, ou faz observações sobre a condição humana; depois, de repente, fico surpreendido ao verificar que, em vez das cópulas *é* e *não é* habituais nas proposições, não encontro proposições que não estejam ligadas por *deve* ou *não deve*. Esta mudança é imperceptível mas é da maior importância. Com efeito, como este *deve* ou *não deve* exprimem uma nova relação ou afirmação, é necessário que sejam notados e explicados; e que ao mesmo tempo se dê uma razão daquilo que parece totalmente inconcebível, isto é, de como esta nova relação se pode deduzir de outras relações inteiramente diferentes. Mas como os autores geralmente não têm esta precaução, tomarei a liberdade de a recomendar aos leitores e estou persuadido de que esta ligeira atenção destruirá todos os sistemas correntes de moral e mostrar-nos-á que a distinção do vício e da virtude não se baseia apenas nas relações dos objectos, nem é apreendida pela razão.

SECÇÃO II

As distinções morais provêm de um senso moral

Assim, a sequência da argumentação leva-nos a concluir que, não podendo o vício e a virtude descobrir-se apenas pela razão, ou por uma comparação de ideias, deve ser mediante alguma impressão ou sentimento, por eles ocasionado, que podemos estabelecer a diferença entre eles. As nossas decisões relativas à rectidão e depravação morais são

evidentemente percepções; e como todas as percepções ou são impressões ou ideias, a exclusão de umas é argumento convincente em favor das outras. A moral é portanto mais propriamente sentida do que julgada; ainda que este sentir ou sentimento seja comummente tão suave e moderado que somos levados a confundi-lo com uma ideia, segundo o nosso hábito corrente de tomar como idênticas as coisas que têm entre si uma grande semelhança.

A questão seguinte é saber de que natureza são estas impressões e de que modo actuam sobre nós. Aqui não podemos ficar muito tempo a hesitar, mas temos de afirmar que a impressão que provém da virtude é agradável e a que provém do vício é desagradável. A todo o instante a experiência deve convencer-nos disto. Não há espectáculo mais belo e agradável do que uma acção nobre e generosa, e nenhum desperta em nós mais repulsa do que uma acção cruel e traiçoeira. Nenhum prazer iguala a satisfação que recebemos da companhia das pessoas que amamos e estimamos; e o maior de todos os castigos é sermos obrigados a passar a vida com as pessoas que odiamos ou desprezamos. Uma peça de teatro ou um romance podem dar-nos exemplos do prazer que a virtude nos traz e da dor que o vício origina.

Ora, visto que as impressões distintivas, que nos fazem conhecer o bem moral e o mal moral, não passam de dores ou prazeres *particulares*, segue-se que em todas as investigações relativas a estas distinções morais bastará mostrar os princípios que nos fazem sentir uma satisfação ou um mal-estar à vista de um carácter, para ficarmos a saber porque é que este carácter é louvável ou censurável. Uma acção, um sentimento ou um carácter é virtuoso ou vicioso, porquê? Porque a sua vista causa um prazer ou um mal-estar de um género particular. Se portanto damos uma razão do prazer ou do mal-estar, explicamos suficientemente o vício ou a virtude. Ter o sentido da virtude não é outra coisa senão

sentir uma satisfação de um género particular na contemplação de um carácter. É o próprio sentir que constitui o nosso louvor ou a nossa admiração. Não vamos mais longe, nem investigamos a causa da satisfação. Não inferimos que um carácter é virtuoso porque agrada; mas, sentindo que ele agrada de tal modo particular, sentimos de facto que ele é virtuoso. Acontece o mesmo com os nossos juízos sobre as belezas, os gostos e as sensações de toda a espécie. A nossa aprovação está incluída no prazer imediato que nos transmitem.

Levantei como objecção ao sistema que estabelece medidas eternas e racionais do bem e do mal que é impossível mostrar, nas acções das criaturas racionais, relações que não se encontrem nos objectos exteriores; e que, por conseguinte, se a moral acompanhasse sempre estas relações, a matéria inanimada poderia tornar-se virtuosa ou viciosa. Ora, de modo semelhante, pode objectar-se ao presente sistema que, se a virtude e o vício são determinados pelo prazer e a dor, estas qualidades devem, em todos os casos, ter origem nas sensações; e que por conseguinte um objecto, animado ou inanimado, racional ou irracional, pode tornar-se moralmente bom ou mau, contando que possa despertar uma satisfação ou um mal-estar. Mas, embora esta objecção pareça ser exactamente a mesma, não tem de modo algum a mesma força nos dois casos. Porquanto, *primeiro* é evidente que no termo *prazer* incluímos sensações muito diferentes umas das outras, que não têm senão aquela semelhança longínqua necessária para que o mesmo termo abstracto as exprima. Uma boa composição musical e uma garrafa de bom vinho produzem igualmente um prazer; mais ainda, a sua bondade é determinada apenas pelo prazer. Mas haveremos de dizer, por esta razão, que o vinho é harmonioso ou que a música tem bom sabor? Do mesmo modo, um objecto inanimado e o carácter ou os sentimentos de uma pessoa podem, ambos, dar satisfação;

mas, como a satisfação é diferente, esta diferença impede-nos de confundir os nossos sentimentos a seu respeito, e faz-nos atribuir a virtude a um, e não ao outro. Nem todos os sentimentos de prazer ou de dor, originados dos caracteres e das acções, são deste género *particular* que nos faz louvar ou censurar. As boas qualidades de um inimigo causam-nos mágoa, mas impõem-nos sempre respeito e estima. É apenas quando um carácter é considerado em geral, sem referência ao nosso interesse particular, que produz este sentido ou este sentimento e nos fazem designá-lo como moralmente bom ou mau. É verdade que estes sentimentos, originados do interesse e da moralidade, são susceptíveis de serem confundidos e naturalmente colidem uns com os outros. Raramente acontece não considerarmos vicioso um inimigo e podermos distinguir entre a sua oposição ao nosso interesse e a sua vilania e baixeza reais. Mas isto não impede que os sentimentos sejam, em si mesmos, distintos; e que uma pessoa de carácter e de critério possa evitar estas ilusões. Do mesmo modo, ainda que uma voz musical não seja certamente mais do que uma voz que dá naturalmente um género *particular* de prazer, contudo é difícil sentir agrado na voz do inimigo e encontrar nela musicalidade. Mas uma pessoa de ouvido apurado e que se domina, é capaz de separar estes sentimentos e conceder louvor ao que o merece.

Segundo: podemos lembrar o sistema anterior das paixões para notar uma diferença ainda mais considerável nas nossas dores e prazeres. O orgulho e a humildade, o amor e o ódio excitam-se quando se nos apresenta alguma coisa que tem uma relação com o objecto da paixão e produz uma sensação separada relacionada com a sensação da paixão. Ora a virtude e o vício são acompanhados destas circunstâncias. Elas devem necessariamente situar-se ou em nós ou nos outros e despertar um prazer ou um mal-estar; e por conseguinte devem originar uma destas quatro paixões, o que as distingue claramente do prazer e da dor provenientes

de objectos inanimados, os quais muitas vezes não têm nenhuma relação connosco. Talvez seja este o efeito mais considerável que a virtude e o vício têm no espírito humano.

Pode agora perguntar-se *em geral,* a propósito desta dor e deste prazer que distinguem o bem moral e o mal moral, *de que princípios derivam e donde se originam no espírito humano.* A esta pergunta, respondo *primeiramente* que é absurdo imaginar que, em todos os casos particulares, estes sentimentos sejam produzidos por uma qualidade *original* uma constituição *primitiva.* Como o número dos nossos deveres é de algum modo infinito, é impossível que os nossos instintos originais se estendam a cada um deles e que, desde a nossa primeira infância, eles imprimam na mente humana toda esta multidão de preceitos contidos no sistema mais completo de moral. Tal modo de proceder não está conforme às máximas pelas quais geralmente a natureza é guiada: um pequeno número de princípios produz toda a variedade que observamos no universo e todas as coisas são levadas por diante do modo mais fácil e mais simples. É pois necessário reduzir esses impulsos primitivos e encontrar princípios mais gerais em que se baseiem todas as nossas noções morais.

Mas se se perguntasse, em *segundo* lugar, se devemos procurar estes princípios na *natureza* ou se devemos buscar para eles outra origem, diria que a nossa resposta a este ponto depende da definição da palavra Natureza, mais ambígua e mais equívoca do que qualquer outra. Se se opuser a *natureza* aos milagres, não só a distinção entre o vício e a virtude ser natural, mas também todos os acontecimentos produzidos no mundo *à excepção dos milagres em que se fundamenta a nossa religião.* Dizendo pois que os sentimentos do vício e da virtude são naturais neste sentido, não fazemos nenhuma descoberta extraordinária.

Mas também se pode opor *natureza* a raro e não usual; neste sentido da palavra, que é o sentido corrente, surgem discussões sobre o que é ou não é natural, e de modo

geral podemos afirmar que não possuímos nenhum critério muito preciso que permita dirimir estas discussões. A frequência e a raridade dependem do número de casos que observámos: e como este número pode aumentar ou diminuir gradualmente, será impossível fixar limites precisos entre eles. Podemos apenas afirmar sobre este ponto que, se houve jamais alguma coisa a que pudéssemos chamar natural neste sentido, os sentimentos morais podem certamente sê-lo, visto que nunca houve no mundo uma nação, nem uma só pessoa em qualquer nação que fosse completamente distituída deles e que nunca mostrasse, em algum caso, a aprovação ou desaprovação de um comportamento. Estes sentimentos estão de tal modo enraizados na nossa constituição e no nosso carácter que, a menos que o espírito humano se perturbe completamente por doença ou loucura, é impossível extirpá-los e destruí-los.

Mas também se pode opor *natureza* a artifício, assim como o raro e não usual; neste sentido pode discutir-se se a noção de virtude é ou não natural. Facilmente esquecemos que os planos, os projectos e as concepções das pessoas são, na sua operação, princípios tão necessários como o calor e o frio, a humidade e a secura; mas, como os consideramos livres e inteiramente em nosso poder, pomo-los habitualmente em oposição aos outros princípios da natureza. Se portanto se perguntasse se o sentido da virtude é natural ou artificial, a minha opinião é que de momento sou incapaz de dar uma resposta precisa a esta pergunta. Talvez pareça seguidamente que o nosso sentido de algumas virtudes é artificial e o de outras virtudes é natural. A discução desta questão será mais pertinente quando entrarmos nos mais exactos pormenores de cada vício e virtude particulares[1].

[1] Na exposição que se segue opõe-se também por vezes *natural* a *civil* ou a *moral*. Descobrir-se-à sempre, por oposição, o sentido em que se toma a palavra.

Entretanto talvez não seja despropositado notar, partindo destas definições de *natural* e *não natural,* que nada pode ser mais antifilosófico do que os sistemas que afirmam que virtude é idêntico a natural e vício a não natural. Porque no primeiro sentido da palavra, em que natureza se opõe a milagre, o vício e a virtude são ambos igualmente naturais; e no segundo sentido, em que se apõe a não usual, talvez se verifique ser a virtude a menos natural. Pelo menos há que reconhecer que a virtude heróica, porque não é usual, é tão pouco natural como mais brutal a selvajaria. Quanto ao terceiro sentido da palavra, certamente que tanto o vício como a virtude são igualmente artificiais e fora da natureza. Porque mesmo que se discuta se a noção de mérito ou demérito em certas acções é natural ou artificial, é evidente que as acções em si mesmas são artificiais e são realizadas com um certo plano e uma certa intenção; de outro modo jamais poderiam ser classificadas sob uma destas denominações. É pois impossível que o carácter de natural e não natural possa jamais, em algum sentido, marcar as fronteiras do vício e da virtude.

Somos assim levados de volta à nossa primeira posição, que diz que a virtude se distingue pelo prazer e o vício pela dor produzida em nós pela simples visão e contemplação de uma acção, sentimento ou carácter. Esta conclusão é muito opurtuna, porque nos reduz a esta simples questão: *porque é que uma acção ou um sentimento, à vista ou observação gerais, dá uma certa satisfacão ou mal-estar* para mostrar a origem da sua rectidão ou baixeza morais, sem procurar relações e qualidades incompreensíveis, que nunca existiram na natureza, nem mesmo na nossa imaginação, por qualquer concepção clara e distinta? Orgulho-me de ter realizado grande parte do meu presente propósito, estabelecendo a questão de uma maneira que me parece livre de qualquer ambiguidade ou obscuridade.

PARTE II

Da justiça e da injustiça

SECÇÃO I

Se a justiça é uma virtude natural ou artificial

Já sugeri que não temos para todos os géneros de virtude um senso natural e que certas virtudes produzem o prazer e a aprovação por meio de artifício e de invenções provenientes das circunstâncias e das necessidades da humanidade. Afirmo que é deste género a *justiça* e esforçar-me-ei por defender esta opinião mediante um argumento breve mas convincente, segundo espero, antes de examinar a natureza do artifício de onde deriva o senso dessa virtude.

É evidentemente que quando louvamos quaisquer acções consideramos apenas os motivos que as produziram e tomamos as acções como sinais ou indicativos da existência de certos princípios no espírito e no carácter. O acto exterior não tem nenhum mérito. Temos de ver no interior para descobrir a qualidade moral. Ora não podemos fazer isso directamente, e por conseguinte fixamos a atenção em acções, assim como em sinais exteriores. Mas essas acções são sempre consideradas como sinais e o objecto último do nosso louvor e aprovação é o motivo que as produz.

Do mesmo modo, quando exigimos uma acção ou censuramos uma pessoa por não a realizar, supomos sempre que alguém nessa situação deve ser influenciada pelo motivo próprio dessa acção e consideramos viciosa a sua negligência a tal respeito. Se, mediante exame, verificarmos

que os motivos virtuosos eram ainda poderosos no seu coração, embora contrariados na sua acção por certas circunstâncias por nós desconhecidas, retiramos a nossa censura e temos pela pessoa a mesma estima que se ela tivesse de facto realizado a acção que dela reclamamos.

Parece pois que todas as acções virtuosas tiram o seu mérito unicamente de motivos virtuosos e são consideradas apenas como sinais destes motivos. Deste princípio concluo que o primeiro motivo virtuoso que confere mérito a uma acção jamais pode ser uma atenção à virtude dessa acção, mas deve ser qualquer outro motivo ou princípio natural. Admitir que o simples facto de considerar uma acção como virtuosa pode ser o primeiro motivo que produz a acção e a torna virtuosa é raciocinar em círculo. Antes de a podermos considerar assim, a acção deve ser realmente virtuosa e esta virtude deve provir de qualquer motivo virtuoso; por conseguinte, o motivo virtuoso deve ser diferente da consideração da virtude da acção. É necessário um motivo virtuoso para tornar virtuosa uma acção. Uma acção deve ser virtuosa antes de podermos considerar a sua virtude. Algum motivo virtuoso deve pois anteceder esta consideração.

Isto não é pura subtileza metafísica, mas entra em todos os nossos raciocínios da vida comum, embora talvez não sejamos capazes de o estabelecer em termos filosóficos tão distintos. Censuramos um pai por descuidar o filho. Porquê? Porque mostra falta da afeição natural que é dever de todos os pais. Se esta afeição natural não fosse um dever, não poderia sê-lo o cuidado dos filhos; seria impossível considerarmos como um dever dedicar atenção à nossa prole. Portanto neste caso todas as pessoas admitem um motivo da acção distinto do senso do dever.

Eis aqui um homem que realiza numerosos actos de beneficência: socorre os infelizes, conforta os aflitos e estende a sua bondade mesmo aos mais estranhos. Não pode

haver carácter mais amável e mais virtuoso. Consideramos essas acções como provas da maior humanidade. Esta humanidade confere mérito às acções; a atenção dedicada a este mérito é pois uma consideração secundária, tirada dos princípios anteriores de humanidade, a qual é meritória e louvável.

Em suma, pode estabelecer-se como máxima indubitável *que nenhuma acção pode ser virtuosa ou moralmente boa, se não houver na natureza humana algum motivo que a produza, distinto do senso da sua moralidade.*

Mas não pode o senso da moralidade, ou dever, produzir uma acção sem qualquer outro motivo? Respondo que sim, mas não há aqui objecção à presente doutrina. Quando um motivo ou princípio virtuoso é comum na natureza humana, uma pessoa que sente o coração desprovido deste motivo pode odiar-se por esta razão e pode realizar a acção sem ter o motivo, por um certo senso do dever, a fim de adquirir pela prática este princípio virtuoso ou, pelo menos, diante de si mesmo disfarçar quanto possível a falta dele. Uma pessoa que, de facto, não sente gratidão no seu interior, sente ainda prazer em realizar actos de gratidão e pensa que, por este meio, cumpriu o seu dever. A princípio as acções são apenas consideradas como sinais dos motivos, mas temos por hábito, neste caso, como em todos os outros, fixar a atenção nos sinais e descurar, em certa medida, as coisas significadas. Mas, embora em certas ocasiões possamos realizar uma acção apenas por consideração à sua obrigação moral, contudo isto ainda pressupõe na natureza humana princípios distintos, capazes de produzir a acção, cuja beleza moral torna a acção meritória.

Ora, para aplicar tudo isto ao caso presente, suponho que uma pessoa me emprestou uma soma de dinheiro, na condição de ser reembolsada dentro de poucos dias; suponho também que, depois de expirar o prazo combinado, ela reclama a soma. Pergunto: *que razão ou motivo tenho para*

restituir o dinheiro? Dir-se-á talvez que a minha estima pela justiça e a minha aversão à baixeza e à ignomínia são para mim razões suficientes, se eu tiver a mínima parcela de honestidade ou o menor senso do dever e da obrigação. Esta resposta é sem dúvida justa e satisfatória para o homem no seu estado civilizado, quando foi formado numa certa disciplina e educação. Mas, na sua condição mais rude e mais *natural*, se se quiser chamar natural a uma tal condição, esta resposta seria rejeitada como sendo perfeitamente ininteligível e sofista. Porque uma pessoa nessa situação perguntar-vos-ia imediatamente: *em que consistem essa honestidade e essa justiça que encontrais em restituir um empréstimo e em abster-vos da propriedade de outrem*? Não se encontram certamente no acto exterior. Devem pois residir no motivo do qual deriva o acto exterior. Este motivo nunca pode ser a preocupação com a honestidade da acção. Porque é um erro manifesto dizer que um motivo virtuoso é necessário para tornar honesta uma acção e ao mesmo tempo que a preocupação com a honestidade é o motivo da acção. Nunca podemos ter consideração pela virtude de uma acção a não ser que a mesma acção antecipadamente seja virtuosa. Nenhuma acção pode ser virtuosa a não ser enquanto provém de um motivo virtuoso. Um motivo virtuoso deve portanto ser anterior à consideração dada à virtude; e é impossível que haja identidade entre o motivo virtuoso e a consideração da virtude.

É então necessário encontrar para os actos de justiça e de honestidade um motivo distinto da nossa consideração pela honestidade, e é aqui que se encontra a grande dificuldade. Porque se disséssemos que a preocupação com o nosso interesse particular ou com a nossa reputação é o motivo legítimo de todas as acções honestas, seguir-se-ia que, todas as vezes que desaparece essa preocupação, a honestidade não mais pode ter lugar. Mas é certo que o amor próprio, quando age à sua vontade, em vez de nos puxar para acções

honestas, é fonte de toda a injustiça e violência; e jamais se podem corrigir estes vícios sem corrigir e reprimir os movimentos *naturais* dessa tendência.

Mas, se se afirmasse que a razão ou motivo de tais acções é a *consideração pelo interesse público*, ao qual não há nada mais contrário do que exemplos de injustiça e desonestidade; se se dissesse isto, proporia como dignas de atenção as três considerações seguintes: *Primeiro*, o interesse público não está naturalmente ligado à observação das regras de justiça, mas está apenas relacionado com ela por uma convenção artificial que preside ao estabelecimento dessas regras, conforme mostrarei desenvolvidamente mais adiante. *Segundo*, se supusermos que o empréstimo foi secreto e que no interesse da pessoa é necessário que o dinheiro seja restituído da mesma maneira (como quando o credor quer ocultar a sua riqueza), neste caso deixa de haver exemplo e o público não mais está interessado nas acções da pessoa que pediu o empréstimo; contudo suponho que não há moralista que afirme que cessam o dever e a obrigação. *Terceiro*, a experiência prova suficientemente que as pessoas, no comportamento corrente da vida, não olham para tão longe como o interesse público quando pagam aos credores, cumprem as promessas e se abstêm de roubar, pilhar e cometer injustiças de toda a espécie. É um motivo demasiado longínquo e demasiado sublime para afectar a generalidade dos homens e para agir com alguma força em acções tão contrárias ao interesse particular, como são frequentemente os actos de justiça e de comum honestidade.

Em geral pode afirmar-se que não há na mente humana qualquer paixão como o amor da humanidade, unicamente como tal, independente de qualidades pessoais, de serviços ou de uma relação pessoal connosco próprios. É verdade que não há criatura humana, e certamente criatura sensível, cuja felicidade e desgraça não nos afectem de algum modo quando estão próximos de nós e são repre-

sentadas com cores vivas: mas isto provém apenas da simpatia e não é prova de tal afeição universal pela humanidade, pois que esta preocupação se estende para além da nossa própria espécie. A afeição entre os sexos é uma paixão evidentemente enraizada na natureza humana, e esta paixão não só aparece com os seus sintomas próprios, mas aparece também inflamando todos os outros princípios da afeição e suscitando da beleza, do espírito, da bondade, um amor mais forte do que de outro modo decorreria deles. Se houvesse um amor universal entre todas as criaturas humanas, ele apareceria do mesmo modo. Qualquer grau de uma boa qualidade produziria uma afeição mais forte do que o ódio produzido pelo mesmo grau de uma má qualidade, contrariamente ao que descobrimos por experiência. Os caracteres das pessoas diferem e algumas têm propensão para afeições ternas, outras para afeições mais rudes: mas no conjunto podemos afirmar que o homem em geral, ou a natureza humana, não é senão o objecto do amor e do ódio e é necessária outra causa que, mediante uma dupla relação de impressões e ideias, excite estas paixões. Seria em vão que tentaríamos evitar esta hipótese. Não há factos que mostrem uma tal afeição terna pelos homens, independentemente do seu mérito e de todas as outras circunstâncias. Em geral gostamos de estar na companhia de outras pessoas, mas do mesmo modo gostamos de qualquer outro divertimento. Na *Itália* um *inglês* é um amigo; na *China*, um *europeu*; e talvez amássemos um homem, enquanto homem, se o encontrássemos na lua. Mas isto provém apenas de uma relação connosco próprios e, nos diferentes casos, esta relação adquire força quando se limita a um pequeno número de pessoas.

Se portanto uma benevolência pública, ou uma preocupação com os interesses da humanidade, não pode ser o motivo original da justiça, muito menos pode ser motivo a *benevolência particular* ou uma *preocupação com os interesses do*

grupo em questão. Com efeito, que acontecerá se se tratar do meu inimigo, que me tenha dado razões justas para o odiar? Se for um homem viciado, que merece o ódio de toda a humanidade? Se for um avaro, incapaz de utilizar aquilo de que eu quereria privá-lo? Se for um debochado e um libertino, que antes quisesse receber dano do que benefício da posse de bens apreciáveis? Se eu for um necessitado, tendo motivos imperiosos para fazer qualquer aquisição para a minha família? Em todos estes casos faltaria o motivo original da justiça e por conseguinte a própria justiça e, com ela, tudo o que é propriedade, direito e obrigação.

O rico está na obrigação moral de dar aos necessitados uma parte do seu supérfluo. Se a benevolência privada fosse o motivo inicial da justiça, uma pessoa não seria obrigada a deixar outra na posse de mais do que é obrigada a dar-lhe. Pelo menos a diferença não seria muito considerável. As pessoas geralmente prendem-se mais aos bens que possuem do que àqueles de que nunca beneficiaram: por esta razão, é mais cruel despojar uma pessoa de qualquer coisa do que não lha dar. Mas quem afirmará que é este o único fundamento da justiça?

Além disso, devemos considerar que a razão principal pela qual as pessoas se prendem aos bens que possuem é que elas consideram-nos como sua propriedade, que lhes é garantida contra toda e qualquer violação pelas leis da sociedade. Mas esta é uma consideração secundária, que depende das noções anteriores de justiça e propriedade.

Supõe-se que a propriedade de cada um é defendida contra todos os mortais, em todos os casos possíveis. Mas a benevolência privada é, e deve ser, mais fraca em algumas pessoas do que em outras; e em muitas pessoas, ou na verdade na maior parte delas, ela está totalmente ausente. A bevolência privada não é, portanto, o motivo original da justiça.

Resulta de tudo isto que não temos motivo real nem universal para observar as leis da equidade, a não ser a própria equidade e o mérito desta observância; e como nenhuma acção pode ser equitativa ou meritória, se não puder originar-se de algum motivo separado, há evidentemente aqui sofisma e raciocínio circular. A menos que, portanto, admitamos que a natureza estabeleceu um sofisma e o tornou necessário e inevitável, temos de aceitar que o sentido da justiça e da injustiça não deriva da natureza, mas nasce artificialmente, ainda que necessariamente, da educação e das convenções humanas.

Acrescentarei, como corolário deste raciocínio, que, não podendo nenhuma acção ser louvável ou censurável sem motivos ou impulsos passionais, distintos do senso da moral, estas paixões distintas devem ter grande influência neste senso. É conforme a sua força geral na natureza humana que nós censuramos ou louvamos. Quando julgamos a beleza corpórea dos animais temos sempre em vista a economia de uma certa espécie; e quando os membros e traços observam as proporções correntes na espécie, dizemos que são belos e agradáveis. Do mesmo modo consideramos sempre a força *natural* e *habitual* das paixões, quando tomamos decisões relativamente ao vício e à virtude; e se as paixões se afastarem muito dos limites comuns de um e outro lado, reprovamo-las sempre como viciosas. Um homem naturalmente ama mais os filhos do que os sobrinhos, os sobrinhos mais do que os primos, os primos mais do que os estranhos, quando todas as outras condições são iguais. Tal é a origem das nossas comuns medidas do dever, ao preferir uns aos outros. O nosso senso do dever segue sempre o curso comum e natural das nossas paixões.

Para evitar ofender alguns leitores, devo notar aqui que, quando nego que a justiça seja uma virtude natural, emprego a palavra *natural* apenas enquanto oposta a *artificial*. Em outro sentido da palavra, assim como nenhum princípio

do espírito humano é mais natural do que o sentido da virtude, assim também nenhuma virtude é mais natural do que a justiça. O ser humano é uma espécie inventiva e quando uma invenção é manifesta e absolutamente necessária, pode declarar-se natural com tanta propriedade como qualquer prática que resulte imediatamente de princípios originais, sem intervenção do pensamento ou da reflexão. Embora as regras da justiça sejam *artificiais,* elas não são arbitrárias. Não é uma impropriedade dos termos chamar-lhes *Leis da Natureza* se, por natural, entendermos o que é comum a qualquer espécie, ou mesmo se restringirmos o sentido da palavra a significar o que é inseparável dessa espécie.

SECÇÃO II

Da origem da justiça e da propriedade

Passamos agora ao exame de duas questões: *sobre o modo como as regras de justiça são estabelecidas pelo artifício dos homens; e sobre as razões que nos levam a atribuir à observância ou não observância destas leis uma beleza e uma deformidade morais.* Ver-se-á mais adiante que estas questões são distintas. Começaremos pela primeira.

De todos os animais que povoam o globo não há nenhum para com o qual a natureza, segundo parece à primeira vista, tenha exercido mais crueldade do que para com o homem, pela quantidade infinita de carências e necessidades com que o encheu, e pela fraqueza dos meios que lhe concedeu para satisfazer essas necessidades. Nas outras criaturas estas duas circunstâncias geralmente compensam-se mutuamente. Se considerarmos o leão como animal voraz e carnívoro, descobriremos facilmente que tem grandes necessidades; mas, se dirigirmos o nosso olhar para a sua constituição e modo de ser, a sua agilidade e coragem, as suas armas e a sua força, verificaremos que as suas vanta-

gens estão em proporção como as suas necessidades. O carneiro e o boi estão privados de todas estas vantagens; mas os seus apetites são moderados e o alimento é fácil de obter. É só no homem que se pode observar, no mais alto grau de perfeição, esta conjunção anti-natural da fraqueza e da necessidade. Não só o alimento necessário à sua sustentação escapa às suas buscas e aproximação, ou pelo menos exige trabalho para a sua produção; mas torna-se ainda necessário que ele possua vestuário e uma habitação para se defender das contrariedades do tempo; contudo, considerado apenas em si mesmo, não está provido nem de armas, nem de força, nem de outras capacidades naturais que correspondam em qualquer grau a tantas necessidades.

É apenas através da sociedade que ele é capaz de suprir estas deficiências e elevar-se à igualdade com as outras criaturas e mesmo adquirir superioridade sobre elas. A sociedade compensa todas as suas enfermidades; e, ainda que nesta situação as suas necessidades se multipliquem a todo o instante, essas capacidades são ainda aumentadas e deixam-no sob todos os aspectos mais satisfeito e feliz do que poderia jamais tornar-se no seu estado de selvajaria e de solidão. Quando cada pessoa individual trabalha isoladamente e só para si, as suas forças são demasiado fracas para executar um trabalho importante; como emprega o esforço a suprir todas as suas várias necessidades, nunca atinge a perfeição em nenhuma actividade particular; e como as suas forças e o seu êxito não são sempre iguais, o menor deslise num ou noutro destes pontos será necessariamente acompanhado de inevitável catástrofe e desgraça. A sociedade fornece um remédio para estes *três* inconvenientes. A união das forças aumenta o nosso poder; a divisão das tarefas aumenta a nossa capacidade; a ajuda mútua faz que estejamos menos expostos à sorte e aos acidentes. É mediante esta *força*, *capacidade* e *segurança* suplementares que a sociedade se torna vantajosa.

Mas para se formar a sociedade é necessário não só que ela seja vantajosa, mas também que os homens tenham consciência dessas vantagens; ora é impossível que, na sua condição selvagem e inculta, os homens algum dia sejam capazes de chegar a este conhecimento pelo simples estudo e reflexão. Felizmente portanto junta-se a estas necessidades, cujos remédios são distantes e ocultos, outra necessidade cujo remédio está à mão e é manifesto, pelo que pode justamente considerar-se o princípio primeiro e original da sociedade humana. Esta necessidade não é senão o apetite natural dos sexos, que os une um ao outro e mantém a sua união até ao aparecimento de um novo laço: a preocupação com a prole comum. Este novo interesse torna-se igualmente um princípio de união entre os pais e os filhos e estabelece uma sociedade mais numerosa, em que os pais governam mediante a vantajem da sua superioridade em força e sabedoria e ao mesmo tempo é-lhes limitado o exercício da autoridade pela afeição natural gue têm aos filhos. Em pouco tempo, o costume e o hábito agem sobre os espíritos delicados dos filhos, dão-lhes consciência das vantagens que podem tirar da sociedade, e, ao mesmo tempo, adaptam-nos gradualmente à sociedade, limando-lhes as arestas e as afeições contrárias que se opõem à união.

Porque é preciso confessar que, embora as circunstâncias da natureza humana possam tornar a união necessária, e embora estas paixões de sensualidade e afeição natural possam parecer torná-la inevitável, há contudo outras particularidades no nosso *carácter natural* e nas *circunstâncias exteriores* em que nos encontramos, que são muito desvantajosas e mesmo contrárias à união exigida. Das primeiras podemos justamente considerar que o nosso *egoísmo* é a mais importante. Estou ciente de que, falando de modo geral, se levaram longe demais as representações desta qualidade e que as descrições que certos filósofos tanto gostam de apresentar da humanidade sobre este ponto estão tão

longe da natureza como os relatos de monstros que encontramos nas fábulas e nos romances. Longe de pensar que os homens não têm afeição por coisa alguma além deles próprios, sou de opinião que, embora seja raro encontrar alguém que ame qualquer outra pessoa singular mais do que a si próprio, contudo é igualmente raro encontrar uma pessoa em quem todas as afeições ternas reunidas tomadas em conjunto, não contrabalancem todas as paixões egoístas. Consultai a experiência corrente: não vedes que, embora as despesas totais da família geralmente estejam sob o controle do seu chefe, poucos homens deixam de aplicar a maior parte da sua fortuna nos prazeres das esposas e na educação dos filhos, reservando a porção menor para seu uso e entretenimento próprio. É o que podemos observar com relação às pessoas ligadas por eses laços de amor; e podemos presumir que o caso seria o mesmo com as outras, se estivessem em idêntica situação.

Mas embora se deva reconhecer esta generosidade para honra da natureza humana, podemos ao mesmo tempo notar que uma afeição tão nobre, em vez de preparar os homens para formar sociedades grandes, é-lhe quase tão contrária como o mais estreito egoísmo. Pois, enquanto cada pessoa se ama a si própria mais do que qualquer outra pessoa singular, e no seu amor pelos outros tem a maior afeição aos familiares e conhecidos, isto deve necessariamente produzir uma oposição de paixões e, por conseguinte uma oposição de acções, o que não pode deixar de ser perigoso para a união recentemente estabelecida.

Convém contudo notar que esta contrariedade de paixões seria acompanhada apenas de um ligeiro perigo, se não concordasse com uma particularidade das nossas *circunstâncias exteriores,* que lhe dá a oportunidade de se exercer. Há três espécies diferentes de bens que possuímos: a satisfação interior do espírito, as vantagens exteriores do corpo e o gozo dos bens que adquirimos pelo nosso trabalho e

boa sorte. Estamos perfeitamente seguros do desfrutar a primeira. As segundas podem ser-nos arrebatadas, mas não podem dar nenhuma vantagem à quem no-las tira. Só as últimas tanto podem estar expostas à violência de outros, como podem transferir-se sem sofrer perda nem alteração; e, ao mesmo tempo, não há um número suficiente delas para corresponder aos desejos e necessidades de cada um. Portanto, assim como a melhoria destes bens é a principal vantagem da sociedade, assim também a *instabilidade* da sua posse, juntamente com a sua *escassez,* é o principal obstáculo.

Em vão esperaríamos encontrar, numa *natureza inculta,* um remédio para este inconveniente; em vão esperaríamos descobrir no espírito humano um princípio não artificial, capaz de controlar estas afeições parciais e de nos fazer vencer as tentações originadas das circunstâncias em que nos encontramos. A ideia de justiça nunca pode servir para este fim, nem ser tomada por um princípio natural capaz de inspirar nos homens uma conduta equitativa de uns para com os outros. Com esta virtude, conforme é compreendida agora, jamais se poderia ter sonhado entre pessoas incultas e selvagens. Porque a noção de dano ou injustiça implica uma imoralidade ou uma falta séria cometida contra outra pessoa; e como cada imoralidade provém de um defeito ou corrupção das paixões, e como este defeito deve ser julgado em grante parte segundo o curso ordinário da natureza na constituição do espírito; será fácil saber se somos culpados de qualquer imoralidade para com os outros, se considerarmos a força natural e habitual destas diferentes afeições que se lhes dirigem. Ora parece que, segundo a estrutura original do nosso espírito, a nossa atenção mais forte se limita a nós próprios; o grau seguinte da nossa atenção estende-se aos nossos familiares e conhecidos; e é apenas o grau mais fraco que atinge as pessoas estranhas e indiferentes. Esta parcialidade e afeição desigual devem

ter então influência não só no nosso comportamento e conduta em sociedade, mas também nas nossas ideias de vício e virtude; a ponto de nos fazerem considerar como viciosa e imoral toda e qualquer transgressão notável de um tal grau de parcialidade, por alargamento ou contracção demasiado grandes das afeições. Podemos observar esta influência nos nossos juízos comuns sobre as acções, quando censuramos uma pessoa, quer porque concentra todas as suas atenções na família, quer porque lhe dá tão pouca atenção a ponto de, numa oposição de interesses, dar preferência a um estranho ou a um conhecido de ocasião. De tudo isto conclui-se que as nossas ideias rudes de moralidade, em vez de fornecerem remédio à parcialidade das nossas afeições, antes se conformam com esta parcialidade e dão-lhe força e influência suplementares.

Então o remédio não se tira da natureza, mas do *artifício*; ou, para falar com mais propriedade, no juízo e no entendimento a natureza fornece um remédio para o que há de irregular e incómodo nas afeições. Com efeito, quando as pessoas, em razão da sua primeira educação na sociedade, tomaram consciência das vantagens infinitas que resultam desta, e além disso adquiriram uma nova disposição para a companhia e a conversação; e quando observaram que as principais perturbações da sociedade se originam dos bens chamados exteriores, da sua independência e facilidade de passagem de uma pessoa para outra, têm de procurar um remédio colocando estes bens, na medida do possível, em pé de igualdade com as vantagens fixas e constantes do espírito e do corpo. Isto não pode fazer-se de outra maneira senão por uma convenção realizada por todos os membros da sociedade para dar estabilidade à posse dos bens exteriores e deixar cada um desfrutar em paz o que pode adquirir pela sorte ou pelo esforço. Deste modo, todos sabem o que podem com toda a segurança possuir e as paixões são restringidas aos seus movimentos parciais e contraditórios.

Uma tal restrição não contrária a estas paixões; porque se o fosse jamais poderia estabelecer-se nem manter-se; é apenas contrária aos seus movimentos irreflectidos e impetuosos. Em vez de descurar o nosso interesse pessoal ou o dos nossos amigos mais próximos, abstendo-nos de tocar nos bens dos outros, não podemos tomar mais em consideração estes dois interesses a não ser mediante tal convenção; pois é por este meio que conservamos a sociedade que é tão necessária para o bem estar e subsistência deles, bem como de nós próprios.

Esta convenção não é da natureza de uma *promessa*, porquanto, conforme veremos mais adiante, as próprias promessas têm origem em convenções humanas. É apenas um senso geral do interesse comum, o qual todos os membros da sociedade exprimem uns aos outros e que os leva a regular a sua conduta por certas regras. Observo que será do meu interesse deixar outra pessoa na posse dos seus bens, *contando que* ela actue do mesmo modo em relação a mim. Ela está ciente de que tem um interesse igual a regular a sua conduta. Quando este senso comum do interesse se exprime reciprocamente e é conhecido de uma e outra parte, produz uma resolução e comportamento adequados. É o que se pode chamar propriamente uma convenção ou acordo entre os homens, sem no entanto se interpor uma promessa; visto que as acções de cada um de nós se relacionam com as dos outros, e são realizadas na suposição de que alguma coisa será realizada, em contrapartida, pelos outros. Dois homens que puxam os remos de um barco fazem-no por um acordo ou convenção, embora nunca tenham feito promessas um ao outro. A regra que se aplica à estabilidade dos bens não provém menos de convenções humanas, enquanto surge gradualmente e adquire força por uma progressão lenta e pela experiência repetida dos inconvenientes que há em transgredi-la. Ao contrário, esta esperiência assegura-nos antes ainda mais que o senso do interesse se tornou comum

a todos os nossos companheiros e dá-nos confiança na regularidade do seu comportamento para o futuro; é apenas na expectativa de tal comportamento que se baseiam a nossa moderação e abstinência. Do mesmo modo as línguas estabelecem-se gradualmente por convenções humanas, sem qualquer promessa. Do mesmo modo o ouro e a prata tornam-se medidas correntes de troca e considera-se pagamento suficiente por aquilo que tem cem vezes o seu valor.

Depois que se estabeleceu esta convenção sobre a abstenção dos bens de outras pessoas e cada um adquiriu estabilidade nas suas posses, surgem imediatamente as ideias de justiça e injustiça; e também as de *propriedade*, *direito* e *obrigação*. As segundas são completamente ininteligíveis se antes não se tiverem compreendido as primeiras. A nossa propriedade consiste apenas naqueles bens cuja posse constante é estabelecida pelas leis da sociedade, isto é, pelas leis da justiça. Portanto aqueles que empregam as palavras *propriedade*, *direito* ou *obrigação* antes de explicarem a origem da justiça, ou mesmo as empregam para esta explicação, são culpados de erro grosseiro e jamais podem raciocinar numa base sólida. A propriedade de uma pessoa é um objecto que está relacionado com ela. Esta relação não é natural, mas moral, e baseada na justiça. É pois completamente absurdo imaginar que podemos ter uma ideia de propriedade antes de compreendermos plenamente a ideia de justiça e de mostrarmos a sua origem na invenção e artifício dos homens. A origem da justiça explica a da propriedade. O mesmo artifício dá origem a uma e outra. Visto que o nosso primeiro e mais natural sentimento moral se baseia na natureza das nossas paixões e dá preferência a nós próprios e aos nossos amigos sobre os estranhos, é impossível que haja naturalmente uma coisa como um direito ou propriedade estabelecidos, enquanto as paixões contrárias dos homens os impelem em direcções opostas e não são refreadas por qualquer convenção ou acordo.

Ninguém pode duvidar de que a convenção para a distinção da propriedade e da estabilidade da posse é, de todas as circustâncias, a mais necessária para o estabelecimento da sociedade humana e que, uma vez realizado o acordo para fixar e observar esta regra, pouco ou nada fica para estabelecer uma perfeita harmonia e concórdia. Todas as outras paixões além da do interesse ou se reprimem facilmente ou não são de consequências tão funestas quando se lhes dá liberdade. A *vaidade* deve considerar-se antes uma paixão social e um princípio de união entre os homens. A piedade e o *amor* devem considerar-se à mesma luz. Quanto à *inveja* e à *vingança*, não obstante serem perniciosas, actuam apenas intervaladamente e são dirigidas contra pessoas particulares consideradas nossos superiores ou inimigos. Só esta avidez de adquirir bens e posses para nós próprios e para os nossos amigos mais chegados é insaciável, perpétua, universal e directamente destrutiva da sociedade. Dificilmente se encontra alguém que não seja impelido por ela; e não há ninguém que não tenha razão de a temer, quando ela actua sem constrangimento e dá livre curso aos seus primeiros e mais naturais movimentos de modo que, em geral, devemos considerar maiores ou menores as dificuldades de estabelecimento da sociedade conforme encontramos maiores ou menores dificuldades para regular e reprimir essa paixão.

Não há certamente afeição no espírito humano que tenha ao mesmo tempo a força suficiente e a orientação apropriada para contrabalançar o amor do ganho e para tornar os homens membros capazes da sociedade, fazendo que se abstenham de tocar nas posses dos outros. A benevolência para com os estranhos é fraca demais para este fim e as outras paixões antes inflamam esta avidez, quando observamos que, quanto mais abundantes são as nossas posses, mais possibilidades temos de satisfazer os nossos apetites. Não há pois paixão capaz de controlar a afeição interessada,

a não ser a própria afeição, por uma mudança da sua orientação. Ora esta mudança deve necessariamente ter lugar à menor reflexão, pois é evidente que se satisfaz muito melhor a paixão restringindo-a do que deixando-a livre; e que, preservando a sociedade, progredimos muito mais na aquisição dos bens do que se nos encontramos no estado de solidão e abandono que resulta necessariamente da violência e de uma universal licença. Portanto a questão relativa à maldade ou bondade da natureza humana não colide absolutamente em nada com estoutra questão relativa à origem da sociedade; e não há outra coisa a considerar a não ser os graus de sagacidade ou de loucura dos homens. Pois que a paixão do interesse pessoal seja considerada viciosa ou virtuosa vem a dar na mesmo, pois é ela mesma por si só que se refreia, de modo que se ela for virtuosa, as pessoas tornam-se sociais pela sua virtude; se ela for viciosa, o seu vício tem este mesmo efeito.

Ora, como é pelo estabelecimento de uma regra para a estabilidade da posse que esta paixão se refreia, se esta regra for muito difícil de compreender e de invenção complicada, a sociedade deve ser considerada de certo modo, acidental e obra de muitas gerações. Mas se se verificar que nada é mais simples e mais evidente do que esta regra; que todos os pais devem entabelecê-la para manter a paz entre os filhos; e que estes primeiros rudimentos de justiça devem ser aperfeiçoados de dia para dia, à medida que a sociedade aumenta; se tudo isto parecer evidente, como certamente deve ser, podemos concluir que é absolutamente impossível que o homem fique por tempo considerável neste estado selvagem que precede a sociedade, e que se pode com justiça considerar social o seu primeiro estado e situação. Contudo, isto não impede que os filósofos possam, se for do seu agrado, estender os seus raciocínios a um pretenso *estado de natureza,* desde que admitam que é pura ficção filosófica que nunca teve e nunca poderia ter tido realidade.

A natureza humana compõe-se de duas partes principais, necessárias para todas as suas acções, as afeições e o entendimento; e com certeza os movimentos cegos daquelas, sem a direcção deste último, tornam o homem incapaz para a sociedade: e pode ser-nos permitido considerar à parte os efeitos que resultam das operações separadas destas duas partes que compõem o espírito. E pode permitir-se aos filósofos da moral a mesma liberdade que é concedida aos filósofos da natureza; estes últimos consideram habitualmente qualquer movimento como composto e constando de duas partes distintas uma da outra, embora ao mesmo tempo reconheçam que é em si mesmo simples e indivisível.

Este *estado de natureza* deve portanto ser considerado mera ficção, semelhante ao da *idade de ouro,* inventada pelos poetas, com a única diferença que se descreve o primeiro como cheio de guerras, violência e injustiça, esquanto que o segundo nos é pintado como o estado mais encantador e mais pacífico que se possa imaginar. Nesta primeira idade da natureza as estações eram tão temperadas, a acreditar nos poetas, que os homens não tinham necessidade de se fornecer de vestuário e casas como segurança contra a violência do calor e do frio. Os rios jorravam vinho e leite; os carvalhos davam mel e a natureza produzia espontaneamente os seus frutos mais delicados. E não eram estas as principais vantagens desta idade feliz. Não só eram eliminados da natureza os temporais e as tempestades, mas eram desconhecidas dos corações humanos as tespestades mais agrestes, que hoje produzem tanta perturbação e geram tanta confusão. Não se ouvia falar da avareza, da ambição, da crueldade, e do egoísmo: a afeição cordial, a compaixão e a simpatia eram os únicos movimentos com que o espírito humano estava então familiarizado. Mesmo a distinção entre *meu* e *teu* era banida desta raça feliz de mortais e, com ela, eram arrastadas as noções mesmas de propriedade, obrigação, justiça e injustiça.

Sem dúvida deve considerar-se esta hipótese pura ficção; contudo ela merece a nossa atenção, porque nada pode mostrar mais evidentemente a origem das virtudes que são objecto desta nossa investigação. Já observei que a justiça tem origem em convenções humanas e que estas têm por fim remediar os inconvenientes derivados do concurso de certas *qualidades* do espírito humano e da *situação* dos objectos exteriores. As qualidades do espírito são o *egoísmo* e a *generosidade limitada*; a situação dos objectos exteriores é a *facilidade de os mudar*, associada à sua *raridade* comparada com as necessidades e desejos dos homens. Mas embora os filósofos possam ter ficado perplexos com estas especulações, os poetas foram guiados mais infalivelmente por um certo gosto, ou por um instinto comum que, em muitos géneros de raciocínio, vai mais longe do que qualquer raciocínio desta espécie e desta filosofia com que nos tenhamos familiarizado. Eles compreendem facilmente que, se todos os homens tiverem para com as outros atenções afectuosas ou se a natureza tivesse satisfeito abundantemente todas as nossas necessidades e desejos, o ciúme do interesse, que a justiça supõe, já não poderia ter lugar; e não teria havido ocasião para estabelecer as distinções e os limites da propriedade e da posse, que actualmente são de uso entre os homens. Aumentai em grau suficiente a benevolência das pessoas ou a bondade da natureza e tornais a justiça inútil, pondo em seu lugar virtudes muito mais nobres e dons mais valiosos. O egoísmo humano é encorajado pelo pequeno número dos bens que temos em proporção com as nossas necessidades; e é para conter este egoísmo que os homens têm sido obrigados a separar-se da comunidade e a distinguir os seus bens pessoais dos dos outros.

Não temos necessidade de recorrer às ficções dos poetas para saber que é assim; mas, além da razão da coisa, podemos descobrir a mesma verdade pela experiência e observação comuns. É fácil notar que uma afeição cordial põe tudo

em comum entre amigos; e que os esposos, em particular, perdem a propriedade um a favor do outro e não mais conhecem o *meu* e o *teu* que são tão necessários e contudo causam tanta perturbação na sociedade humana. O mesmo efeito resulta de uma mudança das circunstâncias em que vive a humanidade, como por exemplo quando há tanta abundância de qualquer coisa a ponto de satisfazer todos os desejos dos homens: neste caso desaparece completamente toda a distinção de propriedade e tudo fica em comum. Podemos observar esta situação em relação ao ar e à água, apesar de serem os mais valiosos dos objectos exteriores; e podemos facilmente concluir que, se os homens estivessem abastecidos com a mesma abundância de todos os bens, ou se *cada um* tivesse para com *o outro* a mesma afeição e a mesma atenção carinhosa que tem para consigo próprio, a justiça e a injustiça seriam igualmente desconhecidas dos homens.

Eis aqui pois uma proposição que, na minha opinião, pode considerar-se certa: *é unicamente do egoísmo do homem e da sua generosidade limitada, juntamente com a parcimónia com que a natureza providenciou a satistação das suas necessidades, que a justiça tira a sua origem.* Se olharmos para trás, veremos que esta proposição confere uma força adicional a algumas das observações que já fizemos sobre este ponto.

Primeiro, podemos concluir dela que a consideração do interesse público ou uma forte benevolência alargada não é o nosso motivo primeiro e original para observarmos as regras da justiça, pois se admite que, se os homens fossem dotados de semelhante benevolência, jamais se teria sonhado com estas regras.

Segundo, podemos concluir do mesmo princípio que o senso da justiça não se baseia na razão, ou na descoberta de certas conexões e relações de ideias, eternas, imutáveis e universalmente obrigatórias. Pois visto que se reconhece que uma alteração, como a mencionada acima, no carácter e nas circunstâncias em que vivem os homens, alteraria comple-

tamente os nossos deveres e obrigações, é necessário, no sistema comum em que *o senso da virtude provém da razão*, mostrar a mudança produzida nas relações e ideias. Mas, evidentemente, a única causa pela qual uma generosidade humana alargada e uma perfeita abundância de todas as coisas destruiriam a própria ideia de justiça é que a tornariam inútil; e que, por outro lado, uma benevolência humana limitada e uma condição indigente originam esta virtude, unicamente enquanto a tornam necessária para o interesse público e o interesse individual de cada um. Foi portanto a preocupação do nosso próprio interesse e do interesse público que nos fizeram estabelecer as leis da justiça, e nada pode ser mais certo do que não ser uma relação de ideias que nos dá esta preocupação, mas sim as nossas impressões e sentimentos, sem as quais tudo na natureza nos é perfeitamente indiferente e não pode afectar-nos absolutamente nada. O senso da justiça não se baseia pois nas nossas ideias, mas nas nossas impressões.

Terceiro, podemos além disso confirmar a proposição anterior: *as impressões que originam este senso da justiça não são naturais para o espírito humano, mas têm origem no artifício e nas convenções humanas*. Pois visto que uma alteração considerável no carácter e nas circunstâncias destrói igualmente a justiça e a injustiça; e visto que tal alteração só tem efeito mudando o nosso próprio interesse e o interesse público, resulta que o primeiro estabelecimento das regras de justiça depende destes diferentes interesses. Mas, se os homens perseguissem naturalmente e do fundo do coração o interesse público, jamais teriam sonhado em refrear-se uns aos outros por estas regras; e, se perseguissem o seu interesse pessoal, sem qualquer precaução, lançar-se-iam de cabeça em injustiças e violências de toda a espécie. Estas regras são portanto artificiais e visam o seu fim de maneira oblíqua e indirecta; e o interesse que as origina não é de molde a poder ser seguido pelas paixões humanas naturais e sem artifício.

Para tornar isto mais evidente, considerai que, embora as regras da justiça sejam estabelecidas meramente por interesse, a sua conexão com o interesse é um tanto singular e difere do que se pode observar em outras ocasiões. Um acto singular de justiça é frequentemente contrário ao *interesse público* e, se permanecer isolado, sem ser seguido por outros actos, poderia ser em si mesmo muito prejudicial à sociedade. Quando uma pessoa de mérito e caritativa por inclinação restitui uma grande fortuna a um avarento ou a um fanático sedicioso, agiu de maneira justa e louvável, mas o público em realidade sofre. E os actos singulares de justiça, considerados à parte, não servem mais o interesse privado do que o interesse público, e concebe-se facilmente que um homem possa empobrecer por um acto relevante de integridade e tem razão para desejar que, com relação a esse acto, as leis da justiça fossem suspensas por um instante no universo. Mas, embora os actos singulares de justiça possam ser contrários ao interesse público ou privado, certamente que o plano ou esquema total contribui grandemente ou é absolutamente necessário, tanto para servir de suporte à sociedade, como para o bem-estar de cada indivíduo. É impossível separar o bom do mau. A propriedade deve ser estável e deve ser determinada por regras gerais. Embora, num caso, o público sofra, este mal momentâneo é amplamente compensado pela prossecução constante da regra e pela paz e ordem que esta estabelece na sociedade. E mesmo cada indivíduo acha-se a ganhar ao fazer o balanço da conta, visto que, sem justiça, a sociedade deve dissolver-se imediatamente e todos devem cair naquela condição selvagem e solitária, que é infinitamente pior do que a pior das situações que possa imaginar-se na sociedade. Portanto quando os homens tiveram bastante experiência para observar que, quaisquer que fossem as consequências de cada acto isolado de justiça, realizado por uma só pessoa, o conjunto do sistema das acções concorrentes

do conjunto da sociedade é infinitamente vantajoso para o conjunto e para cada uma das partes da sociedade, não tarda muito para que apareçam a justiça e a propriedade. Cada membro da sociedade tem consciência deste interesse; cada um exprime este sentimento aos seus companheiros, juntamente com a resolução que tomou de regular os seus actos por este interesse, na condição de os outros fazerem o mesmo. Nada mais é preciso para levar um deles a realizar um acto de justiça na primeira oportunidade. Este torna-se um exemplo para os outros; e assim a justiça estabelece-se por uma espécie de convenção ou acordo, isto é, por um sentido do interesse, que se supõe comum a todos e onde todos os actos isolados se realizam na expectativa de que os outros homens vão realizar o mesmo. Sem tal convenção, ninguém teria jamais sonhado que houvesse uma virtude como a justiça ou teria sido levado a conformar a ela as suas acções. Se se tomar um acto isolado, a minha justiça pode ser perniciosa sob todos os aspectos e é apenas pela suposição que outros vão imitar o meu exemplo que posso ser levado a seguir esta virtude, visto que nada, a não ser esta combinação, pode tornar a justiça vantajosa ou fornecer-me motivos para me conformar com as suas regras.

Entramos agora na *segunda* questão proposta: *porque juntamos a ideia de virtude à justiça e a de vício à injustiça?* Esta questão não nos demorará muito, agora que já estabelecemos os princípios. Tudo quanto podemos dizer de momento reduz-se a algumas palavras: e, para mais completa satisfação, o leitor deve esperar até chegarmos à *terceira* parte deste livro. A obrigação *natural* de justiça, isto é, o interesse, foi inteiramente explicada; mas, quanto à obrigação *moral*, ou o sentimento do bem e do mal, primeiro será necessário examinar as virtudes naturais antes de podermos dar uma explicação completa e satisfatória.

Depois que os homens descobriram por experiência que

o seu egoísmo e generosidade limitada, agindo livremente, os tornam totalmente incapazes de viver em sociedade, e ao mesmo tempo notaram que a sociedade é necessária para a satisfação dessas mesmas paixões, eles são naturalmente levados a submeter-se à restrição de regras tais que possam tornar o seu comércio mais seguro e mais cómodo. Assim, para a imposição e observância destas regras, tanto em geral como em cada caso particular a princípio são levados apenas pela preocupação do interesse, e este motivo é suficientemente forte e convincente para a primeira formação da sociedade. Mas, quando a sociedade se tornou numerosa e aumentou até se tornar uma tribo ou nação, este interesse é mais distante e os homens não compreendem tão facilmente que a desordem e a confusão resultam de cada infracção destas regras, como numa sociedade mais estreita e mais reduzida. Mas, embora nas nossas próprias acções com frequência percamos de vista o interesse que temos em manter a ordem, e sigamos um interesse menor, mas mais presente, nunca deixamos de notar o prejuízo que recebemos, mediata ou imediatamente, da injustiça dos outros, porque neste caso não ficamos cegos pela paixão, nem influenciados por uma tentação contrária. Melhor, quando a injustiça está tão distante de nós que não afecta de modo nenhum o nosso interesse, é-nos ainda desagradável, porque a consideramos prejudicial à sociedade humana e perigosa para todos aqueles que se aproximam da pessoa culpada. Compartilhamos o seu mal-estar por *simpatia*; e, como a tudo aquilo que nas acções humanas produz mal-estar, num exame geral se chama Vício, e a tudo o que produz satisfação do mesmo modo se chama Virtude, é esta a razão pela qual o sentido do bem e do mal moral resulta da justiça e da injustiça. E, embora este sentido, no caso presente, provenha unicamente da contemplação das acções dos outros, não deixamos de o estender mesmo às nossas próprias acções. A *regra geral* ultrapassa os casos onde se

originou; enquanto ao mesmo tempo *simpatizamos* com os sentimentos que os outros têm a nosso respeito. *Assim, o interesse próprio é o motivo original do* estabelecimento *da justiça; mas uma* simpatia *com o interesse público é a origem da* aprovação moral *que acompanha esta virtude.*

Embora este progresso dos sentimentos seja *natural,* e mesmo necessário, é certamente promovido aqui pelo artifício dos políticos que, para governarem os homens mais facilmente e manterem a paz na sociedade humana, se esforçaram por fazer nascer a estima pela justiça e a aversão pela injustiça. Este artifício deve sem dúvida ter a sua influência; mas é de todo evidente que o facto tem sido muito exagerado por certos autores de obras morais, os quais parecem ter empregado todos os seus esforços para arrancar do coração dos homens todo o sentido da virtude. Qualquer artifício dos políticos pode ajudar a natureza a produzir os sentimentos que ela nos sugere e pode mesmo, em certas ocasiões, por si só produzir aprovação ou estima por uma acção particular; mas é impossível que este artifício seja a única causa da distinção que estabelecemos entre o vício e a virtude. Pois se a natureza não nos ajudasse neste ponto, em vão os políticos falariam de *honroso* ou *desonroso, louvável* ou *censurável.* Estas palavras seriam completamente ininteligíveis e não teriam associadas a elas mais ideias do que se pertencessem a uma língua completamente desconhecida para nós. O mais que os políticos podem realizar é estender os sentimentos naturais para além dos seus limites primitivos; mas é ainda necessário que a natureza forneça os materiais e nos dê algum conhecimento das distinções morais.

Assim como o louvor e a censura públicas aumentam a nossa estima pala justiça, assim também a educação privada e a instrução contribuem para o mesmo efeito. Efectivamente, os pais observam facilmente que um homem é tanto mais útil para si próprio e para os outros quanto maior for o grau de probidade e honra de que é dotado e

que os princípios têm mais força quando o costume e a educação acompanham o interesse e a reflexão: por estas razões são levados a inculcar nos filhos, desde os primeiros anos da infância, os princípios da probidade e a ensinar-lhes a encarar a observância destas regras que sustentam a sociedade como digna e honrosa e a sua violação como vil e indigna. Por este meio os sentimentos da honra podem ganhar raízes nos seus tenros espíritos e adquirir uma tal firmeza e solidez que podem diferir pouco dos princípios mais essenciais da nossa natureza e que estão mais profundamente enraizados na nossa constituição interna.

O que além disso contribui para aumentar a sua solidez é a preocupação da nossa reputação, depois de firmemente estabelecida entre os homens a opinião de que *um mérito ou um demérito acompanha a justiça ou a injustiça.* Nada nos toca mais de perto do que a nossa reputação e de nada a nossa reputação depende mais do que do nosso comportamento com relação à propriedade dos outros. Por esta razão quem quer que se preocupe com o seu carácter ou que tencione viver em boas relações com a humanidade deve fixar-se a si mesmo uma lei inviolável de jamais, por nenhuma tentação, ser levado a violar os princípios essenciais a um homem de probidade e honra.

Farei apenas uma observação antes de deixar este assunto: embora afirme que, no *estado de natureza*, ou o estado imaginário que precedeu a sociedade, não haja justiça nem injustiça, não afirmo que fosse permitido, neste estado, violar a propriedade dos outros. Apenas sustento que não havia nada que se parecesse com a propriedade e por conseguinte não podia haver nada que se parecesse com a justiça ou a injustiça. Terei ocasião de fazer uma reflexão semelhante relativamente às *promessas,* quando chegar a tratar delas, e espero que esta reflexão, se for bem pesada, bastará para afastar toda a hostilidade para com as opiniões anteriores relativamente à justiça e à injustiça.

SECÇÃO III

Das regras que determinam a propriedade

Embora a instituição da regra sobre a estabilidade da posse seja não só útil, mas mesmo absolutamente necessária à sociedade humana, ela não pode servir qualquer fim enquanto permanecer em termos tão gerais. É preciso propor um método que nos permita distinguir que bens particulares devem ser atribuídos a cada pessoa particular, enquanto o resto da humanidade fica excluída da sua posse e satisfação. A nossa próxima tarefa deve ser então descobrir as razões que modificam esta regra geral e a tornam apropriada para o uso comum e para a prática do mundo.

Evidentemente estas razões não provêm de uma utilidade ou de uma vantagem que, quer a pessoa *particular*, quer o público possam retirar do seu desfrute de bens *particulares*, para além do que resultaria da posse destes bens por outra pessoa. Seria sem dúvida melhor que cada um possuísse o que lhe é mais conveniente e mais apropriado ao seu uso; mas, além de que esta relação de conveniência pode ser comum a várias pessoas ao mesmo tempo, está sujeita a tantas controvérsias e os homens são tão parciais e tão apaixonados ao julgar estas controvérsias, que haveria incompatibilidade absoluta entre uma regra assim frouxa e incerta e a paz da sociedade humana. A convenção relativa à estabilidade da posse foi estabelecida para cortar pela raiz todas as ocasiões de discórdia e de luta, e este fim nunca seria atingido se nos fosse permitido aplicar esta regra diferentemente em cada caso particular, conforme a utilidade particular que se poderia descobrir em tal aplicação. Nas suas decisões, a justiça nunca tem em consideração se os objectos são ou não adaptados a pessoas particulares, mas guia-se por concepções mais amplas. Que um homem seja generoso ou avaro é igualmente bem acolhido por ela e

obtém com a mesma facilidade uma decisão em seu favor, mesmo naquilo que lhe é inteiramente inútil.

Segue-se portanto que a regra geral: *a posse deve ser estável*, aplica-se, não mediante juízos particulares, mas mediante outras regras gerais que devem estender-se ao conjunto da sociedade e não se deixar curvar nem por malevolência, nem por favor. Para ilustrar isto, proponho o exemplo seguinte. Considero primeiro os homens no seu estado selvagem e solitário, e suponho que, tendo consciência da desgraça deste estado e prevendo as vantagens que resultariam da sociedade, eles procuram a companhia uns dos outros e fazem oferta de protecção e ajuda mútuas. Suponho também que eles são dotados de tal sagacidade que percebem imediatamente que o principal obstáculo a este projecto de sociedade e de associação se encontra na avidez e egoísmo da sua maneira de ser, para o remediar entram numa convenção para a estabilidade da posse e para uma restrição e abstenção mútuas. Tenho consciência de que este método de proceder não é inteiramente natural; mas além de que suponho aqui apenas que estas reflexões se formaram imediatamente, enquanto que de facto elas surgem insensível e gradualmente, além disto, digo eu, é muito possível que várias pessoas, separadas por acontecimentos diferentes das sociedades a que anteriormente pertenciam, possam ser obrigadas a formar entre si uma nova sociedade; neste caso elas estão inteiramente na situação indicada acima.

É então evidente que a sua primeira dificuldade nesta situação, depois da convenção geral para a instituição da sociedade e para a constância da posse, é descobrir a maneira de distinguir as posses e de destinar a cada um a sua própria parte, que no futuro deve inalteravelmente usufruir. Esta dificuldade não os deterá por muito tempo; deve ocorrer-lhes imediatamente, como o expediente mais natural, que cada um continue a desfrutar daquilo de que presente-

mente é senhor e que a propriedade ou posse constante seja associada à posse imediata. É tal o efeito do costume que não só nos reconcilia com as coisas de que há muito desfrutamos, mas dá-nos mesmo afeição por elas e faz-nos preferi-las a outros objectos, talvez mais valiosos, mas por nós menos conhecidos. O que durante muito tempo esteve sob os nossos olhos e foi muitas vezes empregado com vantagem para nós, é *isso* que sempre mais nos custa abandonar, mas podemos facilmente viver sem as posses de que nunca desfrutámos e a que não estamos acostumados. É portanto evidente que as pessoas aceitariam facilmente este espediente, isto é, *que cada um continue a desfrutar daquilo de que presentemente é possuidor.* é a razão pela qual elas concordariam tão naturalmente em preferi-lo[1].

---

[1] Em filosofia não há questão mais difícil do que, quando para o mesmo fenómeno se apresentam causas numerosas, determinar qual é a principal e determinante. Raramente há um argumento preciso para fixar a nossa escolha e temos de nos contentar com sermos guiados por uma espécie de gosto ou de imaginação proveniente da analogia e da comparação de exemplos semelhantes. Assim, no caso presente, há sem dúvida motivos de interesse público para a maior parte das regras que determinam a propriedade; mas ainda assim suspeito que estas regras são principalmente fixadas pela imaginação, isto é, pelas propriedades mais frívolas do nosso pensamento e concepção. Continuarei a explicar estas causas, deixando à escolha do leitor preferir se as causas derivadas do interesse público ou as derivadas da imaginação. Começaremos pelo direito do possuidor actual.

É uma qualidade já por mim observada na natureza humana Livro I, Parte IV, Secção V que, quando dois objectos aparecem estreitamente ligados um ao outro, o espírito inclina-se a atribuir-lhes uma relação adicional para completar a união; e esta inclinação é tão forte que muitas vezes faz-nos cair em erros (como o erro da conjunção do pensamento e da matéria), se descobrirmos que eles podem servir para este fim. Muitas das nossas impressões não podem ter lugar ou posição no espaço; e contudo admitimos que estas mesmas impressões têm uma conjunção local com as impressões da vista e do tacto, unicamente

Mas podemos observar que, embora a regra da atribuição da propriedade ao actual possuidor seja natural, e, por este meio, útil, contudo a sua utilidade não se estende para além da primeira formação da sociedade; e nada seria mais funesto do que a observância constante desta regra, que excluiria a restituição e autorizaria e recompensaria

---

porque são associadas por causação e já estão unidas na imaginação. Portanto, dado que podemos inventar uma nova relação, e até uma relação absurda, para completar uma união, facilmente se imaginará que, se houver algumas relações dependentes da mente, esta prontamente as associará, a uma relação anterior e unirá, mediante novos laços, objectos que já estão unidos na imaginação. Assim, por exemplo, no arranjo dos corpos nunca deixamos de colocar os que são *semelhantes,* em *contiguidade* uns com os outros, ou pelo menos em pontos de vista *correspondentes;* porque experimentamos satisfação em associar a relação de contiguidade à de semelhança, ou a semelhança de situação à das qualidades. Isto explica-se facilmente pelas propriedades conhecidas da natureza humana. Quando o espírito está decidido a associar certos objectos, mas indeterminado na escolha dos objectos particulares, naturalmente dirige o seu olhar para objectos já relacionados entre si. Estes já estão unidos na mente; apresentam-se ao mesmo tempo à concepção; e em vez de exigirem uma nova razão para se unirem, seria necessária uma razão muito poderosa para fazer que não notássemos esta afinidade natural. Teremos ocasião de explicar isto mais completamente adiante, quando tratarmos da *beleza.* Entretanto, podemos limitar-nos a observar que o mesmo amor da ordem e da uniformidade, que dispõe os livros numa biblioteca e as cadeiras num salão, contribui para a formação da sociedade e para o bem-estar da humanidade, modificando a regra geral sobre a estabilidade da posse. E como a propriedade constitui uma relação entre uma pessoa e um objecto, é natural baseá-la numa relação anterior; e como a propriedade não é senão uma posse constante, garantida pelas leis da sociedade, é natural acrescentá-la à posse actual, numa relação que lhe é semelhante. Porque isto também tem a sua influência. Se é natural associar todas as espécies de relações, é ainda mais natural associar relações semelhantes e relacionadas entre si.

todas as injustiças. Devemos portanto procurar outra circunstância que possa originar a propriedade depois de instituída a sociedade; desta espécie encontro quatro muito inportantes: a ocupação, a prescrição, a acessão e a sucessão. Examinaremos brevemente cada uma delas, começando pela *ocupação.*

A posse de todos os bens exteriores é mutável e incerta, o que é um dos obstáculos mais consideráveis à instituição da sociedade e é a razão pela qual, por acordo universal, expresso ou tácito, a si mesmo o homem se impõe limites mediante aquilo a que chamamos agora as regras da justiça e da equidade. A miséria da condição que precede esta limitação é a causa pela qual nos submetemos a este remédio o mais rapidamente possível; e isto traz-nos uma razão cómoda para acrescentarmos a ideia de propriedade à primeira posse ou à *ocupação.* Os homens não gostam de deixar a propriedade em suspenso, mesmo por muito pouco tempo, ou abrir a mais pequena porta à violência e à desordem. A isto podemos acrescentar que a primeira posse atrai sempre mais a atenção; e se a descurássemos, não haveria sombra de razão para atribuir a propriedade a uma posse ulterior[1].

[1] Alguns filósofos explicam o direito de ocupação dizendo que cada um tem a propriedade do seu próprio trabalho; e quando associa este trabalho a qualquer coisa, fica com a propriedade do todo. Mas: 1 – há vários tipos de ocupação nos quais não se pode dizer que associamos o nosso trabalho ao objecto que adquirimos; como quando possuímos um prado fazendo pastar nele o nosso gado; 2 – é explicar a questão por meio da *acessão*, o que é girar num círculo desnecessário; 3 – não se pode dizer, senão em sentido figurado, que associamos o nosso trabalho a um objecto. Falando com propriedade, apenas o modificamos mediante o nosso trabalho. Isto estabelece uma relação entre nós e o objecto, e aqui tem origem a propriedade, *segundo* os princípios anteriores.

Não resta senão determinar exactamente o que se entende por posse, e isto não é tão fácil como se pode imaginar à primeira vista. Diz-se que estamos de posse de uma coisa, não só quando a tocamos imediatamente, mas também quando estamos situados em relação a ela de modo a tê-la em nosso poder para nos servirmos dela; quando podemos movê-la, modificá-la ou destruí-la segundo o nosso prazer ou vantagem do momento. Esta relação é pois uma espécie de causa e efeito; e como a propriedade não é senão uma posse estável, proveniente das regras da justiça ou das convenções dos homens, deve ser considerada uma relação da mesma espécie. Mas aqui podemos observar que, como o poder de usar um objecto se torna mais ou menos certo, conforme são mais ou menos prováveis as interrupções que podemos encontrar; e como esta probabilidade pode aumentar por graus insensíveis, é impossível em muitos casos determinar quando começa ou acaba a posse; e não há regra certa que nos permita resolver tais controvérsias. Um javali que cai nas nossas armadilhas, consideramos que está na nossa posse, se lhe for impossível escapar. Mas o que entendemos por impossível? Como separamos esta impossibilidade de uma improbabilidade? E como distinguir esta exactamente de uma probabilidade? Notai com precisão os limites de uma e outra e mostrai a regra que nos permite resolver todas as disputas que podem surgir e que por esperiência verificamos surgirem frequentemente a este propósito[1].

[1] Se procurarmos uma solução para estas dificuldades na razão e no interesse público, jamais encontraremos satisfação; e se a procurarmos na imaginação, é evidente que as qualidades que actuam sobre esta faculdade se fundem umas nas outras tão insensível e gradualmente que é impossível dar-lhes limites ou um termo preciso. As dificuldades sobre este ponto aumentam necessariamente quando consideramos que o nosso julgamento se modifica muito sensivelmente conforme o assunto e que, num caso, consideramos como posse o mesmo poder e a mesma proximidade que em outro caso não consideramos como tal. Uma

pessoa que perseguiu uma lebre até ao último grau de cansaço tomaria como uma injustiça que outra se antecipasse e agarrasse a sua presa. Mas a mesma pessoa, que avança para colher uma maçã ao seu alcance, não tem razão de queixa se outra mais expedita lhe passa à frente e se apodera dela. Qual é a razão desta diferença a não ser que a imobilidade, que não é natural à lebre, mas resultado do esforço do caçador, constitui neste caso uma forte relação com o caçador, a qual falta no outro caso?

Aqui parece pois que um poder certo e infalível de prazer, sem contacto ou qualquer outra relação sensível, muitas vezes não produz a propriedade; e observo além disso que uma relação sensível, sem um poder actual, às vezes basta para dar um título à propriedade de um objecto. A vista de uma coisa raramente é uma relação importante e considera-se tal quando o objecto está oculto ou é muito indistinto; neste caso verificamos que a vista, por si só, confere a propriedade, segundo a máxima de *que mesmo um continente inteiro pertence à nação que primeiro o descobriu*. É contudo notável que, tanto no caso da descoberta como no da posse, o homem que primeiro descobriu ou possuiu deve associar a esta relação a intenção de se tornar proprietário, caso contrário a relação ficará sem efeito; e isto porque a conexão na nossa imaginação entre a propriedade e a relação não é tão grande que não exija a ajuda de tal intenção.

Por todas estas circunstâncias é fácil de ver quão complicadas podem tornar-se muitas questões relativas à aquisição da propriedade por ocupação; e o menor esforço do pensamento pode oferecer-nos casos em que não pode ter lugar uma decisão racional. Se preferirmos exemplos reais aos exemplos imaginados, podemos considerar o exemplo seguinte, que se encontra em quase todos os escritores que trataram das *leis da natureza*. Duas colónias *gregas*, deixando o seu país natal à procura de nova residência, foram informadas de que uma cidade próxima tinha sido abandonada pelos seus habitantes. Para saberem a verdade desta informação, enviaram imediatamente dois mensageiros, um de cada colónia, os quais, verificando ao aproximar-se que a informação era verdadeira, iniciaram juntos uma corrida com a intenção de

Mas tais discussões podem surgir não somente a propósito da existência real da propriedade e da posse, mas também a propósito da sua extensão; e estas discussões muitas vezes não têm solução ou não podem decidir-se por outra faculdade a não ser a imaginação. Uma pessoa que desembarca na costa de uma pequena ilha deserta e inculta é considerada seu possuidor desde o primeiro momento e adquire a propriedade da ilha inteira, porque o objecto é limitado e circunscrito na imaginacão e, ao mesmo tempo, está proporcionado ao seu novo possuidor. A mesma pessoa desembarcando numa ilha deserta, tão grande como a *Grã-Bretanha,* não estende a propriedade para além da sua

---

tomar posse da cidade, cada um para os seus concidadãos. Um destes mensageiros, descobrindo que não podia competir com o outro, lançou o seu dardo contra os portões da cidade e teve a sorte de o fixar lá antes de o companheiro chegar. Isto produziu uma disputa entre as duas colónias para saber qual das duas era proprietária da cidade deserta; esta disputa ainda subsiste entre os filósofos. Quanto a mim, penso que a disputa não pode decidir-se, porque toda a questão depende da imaginação que, neste caso, não possui regra precisa e determinada que permita emitir um juízo. Para tornar isto mais evidente, consideremos que, se essas duas pessoas tivessem sido simplesmente membros das colónias, e não mensageiros ou deputados, os seus actos não teriam tido consequências, visto que, neste caso, a sua relação com as colónias teria sido apenas fraca e imperfeita. Acrescentai a isto que nada os determinava a correr para os portões mais do que para as muralhas ou para qualquer outra parte da cidade, a não ser que os portões, sendo a parte mais à vista e mais notável, satisfazem melhor a imaginação, quando se toma a parte pelo todo, conforme encontramos nos poetas que daí tiram frequentemente as suas imagens e metáforas. Além disso, podemos considerar que o toque ou contacto de um só mensageiro não é propriamente posse, como não o é a fixação do dardo nos portões, mas apenas constitui uma relação; e, no outro caso, há uma relação igualmente manifesta, embora talvez não de igual força. Qual destas relações então confere direito de propriedade ou se alguma delas é suficiente para este efeito, deixo decidi-lo aqueles que são mais sagazes do que eu.

posse imediata, embora se considere que uma colónia númerosa é considerada proprietária da ilha inteira desde o momento do seu desembarque.

Mas frequentemente acontece que o título da primeira posse se apaga com o tempo e que é impossível decidir muitas controvérsias que podem surgir a este propósito. Neste caso intervém naturalmente a longa posse ou *prescrição*, que dá a uma pessoa uma propriedade suficiente sobre tudo aquilo de que desfruta. A natureza da sociedade humana não admite grande precisão; e não podemos remontar sempre à primeira origem das coisas para determinar a sua condição presente. Um espaço de tempo considerável coloca os objectos a uma distância tal que eles de certo modo parecem perder a sua realidade e têm tão pouca influência no espírito como se não tivessem nunca existido. Um título actualmente claro e seguro parecerá obscuro e duvidoso daqui a cinquenta anos, mesmo que possa provar-se com a maior evidência e a maior certeza os factos em que ele se baseia. Os mesmos factos não têm a mesma influência após um intervalo de tempo tão longo. Isto pode tomar-se como argumento convincente a favor da nossa doutrina anterior relativamente à propriedade e à justiça. A posse durante um longo período de tempo confere um título a um objecto. Mas, como é certo que, embora tudo seja produzido no tempo, nada de real é produzido pelo tempo, segue-se que, sendo a propriedade produzida pelo tempo, não é nada de real nos objectos, mas resultado de sentimentos em que, conforme se verifica, só o tempo tem influência[1].

[1] A posse actual é manifestamente uma relação entre uma pessoa e um objecto, mas não basta para contrabalançar a relação de primeira posse, a não ser que aquela seja longa e ininterrupta; caso em que a relação aumenta a favor da posse actual pela duração do tempo, e diminui em detrimento da primeira posse pela distância. A mudança na relação produz uma consequente mudança na propriedade.

Adquirimos a propriedade de objectos por *acessão* quando estes objectos estão em conexão íntima com outros objectos que já estão em nossa propriedade e ao mesmo tempo são inferiores a eles. Assim, os frutos do nosso jardim, a criação do nosso gado, e o trabalho dos nossos escravos, consideramo-los nossa propriedade, mesmo antes da posse. Quando os objectos estão em conexão uns com os outros na nossa imaginação, há a tendência para os colocar no mesmo pé e supõe-se correntemente que são dotados das mesmas qualidades. Facilmente passamos de uns para os outros e não estabelecemos diferença nos nossos juízos a seu respeito, sobretudo se os segundos são inferiores aos primeiros[1].

---

[1] Esta fonte de propriedade nunca pode explicar-se a não ser pela imaginação e pode afirmar-se que aqui as causas não estão misturadas. Vamos continuar a esplicá-las mais em particular e a ilustrá-las com exemplos tirados da vida e da esperiência comuns.

Observou-se acima que o espírito tem uma propensão natural para juntar relações, especialmente relações semelhantes, e encontra uma espécie de conveniência e aptidão em tal associação. Esta propensão está na origem das seguintes leis da natureza: *que com a primeira formação da sociedade a propriedade resulta sempre da posse actual*; e depois *que ela se origina da primeira posse ou de uma longa posse*. Ora podemos observar facilmente que a relação não se limita apenas ao primeiro grau; mas que, a partir de um objecto relacionado connosco, adquirimos uma relação com todos os outros objectos com ele relacionados, e assim por diante, até o pensamento perder o encadeamento por um progresso demasiado longo. Ainda que a relação se possa enfraquecer com cada afastamento, não se destrói imediatamente, mas frequentemente une dois objectos mediante um intermediário relacionado com cada um deles. Este princípio tem tal força que dá origem ao direito de *acessão* e faz-nos adquirir a propriedade não só de objectos que possuímos imediatamente, mas também de objectos estreitamente unidos com os primeiros.

Suponhamos que um *Alemão*, um *Francês* e um *Espanhol* entram num compartimento onde sobre uma mesa estão colocadas três garrafas

de vinho do Reno, da Borgonha e do Porto, e que nasce uma disputa sobre a partilha destas garrafas; uma pessoa escolhida como árbitro, para mostrar a sua imparcialidade, naturalmente daria a cada um o produto do seu próprio país e isto segundo um princípio que, em certa medida, é a origem daquelas leis de natureza que atribuem a propriedade à ocupação, à prescrição e à acessão.

Em todos estes casos, particularmente no da acessão, há primeiro uma união *natural* entre a ideia da pessoa e a do objecto; depois uma nova união, *moral*, produzida pelo direito ou propriedade que atribuímos à pessoa. Mas aqui apresenta-se uma dificuldade merecedora da nossa atenção, que pode dar-nos a oportunidade de pôr à prova aquele singular método de raciocínio utilizado no presente assunto. Já notei que a imaginação passa mais facilmente do pequeno para o grande do que do grande para o pequeno e que a transição de ideias é sempre mais fácil e mais suave no primeiro caso do que no segundo. Ora, como o direito de acessão provém da facilidade da transição de ideias que une entre si os objectos relacionados, imaginar-se-ia naturalmente que o direito de acessão deve aumentar de força, proporcionalmente a maior facilidade com que se realiza a transição de ideias. Pode portanto pensar-se que, quando adquirimos a propriedade de um pequeno objecto, sem dificuldade consideraremos um objecto grande relacionado com o pequeno como uma acessão, e como pertencendo ao proprietário do objecto pequeno; por isso é muito fácil neste caso a transição do objecto pequeno para o grande e devia uni-los um ao outro da maneira mais estreita. Mas de facto verifica-se sempre que o caso é diferente. O império da *Grã-Bretanha* parece arrastar consigo o domínio das ilhas *Orkneys*, das *Hébridas*, da ilha de *Man* e da ilha de *Wight*; mas a autoridade sobre estas ilhas menores não implica naturalmente nenhum direito à *Gra-Bretanha*. Em suma, um objecto pequeno segue naturalmente um grande como sua acessão; mas nunca se supõe que um grande pertence ao proprietário de um pequeno com ele relacionado, unicamente em razão desta propriedade e desta relação. Contudo, neste último caso é mais suave a transição de ideias do proprietário para o objecto pequeno, que é a sua propriedade, e do objecto pequeno para

o grande, do que no primeiro caso do proprietário para o objecto grande e do objecto grande para o pequeno. Pode portanto pensar-se que estes fenómenos constituem objecções à hipótese anterior de *que a atribuição da propriedade à acessão não passa de um efeito das relações de ideias e da transição suave da imaginação.*

Facilmente se resolverá esta objecção se considerarmos a agilidade e a mobilidade da imaginação, com as diferentes luzes às quais continuamente coloca os seus objectos. Quando atribuímos a uma pessoa a propriedade de dois objectos, não passamos sempre desta pessoa para um dos objectos e deste para o outro objecto relacionado com ele. Como os objectos devem considerar-se aqui como propriedade desta pessoa, tendemos a uni-los um ao outro e a vê-los à mesma luz. Suponhamos pois que um objecto grande e um pequeno estão relacionados entre si; se uma pessoa tiver uma relação forte com o objecto grande, estará do mesmo modo fortemente relacionada com ambos os objectos considerados juntos, porque está relacionada com a parte mais considerável. Pelo contrário, se estiver apenas relacionada com o objecto pequeno não estará fortemente relacionada com ambos os objectos considerados juntos, uma vez que a sua relação é apenas com a parte menos importante, que não pode impressionar-nos em alto grau, quando consideramos o todo. É esta a razão pela qual os objectos pequenos se tornam acessões dos grandes e não vice-versa.

É opinião geral dos filósofos e dos juristas que o mar não pode tornar-se propriedade de nenhuma nação, pois não se pode tomar posse dele nem estabelecer com ele uma relação distinta tal que possa tomar-se fundamento de propriedade. Quando desaparece esta razão, imediatamente tem lugar a propriedade. Assim os mais vigorosos advogados da liberdade dos mares concordam universalmente que os estuários e as baías naturalmente pertencem como acessões aos proprietários do continente que os rodeia. Os estuários e as baías propriamente não estão mais presos ou unidos à terra do que o Oceano *Pacífico*; mas, como estão unidos na imaginação, e ao mesmo tempo são inferiores, são naturalmente olhados como acessões.

A propriedade dos rios é atribuída, pelas leis da maior parte das

nações e pelo pendor natural do nosso pensamento, aos proprietários das suas margens, exceptuados os rios importantes como o *Reno* ou o *Danúbio,* que parecem à imaginação demasiado grandes para se juntarem como uma acessão à propriedade dos prados vizinhos. Contudo, mesmo estes rios são considerados propriedade da nação através de cujo território correm, porque a ideia de uma nação é uma massa apropriada a corresponder-lhes e a sustentar com eles uma relação na imaginação.

As acessões que se fazem aos terrenos das margens dos rios seguem a terra, dizem os juristas, contanto que se façam mediante aquilo a que chamam *aluvião,* isto é, insensível e imperceptivelmente, circunstâncias que ajudam grandemente a imaginação a realizar a união. Quando uma parte considerável é arrancada, de um só golpe, a uma das margens, e se junta à outra, ela não fica propriedade daquele a cujas terras ela se junta, enquanto não se unir com elas e enquanto as árvores ou as plantas não tiverem espalhado as suas raízes em ambas. Antes disso, a imaginação não as junta suficientemente.

Há outros casos que de algum modo se assemelham ao da acessão, mas que, no fundo, são consideravelmente diferentes e merecem a nossa atenção. É deste género a conjunção das propriedades de diferentes pessoas de modo a não admitir *separação.* A questão está em saber a quem deve pertencer o todo após a união.

Quando esta conjunção é de natureza a admitir *divisão,* mas não *separação,* a decisão é natural e fácil. Tem de supor-se que a massa inteira é comum aos proprietários das diferentes partes, depois deve ser dividida em partes proporcionais. Mas aqui não posso deixar de notar a grande subtileza da lei *romana,* que distingue entre a *confusão* e a *mistura.* A confusão é a união de dois corpos, como líquidos diferentes, cujas partes ficam inteiramente indistinguíveis. A mistura é a fusão de dois corpos como duas medidas de trigo, cujas partes permanecem separadas de maneira manifesta e visível. No segundo caso a imaginação não descobre uma união tão completa como no primeiro, mas é capaz de determinar e de manter uma ideia distinta da propriedade de cada um; por esta razão a lei *civil,* embora estabelecendo uma comunidade

completa no caso da *confusão*, mesmo após uma divisão proporcional, admite contudo no caso da *mistura* que cada um dos proprietários conserva um direito distinto; no entanto a necessidade pode finalmente forçá-los a submeter-se à mesma divisão.

Quod si frumentum Titii frumento tuo mistum fuerit: siquidem ex voluntate vestra, commune est: quia singula corpora, id est, singula grana, quae cujusque propria fuerunt, ex consensu vestro communicata sunt. Quod si casu id mistum fuerit, vel Titius id miscuerit sine tua voluntate, non videtur id commune esse; quia singula corpora in substantia durant. Sed nec magis istis casibus commune sit frumentum quam grex intelligitur esse communis, si pecora Titii tuis pecoribus mista fuerint.Sed si ab alterutro vestrum totum id frumentum retineatur, in rem quidem actio pro modo frumenti cujusque competit. Arbitrio autem judicis, ut ipse aestimet quale cujusque frumentum fuerit. Inat. Lib. II. Tit. I. § 28.

Mas se o trigo de Tício e o teu se misturaram: se a mistura se fez por vontade vossa, há comunidade, pois cada um dos corpos, isto é, cada um dos grãos que foram propriedade de cada um de vós dois, foi posto em comum com vosso consentimento. Se todavia a mistura foi acidental, ou se Tício fez a mistura sem o teu consentimento, não parece haver comunidade, pois cada corpo subsiste na sua substância. Não há mais comunidade de trigo nestes dois últimos casos do que há, assim se entende, rebanho comum, se o gado de Tício se juntou ao teu. Mas, se qualquer um de vós retiver a totalidade desse trigo, emprega-se diferentemente uma acção para medir o trigo de cada um de vós. Contudo o juiz é o árbitro que julga a quantidade de trigo de cada um de vós.

Quando as propriedades de duas pessoas estão unidas de tal maneira que não admitem nem *divisão*, nem *separação*, como no caso em que uma pessoa constrói uma casa no terreno de outra, neste caso o todo deve partencer a um dos proprietários; e aqui eu afirmo que se concebe naturalmente que pertence ao proprietário da parte mais importante. Porque embora o objecto composto possa ter uma relação com duas pessoas diferentes e levar a nossa concepção ao mesmo tempo para uma e outra, no entanto a parte mais importante atrai principalmente a nossa atenção e, em razão da união estreita, arrasta com ela a mais pequena; por esta razão, o todo mantém uma relação com o pro-

prietário desta parte e é olhado como sua propriedade. A única dificuldade está em saber qual das partes nos agradará mais chamar a mais importante e a mais atraente para a imaginação.

Esta qualidade depende de várias circunstâncias diferentes, que têm pouca conexão umas com as outras. Uma parte de um objecto composto pode tornar-se mais importante do que outra porque é mais constante e mais duradoura; porque tem maior valor; porque é mais manifesta e mais notória porque tem maior extensão, ou porque a sua existência é mais separada e mais independente. Facilmente se conceberá que como estas circunstâncias podem unir-se e opor-se de todas as maneiras diferentes e em todos os diferentes graus imagináveis, resultarão numerosos casos em que as razões de ambos os lados estão tão igualmente equilibradas que nos é impossível dar uma decisão satisfatória. É então função própria das leis civis determinar o que os princípios da natureza humana deixaram indeterminado.

A superfície cede ao solo, diz a lei civil; a escrita ao papel; a tela à pintura. Estas decisões não estão bem de acordo umas com as outras e são prova da contrariedade dos princípios de que procedem.

Mas, de todas as questões deste género, a mais curiosa é a que, durante tantos séculos, dividiu os discípulos de *Próculo* e *Sabino*. Suponhamos que uma pessoa faz um copo do metal de outrem, ou um barco da sua madeira, e suponhamos que o proprietário do metal ou da madeira reclama os seus bens; a questão está em saber se ele adquire um direito ao copo ou ao barco. *Sabino* sustentava a afirmativa e afirmava que a substância ou matéria é o fundamento de todas as qualidades; que ela é incorruptível e imortal e portanto superior à forma, que é acidental e dependente. Por outro lado, *Próculo* observava que a forma é a parte mais óbvia e mais notória, e que é ela que nos faz dizer que os corpos são de tal ou tal espécie particular. A isto poderia ter acrescentado que a matéria ou substância é na maioria dos casos tão flutuante e incerta que é totalmente impossível segui-la em todas as suas mudanças. Quanto a mim, não sei mediante que princípios tal controvérsia possa com certeza ser resolvida. Contentar-me-ei pois com observar que a decisão de *Treboniano* me parece bastante engenhosa: o copo pertence

O direito de *sucessão* é um direito muito natural, originado no consentimento presumido dos pais ou de um parente e do interesse geral da humanidade, o qual exige que os bens das pessoas passem para aqueles que lhes são mais caros, afim de as tornar mais trabalhadoras e mais económicas. Talvez estas causas sejam secundadas pela influência da *relação* ou associação de ideias, que nos leva naturalmente a considerar o filho após a morte dos pais e a atribuir-lhe um direito aos bens do pai. Estes bens devem tornar-se propriedade de alguém, mas a questão é saber *de quem*. Evidentemente aqui apresentam-se naturalmente os filhos; e como eles já estão ligados a esses bens por intermédio do pai morto, somos levados a ligá-los ainda mais completamente pela relação de propriedade. Deste processo *há numerosos* exemplos paralelos[1].

---

ao proprietário do metal, porque pode ser reconduzido à sua forma original; mas o barco pertence ao autor da sua forma, pela razão contrária. Mas, por mais engenhosa que pareça esta razão, ela depende claramente da imaginação que, pela possibilidade de tal redução, encontra uma conexão e relação mais estreita entre um copo e o proprietário do seu metal, do que um navio e o proprietário da sua madeira, onde a substância é mais estável e menos alterável.

[1] Examinando os diferentes títulos da autoridade no governo, encontraremos numerosas razões para nos convencermos de que o direito de sucessão depende, em grande parte, da imaginação. Entretanto contentar-me-ei com observar um exemplo que pertence ao assunto actual. Suponhamos que uma pessoa morre sem filhos e que surge uma disputa entre os parentes a propósito da herança; é evidente que, se as riquezas provierem em parte do pai e em parte da mãe, o meio mais natural de encerrar tal disputa é dividir os bens e atribuir cada um à família de onde provém. Ora como se supõe que a pessoa foi, por algum tempo, completa e plenamente proprietária dos bens, pergunto o que é que nos faz encontrar uma certa equidade e uma razão natural nesta partilha, a não ser a imaginação? A afeição da pessoa por estas famílias não depende dos seus bens; por esta razão nunca

SECÇÃO IV

Da transferência da propriedade por consentimento

Por mais útil, e mesmo necessária, que possa ser à sociedade a estabilidade da posse, ela é acompanhada de grandes inconvenientes. A relação de aptidão ou conveniência nunca deve estar em consideração na distribuição das propriedades aos homens; mas devemos governar-nos por regras mais gerais na sua aplicação e mais livres de dúvida e incerteza. É deste género a posse *actual* na primeira instituição da sociedade; e depois a *ocupação*, a *prescrição*, a *acessão* e a *sucessão*. Como estas dependem muito do acaso, devem frequentemente mostrar-se contraditórias às necessidades e aos desejos dos homens, e as pessoas e os bens muitas vezes devem estar mal ajustados. É um grande inconveniente, que reclama um remédio. Aplicar um remédio directamente, e permitir que cada um se apodere pela violência daquilo que lhe parece conveniente, seria destruir a sociedade; por isso as regras da justiça procuram um meio termo entre uma rigidez estável e este ajustamento mutável e incerto. Ora não há meio termo melhor do que este, que é manifesto: a posse e propriedade deve ser sempre estável, excepto quando o proprietário consente em concedê-la a outra pessoa. Esta regra não pode ter más consequências, ocasionando guerras e dissensões, visto que o consentimento do proprietário, que é o único interessado, é dado na alienação, e pode servir numerosos bons propósitos ajustando a propriedade às pessoas. As diferentes partes da terra produzem bens diferentes; e não é só isto, mas as diferentes pessoas são por natureza adaptadas a diferentes profissões e atingem

---

se pode presumir o seu consentimento precisamente a tal partilha. Quanto ao interesse público, não parece de modo algum estar em jogo de um lado ou de outro.

maior perfeição numa, quando se concentram só nela. Tudo isto exige reciprocidade de troca e de intercâmbio; por esta razão a transferência de propriedade por consentimento baseia-se numa lei de natureza, assim como a sua estabilidade sem tal consentimento.

É nesta medida que a transferência é determinada por uma utilidade e um interesse claros. Mas talvez seja por razões mais banais que a *entrega,* ou transferência sensível do objecto, é comummente exigida pelas leis civis e também pelas leis de natureza, segundo muitos autores, como uma circunstância necessária na transferência da propriedade. A propriedade de um objecto, quando se toma por uma qualidade real, sem qualquer referência à moral ou aos sentimentos do espírito, é uma qualidade perfeitamente insensível e mesmo inconcebível, e não podemos formar nenhuma ideia distinta quer da estabilidade, quer da sua transferência. Esta imperfeicão das nossas ideias sente-se menos vivamente no que respeita à sua estabilidade, que atrai menos a nossa atenção e pela qual o espírito passa facilmente, sem a examinar escrupulosamente. Mas como a transferência de propriedade de uma pessoa para outra é um acontecimento mais notável, o defeito das nossas ideias torna-se mais sensível nesta ocasião e obriga-nos a voltar-nos para todos os lados à procura de algum remédio. Ora, como nada aviva mais uma ideia do que uma impressão actual e uma relação entre esta impressão e a ideia, é natural que procuremos alguma falsa luz deste lado. A fim de ajudar a imaginação a conceber a transferência de propriedade, tomamos o objecto sensível e transferimos de facto a sua posse para a pessoa à qual queremos conceder a propriedade. A semelhança suposta dos actos e a actualidade desta entrega sensível enganam o espírito e fazem-no imaginar que concebe a transição misteriosa da propriedade. A exactidão desta explicação do assunto surge de se ter inventado uma entrega *simbólica,* para satisfazer a fantasia, quando

a entrega real é impraticável. Assim entende-se que a entrega da chave de um celeiro é a entrega do cereal nele contido; a entrega de uma pedra e de terra representa a entrega de um domínio. É uma espécie de prática supersticiosa nas leis civis e nas leis da natureza, semelhante à superstição dos *católicos romanos* na religião. Os *católicos romanos* representam os mistérios inconcebíveis da religião *cristã* e tornam-nos mais presentes ao espírito mediante um círio, um hábito ou uma careta; do mesmo modo os juristas e moralistas caíram em invenções semelhantes pela mesma razão e tentaram por estes meios satisfazer-se com relação à transferência da propriedade por consentimento.

SECÇÃO V

Da obrigação das promessas

Que a regra moral que ordena o cumprimento das promessas não é *natural*, mostram-no suficientemente estas duas proposições que passo a demonstrar: *uma promessa não poderia compreender-se antes de as convenções humanas a terem estabelecido; e mesmo que pudesse compreender-se, não seria acompanhada de qualquer obrigação moral.*

Digo, *primeiro*, que uma promessa não é naturalmente inteligível, nem anterior às convenções humanas, e que uma pessoa não familiarizada com a sociedade jamais poderia ligar-se a outra por quaisquer compromissos, mesmo que ambas pudessem compreender os pensamentos uma da outra por intuição. Se as promessas fossem naturais e inteligíveis deveria haver um acto do espírito que acompanhasse as palavras *eu prometo;* e deste acto do espírito deveria depender a obrigação. Percorramos pois todas as faculdades da alma e vejamos qual delas se exerce nas nossas promessas.

O acto do espírito expresso por uma promessa não é a *resolução* de realizar uma acção, pois esta resolução por si

só nunca impõe obrigação. Não é o *desejo* de a realizar, pois podemos ligar-nos sem tal desejo, ou mesmo com uma aversão declarada e confessada. Nem é o *querer* a acção que prometemos realizar, porque uma promessa diz sempre respeito ao tempo futuro e a vontade só tem influência nas acções presentes. Segue-se portanto que, não sendo o acto da mente que entra numa promessa e produz a sua obrigação, nem a resolução, nem o desejo, nem a vontade de uma acção particular, necessariamente deve ser o querer a *obrigação* que tem origem na promessa. Esta conclusão não é apenas filosófica, mas é inteiramente conforme à nossa maneira comum de pensarmos e de nos exprimirmos, quando dizemos que estamos ligados pelo nosso próprio consentimento e que a obrigação provém apenas da nossa vontade e prazer. A única questão está então em saber se não é um absurdo manifesto admitir este acto da mente e um absurdo tal que não cairíamos nele se as nossas ideias não fossem confundidas pelo preconceito e pelo uso falacioso da linguagem.

Toda a moral depende dos nossos sentimentos, e quando uma acção ou qualidade do espírito nos agrada *de um certo modo*, dizemos que é virtuosa; quando *de modo análogo* nos desagrada descurá-la ou não a realizar, dizemos que temos obrigação de a realizar. Uma mudança da obrigação pressupõe uma mudança do sentimento; a criação de uma nova obrigação pressupõe o nascimento de um novo sentimento. Mas com certeza não podemos naturalmente mudar mais os nossos sentimentos pessoais do que os movimentos do céu; nem, por um acto isolado da vontade, isto é, por uma promessa, tornar agradável ou desagradável, moral ou imoral, uma acção que, sem este acto, teria produzido impressões contrárias, ou teria sido dotada de qualidades diferentes. Seria portanto absurdo querer uma nova obrigação, isto é, um novo sentimento de mágoa ou prazer; e não é possível cair-se naturalmente num absurdo tão

grosseiro. Uma promessa é portanto *naturalmente* algo completamente ininteligível e nenhum acto da mente lhe corresponde[1].

Mas, *segundo*, se um acto do espírito lhe correspondesse, não poderia *naturalmente* produzir uma obrigação. Isto depreende-se evidentemente do raciocínio anterior. Uma promessa cria uma nova obrigação. Uma nova obrigação pressupõe o nascimento de novos sentimentos. A vontade não cria novos sentimentos. Portanto não poderia naturalmente surgir nenhuma obrigação de uma promessa,

---

[1] Se se pudesse descobrir a moral pela razão e não pelo sentimento, seria ainda mais evidente que as promessas não podem fazer alteração nela. Supõe-se que a moral consiste numa relação. Todas as novas imposições morais devem portanto provir de uma relação nova de objectos; e por conseguinte a vontade não poderia produzir *imediatamente* uma mudança na moral, mas poderia ter este efeito apenas produzindo uma mudança nos objectos. Mas como a obrigação moral de uma promessa é puro efeito da vontade, sem a mais pequena mudança em qualquer parte do universo, segue-se que as promessas não têm obrigação natural.

Se se dissesse que este acto da vontade, que é na realidade um novo objecto, produz novas relações e novos deveres, eu responderia que isto é um puro sofisma que se pode descobrir com uma fracção muito modesta de precisão e exactidão. Querer uma nova obrigação é querer uma nova relação de objectos; portanto, se esta nova relação de objectos fosse formada pela própria volição, na realidade que quereríamos a volição, o que é perfeitamente absurdo e impossível. A vontade não tem aqui objecto para o qual pudesse tender, mas deverá dobrar-se sobre si própria *até ao infinito*. A nova obrigação depende de novas relações. As novas relações dependem de uma nova volição. A nova volição tem por objecto uma nova obrigação e, por conseguinte, novas relações e, por conseguinte, uma nova volição; esta volição, por seu turno, visa uma nova obrigação, nova relação, e nova volição, sem fim. É portanto impossível podermos jamais querer uma nova obrigação; e, por conseguinte, é impossível que a vontade acompanhe jamais uma promessa ou produza uma nova obrigação moral.

admitindo mesmo que o espírito caísse no absurdo de querer esta condição.

A mesma verdade pode ainda demonstrar-se com mais evidência pelo raciocínio que demonstrou que a justiça em geral é uma virtude artificial. Não se pode exigir de nós uma acção como nosso dever, se não estiver implantada na natureza humana uma paixão ou motivo actuante, capaz de produzir a acção. Este motivo não pode ser o senso do dever. Um senso de dever pressupõe uma obrigação anterior e quando uma acção não é exigida por uma paixão natural, não pode ser exigida por uma obrigação natural, visto que pode omitir-se sem que esta omissão prove defeito, ou imperfeição na mente e no carácter e, por conseguinte, sem que haja vício. Ora, evidentemente, não temos qualquer motivo que nos leve ao cumprimento das nossas promessas, distinto do sentido do dever. Se pensássemos que as promessas não nos obrigavam moralmente, jamais sentiríamos inclinação para as respeitar. Não é o caso das virtudes naturais. Mesmo que não houvesse a obrigação de socorrer os miseráveis, a nossa humanidade levar-nos-ia a isso; se descurarmos este dever, a imoralidade desta negligência provém de ela ser prova de que nos faltam os sentimentos naturais de humanidade. Um pai sabe que é seu dever cuidar dos filhos, mas também tem naturalmente tendência para o fazer. Se nenhuma criatura humana tivesse esta tendência, ninguém ficaria sob tal obrigação. Mas como não há tendência natural para observar as promessas, distinta do sentido da sua obrigação, segue-se que a fidelidade não é uma virtude natural, e que as promessas não têm qualquer força anterior às convenções humanas.

Se alguém for de opinião diferente deve dar uma prova em regra destas duas proposições: *há um acto particular da mente ligado às promessas; como consequência deste acto da mente surge uma tendência para a acção, distinta do sentido do dever.* Presumo que é impossível provar um e outro destes pontos

e por isso atrevo-me a concluir que as promessas são invenções humanas, baseadas nas necessidades e interesses da sociedade.

Para descobrir estas necessidades e interesses, devemos considerar as mesmas qualidades da natureza humana que, conforme já verificámos, dão origem às leis anteriores da sociedade. Sendo os homens naturalmente egoístas ou dotados apenas de uma generosidade limitada, não são facilmente induzidos a realizar uma acção no interesse de estranhos, a não ser que tenham em vista uma vantagem recíproca que não teriam esperanças de obter senão mediante esta acção. Ora, como acontece frequentemente que estas acções recíprocas não podem terminar no mesmo instante, é necessário que uma das partes se contente com ficar na incerteza e dependa da gratidão da outra para receber bondade em retribuição. Mas há tanta corrupção entre os homens que, falando de modo geral, isso torna-se apenas uma fraca garantia; e como aqui se supõe que o benfeitor concede os seus favores visando o seu interesse próprio, esta circunstância suprime a obrigação e estabelece um exemplo de egoísmo, que é a verdadeira origem da ingratidão. Se portanto fôssemos seguir o curso natural das nossas paixões e inclinações, não realizaríamos senão poucas acções para vantagem dos outros, desinteressadamente, porque a nossa bondade e afeição são por natureza muito limitadas; e realizaríamos tão poucas deste género, sem olhar ao interesse, porque não podemos depender da sua gratidão. Aqui se perde pois de certo modo o comércio mútuo dos bons ofícios entre os homens e cada um encontra-se reduzido à sua própria habilidade e ao seu próprio trabalho para conseguir o seu bem-estar e subsistência. A invenção da lei de natureza relativa à *estabilidade* da posse já tornou os homens suportáveis uns aos outros; a da *transferência* da propriedade e posse por consentimento começou a torná-los reciprocamente vantajosos; mas estas leis da natureza, mesmo que

se observem estreitamente, não bastam para os tornar prestáveis uns aos outros, conforme a natureza os fez capazes de se tornarem. Apesar da *estabilidade* da posse, muitas vezes os homens não podem tirar dela senão pequenas vantagens enquanto possuem, de uma espécie de bens, uma quantidade maior de que necessitam e ao mesmo tempo sofrem a falta de outros bens. A *transferência* de propriedade, que é o remédio próprio para este inconveniente, não consegue remediá-lo inteiramente, pois só pode intervir em relação a objectos *presentes* e *individuais*; mas não em relação a objectos *ausentes* ou *gerais*. Não se pode transferir a propriedade de uma casa particular, à distância de vinte léguas, porque o consentimento não pode ser acompanhado da entrega, que é uma circunstância necessária. Tampouco se pode transferir a propriedade de dez medidas de cereal ou de cinco barris de vinho mediante a mera declaração e consentimento, porque estes são apenas termos gerais, sem relação directa com uma certa quantidade de cereal ou certos barris de vinho. Além disso, o comércio dos homens não se limita à permuta de bens materiais, mas pode estender-se a serviços e acções, que podemos trocar para nosso mútuo interesse e vantagem. O vosso cereal está hoje maduro; o meu estará amanhã. É vantajoso para ambos que eu trabalhe hoje convosco e que vós me ajudeis amanhã. Não tenho benevolência para convosco e sei que vós tampouco a tendes para comigo. Portanto não me afadigarei por vossa causa; e se trabalhasse convosco por minha causa, na expectativa de uma retribuição, sei que ficaria decepcionado e que em vão dependeria da vossa gratidão. Assim, deixo-vos trabalhar sós, e vós tratais-me do mesmo modo. O tempo muda e ambos perdemos as colheitas por falta de confiança e de garantia mútuas.

Tudo isto é efeito dos princípios e paixões naturais e inerentes à natureza humana; e como estas paixões e princípios são inalteráveis, pode pensar-se que a nossa conduta,

que depende deles, deve sê-lo também e que seria em vão que os moralistas ou os políticos interferissem connosco ou tentassem mudar o curso normal das nossas acções, tendo em vista o interesse público. E, na verdade, se o êxito dos seus planos dependesse do seu êxito em corrigir o egoísmo e ingratidão dos homens, eles jamais fariam qualquer progresso, a não ser ajudados pela omnipotência, única capaz de moldar de novo o espírito humano e de mudar o seu carácter em pontos tão fundamentais. Tudo o que podem pretender é dar uma nova direcção às paixões naturais e ensinar-nos que podemos satisfazer os nossos apetites de modo oblíquo e artificial melhor do que pelos seus movimentos precipitados e impetuosos. Daqui aprendo a prestar serviços a outrem, sem ter para com ele uma ternura real; porque prevejo que ele retribuirá os meus serviços, na expectativa de outros do mesmo género, e para manter a mesma reciprocidade dos bons ofícios comigo ou com os outros. E consequentemente, depois de eu o servir e de ele estar de posse da vantagem que advém da minha acção, ele é levado a realizar o seu papel, na previsão das consequências da sua recusa.

Mas, embora este comércio humano por interesse próprio comece a intervir e a predominar na sociedade, não abole inteiramente as relações amigáveis, mais generosas e mais nobres, e os bons ofícios. Posso ainda prestar serviços às pessoas que amo e que conheço mais particularmente, sem visar qualquer vantagem; e estas pessoas podem retribuir-me do mesmo modo, tendo em vista apenas a recompensa dos meus serviços passados. Assim, para distinguir estas duas espécies diferentes de comércio, a interessada e a desinteressada, há uma *certa fórmula verbal* inventada para a primeira, pela qual nos comprometemos a realizar uma acção. Esta fórmula verbal constitui aquilo a que chamamos *promessa*, que é a sanção do comércio interessado entre os homens. Quando uma pessoa diz *que promete uma coisa*,

exprime efectivamente a *resolução* de cumprir e, ao mesmo tempo, pelo emprego dessa *fórmula verbal*, submete-se ao castigo de nunca mais se confiar nele, se faltar. Uma resolução, é o acto natural do espírito que as promessas exprimem; mas se, no caso, não houvesse mais do que uma resolução, as promessas apenas declarariam os nossos primeiros motivos e jamais criariam novo motivo ou nova obrigação. São convenções humanas que criam um novo motivo, quando a experiência nos ensinou que os negócios humanos seriam conduzidos muito mais no interesse mútuo, se fossem instituídos certos *símbolos* ou *sinais*, que nos permitissem garantir uns aos outros segurança de conduta numa situação particular. Uma vez instituídos estes sinais, quem quer que os use fica imediatamente ligado pelo seu interesse a executar os seus compromissos e nunca mais deve esperar que se confie nele se recusar cumprir o que prometeu.

O conhecimento necessário para tornar os homens conscientes deste interesse na *instituição* e na *observância* das promessas não deve ser considerado acima da capacidade da natureza humana, mesmo quando selvagem e inculta. É preciso apenas um poucochinho de prática do mundo para nos fazer compreender todas estas consequências e vantagens. A mais breve experiência da sociedade descobre-as a todo e qualquer mortal, e quando cada indivíduo compreende que todos os seus companheiros têm o mesmo sentido deste interesse, ele desempenha imediatamente o seu papel no contrato, com a certeza de que os seus companheiros não deixarão de desempenhar o deles. Todos eles, por acordo, entram num sistema de acções calculado para benefício comum, e concordam em ser fiéis à sua palavra; e nada mais é preciso para formar este acordo ou convenção, a não ser que cada um tenha o sentido do interesse que há em cumprir fielmente os compromissos e exprima este sentimento aos outros membros da sociedade. Isto faz imedia-

tamente que o interesse actue sobre eles; e o interesse é a *primeira* obrigação do cumprimento das promessas.

Depois, um sentimento moral colabora com o interesse e torna-se uma nova obrigação entre os homens. Este sentimento moral, no cumprimento das promessas, provém dos mesmos princípios que o que intervém na abstenção da propriedade dos outros. *O interesse público, a educação* e *os artifícios dos políticos* têm o mesmo efeito nos dois casos. As dificuldades que se nos apresentam em supor que uma obrigação moral acompanha as promessas, ou as superamos, ou as iludimos. Por exemplo, a expressão de uma resolução não se supõe comummente obrigatória; e não podemos facilmente conceber como é que o emprego de uma certa fórmula verbal poderia causar uma diferença material. Aqui portanto *fingimos* um novo acto do expírito, que denominamos *querer* uma obrigação; e é deste acto que supomos que depende a moralidade. Mas já demonstrámos que não existe semelhante acto do espírito, e, por conseguinte, que as promessas não impõem nenhuma obrigação natural.

Para confirmação, podemos acrescentar outras reflexões relativas a este querer que se supõe entrar numa promessa e produzir a sua obrigação. Evidentemente nunca se supõe que o querer, por si só, produz a obrigação, mas é preciso que este querer se exprima em palavras ou sinais para vincular qualquer pessoa. A expressão uma vez introduzida como instrumento do querer depressa se torna a parte principal da promessa; e uma pessoa não ficará menos vinculada pela sua palavra, ainda que secretamente dê uma direcção diferente à sua intenção e se recuse tanto a decidir como a querer uma obrigação. Mas embora a expressão, na maior parte das ocasiões, constitua o todo da promessa, contudo não é sempre assim; e quem usasse uma expressão cujo sentido desconhecesse, e a empregasse sem nenhuma intenção de se vincular, não ficaria certamente vinculado por ela. Ainda mais: mesmo que conhecesse o sentido, se

contudo a usasse apenas de brincadeira e com sinais mostrando com evidência que não tem intenção séria de se vincular, não ficaria na obrigação de a cumprir; pois é necessário que as palavras sejam a expressão perfeita da vontade, sem qualquer sinal contrário. Ainda mais: mesmo esta condição não deve ser levada ao ponto de imaginarmos que uma pessoa que, pela nossa rapidez de entendimento, conjecturamos, por certos sinais, que tem intenção de nos enganar, não fica vinculada pela sua expressão ou promessa verbal, se a aceitarmos; mas devemos limitar a nossa conclusão aos casos em que os sinais são de género diferente dos do engano. Todas estas contradições explicam-se facilmente se a obrigação das promessas for mera invenção humana, para vantagem da sociedade; mas jamais se explicarão se a obrigação for algo *real* e *natural* proveniente de um acto da mente ou do corpo.

Observarei ainda que, visto que cada promessa nova impõe uma nova obrigação moral à pessoa que promete, e visto que esta nova obrigação provém da sua vontade, é uma das operações mais misteriosas e mais incompreensíveis que se possam imaginar, e pode até comparar-se à transubstanciação ou à *ordenação*[1] em que uma certa fórmula verbal, aliada a uma certa intenção, muda completamente a natureza de um objecto exterior e mesmo a de uma criatura humana. Mas, embora estes mistérios sejam neste ponto semelhantes, é muito notável que difiram grandemente noutros pontos e que se possa considerar esta diferença como prova decisiva da diferença das suas origens. Como a obrigação das promessas é uma invenção feita no interesse da sociedade, ela toma tantas formas diferentes quantas as exigidas por esse interesse e mais depressa cai em

[1] Entendo isto na medida em que se admite que a ordenação *produz um carácter indelével*. Sob outros aspectos é apenas uma qualificação legal.

contradições directas do que perde de vista o seu objecto. Mas como estas outras doutrinas monstruosas são unicamente invenções dos padres, e não visam o interesse público, elas são menos perturbadas no seu desenvolvimento por novos obstáculos; e deve reconhecer-se que, após o primeiro absurdo, elas seguem mais directamente o curso da razão e do bom senso. Os teólogos compreenderam claramente que a fórmula verbal exterior, sendo apenas som, exige uma intenção para lhes dar qualquer eficácia; e que, se alguma vez se considerar essa intenção como uma circunstância necessária, a sua ausência deve igualmente impedir o efeito, quer se reconheça, quer se oculte, quer seja sincera ou enganadora. Consequentemente, decidiram comummente que a intenção do padre faz o sacramento e que, quando o padre secretamente retira a intenção, é altamente criminoso em si mesmo, e além disso destrói o baptismo, a comunhão ou a ordenação. As terríveis consequências desta doutrina não conseguiram impedir que ela se estabelecesse, assim como os inconvenientes de uma doutrina semelhante com respeito às promessas a impediram de se estabelecer. Os homens estão sempre mais preocupados com a vida presente do que com a futura e tendem a considerar o mais pequeno mal, com relação à primeira, de maior importância do que o maior mal, com relação à segunda.

Podemos tirar a mesma conclusão relativamente à origem das promessas, da acção da *força* que se supõe invalidar todos os contratos e libertar-nos da sua obrigação. Tal princípio é prova de que as promessas não têm obrigação natural e são puras invenções artificiais para interesse e vantagem da sociedade. Se considerarmos correctamente o assunto, a força não difere essencialmente de qualquer outro motivo de esperança ou de receio, capaz de nos levar a vincular a nossa palavra e a submeter-nos a uma obrigação. Um homem, perigosamente ferido, que promete uma soma importante de dinheiro a um cirurgião para que este

o cure, ficaria certamente obrigado a cumprir a promessa, embora o caso não seja assim tão diferente do de um homem que promete uma soma a um bandido, a ponto de produzir uma diferença tão grande nos nossos sentimentos morais, se estes sentimentos não assentassem inteiramente no interesse e conveniência públicos.

SECÇÃO VI

Ainda algumas reflexões sobre a justiça e a injustiça

Passámos em revista as três leis fundamentais de natureza, a lei da estabilidade da posse, *a lei da sua transferência por consentimento e a do cumprimento das promessas*. É da estrita observância destas três leis que dependem inteiramente a paz e a segurança da sociedade humana, e não há possibilidade de estabelecer uma boa harmonia entre os homens quando estas leis são descuradas. A sociedade é absolutamente necessária para o bem-estar dos homens e estas leis são igualmente necessárias para sustentar a sociedade. Seja qual for a restrição que possam impor às paixões humanas, elas são criações reais destas paixões e apenas um meio mais artificioso e mais refinado de as satisfazer. Não há nada mais vigilante e mais inventivo do que as nossas paixões; não há nada mais óbvio do que a convenção para observar estas regras. A natureza confiou portanto esta questão inteiramente à conduta dos homens e não colocou no nosso espírito princípios originais especiais para nos determinarem a realizar uma série de acções, para nos arrastar às quais bastassem os outros princípios da nossa estrutura e constituição. Para nos convencermos mais completamente desta verdade, podemos demorar aqui um instante e, de uma revisão dos nossos raciocínios anteriores, poderemos tirar novos argumentos para provar que estas leis, ainda que necessá-

rias, são totalmente artificiais e de invenção humana, e que por conseguinte a justiça é uma virtude artificial e não uma virtude natural.

I. O primeiro argumento que utilizarei é tirado da definição vulgar de justiça. A justiça define-se commumente como *a vontade constante e perpétua de dar a cada um o que lhe é devido*. Nesta definição supõe-se que existem realidades tais como o direito e a propriedade, independentes da justiça e anteriores a ela, e que estas realidades teriam subsistido mesmo que os homens nunca tivessem pensado em praticar tal virtude. Já notei de passagem o erro desta opinião e vou continuar aqui a exprimir, um pouco mais pormenorizadamente, a minha concepção deste assunto.

Começarei por observar que esta qualidade a que chamamos *propriedade* é semelhante a muitas das qualidades imaginárias da filosofia *peripatética* e desaparece perante uma inspecção mais cuidadosa do assunto, quando a consideramos à parte dos nossos sentimentos morais. Evidentemente a propriedade não consiste numa das qualidades sensíveis do objecto. Pois estas podem continuar invariavelmente as mesmas enquanto muda a propriedade. A propriedade deve pois consistir nalguma relação do objecto. Mas não é na sua relação com outros objectos exteriores e inanimados, pois estes podem também permanecer invariavelmente os mesmos enquanto muda a propriedade. Esta qualidade consiste portanto nas relações de objectos com seres inteligentes e racionais. Mas não é a relação exterior e corpórea que forma a essência da propriedade, porquanto esta relação pode ser a mesma entre os objectos animados ou para com criaturas sem razão; embora nestes casos não produza a propriedade. É portanto em alguma relação interior que consiste a propriedade; isto é, em alguma influência que as relações exteriores do objecto têm no espírito e nas acções. Assim, não se imagina que a relação exterior, a

que chamamos *ocupação* ou primeira posse, é em si mesma a propriedade do objecto, mas apenas que causa esta propriedade. Ora é evidente que esta relação exterior não produz nada nos objectos exteriores e tem apenas influência no espírito, dando-nos o sentido da obrigação de nos abstermos deste objecto e de o restituir ao seu primeiro possuidor. Estas acções são propriamente aquilo a que chamamos *justiça;* e por conseguinte é desta virtude que depende a natureza da propriedade, e não a virtude que depende da propriedade.

Se portanto alguém afirmasse que a justiça é uma virtude natural e a injustiça um vício natural, deveria afirmar que, abstraindo das noções de *propriedade, direito* e *obrigação*, uma certa conduta, uma certa sequência de acções, em certas relações exteriores dos objectos, têm naturalmente beleza ou deformidade morais e produzem um prazer ou mal-estar originais. Assim, a restituição a uma pessoa dos seus bens é considerada virtuosa, não porque a natureza tenha associado um certo sentimento de prazer a tal conduta relativamente à propriedade de outra pessoa, mas porque associou este sentimento a tal conduta relativamente aos objectos exteriores de que essa outra pessoa teve a primeira ou uma longa posse, ou que essa outra pessoa recebeu por consentimento daqueles que tiveram a primeira ou uma longa posse. Se a natureza não nos deu tal sentimento, não há, nem por natureza nem anteriormente às convenções humanas, coisa alguma semelhante à propriedade. Ora, embora pareça suficientemente evidente, nesta consideração imparcial e precisa do assunto, que a natureza não associou nenhum prazer, nem nenhum sentimento de aprovação, a tal conduta, contudo, para deixar à dúvida o menos lugar possível, acrescentarei alguns argumentos mais para confirmar a minha opinião.

Primeiro: se a natureza nos tivesse dado um prazer deste género, ele teria sido tão evidente e tão discernível como

em todas as outras ocasiões; e não teríamos encontrado dificuldade em compreender que a consideração de tais acções, em tal situação, dá um certo prazer e sentimento de aprovação. Não teríamos sido obrigados a recorrer às noções de propriedade para definir a justiça e ao mesmo tempo a fazer uso das noções de justiça para definir a propriedade. Este método falacioso de raciocínio é uma prova manifesta de que o assunto contém obscuridades e dificuldades que somos incapazes de vencer e que queremos iludir com esse artifício.

Segundo: as regras que determinam as propriedades, os direitos e as obrigações não têm em si nenhuma marca de uma origem natural, mas têm muitas marcas de artifício e invenção. Elas são numerosas demais para provirem da natureza; variam conforme as leis humanas e tendem todas directa e manifestamente para o bem público e para sustentar a sociedade civil. Esta última circunstância é notável por duas razões. 1.° – porque embora a causa da instituição destas leis tenha sido o *cuidado* do bem público, tanto quanto elas tendem naturalmente para o bem público, elas teriam sido ainda artificiais, por serem propositadamente inventadas e dirigidas para um certo fim. 2.° – porque se os homens tivessem sido dotados de uma preocupação tão forte pelo bem público, nunca se teriam limitado por estas regras; de modo que as leis da justiça têm origem em princípios naturais de um modo ainda mais oblíquo e artificial. O amor de si próprio é a sua origem real; e como o amor de si própria de uma pessoa é naturalmente contrário ao de outra pessoa, estas diferentes paixões interessadas são obrigadas a ajustar-se de maneira a convergirem em um só sistema de conduta e comportamento. Este sistema, que compreende o interesse de cada indivíduo, é portanto naturalmente vantajoso para o público, embora os seus inventores não o tenham projectado para esse fim.

II. Em segundo lugar podemos observar que todos os géneros de vício e de virtude se fundem insensivelmente uns nos outros e podem aproximar-se por graus tão imperceptíveis que é muito difícil, senão absolutamente impossível, determinar quando um acaba e o outro começa; e desta observação podemos tirar novo argumento a favor do princípio anterior. Porquanto, qualquer que seja o caso para todos os géneros de vício e de virtude, é certo que os direitos, as obrigações e a propriedade não admitem semelhante graduação insensível, pois ou se tem uma propriedade plena e perfeita, ou não se tem absolutamente nenhuma; e ou se é inteiramente obrigado a realizar uma acção, ou não se fica em nenhuma espécie de obrigação. Por mais que as leis civis falem de um *domínio* perfeito e de um *domínio* imperfeito, é fácil de observar que isto tem origem numa ficção que não tem fundamento racional e jamais pode entrar nas nossas noções de justiça e equidade naturais. Quando uma pessoa aluga um cavalo, mesmo que seja só por um dia, tem tão plenamente o direito de o utilizar durante esse tempo, como aquele a quem chamamos proprietário pode fazê-lo em qualquer outro dia; e é evidente que, embora o uso esteja limitado no tempo ou no grau, o direito em si não é susceptível de nenhuma gradação, mas é absoluto e inteiro, até onde se entender. Consequentemente podemos observar que este direito surge ou desaparece num instante e que uma pessoa adquire inteiramente a propriedade de qualquer objecto por ocupação ou pelo consentimento do proprietário e perde-a pelo seu próprio consentimento, sem nada dessa gradação insensível que se pode notar em outras qualidades e relações. Visto que portanto é este o caso com a propriedade, os direitos e as obrigações, pergunto como é com relação à justiça e injustiga? De qualquer modo que respondais a esta pergunta, entrais em dificuldades inextricáveis. Se responderdes que a justiça e a injustiça admitem graus e se fundem insensivelmente uma na outra, contradizeis

expressamente a posição anterior, segundo a qual a obrigação e a propriedade não são susceptíveis de tal gradação. Estas qualidades dependem inteiramente da justiça e da injustiça e seguem-nas em todas as suas variantes. Se a justiça for completa, a propriedade também é completa; se a justiça for imperfeita, a propriedade deve ser também imperfeita. E *vice-versa*, se a propriedade não admitir tais variantes, estas devem também ser incompatíveis com a justiça. Se portanto concordardes com esta última proposição e afirmardes que a justiça e a injustiça não são susceptíveis de graus, na realidade afirmais que elas não são *naturalmente* nem viciosas, nem virtuosas; visto que o vício e a virtude, o bem moral e o mal moral, e em verdade todas as qualidades *naturais*, fundem-se insensivelmente umas nas outras e são, em muitas ocasiões, indistinguíveis.

Aqui convém talvez observar que, embora o raciocínio abstracto e as máximas gerais da filosofia e do direito estabeleçam a tese de *que a propriedade, o direito e a obrigação não admitem graus,* contudo na nossa maneira comum e negligente de pensar, encontramos muita dificuldade em conservar esta opinião e até adoptamos secretamente o princípio contrário. Um objecto tem de estar na posse de uma pessoa ou de outra. Um acto tem de ser realizado ou não. A necessidade está em escolher uma das partes destas alternativas e muitas vezes é impossível escolher um meio termo justo; assim somos obrigados, quando reflectimos sobre o assunto, a reconhecer que a propriedade e a obrigação são sempre inteiras. Mas, por outro lado, quando consideramos a origem da propriedade e da obrigação, e descobrimos que elas dependem da utilidade pública, e às vezes das propensões da imaginação, que raramente são inteiras de um só lado, temos naturalmente inclinação para imaginar que estas relações morais admitem uma gradação insensível. É por isso que, nos casos em que o consentimento das partes deixa os árbitros inteiramente senhores do assunto, estes geralmente

descobrem tanta equidade e justiça de ambos os lados que são levados a impor uma solução média e a dividir a diferença entre as partes. Os juízes civis, que não têm esta liberdade, mas são obrigados a dar uma sentença decisiva a favor de uma das partes, muitas vezes ficam embaraçados e não sabem como decidir; são forçados a proceder pelas razões mais frívolas do mundo. Os semi-direitos e semi-obrigações, que parecem tão naturais na vida corrente, são perfeitos absurdos no seu tribunal; e por esta razão os juízes são muitas vezes obrigados a tomar meios argumentos por argumentos completos, para terminarem o assunto de um ou outro modo.

III. O terceiro argumento deste género que utilizarei pode expor-se assim: se considerarmos o curso normal das acções humanas, verificaremos que o espírito não é controlado por regras gerais e universais, mas na maior parte das ocasiões actua quando é determinado pelos seus motivos e inclinações do momento. Como cada acção é um acontecimento singular nas suas particularidades, ela deve provir de princípios particulares e da nossa situação imediata em relação a nós próprios e ao resto do universo. Se em algumas ocasiões entendemos os nossos motivos para além das próprias circunstâncias que lhes deram origem, e formamos como que *regras gerais* para a nossa conduta, facilmente se nota que estas regras não são perfeitamente inflexíveis, mas admitem numerosas excepções. Visto que portanto é este o curso normal das acções humanas, podemos concluir que as leis da justiça, sendo universais e perfeitamente inflexíveis, jamais podem provir da natureza, nem ser produto imediato de uma escolha ou inclinação natural. Nenhuma acção pode ser moralmente boa ou má, a não ser que haja uma paixão ou motivo natural que nos arraste para ela ou nos afaste dela; e é evidente que a moral deve ser susceptível de sofrer todas as mesmas variações que são naturais à paixão. Aqui estão duas pessoas que disputam

uma propriedade, uma das quais é rica, tola e celibatária, e a outra pobre, sensata e com uma família numerosa: a primeira é minha inimiga, a segunda minha amiga. Quer eu seja impelido neste assunto pela consideração do interesse público ou privado, pela amizade ou inimizade, devo ser levado a fazer tudo o que estiver ao meu alcance para conferir a propriedade ao segundo. Não haveria consideração de direito e de propriedade das pessoas capaz de me limitar, se eu fosse impelido apenas por motivos naturais, sem combinação nem entendimento com outros. Efectivamente, como toda a propriedade depende da moral, e toda a moral depende do curso normal das nossas paixões e acções, e estas, por sua vez, são apenas dirigidas por motivos particulares, é evidente que tal conduta parcial tem necessariamente de ser conforme à mais estrita moralidade e jamais poderia ser uma violação da propriedade. Portanto, se as pessoas pudessem tomar a liberdade de agir relativamente às leis da sociedade como agem em todos os outros assuntos, elas conduzir-se-iam, na maior parte das ocasiões, segundo juízos particulares e tomariam em consideração os caracteres e as circunstâncias das pessoas, assim como a natureza geral da questão. Mas facilmente se observa que esta prática produziria uma confusão imensa na sociedade humana e que a avidez e a parcialidade humanas rapidamente trariam desordem ao mundo, se não fossem contidas por princípios gerais e inflexíveis. Foi portanto com o olhar neste inconveniente que os homens estabeleceram estes princípios e concordaram abster-se de certas acções mediante regras gerais que não podem ser alteradas pela malevolência, o favor e quaisquer considerações particulares de interesse privado e público. Estas regras são pois inventadas artificialmente para um certo propósito e são contrárias aos princípios comuns da natureza humana, os quais se acomodam às circunstâncias e não têm método de operar estabelecido e invariável.

Não vejo como poderia facilmente enganar-me neste assunto. Vejo com evidência que, quando uma pessoa impõe a si mesma regras gerais inflexíveis na sua conduta com os outros, ela considera certos objectos como sua propriedade, que supõe ser sagrada e inviolável. Mas não há proposição mais evidente do que a que diz que a propriedade é absolutamente incompreensível sem antes se admitir a justiça e a injustiça; e que estas virtudes e vícios são também ininteligíveis, se não tivermos motivos, independentes da moral, para nos impelirem a acções justas e nos dissuadirem das injustas. Portanto, sejam o que forem estes motivos, eles devem adaptar-se às circunstâncias e devem aceitar todas as variações que podem sofrer os negócios humanos nas suas incessantes revoluções. Eles são pois uma base muito imprópria para regras tão rígidas e inflexíveis como as leis da natureza; e é evidente que estas leis só podem provir de convenções humanas, quando os homens já compreenderam as desordens que resultam de seguirem os seus princípios naturais e variáveis.

De modo geral, devemos então considerar esta distinção entre a justiça e a injustiça como tendo dois fundamentos diferentes: o do *interesse,* quando as pessoas notam que é impossível viver em sociedade sem se conformarem a certas regras; e o da *moralidade*, uma vez que se notou este interesse e se experimenta prazer em ver acções que tendem para a paz da sociedade, e mal-estar em ver outras que lhe são contrárias. São a convenção voluntária e o artifício dos homens que fazem surgir o primeiro interesse; e portanto as leis da justiça, nesta medida, devem considerar-se *artificiais*. Uma vez estabelecido e reconhecido este interesse, o sentimento moral que se tem ao observar estas regras segue-se *naturalmente* e por si mesmo; embora seja certo que este sentimento também aumenta mediante um novo *artifício,* e que as instruções públicas dos políticos e a educação privada dos pais contribuem para nos darem um sen-

tido da honra e do dever na regulamentação estrita das nossas acções relativas à propriedade alheia.

SECÇÃO VII

Da origem do governo

Não há nada mais certo do que os homens serem governados, em grande medida, pelo interesse, e mesmo quando estendem as suas preocupações para além de si próprios não é a grande distância; e não é seu hábito, na vida corrente, lançar o olhar para mais longe do que os amigos e conhecidos mais próximos. Não é menos certo que é impossível aos homens consultar o seu interesse de um modo tão efectivo que, pela observância universal e inflexível das regras da justiça, únicas que lhes permitem preservar a sociedade e os impedem de cair na condição miserável e selvagem comummente representada como o *estado de natureza*. Este interesse, que todos os homens têm em conservar a sociedade e observar as regras da justiça, é grande e igualmente tangível e evidente, mesmo para os membros mais primitivos e incultos da raça humana e é quase impossível que alguém com experiência da sociedade se engane neste ponto. Visto que portanto os homens estão tão sinceramente presos ao seu interesse e o seu interesse está em relação tão estreita com a observância da justiça, e este interesse é tão certo e tão reconhecido, pode perguntar-se como pode alguma vez produzir-se uma desordem na sociedade e que princípio há na natureza humana tão *poderoso* para subjugar uma paixão tão forte ou tão violento para obscurecer um conhecimento tão claro.

Observei, ao tratar das paixões, que os homens são poderosamente governados pela imaginação e proporcionam as suas afeições mais à luz à qual lhes aparece um objecto do que conforme o seu valor intrínseco. O que os

marca com uma ideia forte e viva comummente prevalece sobre aquilo que se encontra a uma luz mais sombria, e é precisa uma grande superioridade de valor para poder compensar esta vantagem. Ora, como todos os objectos que nos são contíguos no espaço ou no tempo nos marcam com tal ideia, eles têm um efeito proporcional na vontade e nas paixões e geralmente operam com mais força do que um objecto que se encontra a uma luz mais distante e mais sombria. Embora estejamos plenamente convencidos de que o segundo objecto é superior ao primeiro, não somos capazes de regular as nossas acções por este juízo e cedemos às solicitações das nossas paixões, que sempre pugnam a favor daquilo que está próximo e contíguo.

É esta a razão por que os homens tantas vezes actuam em contradição com o seu interesse conhecido; e é de modo particular a razão por que eles preferem uma vantagem banal, mas presente, à manutenção da ordem na sociedade, que depende em grau tão elevado da observância da justiça. As consequências de toda a violação da equidade parecem estar muito distantes e não conseguem contrabalançar uma vantagem imediata que se pode tirar desta injustiça. Contudo, nem por isso são menos reais por serem remotas; e, como todos os homens estão, até certo ponto, sujeitos à mesma fraqueza, acontece necessariamente que as violações da equidade devem tornar-se muito frequentes na sociedade, e o comércio entre os homens, por este meio, torna-se muito perigoso e incerto. Tendes a mesma propensão que eu para considerar o contíguo como superior ao remoto. Sois portanto naturalmente levados, assim como eu, a cometer actos de injustiça. O vosso exemplo empurra-me para diante nesta via por imitação e também me fornece nova razão para violar a equidade, mostrando-me que seria vítima da minha integridade se fosse o único a impor-me restrições severas no meio do desregramento dos outros.

Portanto esta qualidade da natureza humana não só é muito perigosa para a sociedade, mas ainda, a um olhar passageiro, parece não admitir remédio. O remédio só pode vir do consentimento dos homens; se os homens forem, por si mesmos, incapazes de preferir o longínquo ao contíguo, nunca consentirão em aceitar o que os obrigasse a tal escolha e a contradizer, de um modo tão sensível, os seus princípios e tendências naturais. Aquele que escolhe os meios, escolhe também o fim; e se nos for impossível preferir o que é longínquo, é-nos igualmente impossível submetermo-nos a uma necessidade que nos obrigue a tal modo de agir.

Mas aqui pode observar-se que esta fraqueza da natureza humana se torna o seu próprio remédio, e que nos precavemos contra a nossa negligência relativamente aos objectos distantes unicamente porque temos uma tendência natural para os descurar. Quando consideramos objectos à distância, todas as suas distinções diminutas desaparecem e damos sempre a preferência a tudo o que é, em si, preferível, sem considerar a situação nem as circunstâncias. Isto dá origem àquilo a que impropriamente chamamos *razão,* e que é um princípio muitas vezes em contradição com as tendências que se manifestam à aproximação do objecto. Quando reflicto numa acção que devo realizar daqui a um ano, decido-me sempre a preferir o bem maior, quer ele esteja nesse momento mais próximo ou mais longínquo; e uma diferença neste ponto não produz diferença nas minhas intenções e resoluções presentes. A distância a que me encontro da determinação final faz desaparecer todas estas diferenças diminutas e não sou afectado senão pelas qualidades gerais e mais discerníveis do bem e do mal. Mas, se me aproximo mais, as circunstâncias que a princípio me passavam despercebidas começam a aparecer e exercem influência na minha conduta e afeições. Surge uma nova inclinação para o bem presente, o qual me torna difícil per-

sistir inflexivelmente no meu primeiro propósito e resolução. Esta fraqueza natural posso lamentá-la profundamente e posso tentar, por todos os meios possíveis, libertar-me dela. Posso recorrer ao estudo e à reflexão interior, ao conselho dos meus amigos, à meditação frequente e às resoluções repetidas; e, tendo experimentado como são ineficazes todos estes processos, posso adoptar de bom grado qualquer outro expediente, mediante o qual me imponha a mim mesmo uma restrição e me defenda contra esta fraqueza.

A única dificuldade está portanto em encontrar este expediente que cure os homens da sua fraqueza natural e os ponha na necessidade de observar as leis da justiça e da equidade, não obstante a sua tendência violenta para preferir o próximo ao longínquo. Evidentemente um tal remédio nunca pode ser capaz se não corrigir esta tendência; e como é impossível mudar ou corrigir qualquer coisa essencial na nossa natureza, o máximo que podemos fazer é mudar as circunstâncias e a situação em que nos encontramos e fazer da observância das leis da justiça o nosso interesse mais próximo e da sua violação o mais longínquo. Mas este processo não é praticável relativamente a todos os homens, mas apenas pode aplicar-se a um pequeno número, que nós interessamos assim directamente na execução da justiça. São as pessoas a quem chamamos magistrados civis, reis e seus ministros, nossos governantes e legisladores, os quais, em razão da sua indiferença para a maior parte do estado, não têm nenhum interesse, ou têm apenas um interesse longínquo, em cometer um acto de injustiça; e que, satisfeitos com a sua condição presente e com o seu lugar na sociedade, têm um interesse imediato em fazer executar a justiça, que é tão necessária para a manutenção da sociedade. Aqui está pois a origem do governo civil e da sociedade. Os homens são incapazes de curar radicalmente, quer em si mesmos, quer nos outros, a estreiteza de alma

que os faz preferir o presente ao distante. Eles não podem mudar a sua natureza. Tudo quanto podem fazer é mudar a sua situação e fazer da observância da justiça o interesse directo de algumas pessoas particulares e da sua violação o seu interesse mais remoto. Então estas pessoas são impelidas, não só a observar estas regras na sua própria conduta, mas também a forçar os outros a submeterem-se igualmente à regra e a impor os decretos da equidade a toda a sociedade. E, se for necessário, podem também interessar outros homens mais directamente na execução da justiça e criar um certo número de funcionários, civis e militares, para os coadjuvar no governo.

Mas a execução da justiça, embora seja a principal, não é a única vantagem do governo. Assim como a violência da paixão impede os homens de verem distintamente o interesse que têm em se comportarem equitativamente para com os outros, do mesmo modo impede-os de verem a própria equidade e dá-lhes uma parcialidade notável em favor deles mesmos. Este inconveniente corrige-se do mesmo modo que o inconveniente mencionado acima. As mesmas pessoas que executam as leis da justiça também decidirão todas as controvérsias a elas relativas; e, como são indiferentes para com a maior parte da sociedade, decidi-las-ão mais equitativamente do que cada um o faria no seu próprio caso.

Por meio destas duas vantagens na *execução* e na *decisão* da justiça, os homens adquirem segurança contra as fraquezas e as paixões de cada um, bem como contra as suas próprias, e sob a protecção dos seus governantes começam a saborear à vontade as delícias da sociedade e da assistência mútua. Mas o governo estende-se para além da sua influência benéfica; não contente com proteger as pessoas nas convenções que fazem para interesse mútuo, obriga-as muitas vezes a fazer tais convenções e força-as a procurar a sua própria vantagem, fazendo-as convergir para um fim ou propósito comum. Não há qualidade na natureza humana

que produza mais erros fatais na nossa conduta do que aquela que nos leva a preferir um objecto presente a um objecto distante e remoto e nos faz desejar os objectos mais segundo a sua situação do que segundo o seu valor intrínseco. Dois vizinhos podem acordar em drenar um prado que possuem em comum, porque é fácil para eles conhecerem o pensamento um do outro e cada um tem de compreender que a consequência imediata de falhar da sua parte é o abandono de todo o projecto. Mas é muito difícil, e mesmo impossível, que mil pessoas se entendam para tal acção, pois é difícil chegarem a acordo num projecto tão complicado e ainda mais difícil executá-lo, pois cada um procura um pretexto para se libertar do incómodo e da despesa e de bom grado deixaria aos outros o fardo inteiro. A sociedade política remedeia facilmente estes dois inconvenientes. Os magistrados encontram um interesse directo em defender o interesse de uma fracção importante dos seus súbditos. Não precisam de consultar ninguém a não ser eles próprios para formar um plano que promova este interesse. E como o fracasso de qualquer das partes na execução do plano está ligado, ainda que indirectamente, ao fracasso do conjunto, eles impedem este fracasso porque não encontram nele interesse imediato ou longínquo. É assim que por toda a parte se constroem pontes, se abrem portos, se levantam muralhas, se cavam canais, se equipam frotas e se disciplinam exércitos pelos cuidados do governo que, embora composto de homens sujeitos a todas as fraquezas humanas, se torna, por uma das mais belas e mais subtis invenções imagináveis, uma composição em certa medida isenta de todas estas fraquezas.

SECÇÃO VIII

Da origem da fidelidade

Embora o governo seja uma invenção muito vantajosa e mesmo, nalgumas circunstâncias, absolutamente necessária aos homens, contudo ele não é necessário em todas as circunstâncias e não é impossível aos homens preservarem durante algum tempo a sociedade, sem recorrer a tal invenção. É verdade que os homens tendem sempre a preferir um interesse presente a um interesse longínquo e remoto; e não lhes é fácil resistir à tentação de uma vantagem de que podem desfrutar imediatamente, por apreensão de um mal que se encontra distante; mas esta fraqueza é sempre menos manifesta quando os bens e os prazeres da vida são poucos e de pouco valor, como sempre são na infância da sociedade. Um *Índio* é muito menos tentado a desalojar outro da sua barraca, ou a roubar-lhe o arco, quando já está provido das mesmas vantagens; quanto a uma sorte maior, que pode acompanhar um de preferência a outro na caça e na pesca, ela é acidental e momentânea e terá apenas uma pequena tendência para perturbar a sociedade. Estou tão longe de pensar com alguns filósofos que os homens são absolutamente incapazes de viver em sociedade sem governo, que afirmo que os primeiros rudimentos de governo têm origem nas querelas, não entre os homens da mesma sociedade, mas entre os de sociedades diferentes. Um menor grau de riqueza bastará para produzir este último efeito, do que aquele que é preciso para produzir o primeiro. Os homens nada temem da guerra e da violência públicas, a não ser a resistência com que deparam, a qual, porque partilhada em comum, lhes parece menos terrível; e porque ela lhes vem de estranhos, parece de consequências menos perniciosas do que quando eles se expõem, isoladamente, contra um homem cujo comércio lhes é vantajoso e sem a sociedade do qual lhes é impossível subsistir. Ora a guerra

estrangeira numa sociedade sem governo produz necessariamente a guerra civil. Atirai bens consideráveis para o meio dos homens e eles lançam-se logo em querelas, esforçando-se cada um deles por se apoderar daquilo que lhe agrada, sem olhar às consequências. Numa guerra estrangeira os mais consideráveis de todos os bens, a vida e os membros, estão em causa; e como cada um evita os lugares perigosos, lança mão das melhores armas, procura desculpa para as feridas mais leves, as leis que podem ser bastante bem observadas quando os homens estavam calmos, não mais podem funcionar agora que os homens estão em semelhante agitação.

É o que se verifica nas tribos *americanas,* onde os homens vivem em concórdia e amizade mútuas, sem governo estabelecido, e nunca se submetem a nenhum dos seus companheiros, excepto em tempo de guerra, quando o chefe desfruta de uma sombra de autoridade, que perde após o regresso da campanha e o estabelecimento da paz com as tribos vizinhas. Esta autoridade, contudo, instrui-os acerca das vantagens do governo e ensina-lhes a recorrer a ele quando, quer por pilhagem de guerra, por comércio, ou por quaisquer invenções fortuitas, as suas riquezas e bens se tornaram consideráveis a ponto de lhes fazerem esquecer, em todas as emergências, o interesse que têm em preservar a paz e a justiça. Assim, podemos dar uma razão plausível, entre outras, pela qual todos os governos são a princípio monárquicos, sem mistura nem variedade; e pela qual as repúblicas surgem apenas dos abusos da monarquia e do poder despótico. Os campos são os verdadeiros pais das cidades; e como a guerra não se pode conduzir, em razão da urgência de todas as exigências, sem uma certa autoridade numa só pessoa, a mesma espécie de autoridade estabelece-se naturalmente no governo civil que se segue ao governo militar. Considero esta razão mais natural do que a razão comum tirada do governo patriarcal, ou da autori-

dade de um pai, a qual, segundo se diz, primeiro tem lugar numa família e habitua os seus membros ao governo de uma só pessoa. O estado de sociedade sem governo é um dos estados mais naturais do homem e deve persistir com a reunião de numerosas famílias e muito tempo após a primeira geração. Nenhuma coisa senão o aumento das riquezas e dos bens pode obrigar os homens a abandoná-lo; e tão bárbaras e incultas são todas as sociedades na sua primeira formação, que devem decorrer muitos anos até que estas riquezas possam aumentar, a ponto de perturbarem a paz e a concórdia dos homens.

Mas, embora os homens possam manter uma pequena sociedade inculta sem governo, não podem manter uma sociedade de nenhum tipo sem justiça e sem observar as três leis fundamentais relativas à estabilidade da posse, à transferência por consentimento e ao cumprimento das promessas. Estas leis são portanto anteriores ao governo e supõe-se que impõem uma obrigação antes de alguma vez se ter pensado no dever de lealdade para com os magistrados civis. Mais ainda: avançarei e afirmarei que, *na primeira instituição* do governo se supõe naturalmente que este tira a sua obrigação destas leis da natureza e, em particular, da que se refere ao cumprimento das promessas. Uma vez que os homens tenham visto a necessidade de um governo para manter a paz e executar a justiça, naturalmente se reunirão, escolherão magistrados, delimitarão o seu poder e *prometer-lhes-ão* obediência. Como se supõe que uma promessa é um laço ou uma garantia já em uso, acompanhada de uma obrigação moral, deve considerar-se a sanção original do governo e a origem da primeira obrigação de obediência. Este raciocínio parece tão natural que se tornou a base do nosso sistema de política em voga e é, de certo modo, a crença de um grupo que se orgulha com razão da justeza da sua filosofia e da sua liberdade de pensamento. "*Todos os homens*", dizem eles, "*nasceram livres e iguais: o governo e a*

superioridade só podem estabelecer-se por consentimento; o consentimento dos homens, ao estabelecer o governo, impõe-lhes uma nova obrigação desconhecida das leis da natureza. Portanto os homens são obrigados a obedecer aos seus magistrados unicamente porque lhes prometeram obediência, e se não tivessem dado a sua palavra, expressa ou tacitamente, de guardar fidelidade, esta fidelidade jamais se tornaria parte do seu dever moral". Esta conclusão, contudo, quando se leva ao ponto de compreender todas as épocas e todas as situações do governo, é completamente errónea, e eu sustento que, embora o dever de fidelidade a princípio seja enxertado na obrigação das promessas, e seja por algum tempo sustentado por esta obrigação, ganha no entanto rapidamente raiz por si próprio e tem uma obrigação e uma autoridade originais, independentes de todos os contratos. É um princípio importante, que devemos examinar com cuidado e atenção, antes de avançarmos.

É razoável para os filósofos que afirmam ser a justiça uma virtude natural e anterior às convenções humanas, reduzir toda a lealdade cívica à obrigação de uma promessa e afirmar que é apenas o nosso próprio consentimento que nos obriga a submetermo-nos à magistratura. Com efeito, como todo o governo é manifestamente uma invenção humana e é conhecida da história a origem da maior parte dos governos, é necessário subir mais alto para encontrar a fonte dos nossos deveres políticos, se quisermos afirmar que eles têm *naturalmente* uma obrigação moral. Estes filósofos observam portanto rapidamente que a sociedade é tão antiga como a espécie humana e que as três leis fundamentais da natureza são tão antigas como a sociedade; de modo que, tirando vantagem da antiguidade e da origem obscura destas leis, primeiro negam que elas sejam invenções humanas artificiais e voluntárias e depois procuram enxertar nelas outros deveres, que são mais manifestamente artificiais. Mas, uma vez que não fomos enganados neste

ponto e descobrimos que a justiça *natural,* assim como a justiça *civil*, tira a sua origem das convenções humanas, depressa compreenderemos como é inútil reduzir uma à outra e procurar nas leis de natureza uma base mais firme para os nossos deveres políticos do que o interesse e as convenções humanas, dado que essas próprias leis estão construídas exactamente sobre a mesma base. Por qualquer lado que examinemos este assunto, verificaremos que estas duas espécies de deveres estão exactamente em igualdade e têm a mesma origem quer para a *primeira invenção,* quer para a *obrigação moral.* São inventados para remediar inconvenientes semelhantes e adquirem a sua sanção moral do mesmo modo, ao remediarem esses inconvenientes. Aqui estão dois pontos que tentaremos provar tão distintamente quanto possível.

Já mostrámos que os homens *inventaram* as três leis fundamentais de natureza, quando observaram a necessidade da sociedade para a sua subsistência mútua e descobriram a impossibilidade de manter o acordo entre eles, se de algum modo não reprimissem os seus apetites naturais. Portanto o mesmo amor de si que torna os homens tão incómodos uns para os outros, tomando uma nova direcção mais conveniente, produz as regras da justiça e é o *primeiro* motivo que os leva a observá-las. Mas, quando os homens notaram que, embora as regras da justiça sejam suficientes para manter a sociedade, eles não podem, por si mesmos, observar estas regras em sociedades vastas e civilizadas; estabelecem o governo como uma nova invenção para atingir os seus fins e preservar as antigas vantagens, ou procurar novas vantagens, por uma execução mais estrita da justiça. Portanto os nossos deveres *cívicos* estão tão ligados aos nossos deveres *naturais* que aqueles são inventados principalmente para apoiar estes e o principal objectivo do governo é obrigar os homens a observar as leis de natureza. A este propósito, contudo, a lei de natureza relativa ao cumprimento das promessas é apenas incluída com as outras leis; e a sua rigorosa

observância deve considerar-se como efeito da instituição do governo, e não a obediência ao governo como efeito da obrigação de uma promessa. Embora o objectivo dos nossos deveres cívicos seja reforçar os nossos deveres naturais, contudo o *primeiro*[1] motivo da invenção, assim como do cumprimento de uns e outros, não é senão o interesse pessoal; e, visto que há, na obediência ao governo, um interesse distinto do cumprimento das promessas, devemos também reconhecer que há uma obrigação distinta. É necessário obedecer ao magistrado civil para manter a ordem e a concórdia na sociedade. É necessário cumprir as promessas para originar a fé e a confiança mútuas nos deveres correntes da vida. Os fins, assim como os meios, são perfeitamente distintos: um não está subordinado ao outro.

Para tornar mais evidente esta distinção, consideremos que os homens muitas vezes se obrigam por promessas a cumprir aquilo que teriam tido interesse em realizar independentemente destas promessas, como quando dão aos outros uma segurança mais completa, acrescentando uma nova obrigação de interesse àquela a que anteriormente estavam sujeitos. O interesse que há em cumprir as promessas, além da sua obrigação moral, é geral, reconhecido, e de extrema importância na vida. Outros interesses podem ser mais particulares e mais duvidosos e somos inclinados a ter maior suspeita de que as pessoas se entreguem ao seu humor, ou à paixão, agindo contrariamente a eles. Aqui portanto as promessas entram naturalmente em jogo e muitas vezes são necessárias para dar uma satisfação e sagurança mais completas. Mas, supondo que estes interesses são tão gerais e tão reconhecidos como o interesse de cumprir as promessas, eles são considerados equivalentes e as pessoas começarão a depositar neles a mesma confiança. Ora é

[1] Primeiro no tempo, não em dignidade ou força.

exactamente o caso dos nossos deveres cívicos, ou da obediência aos magistrados: sem eles nenhum governo poderia subsistir e nenhuma paz ou ordem ser mantida em sociedades extensas em que há, por um lado, tantos bens e, por outro, tantas necessidades, reais ou imaginárias. Os nossos deveres cívicos devem pois em breve desligar-se das nossas promessas e adquirir uma força e influência distintas. Nos dois casos o interesse é exactamente do mesmo género: é geral, reconhecido e prevalece em todos os tempos e lugares. Não há pois nenhum pretexto de razão para fundamentar estes deveres uns sobre os outros, tendo cada um o seu fundamento próprio. Podíamos também reduzir a obrigação de se abster dos bens dos outros à obrigação de uma promessa, como a da fidelidade. Os interesses não são mais distintos num caso do que no outro. O respeito pela propriedade não é mais necessário à sociedade natural do que a obediência à sociedade civil ou ao governo; e aquela sociedade não é mais necessária à existência dos homens do que esta ao seu bem-estar e à sua felicidade. Em suma, se o cumprimento das promessas for vantajoso, é-o igualmente a obediência ao governo; se o primeiro interesse for geral, o segundo também o é; se um for manifesto e reconhecido, também o outro é. E, como estas duas regras se baseiam em obrigações semelhantes de interesse, cada uma delas deve ter uma autoridade própria, independente da outra.

Mas não são apenas as obrigações *naturais* de interesse que são distintas nas promessas e na fidelidade, mas também as obrigações *morais* de honra e consciência; e o mérito ou demérito de uma não depende absolutamente nada do da outra. E certamente, se considerarmos a conexão estreita que existe entre as obrigações naturais e as obrigações morais, acharemos que esta conclusão é totalmente inevitável. O nosso interesse está sempre comprometido do lado da obediência aos magistrados, e não há nada, a não ser uma grande vantagem presente, que possa levar-nos à rebelião,

fazendo-nos descurar o interesse remoto que temos em preservar a paz e a ordem na sociedade. Mas, embora um interesse presente possa cegar-nos relativamente às nossas próprias acções, ele não intervém nas acções dos outros e não as impede de aparecerem com as suas verdadeiras cores, como grandemente prejudiciais ao interesse público e ao nosso em particular. Isto provoca naturalmente em nós um mal-estar, ao considerarmos tais acções sediciosas e desleais, e faz que a ela liguemos a ideia de vício e deformidade moral. É o mesmo princípio que nos faz desaprovar todas as espécies de injustiça privada e em particular a quebra de promessas. Censuramos toda a traição e abuso de confiança porque consideramos que a liberdade e a extensão do comércio humano dependem inteiramente da fidelidade com relação às promessas. Censuramos toda a deslealdade para com os magistrados porque compreendemos que a execução da justiça, na estabilidade da posse, na sua transferência por consentimento e no cumprimento das promessas, é impossível sem a submissão ao governo. Como há aqui dois interesses inteiramente distintos um do outro, eles devem originar duas obrigações morais, igualmente separadas e independentes. Mesmo que não houvesse no mundo nada comparável a uma promessa, o governo seria ainda necessário em todas as sociedades grandes e civilizadas; e, se as promessas tivessem somente a sua obrigação própria, sem terem a sanção distinta do governo, elas teriam pouca eficácia em tais sociedades. Isto delimita as fronteiras dos nossos deveres públicos e privados e mostra que os segundos dependem mais dos primeiros do que os primeiros dos segundos. A *educação* e o *artifício dos políticos* contribuem para conferir mais moralidade à lealdade e para estigmatizar toda a rebelião com maior grau de culpa e infâmia. E não é de admirar que os políticos sejam zelosos em inculcar tais noções, quando o seu interesse nelas está tão particularmente envolvido.

Com receio de que estes argumentos não pareçam inteiramente concludentes (como no meu entender são) recorrerei à autoridade e demonstrarei, pelo consenso universal da humanidade, que o dever de submissão ao governo não deriva de uma promessa dos súbditos. Ninguém se admire de que eu, embora me tenha esforçado em toda a extensão deste trabalho por estabelecer o meu sistema na pura razão, e pouco tenha citado juízos mesmo de filósofos ou historiadores sobre qualquer ponto, apele agora para a autoridade popular e oponha as opiniões da multidão a um raciocínio filosófico. Porque deve observar-se que as opiniões humanas, neste caso, trazem consigo uma autoridade particular e são, em grande medida, infalíveis. A distinção do bem e do mal moral assenta no prazer ou na dor, que resultam da concepção de um sentimento ou carácter; e como este prazer ou esta dor não podem ser desconhecidos da pessoa que os experimenta, segue-se[1] que há precisamente tanto vício ou virtude num carácter quanto cada um lhe atribui e que é impossível enganarmo-nos alguma vez sobre este ponto. E embora os nossos juízos sobre a *origem* de qualquer vício ou virtude não sejam tão certos como os que dizem respeito aos seus *graus,* contudo, visto que a questão, neste caso, não se refere à origem filosófica de uma obrigação, mas a uma questão de facto não se concebe facilmente como poderíamos cair em erro. Um homem que se reconhece comprometido com outro por uma certa soma de dinheiro deve certamente saber se o compromisso é seu ou do seu pai; se é apenas por boa vontade, ou pelo dinheiro que lhe foi emprestado; sob que

[1] Esta proposição deve permanecer estritamente verdadeira relativamente a todas as qualidades meramente determinadas pelo sentimento. Em que sentido podemos falar de um *bom* ou de um *mau* gosto em moral, em eloquência, ou em beleza, examiná-lo-emos mais adiante. Entretanto, pode notar-se que há, nas opiniões *gerais* da humanidade, uma uniformidade tal que torna tais questões pouco importantes.

condições e com que propósito se comprometeu. De modo análogo, se é certo que há uma obrigação moral de nos submetermos ao governo, porque todos assim pensam, deve ser tão certo que esta obrigação não tem origem numa promessa, visto que ninguém, cujo juízo não tenha sido desviado por uma adesão demasiado estrita a um sistema filosófico, sonhou alguma vez atribuir-lhe esta origem. Nem os magistrados nem os súbditos formaram jamais esta ideia dos nossos deveres cívicos. Notamos que os magistrados estão tão longe de tirar a sua autoridade, e a obrigação de obediência por parte dos súbditos, de uma promessa ou de um contrato original como base, que eles ocultam, na medida do possível, ao seu povo, e especialmente à gente comum, que têm aí a sua origem. Se fosse esta a sanção do governo, os nossos governantes jamais a receberiam tacitamente, o que é o máximo que se pode pretender, visto que aquilo que é dado tácita e inconscientemente, nunca pode ter nos homens tanta influência como aquilo que é realizado explícita e abertamente. Há uma promessa tácita quando a vontade é significada por outros sinais mais difusos que os da linguagem; mas tem de haver certamente no caso uma vontade e esta não pode nunca escapar ao conhecimento da pessoa que a exercitou, mesmo silenciosa ou tacitamente. Mas, se tivésseis de perguntar à grande maioria das pessoas, se elas alguma vez deram o seu assentimento à autoridade dos seus governantes, ou prometeram obedecer-lhes, elas seriam levadas a fazer de vós uma ideia estranha; e certamente responderiam que o assunto não dependia do seu assentimento, mas que elas nasceram para obedecer desse modo. Em consequência desta opinião, vemo-las frequentemente imaginar que são seus governantes naturais pessoas que, nesse momento, estão privadas de todo o poder e autoridade, e que ninguém, nem mesmo um louco, escolheria voluntariamente; e isto apenas porque estas pessoas são da linha que as governava anteriormente e se encon-

tram no grau que costumavam ter a sucessão, embora talvez num intervalo de tempo tão grande que dificilmente alguma pessoa viva possa jamais ter-lhes prestado promessa de obediência. Um governo não tem então autoridade sobre tais pessoas, porque nunca lhe deram o seu assentimento, e não considerariam a própria tentativa de escolher livremente os governantes como um sinal de arrogância e irreverência? Pela experiência verificamos que ele as castiga sem reserva por aquilo a que chama traição e rebelião, o que, segundo o meu sistema, se reduz a uma injustiça comum. Se disserdes que, habitando no seu território, elas dão de facto o assentimento ao governo estabelecido, respondo que só pode ser assim quando pensam que o assunto depende da própria escolha, o que poucas ou nenhumas pessoas, além destes filósofos, jamais imaginaram. Nunca um rebelde apresentou como desculpa que o primeiro acto que realizou, depois de chegar à idade do discernimento, foi declarar guerra ao soberano do estado; e que, enquanto criança, não podia obrigar-se pelo seu próprio assentimento e que, uma vez homem, mostrou claramente, pelo primeiro acto que realizou, que não tinha qualquer intenção de se impor a si mesmo a obrigação de obedecer. Verificamos, pelo contrário, que as leis civis punem este crime na mesma idade que qualquer outro, que é criminoso em si mesmo, sem o nosso consentimento, isto é, quando a pessoa chegou ao pleno uso da razão; enquanto que, para este crime, devia em justiça reconhecer-se um período intermédio durante o qual se pudesse supor pelo menos um consentimento tácito. A isto podemos acrescentar que, quando se vive num governo absoluto, não lhe seria devida fidelidade, uma vez que, por sua própria natureza, este governo não depende do assentimento. Mas, como este governo é tão *natural* e tão *comum* como qualquer outro, deve certamente originar qualquer obrigação; e a experiência mostra claramente que as pessoas que lhe estão sujeitas pensam

sempre que assim é. É uma prova clara de que geralmente não consideramos que a nossa fidelidade provém do nosso assentimento ou promessa; outra prova ainda é que, quando por uma razão qualquer nos obrigamos expressamente por uma promessa, distinguimos sempre exactamente entre as duas obrigações e acreditamos que uma acrescenta mais força à outra do que se repetíssemos a mesma promessa. Quando não se faz uma promessa, não se considera que se faltou à palavra em assuntos privados, em razão de uma rebelião, mas mantêm-se perfeitamente distintos e separados estes dois deveres de honra e fidelidade. A união destes deveres, pensavam estes filósofos, era uma invenção muito súbtil; esta subtileza mesma é pois uma prova convincente da sua falsidade, visto que nenhuma pessoa pode, sem o saber, fazer uma promessa ou ser reprimida pela sua sanção ou obrigação.

SECÇÃO IX

Das medidas da fidelidade

Os escritores políticos que recorreram a uma promessa, ou contrato original, como fonte da nossa fidelidade ao governo, propunham-se estabelecer um princípio perfeitamente justo e razoável, embora raciocínio sobre o qual tentaram estabelecê-lo fosse falacioso e sofístico. Eles queriam provar que a nossa submissão ao governo admite excepções e que um excesso de tirania nos governantes basta para libertar os súbditos de todos os laços de lealdade. Uma vez que, dizem eles, as pessoas entram na sociedade e se submetem ao governo pelo seu consentimento livre e voluntário, devem ter em vista certas vantagens que se propõem colher daí, e pelas quais gostosamente se dispõem a abdicar da sua liberdade nativa. Há pois da parte do magistrado uma obrigação mútua, a saber, assegurar a protecção

e a segurança; é apenas pelas esperanças que ele apresenta destas vantagens que o magistrado chega a persuadir os homens a submeterem-se-lhe. Mas quando os súbditos, em vez de segurança e protecção, encontram tirania e opressão, ficam livres das suas promessas (como acontece em todos os contratos condicionais) e regressam ao estado de liberdade que precedia a instituição do governo. Os homens nunca seriam tão loucos a ponto de se ligarem por obrigações que fossem inteiramente para vantagem de outros, sem qualquer perspectiva de melhorar a sua própria condição. Aquele que se propõe tirar proveito da nossa submissão tem de se obrigar, expressa ou tacitamente, a fazer-nos tirar alguma vantagem da sua autoridade, e não deve esperar que continuemos sempre a obedecer se ele em contrapartida nada fizer.

Repito: esta conclusão é justa, embora os princípios sejam errados, e lisonjeio-me a mim próprio por poder estabelecer a mesma conclusão a partir de princípios mais razoáveis. Não farei este desvio, estabelecendo os nossos deveres políticos, para afirmar que as pessoas apreendem as vantagens do governo; que instituem o governo com vista a estas vantagens; que esta instituição requer uma promessa de obediência que impõe, até certo ponto, uma obrigação moral, mas que, sendo condicional, deixa de obrigar sempre que a outra parte contratante não cumpre a sua parte da obrigação. Vejo que a própria promessa deriva inteiramente das convenções humanas e que é inventada com vista a um certo interesse. Procuro portanto qualquer interesse em conexão mais imediata com o governo e que possa ser ao mesmo tempo o motivo original da sua instituição e a origem da nossa obediência para com ele. Verifico que este interesse consiste na segurança e protecção de que desfrutamos na sociedade política e que jamais podemos obter, quando somos perfeitamente livres e independentes. Como o interesse é pois a sanção imediata do governo,

uma não pode existir mais tempo do que o outro; e sempre que o magistrado civil leva a sua opressão ao ponto de tornar a sua autoridade perfeitamente intolerável, não mais estamos obrigados a submeter-nos a ele. A causa cessa; o efeito também deve cessar.

É até este ponto que a conclusão é imediata e directa, relativamente à obrigação *natural* que temos de prestar fidelidade. Quanto à obrigação *moral*, podemos notar que a máxima: *quando a causa cessa, o efeito tem de cessar também*, seria falsa aqui. Porque há um princípio da natureza humana de que frequentemente tomámos nota, a saber: que os homens se entregam com força às *regras gerais* e muitas vezes levam as suas máximas para além das razões que primeiro os induziram a estabelecê-las. Quando os casos são semelhantes em muitas circunstâncias, somos inclinados a pô-los no mesmo pé, sem considerar que eles diferem nas circunstâncias mais importantes e que a semelhança é mais aparente do que real. Pode portanto pensar-se que, no caso da lealdade, a nossa obrigação moral de dever não cessará, mesmo que tenha cessado a obrigação moral do interesse, que é a sua causa; e que as pessoas possam ser obrigadas pela *consciência* a submeter-se a um governo tirânico, contra o seu interesse próprio e o interesse do público. E certamente me submeto à força deste argumento, na medida em que reconheço que as regras gerais habitualmente se estendem para além dos princípios em que se fundamentam; e que raramente lhes fazemos excepções, a não ser que a excepção tenha as qualidades de uma regra geral e se baseie em casos muito numerosos e muito correntes. Ora afirmo ser este o caso presente. Quando as pessoas se submetem à autoridade de outras, é para conseguirem alguma segurança contra a maldade e injustiça de outros homens, que são perpetuamente levados, pelas suas paixões desregradas e pelo seu interesse presente e imediato, a violar todas as leis da sociedade. Mas como esta imperfeição é

inerente à natureza humana, sabemos que ela deve acompanhar os homens em todos os seus estados e condições e que aqueles que escolhemos como governantes não ficam logo de natureza superior aos outros homens, em razão da sua superioridade de poder e autoridade. O que deles esperamos depende de uma mudança, não da sua natureza, mas da sua situação, em que adquirem um interesse mais imediato na manutenção da ordem e na execução da justiça. Mas, além de que este interesse é apenas mais imediato na execução da justiça entre os súbditos, além disto, repito, podemos muitas vezes esperar, em resultado da irregularidade da natureza humana, que os governantes descurarão mesmo este interesse imediato e que as suas paixões os levarão a todos os excessos de crueldade e ambição. O nosso conhecimento geral da natureza humana, a nossa observação da história passada da humanidade, a nossa experiência dos tempos presentes, todas estas causas devem levar-nos a abrir a porta às excepções e fazer-nos concluir que podemos resistir aos efeitos mais violentos do poder supremo, sem crime nem injustiça.

Consequentemente podemos observar que esta é a prática geral e princípio da humanidade e que nenhuma nação, que conseguiu encontrar qualquer remédio, tolerou jamais os estragos cruéis de um tirano ou foi censurada pela sua resistência. Aqueles que pegaram em armas contra *Dionísio* ou *Nero*, ou *Filipe Segundo,* têm o apoio de todos aqueles que lêem atentamente a história, e nenhuma outra coisa, além da mais violenta perversão do senso comum, pode jamais levar-nos a condená-los. É portanto certo que em todas as nossas noções de moral nunca alimentamos um absurdo como o da obediência passiva, mas permitimos a resistência nos casos mais flagrantes de tirania e opressão. A opinião geral da humanidade tem alguma autoridade em todos os casos, mas no caso da moral é perfeitamente infalível. E ela não é menos infalível por não se poderem explicar

distintamente os princípios em que assenta. Poucas pessoas podem prosseguir esta sequência de raciocínio: "O governo é uma pura invenção humana no interesse da sociedade. Quando a tirania do governo suprime este interesse, também suprime a obrigação natural de obediência. A obrigação moral fundamenta-se na obrigação natural e portanto deve cessar quando cessa *esta*; sobretudo quando o assunto é tal que nos faz prever numerosíssimas ocasiões em que pode cessar a obrigação natural e nos faz estabelecer uma espécie de regra geral para regular a nossa conduta em tais conjunturas". Mas embora esta série de raciocínios seja demasiado subtil para o comum das pessoas, é certo que todos os homens têm dela um conhecimento implícito e estão cientes de que devem obediência ao governo unicamente em razão do interesse público; e, ao mesmo tempo, que a natureza humana está tão sujeita às fraquezas e às paixões que pode facilmente perverter esta instituição e transformar os governantes em tiranos e inimigos públicos. Se o sentido do interesse público não fosse o nosso motivo original de obediência, gostaria de perguntar que outro princípio existe na natureza humana capaz de subjugar a inibição natural dos homens e de os forçar a tal submissão. A imitação e o costume não são suficientes. Porquanto apresenta-se de novo a questão de saber que motivo produz primeiro estes casos de submissão, que imitamos, e esta sequência de acções, que produz o costume. Não há evidentemente outro princípio a não ser o interesse comum; e se o interesse produz primeiro a obediência ao governo, a obrigação de obedecer deve cessar quando cessa o interesse, num grau considerável e num número considerável de casos.

SECÇÃO X

Dos objectos da fidelidade

Mas, ainda que em certas ocasiões possa considerar-se legítimo, tanto em sã política, como em boa moral, resistir ao poder supremo, é certo que no curso normal dos negócios humanos nada há mais pernicioso e mais criminoso; e que, além das convulsões que sempre acompanham as revoluções, tal prática tende directamente a subverter todo o governo e produzir uma anarquia e confusão universais entre os homens. Assim como as sociedades numerosas e civilizadas não podem subsistir sem governo, assim também um governo não tem qualquer espécie de utilidade se não se lhe obedecer rigorosamente. Devemos pesar sempre as vantagens que tiramos da autoridade, confrontando-as com as desvantagens; e, por este meio, teremos mais escrúpulos em colocar em prática a doutrina da resistência. A regra comum exige submissão e é apenas em casos de tirania e opressão que a excepção tem lugar.

Uma vez que, pois, uma submissão assim cega é comummente devida à magistratura, a questão seguinte é *a quem é devida esta submissão e a quem devemos considerar nossos legítimos magistrados*? A fim de responder a esta pergunta recordemos o que ficou estabelecido relativamente à origem do governo e da sociedade política. Quando os homens experimentaram a impossibilidade de conservar uma ordem constante na sociedade, enquanto cada um é senhor de si próprio e viola ou observa as leis da sociedade conforme o seu interesse ou prazer do momento, recorreram naturalmente à invenção do governo e, tanto quanto possível, puseram fora do seu poder a transgressão das leis da sociedade. Portanto o governo surge de uma convenção voluntária dos homens; e evidentemente a mesma convenção que estabelece o governo determinará também as pessoas que devem governar e afastará toda e qualquer dúvida e ambi-

guidade quanto a este ponto. E o consentimento voluntário dos súbditos tem necessariamente aqui tanto maior eficácia quanto a autoridade do magistrado assenta *primeiramente* na base de uma promessa dos súbditos, pela qual eles se obrigam a obedecer, como em qualquer outro contrato ou promessa. A mesma promessa que os obriga à obediência obriga-os pois a uma pessoa particular e faz dela objecto da sua fidelidade.

Mas quando o governo permanece estabelecido nesta base por um tempo considerável, e o interesse distinto que temos em nos submetermos produz um sentimento distinto de moralidade, o caso fica inteiramente mudado e uma promessa já não é capaz de determinar o magistrado particular, uma vez que ela já não é considerada a base do governo. Supomo-nos naturalmente nascidos para a submissão, e imaginamos que tais pessoas particulares têm direito a mandar, assim como nós, por nossa parte, somos obrigados a obedecer. Estas noções de direito e obrigação não derivam senão da *vantagem* que temos em obedecer ao governo; esta vantagem dá-nos repugnância de nós próprios praticarmos a resistência e causa-nos desagrado com todos os casos de resistência nos outros. Mas aqui deve notar-se que, neste novo estado de coisas, não se admite que a sanção primitiva do governo, isto é, o *interesse*, determine as pessoas às quais devemos obedecer, como fazia a sanção primitiva a princípio, quando as coisas se estabeleciam na base de uma *promessa*. Uma *promessa* fixa e determina as pessoas sem nenhuma incerteza; mas é evidente que, se os homens devessem regular a sua conduta neste ponto pela concepção de um *interesse* particular, público ou privado, envolver-se-iam numa confusão infinda e tornariam todo o governo em grande parte ineficaz. O interesse privado de cada um é diferente; e, embora o interesse público seja em si mesmo sempre um e o mesmo, torna-se contudo fonte de dissensões tão grandes, quantas as diferenças de opinião das pessoas particulares a

propósito dele. Portanto o mesmo interesse que nos faz submeter à magistratura faz-nos renunciar a ele próprio na escolha dos nossos magistrados e obriga-nos a uma certa forma de governo, e a determinadas pessoas, sem nos permitir aspirar em nenhum dos casos à mais alta perfeição. Dá-se aqui o mesmo caso que na lei de natureza relativa à estabilidade da posse. É muito vantajoso, e mesmo absolutamente necessário para a sociedade, que a posse seja estável, o que nos leva ao estabelecimento de tal regra; mas descobrimos que, se fossemos atrás da mesma vantagem, atribuindo bens particulares, a pessoas particulares, não atingiríamos o nosso fim e perpetuaríamos a confusão que esta regra se destina a evitar. Temos pois de proceder mediante regras gerais e regular-nos por interesses gerais, modificando a lei de natureza sobre a estabilidade da posse. E não temos de recear que o nosso apego a esta lei diminua em razão da futilidade aparente dos interesses que a determinam. O impulso do espírito provém de um interesse muito poderoso; os outros interesses mais fracos servem apenas para dirigir o movimento, sem nada lhe acrescentar ou dele retirar. Dá-se o mesmo caso com o governo. Nada é mais vantajoso para a sociedade do que tal invenção; e este interesse basta para nos fazer adoptá-la com ardor e alacridade, embora depois fiquemos obrigados a regular e dirigir a nossa devoção ao governo por várias considerações que não são da mesma importância, e a escolher os nossos magistrados sem ter em vista tirar desta escolha uma vantagem particular.

O *primeiro* dos princípios que anotarei como fundamento do direito de magistratura é o que dá autoridade a todos os governos mais estabelecidos do mundo, sem excepção: refiro-me à *longa posse* em todas as formas de governo ou todas as sucessões de príncipes. É certo que, se remontarmos à primeira origem de todas as nações, notaremos que é raro encontrar-se uma linhagem de reis ou uma forma de comunidade que não se baseie primariamente na usur-

pação e na rebelião e cujos títulos não sejam a princípio piores do que duvidosos e incertos. Só o tempo dá solidez aos seus direitos; operando gradualmente nos espíritos dos homens, reconcilia-os com qualquer autoridade e fá-la parecer justa e razoável. Não há coisa que faça que um sentimento tenha maior influência sobre nós, ou volte a nossa imaginação mais fortemente para um objecto, do que o costume. Quando estivemos durante muito tempo acostumados a obedecer a qualquer grupo de homens, o instinto ou a tendência geral que temos de supor que uma obrigação moral acompanha a lealdade toma facilmente esta direcção e escolhe como objecto esse mesmo grupo. É o interesse que gera o instinto geral; mas é o costume que lhe dá a direcção particular.

Aqui pode notar-se que o mesmo espaço de tempo tem influência diferente nos nossos sentimentos morais, conforme a diferença da sua acção sobre o espírito. Naturalmente julgamos tudo por comparação; e, uma vez que ao considerarmos o destino de reinos e repúblicas abrangemos um longo espaço de tempo, uma duração curta não tem neste caso sobre os nossos sentimentos influência igual à que terá se considerarmos outros objectos. Uma pessoa pensa que adquire o direito a um cavalo ou a um fato de roupa em muito pouco tempo; mas um século dificilmente basta para estabelecer um novo governo, ou para afastar dos espíritos dos seus súbditos todos os escrúpulos a seu respeito. Acrescentai a isto que bastará um período de tempo mais curto para dar a um príncipe um título a um poder adicional que ele usurpe, do que aquele que lhe servirá para estabelecer o seu direito, quando ele usurpa o todo. Os reis de França não estão na posse do poder absoluto há mais de dois reinos; contudo nada parecerá mais extravagante aos franceses do que falar das suas liberdades. Se considerarmos o que se disse sobre a *acessão,* explicaremos facilmente este fenómeno.

Quando não há forma de governo estabelecida por uma *longa* posse, a posse *actual* basta para a substituir e pode ser considerada a *segunda* origem de toda a autoridade pública. O direito à autoridade não é senão a posse constante da autoridade, sustentada pelas leis da sociedade e os interesses da humanidade; e nada pode ser mais natural do que associar esta posse constante à posse actual, em conformidade com os princípios acima mencionados. Se os mesmos princípios não intervieram com relação à propriedade das pessoas particulares foi porque estes princípios foram contrabalançados por fortes considerações de interesse, depois de observarmos que, por este meio, toda a restituição seria impedida e toda a violência autorizada e protegida. Ainda que estes mesmos motivos pareçam ter força relativamente à autoridade pública, são combatidos por um interesse contrário, que consiste na manutenção da paz e no cuidado em evitar toda a mudança; porquanto estas mudanças, se podem produzir-se facilmente nos negócios particulares, são inevitavelmente acompanhadas de efusão de sangue e de confusão quando o público nelas está envolvido.

Uma pessoa que, descobrindo a impossibilidade de explicar o direito do actual possuidor por um sistema aceite de moral, se decidisse a negar absolutamente este direito e afirmasse que não é autorizado pela moral, poder-se-ía justamente pensar que sustentava um paradoxo muito estranho e chocava o senso comum e a capacidade de julgar da humanidade. Não há máxima mais conforme à prudência e à moral do que submetermo-nos pacificamente ao governo que encontramos estabelecido no país em que vivemos, sem inquirir com demasiada curiosidade acerca da sua origem e primeiro estabelecimento. Poucos governos aguentam um exame assim rigoroso. Quantos reinos há actualmente no mundo, e quantos mais encontramos na história, cujos governos não têm melhor fundamento para a sua

autoridade do que o da presente posse? Para nos limitarmos ao império *romano* e *grego*, não é evidente que, desde o desaparecimento da liberdade *romana* até à extinção definitiva do império pelos *turcos*, a longa série dos seus imperadores nem sequer podia pretender outro título ao império? A eleição pelo senado era um pró-forma que se seguia sempre à escolha pelas legiões e estas estavam quase sempre divididas nas várias províncias e nada senão a espada era capaz de resolver o diferendo. Era portanto pela espada que todos os imperadores adquiriam e defendiam o seu direito; e ou temos de declarar que, durante séculos, todo o mundo conhecido não teve governo e não deveu fidelidade a ninguém, ou temos de reconhecer que o direito do mais forte, nos negócios públicos, deve ser aceite como legítimo e autorizado pela moral, quando nenhum outro título se lhe opõe.

Pode considerar-se o direito de *conquista* uma *terceira* fonte do título dos soberanos. Este direito assemelha-se muito ao da posse actual, mas tem uma força bastante superior, pois é apoiado pelas ideias de glória e honra, que atribuímos aos *conquistadores,* em lugar dos sentimentos de ódio e reprovação que acompanham os *usurpadores*. Favorecemos naturalmente aqueles que amamos e portanto inclina-mo-nos mais a atribuir um direito ao êxito que um soberano obtém pela violência sobre outro, do que ao êxito da revolta de um súbdito contra o seu soberano[1].

Quando não intervêm nem a longa posse, nem a posse actual, nem a conquista, como acontece quando morre o

[1] Não se afirma aqui que a *posse actual* ou *conquista* bastem para dar um título contra a *longa posse* ou as *leis positivas*; afirma-se apenas que elas têm alguma força e são capazes de fazer inclinar a balança, quando os outros títulos são iguais e *por vezes* serão mesmo suficientes para legitimar o título mais fraco. Que grau de força elas têm é difícil de determinar. Creio que todas as pessoas moderadas admitirão que têm muita força em todas as disputas acerca dos direitos dos príncipes.

primeiro soberano que fundou uma monarquia, neste caso o direito de sucessão prevalece em seu lugar e as pessoas são geralmente levadas a colocar no trono o filho do último monarca e a admitir que ele herda a autoridade do pai. O consentimento presumido do pai, a imitação da sucessão nas famílias privadas, o interesse que o Estado tem em escolher a pessoa mais poderosa e que tem o maior número de adeptos, todas estas razões levam os homens a preferir a qualquer outra pessoa o filho de seu último monarca[1].

Estas razões têm algum peso, mas estou persuadido de que, se se considerar imparcialmente a questão, notar-se-á que princípios da imaginação concorrem aqui com as preocupações do interesse. A autoridade real parece estar ligada ao jovem príncipe por uma transição natural do pensamento, já em vida do seu pai, e mais ainda após a sua morte; de modo que não há nada mais natural do que completar esta união por uma nova relação, colocando o jovem príncipe na posse efectiva daquilo que parece pertencer-lhe naturalmente.

Para confirmação podemos pesar os fenómenos seguintes, que são bastante curiosos no seu género. Nas monarquias electivas o direito de sucessão não se produz pelas leis e pelo costume estabelecido, contudo a sua influência é tão natural que não se pode excluí-la inteiramente da imaginação e tornar os súbditos indiferentes para com o filho do monarca defunto. Assim, em certos governos deste tipo, a escolha geralmente cai em um ou outro dos membros da família real; e, em alguns governos todos os membros são excluídos. Estes fenómenos opostos procedem do mesmo princípio. Quando é excluída a família

[1] Para evitar erros, tenho de notar que este caso de sucessão não é o mesmo que o das monarquias hereditárias, em que o costume fixou o direito de sucessão. Estas monarquias dependem do princípio da longa posse, explicado acima.

real, é por um requinte na política, que torna as pessoas conscientes da sua inclinação para escolher um soberano nesta família e as torna ciosas da sua liberdade, com receio de que o novo monarca, com a ajuda desta inclinação, estabeleça a sua família e destrua a liberdade das eleições para o futuro.

A história de *Artaxerxes* e do seu irmão mais novo *Ciro* pode fornecer-nos reflexões para o mesmo propósito. *Ciro* pretendia ter direito ao trono passando por cima do irmão mais velho, porque tinha nascido após a acessão do pai ao trono. Não afirmo que esta razão seja válida. Deduzirei apenas que *Ciro* jamais teria usado tal pretexto, se não fossem as qualidades da imaginação mencionadas acima, que nos inclinam naturalmente a unir por uma nova relação todos os objectos que encontramos já unidos. *Artaxerxes* tinha sobre o irmão a vantagem de ser o filho mais velho e o primeiro a suceder; mas *Ciro* estava mais estreitamente ligado à autoridade real, visto que tinha sido gerado depois de o pai ter sido investido nesta autoridade.

Se se pretendesse aqui que as considerações de conveniência podem ser a origem de todo o direito de sucessão e que os súbditos prazerosamente tiram vantagem de qualquer regra que lhes permite determinar o sucessor do último soberano e impedir a anarquia e confusão que sempre acompanham novas eleições; responderia que aceito de bom grado que este motivo pode contribuir de algum modo para o efeito, mas ao mesmo tempo afirmo que, sem outro princípio, é impossível que tal motivo possa intervir. O interesse de uma nação exige que a sucessão à coroa seja fixado de uma maneira ou de outra; mas, para este interesse, é indiferente a maneira como a sucessão é fixada: assim, se a relação de consanguinidade não tivesse o seu efeito independentemente do interesse público, jamais teria sido tomada em consideração sem uma lei positiva; e teria sido impossível que tantas leis positivas de nações diferentes

pudessem alguma vez ter convergido precisamente para as mesmas concepções e intenções.

Isto leva-nos a considerar a *quinta* fonte da autoridade, a saber, as *leis positivas*, quando a legislação estabelece uma certa forma de governo e uma certa sucessão de príncipes. À primeira vista pode pensar-se que esta deve reduzir-se a um dos anteriores títulos de autoridade. O poder legislativo, de onde provém a lei positiva, deve ser estabelecido por contrato original, longa posse, posse actual, conquista ou sucessão; e por conseguinte a lei positiva deve tirar a sua força de alguns destes princípios. Mas aqui é preciso notar que, embora uma lei positiva só possa tirar a sua força destes princípios, ela não adquire toda a força do princípio de que provém, mas perde muito na transição, como se imagina naturalmente. Por exemplo, um governo está estabelecido por muitos séculos sobre um certo sistema de leis, de formas e de métodos de sucessão. O poder legislativo, estabelecido por esta longa sucessão, muda subitamente todo o sistema de governo e introduz em seu lugar uma nova constituição. Creio que poucos súbditos se considerarão obrigados a agir de acordo com esta modificação, a não ser que ela tenha a tendência evidente de favorecer o bem público, mas julgar-se-ão ainda livres de voltar ao antigo governo. Daqui a noção de *leis fundamentais* que se supõe não poderem ser alteradas pela vontade do soberano: desta natureza se entende ser a lei *sálica* em *França*. Até onde se estendem estas *leis fundamentais* não está determinado em nenhum governo, nem é possível que alguma vez o seja. Há uma gradação tão insensível das leis mais importantes até às mais banais, e das mais antigas até às mais recentes, que será impossível fixar limites ao poder legislativo e determinar em que medida ele pode inovar em matéria de princípios de governo. É trabalho mais da imaginação e da paixão do que da razão.

Quem considerar a história das várias nações do mundo, as suas revoluções, conquistas, aumento e diminui-

ção, o modo como se estabeleceram os seus governos particulares e o direito à sucessão que se transmitia de uma pessoa à outra, depressa aprenderá a tratar muito ligeiramente todas as disputas relativas aos direitos dos príncipes e ficará convencido de que uma adesão estrita a regras gerais e uma lealdade rígida para com pessoas e famílias particulares, qualidades às quais algumas pessoas atribuem um valor tão elevado, são virtudes menos baseadas na razão do que na crendice e na superstição. Neste ponto, o estudo da história confirma os raciocínios da verdadeira filosofia, que, mostrando-nos as qualidades originais da natureza humana, ensina-nos a considerar as controvérsias políticas indecidíveis na maior parte dos casos e inteiramente subordinadas aos interesses da paz e da liberdade. Quando o bem público não exige com evidência uma mudança, com certeza a conjugação de todos estes títulos, o *contrato original*, a *longa posse*, a *posse actual*, a *sucessão* e as *leis positivas*, forma o título mais forte à soberania e é justamente considerado sagrado e inviolável. Mas, quando estes títulos se misturam e se opõem em diferentes graus, ocasionam muitas vezes perplexidade e são menos susceptíveis de receber uma solução dos argumentos dos legistas e dos filósofos do que das espadas dos soldados. Quem me dirá, por exemplo, se era *Germânico* ou *Druso* quem devia ter sucedido a *Tibério*, se este tivessse morrido estando ambos vivos, sem designar um deles como seu sucessor? O direito de adopção devia ser aceite como equivalente ao direito de sangue numa nação em que tinha o mesmo efeito nas famílias privadas e em que já tinha intervindo por duas vezes na vida pública? *Germânico* devia ser considerado o filho mais velho, porque tinha nascido antes de *Druso*, ou o mais novo, porque foi adoptado depois do nascimento do irmão? Devia ter-se em conta o direito do mais velho numa nação em que o irmão mais velho não tinha nenhuma vantagem na sucessão em relação às famílias privadas? Devia considerar-se que nesta

época o império *romano* era hereditário em razão de dois casos acontecidos, ou devia logo de princípio considerar-se como pertencente ao mais forte, ou ao possuidor actual, visto que se baseava numa usurpação tão recente? Com base em que princípios podemos pretender responder a estas e a perguntas semelhantes, parece-me que nunca conseguiremos satisfazer um inquiridor imparcial que não adopte nenhum partido nas controvérsias políticas e não se satisfaça senão com a sã razão e filosofia.

Mas aqui o leitor *inglês* será levado a fazer perguntas acerca dessa famosa *revolução*[1] que teve uma influência tão feliz na nossa constituição e foi acompanhada de tão importantes consequências. Já notámos que no caso de tirania e opressão excessivas é legítimo pegar em armas contra o poder supremo; e que, como o governo é pura invenção humana para mútua vantagem e segurança, não mais impõe qualquer obrigação, natural ou moral, quando deixa de ter esta tendência. Mas, embora este princípio *geral* seja autorizado pelo senso comum e pela prática de todos os tempos, as leis, ou mesmo a filosofia, não podem seguramente estabelecer regras *particulares* que nos permitam saber quando a resistência é legítima e decidam todas as controvérsias que possam surgir sobre este assunto. Isto não sucede apenas relativamente ao poder supremo, mas pode acontecer que, mesmo em algumas constituições em que a autoridade legislativa não reside numa só pessoa, haja um magistrado tão eminente e poderoso a ponto de impor silêncio às leis neste ponto. Este silêncio seria efeito não apenas do seu *respeito*, mas também da sua *prudência;* visto que, na

[1] O Autor refere-se certamente à 'Gloriosa' Revolução de 1688, que destronou Jaime II e pôs no trono Guilherme III e Maria II. Esta Revolução aumentou muito o poder do Parlamento em desfavor do Monarca. (N.T.)

grande variedade das circunstâncias que se apresentam em todos os governos, o exercício do poder, por um magistrado assim considerável, certamente pode ser, por um lado, benéfico para o público e, por outro, nocivo e tirânico. Mas, não obstante este silêncio das leis nas monarquias constitucionais, é certo que o povo conserva sempre o direito de resistência visto que, mesmo nos governos mais despóticos, não é possível despojá-lo dele. A mesma necessidade de auto-preservação e o mesmo motivo do bem público dão-lhe a mesma liberdade num caso e no outro. E podemos além disso observar que em tais governos mistos os casos em que a resistência é legítima devem apresentar-se com muito mais frequência e deve dar-se aos súbditos uma liberdade mais ampla de se defenderem pela força das armas, do que em governos arbitrários. É não só quando o magistrado principal toma medidas em si mesmas extremamente nocivas para o público, mas mesmo quando ele quer invadir outros pontos da constituição e estender o seu poder para além dos limites legais, que é admissível resistir-lhe e destroná-lo, embora tal resistência e violência possam, segundo o espírito geral das leis, ser consideradas ilegítimas e sediciosas. Pois além de que nada é mais essencial para o interesse público do que a manutencão da liberdade pública, é evidente que, uma vez admitido o estabelecimento de tal governo misto, todas as partes ou membros da constituição devem ter o direito de se defenderem e de manterem as antigas limitações contra a usurpação de todas as outras autoridades. Assim como as coisas teriam sido feitas em vão se cada membro fosse privado do poder de resistir, sem o qual nenhuma parte podia conservar uma existência distinta e o todo podia ser incorporado num só ponto; assim também é um absurdo grosseiro admitir que há num governo um direito sem um antídoto, ou aceitar que o poder supremo seja partilhado com o povo, sem admitir que é legítimo ele defender a sua parte contra cada invasor.

Portanto aqueles que pretendessem respeitar o nosso governo livre e contudo negassem o direito de resistência, esses renunciaram a todas as pretensões ao senso comum e não merecem uma resposta séria.

Não está no meu propósito do momento mostrar que estes princípios gerais são aplicáveis à recente *revolução* e que todos os direitos e privilégios, que devem ser sagrados para uma nação livre, estavam nessa altura ameaçados de um perigo extremo. Agrada-me mais abandonar esta matéria controversa, se efectivamente ela admite a controvérsia, e entregar-me a certas reflexões filosóficas, que surgem naturalmente desse importante acontecimento.

Primeiro, podemos notar que, segundo a nossa constituição, se a *Câmara dos Lordes* e a *Câmara dos Comuns,* sem nenhuma razão tirada do interesse público, depusessem o rei em vida ou, após a sua morte, excluíssem o príncipe que, pelas leis e costumes estabelecidos lhe devia suceder legitimamente, ninguém consideraria legal o seu procedimento, nem se consideraria obrigado a obedecer. Mas se o rei, por práticas injustas e por tentativas para estabelecer um poder tirânico e despótico, perdesse justamente o direito ao seu poder legal, então não só se tornaria moralmente legítimo e conforme à natureza da sociedade política destroná-lo; mas, o que é mais, somos igualmente levados a pensar que os outros membros da constituição adquiririam o direito de excluir o herdeiro chegado e de escolher o sucessor que preferissem. Isto assenta numa qualidade muito singular do nosso pensamento e imaginação. Quando um rei perde o direito à autoridade, o herdeiro deve naturalmente ficar na mesma situação que se o rei fosse afastado pela morte, a não ser que o herdeiro tenha tomado parte na tirania e, por conseguinte, ele próprio tenha caído. Mas, embora esta opinião possa parecer razoável, nós facilmente agimos segundo a opinião contrária. A deposição de um rei, num governo como o nosso, é certamente um acto que ultra-

passa toda a autoridade comum; é assumir ilegalmente, em benefício do bem público, um poder que, no curso ordinário do governo, não pode pertencer a nenhum dos membros da constituição. Quando o bem público é suficientemente grande e evidente para justificar uma tal acção, a utilização louvável desta licença leva-nos naturalmente a atribuir ao *parlamento* o direito de usar outras licenças; e, uma vez ultrapassados os limites antigos das leis e aprovada esta transgressão, não tendemos a confinar-nos tão estritamente e com tanto rigor nos seus limites. A mente prossegue naturalmente com a sequência de acções que começou; e geralmente não temos qualquer hesitação acerca do nosso dever, após termos realizado a primeira acção de qualquer género. Assim, na *revolução*, nenhum daqueles que consideravam justificável a deposição do pai julgava que a sua escolha se limitava ao filho mais novo do rei; contudo se este infeliz monarca tivesse morrido inocente nesta altura, e o seu filho se encontrasse, por acaso, para além dos mares, não há dúvida de que uma regência teria sido nomeada até à maioridade deste filho, que poderia ser restaurado nos seus domínios. Como as propriedades mais fracas da imaginação têm o seu efeito nos julgamentos dos homens, é uma demonstração da sabedoria das leis e do parlamento tirar vantagem destas propriedades e escolher os magistrados numa dinastia ou fora dela, na medida em que o comum dos homens naturalmente lhes atribui autoridade e direito.

Segundo, embora a acessão do *Príncipe de Orange* ao trono possa a princípio ter dado ocasião a muitas disputas, e o seu título tenha sido contestado, agora este título não deve parecer duvidoso, devendo ter adquirido autoridade suficiente dos três príncipes que lhe sucederam no mesmo título. Não há nada mais usual, ainda que à primeira vista nada possa parecer mais despropositado do que esta maneira de pensar. Os príncipes *parecem* muitas vezes adquirir

um direito dos seus sucessores, assim como dos seus antecessores; e um rei que, em vida, pôde justamente ser considerado um usurpador, será tomado pela posteridade como um príncipe legítimo, porque teve a boa sorte de estabelecer a sua família no trono e de alterar completamente a antiga forma de governo. *Júlio Cesar* é considerado o primeiro imperador *romano*, enquanto que *Sila* e *Mário*, cujos títulos eram de facto os mesmos que os seus, são tratados como tiranos e usurpadores. O tempo e o costume dão autoridade a todas as formas de governo e a todas as sucessões de príncipes; e este poder, que a princípio se baseava apenas na injustiça e na violência, com o tempo torna-se legal e obrigatório. A mente não fica por aqui mas, voltando atrás pelo mesmo caminho, transfere para os predecessores e antepassados o direito que atribui naturalmente à posteridade, porque estão relacionados uns com os outros e unidos na imaginação. O actual *rei de França* faz de *Hugo Capeto* um príncipe mais legítimo do que *Cromwell*, assim como a liberdade estabelecida dos *holandeses* não é uma apologia sem valor da sua resistência obstinada a *Filipe II*.

SECÇÃO XI

Das leis das nações

Quando foi estabelecido o governo civil sobre a maior parte da humanidade e se formaram diferentes sociedades contíguas umas às outras, surge nestes estados vizinhos uma nova série de deveres adaptados à natureza do comércio que sustentam entre eles. Os escritores políticos dizem-nos que, em toda a espécie de relações, um corpo político deve ser considerado como uma só pessoa; e na verdade esta afirmação é justa na medida em que as diferentes nações, bem como as pessoas privadas, necessitam de assistência

mútua, ao mesmo tempo que o seu egoísmo e ambição são perpetuamente origem de guerras e discórdias. Mas, embora as nações, neste ponto, se assemelhem aos indivíduos, contudo, como são muito diferentes em outros aspectos, não admira que se regulem por máximas diferentes e originem uma nova série de regras, que denominamos *as leis das nações.* Neste capítulo podemos incluir a inviolabilidade das pessoas dos embaixadores, a declaração de guerra a não utilização de armas envenenadas e outros deveres deste género, que são evidentemente calculados para as relações particulares que unem as diferentes sociedades.

Mas embora estas regras sejam acrescentadas às leis de natureza, não as suprimem completamente e pode afirmar-se com segurança que as três regras fundamentais de justiça, a saber, a estabilidade da posse, a sua transferência por consentimento e o cumprimento das promessas são deveres dos príncipes, assim como dos súbditos. Nos dois casos, o mesmo interesse produz o mesmo efeito. Quando a posse não tem estabilidade, tem que haver guerra perpétua. Quando a propriedade não se transfere por consentimento, não pode haver comércio. Quando não se observam as promessas, não pode haver ligas nem alianças. As vantagens da paz, do comércio e da ajuda mútua fazem-nos pois estender aos diferentes reinos as mesmas noções de justiça que têm lugar entre os indivíduos.

Há uma máxima muito corrente no mundo, que poucos políticos estão dispostos a reconhecer, mas a que a prática de todas as épocas tem dado autoridade: *há um sistema de moral próprio dos príncipes, muito mais livre do que o que deve governar as pessoas privadas.* Evidentemente não se deve entender por isto que os deveres e obrigações públicas teriam menor *extensão*, nem haverá alguém tão extravagante que afirme que os tratados mais solenes não devam ter qualquer força entre os príncipes. Porquanto, visto que os príncipes efectivamente fazem tratados entre si, devem ter

em vista alguma vantagem na sua execução; e a expectativa de tal vantagem futura necessariamente os obriga a cumprir a sua parte e deve estabelecer esta lei de natureza. O sentido desta máxima política é, pois, que, embora a moral dos príncipes tenha a mesma *extensão*, não tem contudo a mesma *força* que a das pessoas privadas, e pode legitimamente ser transgredida por um motivo mais fútil. Por mais chocante que cada proposição possa parecer a certos filósofos, será fácil defendê-la a partir dos princípios pelos quais explicámos a origem da justiça e da equidade.

Quando os homens verificaram por experiência que é impossível subsistir sem a sociedade e que é impossível manter a sociedade enquanto derem livre curso aos seus apetites, um interesse assim premente limita imediatamente as suas acções e impõe a obrigação de observar essas regras a que chamamos *leis de justiça*. Esta obrigação de interesse não fica por aqui; mas, pelo curso necessário das paixões e dos sentimentos, dá origem à obrigação moral do dever, enquanto aprovamos as acções que tendem para a paz da sociedade e reprovamos as que tendem a perturbá-la. A mesma obrigação *natural* de interesse tem lugar entre reinos independentes e origina a mesma *moral*, de modo que nenhuma pessoa, mesmo de costumes os mais corrompidos, concordará com um príncipe que, voluntariamente e por consentimento próprio, falta à palavra ou viola um tratado. Mas aqui podemos notar que, embora as relações entre os diferentes estados sejam vantajosas, e às vezes mesmo necessárias, não são contudo tão necessárias nem tão vantajosas como as relações entre os indivíduos, sem as quais é absolutamente impossível que a natureza humana subsista jamais. Visto que portanto a obrigação *natural* de justiça entre os diferentes estados não é tão forte como entre os indivíduos, a obrigação *moral* dela proveniente deve partilhar da sua fraqueza; e temos necessariamente de ser mais indulgentes para com um príncipe ou um ministro que

engana outro, do que para com um particular que falta à sua palavra de honra.

Se se perguntasse *que relação têm entre si estas duas espécies de moral*, responderia que é uma questão à qual jamais podemos dar uma resposta precisa e que é impossível traduzir em números a proporção que devemos fixar entre elas. Podemos afirmar com toda a segurança que esta proporção se encontra sem nenhuma arte ou estudo dos homens, como podemos observar em muitas outras ocasiões. A prática do mundo, ao ensinar-nos os graus do nosso dever, vai mais longe do que a mais subtil filosofia jamais inventada. E isto pode servir de prova convincente de que todos os homens têm um conhecimento implícito do fundamento destas regras morais sobre a justiça natural e civil e estão cientes de que estas regras provêm unicamente das convenções humanas e do interesse que temos em preservar a paz e a ordem. Pois de outro modo a diminuição do interesse jamais produziria um relaxamento da moralidade e nunca nos faria aceitar mais facilmente uma transgressão da justiça entre os príncipes e as repúblicas do que nas relações privadas entre os súbditos.

SECÇÃO XII

Da castidade e da modéstia

Se este sistema relativo às leis da natureza e das nações for acompanhado de alguma dificuldade, será no que respeita à aprovação ou censura universais que seguem a observância ou transgressão destas leis e que algumas pessoas talvez pensem não serem suficientemente explicadas pelos interesses gerais da sociedade. Para afastar, na medida do possível, todos os escrúpulos desta natureza, considerarei outra série de deveres, a saber, a *modéstia* e a *castidade*, as quais são próprias do belo sexo: não duvido de que se veri-

ficará que estas virtudes são exemplos ainda mais manifestos da operação dos princípios em que tenho insistido.

Há filósofos que atacam as virtudes femininas com grande violência e imaginam ter ido longe na descoberta dos erros populares, quando conseguem demonstrar que não há fundamento natural para esta modéstia exterior que exigimos na expressão, no vestuário e no comportamento do belo sexo. Julgo poder poupar-me ao incómodo de insistir num assunto tão óbvio e poder, sem mais preparação, passar a examinar de que modo tais noções provêm da educação, das convenções humanas voluntárias e do interesse da sociedade.

Quando se considera a extensão e fraqueza da infância humana e o interesse que os dois sexos naturalmente têm pelos seus filhos, compreender-se-á facilmente que deve haver uma união do homem e da mulher para a educação dos filhos e que esta união deve ter uma duração considerável. Mas, para obrigar os homens a imporem a si próprios esta sujeição e a suportar alegremente todas as fadigas e gastos aos quais ela os submete, devem acreditar que os filhos são deles próprios e que o seu instinto natural não se dirige para um objecto errado, quando dão livre curso ao seu amor e ternura. Ora, se examinarmos a estrutura do corpo humano, verificaremos que, do nosso lado, é muito difícil de atingir esta segurança e que, indo o princípio da geração, na união dos sexos, do homem para a mulher, pode facilmente ter lugar um erro com relação ao primeiro, embora tal seja completamente impossível com relação ao segundo. É desta observação trivial e anatómica que provém a vasta diferença que há entre a educação e os deveres dos dois sexos.

Se um filósofo examinasse o assunto *a priori* raciocinaria do modo seguinte: os homens são incitados a trabalhar para a manutenção e educação dos filhos pela convicção de que eles são realmente seus, e portanto é razoável, e mesmo necessário, dar-lhes alguma segurança neste ponto.

Esta segurança não pode consistir inteiramente em aplicar-lhes castigos severos por qualquer transgressão da fidelidade conjugal por parte da mulher, pois que estes castigos públicos não podem ser infligidos sem provas legais, difíceis de encontrar nesta matéria. Que restrição imporemos então às mulheres para contrabalançar a sua tentação tão forte para a infidelidade? Parece que não há restrição possível, a não ser o castigo da má fama e da má reputação, castigo esse que tem uma influência poderosa no espírito humano e que, ao mesmo tempo, é infligido pelo mundo por suspeitas, por conjecturas e por provas que nunca seriam aceites em qualquer tribunal judicial. Portanto, para impor uma restrição apropriada à mulher, devemos associar à sua infidelidade um grau particular de vergonha, superior ao que provém apenas da injustiça desta, e devemos conceder à sua castidade louvores proporcionais.

Mas, embora este seja um motivo muito forte de fidelidade, o nosso filósofo rapidamente descobriria que tal motivo por si só não bastaria para atingir esse propósito. Todas as criaturas humanas, especialmente as do sexo feminino, são inclinadas a não fazer caso dos motivos distantes em favor de uma tentação presente: a tentação é aqui a mais forte que se possa imaginar; a sua aproximação é insensível e sedutora: uma mulher encontra facilmente, ou vangloria-se de encontrar, certos meios de garantir a sua reputação e de impedir todas as consequências perniciosas dos seus prazeres. É portanto necessário que, além da má reputação que acompanha tais liberdades excessivas, haja alguma relutância ou receio anteriores, que possa impedir as primeiras aproximações do prazer e possa dar ao sexo feminino repugnância por todas as expressões, atitudes e liberdades que têm relação directa com esse prazer.

Tais seriam as razões do nosso filósofo especulativo; mas estou convencido de que, se ele não tivesse um conhecimento perfeito da natureza humana, seria levado a olhá-

-las como puras especulações quiméricas e consideraria a má reputação, que acompanha a infidelidade, e a repugnância por todas as suas tentações, como princípios mais para desejar do que para esperar no mundo. Porquanto, que meio há, diria ele, de persuadir os homens de que as transgressões do dever conjugal são mais vergonhosas do que qualquer outra espécie de injustiça, sendo evidente que elas são mais desculpáveis em razão da intensidade da tentação? E que possibilidade há de fazer surgir repugnância pela aproximação de um prazer para o qual a natureza deu uma inclinação tão forte e uma inclinação que em última análise é necessário satisfazer para a conservação da espécie?

Mas os raciocínios especulativos, que custam aos filósofos tantas canseiras, muitas vezes são formados pelo mundo naturalmente e sem reflexão; do mesmo modo que dificuldades, que parecem invencíveis em teoria, são facilmente ultrapassadas na prática. Aqueles que estão interessados na fidelidade das mulheres naturalmente reprovam a sua infidelidade e toda a aproximação a ela conducente. Aqueles que não estão interessados são levados na corrente. A educação toma posse dos espíritos maleáveis do belo sexo na sua infância. E uma vez estabelecida uma regra geral deste tipo é-se inclinado a estendê-la para além dos princípios de onde ela a princípio surgiu. Assim os celibatários, por mais devassos que sejam, não podem deixar de ficar chocados com qualquer exemplo de indecência ou descaramento das mulheres. E, embora todas estas máximas estejam em ligação manifesta com a geração, contudo as mulheres depois da idade de ter filhos não têm mais privilégios neste aspecto do que as que estão na flor da sua idade e beleza. Sem dúvida os homens têm um conhecimento implícito de que todas estas ideias de modéstia e decência estão relacionadas com a geração; uma vez que não impõem as mesmas leis, *com a mesma força*, ao sexo masculino, ao qual esta razão não se aplica.

É uma excepção manifesta e extensiva, baseada numa diferença notável, que produz uma clara separação e disjunção de ideias. Mas, como não se dá o mesmo caso com as diferentes idades das mulheres, por esta razão, embora saibamos que estas noções se baseiam no interesse público, a regra geral leva-nos para além do princípio original e faz-nos estender as noções de modéstia a todo o sexo, desde a primeira infância até ao último grau da velhice e da infermidade.

A coragem, que é o ponto de honra entre os homens, em grande parte tira o seu mérito do artifício, assim como a castidade das mulheres, embora tenha algum fundamento na natureza, como veremos adiante.

Quanto às obrigações que pesam sobre o sexo masculino, relativamente à castidade, podemos observar que, segundo as noções gerais do mundo, elas têm aproximadamente a mesma relação com as obrigações femininas, que as obrigações do direito das nações com as leis de natureza. É contrário ao interesse da sociedade civil que os homens tenham *inteira* liberdade de satisfazer os seus apetites de prazer sexual mas, como este interesse é mais fraco do que no caso feminino, a obrigação moral daí proveniente deve ser proporcionalmente mais fraca. Para provar isto precisamos apenas de apelar para a prática e os sentimentos de todas as nações e de todas as épocas.

PARTE III

Das outras virtudes e vícios

SECÇÃO I

Da origem das virtudes e vícios naturais

Entramos agora no exame das virtudes e vícios que são inteiramente naturais e em nada dependem do artifício e da invenção dos homens. O seu exame concluirá este sistema de moral.

A principal fonte ou princípio activo da mente humana é o prazer ou a dor; quando se afastam estas sensações do nosso pensamento e da nossa consciência, somos em grande parte incapazes de paixão ou acção, de desejo ou volição. Os efeitos mais imediatos do prazer e da dor são os movimentos de propensão e de repulsa da mente, os quais se diversificam em volição, em desejo e aversão, em tristeza e alegria, em esperança e receio, conforme o prazer e a dor mudam de situação e se tornam prováveis ou improváveis, certos ou incertos, ou se consideram fora do nosso poder no momento presente. Mas quando, juntamente com isto, os objectos que causam o prazer ou a dor adquirem uma relação connosco ou com outrem, eles continuam sempre a despertar o desejo e a aversão, a tristeza e a alegria; mas, ao mesmo tempo, produzem as paixões indirectas do orgulho ou da humildade, do amor ou do ódio, que têm, neste caso uma dupla relação de impressões e ideias com a dor ou o prazer.

Já notámos que as distinções morais dependem inteiramente de certos sentimentos particulares de dor e prazer e que toda a qualidade mental, em nós ou nos outros, cuja consideração ou reflexão nos dá satisfação, é certamente virtuosa; como todas as coisas desta natureza que nos causam mal-estar são viciosas. Ora, visto que todas as qualidades, em nós ou nos outros, que dão prazer, causam sempre orgulho ou amor, assim como todas as qualidades que produzem mal-estar despertam humildade ou ódio, segue-se que devemos considerar equivalentes, com relação às nossas qualidades mentais, estas duas particularidades, a *virtude* e o poder de produzir o amor ou o ódio, o *vício* e o poder de produzir a humildade ou o ódio. Em todos os casos devemos portanto julgar uma pela outra e podemos afirmar que é virtuosa uma *qualidade* da mente que produz o amor ou o orgulho, e viciosa a que produz o ódio ou a humildade.

Se uma acção for virtuosa ou viciosa é unicamente como sinal de uma qualidade ou de um carácter. Ela deve depender de princípios duradouros da mente, que se estendem por todo o comportamento e pertencem ao carácter pessoal. As próprias acções que não provêm de um princípio constante não têm influência no amor ou no ódio, no orgulho ou na humildade, e por conseguinte nunca se tomam em consideração em moral.

Esta reflexão é evidente em si mesma e merece atenção em razão da sua extrema importância para o presente assunto. Nunca devemos considerar uma acção isolada na nossa investigação sobre a origem da moral, mas devemos apenas considerar a qualidade ou o carácter de que provém a acção. Só estes são suficientemente *duradouros* para afectar os nossos sentimentos relativos à pessoa. As acções são na verdade melhores indicações de um carácter do que as palavras, ou mesmo os desejos e os sentimentos; mas é apenas na medida em que são essas indicações que são acompanhadas de amor ou ódio, de louvor ou censura.

Para descobrir a verdadeira origem da moral e a do amor, ou do ódio, que têm origem nas qualidades mentais, temos de aprofundar bastante a questão e comparar alguns princípios que já examinámos e explicámos.

Podemos começar por considerar de novo a natureza e força da *simpatia*. Os espíritos de todos os homens são semelhantes nos seus sentimentos e operações e ninguém pode sentir uma afeição de que todos os outros não seriam capazes em maior ou menor grau. Assim como em cordas igualmente esticadas o movimento de uma se comunica às outras, assim também todas as afeições passam facilmente de uma pessoa a outra e geram movimentos correspondentes em todas as criaturas humanas. Quando noto os *efeitos* da paixão na voz e nos gestos de uma pessoa, o meu espírito passa imediatamente destes efeitos para as suas causas e forma da paixão uma ideia tão viva que nesse instante se converte na própria paixão. De maneira semelhante, quando apreendo as *causas* de uma emoção o meu espírito é conduzido para os efeitos e é agitado por uma emoção semelhante. Se eu assistisse a uma das mais terríveis operações cirúrgicas, é certo que, mesmo antes de ela começar a preparação dos instrumentos, a colocação das ligaduras por ordem, o aquecimento dos ferros e todos os sinais de ansiedade e preocupação dos pacientes e dos assistentes teriam grande efeito no meu espírito e excitariam os mais fortes sentimentos de piedade e terror. Nenhuma paixão sentida por outra pessoa se descobre imediatamente ao espírito. Apenas temos consciência das suas causas ou dos seus efeitos. É *destas* causas ou *destes* efeitos que inferimos a paixão: são por conseguinte *eles* que originam a nossa simpatia.

O nosso sentido da beleza depende muitíssimo deste princípio, e quando um objecto tem tendência para causar prazer ao seu possuidor considera-se sempre belo; assim como todo o objecto que tem tendência a produzir dor é desagradável e feio. Assim, a comodidade de uma casa, a

fertilidade de um campo, a força de um cavalo, a capacidade, a segurança e a rapidez de navegação de um barco constituem a principal beleza destes vários objectos. Aqui o objecto, que se denomina belo, agrada apenas pela sua tendência para produzir um certo efeito. Este efeito é o prazer ou a vantagem de alguma outra pessoa. Ora o prazer de um estranho, por quem não temos nenhuma amizade, agrada-nos apenas por simpatia. É portanto a este princípio que é devida a beleza que descobrimos em todas as coisas úteis. Quão considerável é este género particular de beleza, a reflexão o mostrará facilmente. Todo e qualquer objecto que tende a causar prazer ao seu possuidor, ou que, por outras palavras, é a *causa* própria do prazer, certamente agrada ao espectador, mediante a simpatia que nos liga ao possuidor. Consideram-se belas a maior parte das obras de arte em proporção com a sua apropriação ao uso pelo homem; e mesmo muitas das produções da natureza tiram a sua beleza desta fonte. Agradável e belo na maior parte dos casos não é uma qualidade absoluta, mas relativa, e não nos agrada senão pela sua tendência para produzir um fim agradável [1].

O mesmo princípio produz, em muitos casos, os nossos sentimentos morais, assim como os da beleza. Nenhuma virtude é mais apreciada do que a justica, e nenhum vício mais detestado do que a injustiça; e não há qualidades que

---

[1] Decentior equus cujus astricta sunt ilia; sed idem velocior. Pulcher aspectu sit athleta, cujus lacertos exercitatio expressit; idem certamini paratior. Nunquam vero *species* ab *utilitate* dividitur. Sed hoc quidem discernere, modici judicii est.

Um cavalo é mais bem proporcionado se tiver os flancos compactos mas também mais veloz. Um atleta é uma alegria para os olhos se o exercício lhe salientou os músculos; e é também o mais bem preparado para o combate. De facto a verdadeira *beleza* e a *utilidade* vão sempre juntas. Mas para distinguir a verdade disto não é preciso ter especial habilidade. (Quintaliano, livro 8).

vão mais longe na determinação do carácter, quer amigável, quer odioso. Ora a justiça é uma virtude moral unicamente porque tem esta tendência para o bem da humanidade e não é verdadeiramente outra coisa senão uma invenção artificial para este fim. O mesmo se pode dizer da fidelidade, das leis das nações, da modéstia e das boas maneiras. Todas estas são puras invenções humanas no interesse da sociedade. E visto que um sentimento moral muito forte as tem acompanhado em todas as nações e épocas, temos de admitir que a reflexão sobre a tendência dos caracteres e das qualidades mentais basta para nos dar os sentimentos de aprovação e de censura. Ora como os meios para atingir um fim só podem ser agradáveis se o fim também o for; e como o bem da sociedade, no qual não está comprometido o nosso interesse pessoal, nem o dos nossos amigos, agrada apenas por simpatia, segue-se que a simpatia é a origem da estima que damos a todas as virtudes artificiais.

Mostra-se assim *que* a simpatia é um princípio muito poderoso na natureza humana, *que* tem grande influência no nosso gosto pela beleza e *que* produz o nosso sentimento moral em todas as virtudes artificiais. A partir daqui podemos supor que também dá origem a muitas das outras virtudes e que as qualidades obtêm a nossa aprovação em razão da sua tendência para o bem da humanidade. Esta suposição torna-se necessariamente uma certeza, quando descobrimos que a maior parte das qualidades que aprovamos *naturalmente* têm de facto esta tendência e fazem do homem um membro autêntico da sociedade; enquanto que as *qualidades* que *naturalmente* não aprovamos têm uma tendência contrária e tornam perigoso ou desagradável qualquer contacto com a pessoa que as possui. Porque tendo verificado que tais tendências têm força bastante para produzir o sentimento moral mais forte, nunca podemos com razão, nestes casos, procurar outra causa de aprovação ou censura, uma vez que é máxima inviolável da filosofia

que, quando uma determinada causa é suficiente para explicar um efeito, devemos nos satisfazer com isso e não devemos multiplicar as causas sem necessidade. Felizmente atingimos experiências sobre as virtudes artificiais, em que a tendência das qualidades para o bem social é a *única* causa da nossa aprovação, sem que possamos suspeitar do concurso de outro princípio. Daqui concluímos a força deste princípio. E quando este princípio pode intervir e a qualidade aprovada é realmente benéfica para a sociedade, um verdadeiro filósofo jamais exigirá qualquer outro princípio para explicar a mais forte aprovação e estima.

Ninguém pode duvidar de que muitas virtudes naturais têm esta tendência para o bem da sociedade. A mansidão, a beneficência, a caridade, a generosidade, a clemência, a moderação, a equidade sobressaem muito entre as qualidades morais e são correntemente chamadas virtudes *sociais*, para marcar a sua tendência para o bem da sociedade. Isto vai tão longe que alguns filósofos representavam todas as distinções morais como efeito do artifício e da educação, quando hábeis políticos tentam reprimir as turbulentas paixões humanas e fazê-las agir para o bem público, graças às noções de honra e de vergonha. Contudo este sistema não está de acordo com a experiência. Porque, *primeiro*, há outras virtudes e vícios além daqueles que têm esta tendência para a vantagem ou o dano públicos. *Segundo*, se os homens não tivessem um sentimento natural de aprovacão e de censura, este jamais poderia ser despertado pelos políticos, e as palavras *louvável* e *digno de louvor*, *censurável* e *odioso* não seriam mais inteligíveis do que se formassem uma língua perfeitamente desconhecida para nós, conforme já notámos. Mas, embora este sistema seja errado, pode ensinar-nos que as distinções morais surgem, em grande parte, da tendência das qualidades e dos caracteres para favorecer os interesses da sociedade e que é a nossa preocupação com este interesse que nos faz aprová-los ou não os aprovar. Ora não

temos uma preocupação tão ampla pela sociedade a não ser por simpatia, e por conseguinte é este princípio que nos leva para tão longe de nós próprios que chega a nos dar o mesmo prazer ou mal-estar com os caracteres dos outros, como se eles tendessem para a nossa vantagem ou dano.

A única diferença que existe entre as virtudes naturais e a justiça está em que o bem que resulta das primeiras provém de todo e qualquer acto isolado e é objecto de uma paixão natural, enquanto que um acto isolado de justiça, considerado em si mesmo, pode muitas vezes ser contrário ao bem público, e é apenas o concurso de todos os homens, num esquema ou sistema geral de acções, que é vantajoso. Quando socorro uma pessoa em aflição, o motivo é a minha humanidade natural, e é na medida em que se estende a minha ajuda que eu promovi a felicidade dos meus semelhantes. Mas, se examinarmos todas as questões que aparecem perante o tribunal da justiça, veremos que, considerando cada caso isoladamente, seria tantas vezes exemplo de humanidade decidir contra as leis da justiça como em conformidade com elas. Os juízes tiram ao pobre para dar ao rico; atribuem ao dissoluto o fruto do trabalho do laborioso; e põem nas mãos dos viciosos os meios de fazer mal a si próprios e aos outros. Contudo, todo o sistema das leis e da justiça é vantajoso para a sociedade e foi com os olhos nesta vantagem que os homens o estabeleceram por convenções voluntárias. Uma vez estabelecido este sistema por estas convenções, é *naturalmente* acompanhado de um forte sentimento moral que não pode provir senão da nossa simpatia pelos interesses da sociedade. Não necessitamos de outra explicação para a estima que acompanha aquelas virtudes naturais que tendem para o bem público.

Devo acrescentar ainda que várias circunstâncias tornam esta hipótese muito mais provável com relação às virtudes naturais do que às virtudes artificiais. É certo que a imaginação é mais afectada pelo particular do que pelo

geral; e que os sentimentos se excitam com dificuldade quando os seus objectos são, em qualquer grau, vagos e indeterminados. Ora, nem todos os actos particulares de justiça são vantajosos para a sociedade, mas sim todo o esquema ou sistema; e talvez não seja uma pessoa individual por quem nos interessamos que tira vantagem da justiça, mas igualmente a sociedade inteira. Pelo contrário, todos os actos particulares de generosidade, toda a ajuda dada ao homem laborioso e ao indigente é benéfica, e é benéfica para uma pessoa particular que não é indigna dela. É portanto mais natural pensar que são as tendências desta última virtude que vão afectar os nossos sentimentos e comandar a nossa aprovação mais do que as da primeira; e portanto, verificando nós que a aprovação da primeira tem origem nas suas tendências, podemos atribuir, com maior razão, a mesma causa à aprovação dada à última. Quando estamos em presença de um certo número de efeitos semelhantes, se pudermos descobrir a causa para um deles, devemos estender esta causa a todos os outros efeitos que podem explicar-se por ela, sobretudo se estes outros efeitos vierem acompanhados de circunstâncias particulares que facilitam a operação desta causa.

Antes de avançar, tenho de mencionar duas circunstâncias notáveis nesta questão, as quais podem parecer objecções ao presente sistema. A primeira pode expor-se assim: quando uma qualidade, ou um carácter, tem tendência para o bem da humanidade, regozijamo-nos com ele e aprovamo-lo, porque propõe uma ideia viva de prazer, ideia esta que nos afecta por simpatia e é em si mesma uma espécie de prazer. Mas como esta simpatia é muito variável, pode pensar-se que os nossos sentimentos morais admitem todas as mesmas variações. Temos mais simpatia por pessoas próximas de nós do que por pessoas distantes; mais por conhecidos do que por estranhos; mais pelos nossos compatriotas do que por estrangeiros. Contudo, não obstante esta variação

da nossa simpatia, damos às mesmas qualidades morais a mesma aprovação, seja na *China* ou na *Inglaterra*. Estas qualidades parecem igualmente virtuosas e recomendam-se igualmente à estima de um espectador judicioso. Portanto a nossa estima não provém da simpatia.

A isto respondo: a aprovação das qualidades morais muito seguramente não provém da razão, ou de uma comparação de ideias; provém inteiramente de um gosto moral e de certos sentimentos de prazer ou repugnância que têm origem na contemplação e concepção de qualidades ou caracteres particulares. Ora evidentemente que estes sentimentos, de onde quer que provenham, devem variar segundo a distância ou a proximidade dos objectos, e não posso sentir, ao considerar as virtudes de uma pessoa que viveu na *Grécia* há dois mil anos, o mesmo prazer vivo que sinto ao considerar as virtudes de um amigo e conhecido íntimo. Contudo não digo que estimo um mais do que o outro; portanto, se a variação do sentimento, sem a variação da estima, constituir uma objecção, esta deve ter, contra todos os outros sistemas, força igual à que tem contra o sistema da simpatia. Mas, considerando bem a questão, ela não tem força alguma e explicá-la é a coisa mais fácil do mundo. A nossa situação, em relação tanto às pessoas como às coisas, está continuamente a variar, e uma pessoa que se encontra distante de nós pode, em pouco tempo, tornar-se nosso íntimo conhecido. Além disso, cada indivíduo particular tem uma posição especial em relação aos outros, e seria impossível podermos alguma vez conversar uns com os outros em termos razoáveis, se cada um de nós devesse considerar os caracteres e as pessoas unicamente como elas nos aparecem do nosso ponto de vista particular. Portanto, para obstar a estas contínuas *contradições* e chegar a um juízo mais *estável* sobre as coisas, fixamos certos pontos de vista *firmes* e *gerais* e, nos nossos pensamentos, colocamo-nos sempre neles, qualquer que seja a nossa situação presente. Do mesmo

modo, a beleza exterior determina-se unicamente pelo prazer; e é evidente que um belo rosto não pode dar tanto prazer, quando o vemos à distância de vinte passos, como quando é colocado mais perto de nós. No entanto não dizemos que nos parece menos belo, porque sabemos que efeito terá em tal posição e mediante esta reflexão corrigimos a sua aparência momentânea.

Em geral, todos os sentimentos de censura e de louvor são variáveis segundo a nossa situação de proximidade ou afastamento em relação à pessoa censurada ou louvada e segundo a presente disposição do nosso espírito. Mas não tomamos em conta nas nossas decisões gerais estas variações, e aplicamos os termos que exprimem a nossa inclinação ou aversão sempre do mesmo modo, como se permanecêssemos num só ponto de vista. A experiência depressa nos ensina este método de corrigir os nossos sentimentos, ou pelo menos de corrigir a nossa linguagem, quando os sentimentos são mais obstinados e inalteráveis. O nosso criado, se for diligente e dedicado, pode despertar sentimentos mais fortes de amor e de ternura do que *Marcus Brutus* tal qual a história o apresenta, mas não dizemos, por esta razão, que o primeiro destes caracteres é mais louvável do que o segundo. Sabemos que, se nos aproximássemos tanto desse famoso patriota, ele impor-nos-ia um grau muito mais elevado de afeição e admiração. Tais correcções são correntes com relação a todos os sentidos; e seria certamente impossível podermos jamais fazer uso da língua ou comunicar os sentimentos uns aos outros, se não corrigíssemos as aparências momentâneas das coisas e não descurássemos a nossa situação presente.

É portanto em razão da influência dos caracteres e das qualidades sobre aqueles que têm relações com uma pessoa que censuramos ou louvamos esta mesma pessoa. Não consideramos se as pessoas afectadas pelas qualidades são nossas conhecidas ou desconhecidas, compatriotas ou estrangeiros.

Antes, pomos de lado o nosso próprio interesse nestes juízos gerais e não censuramos a pessoa que se nos opõe em qualquer das nossas pretensões, quando o seu próprio interesse está particularmente em jogo. Toleramos um certo grau de egoísmo nos homens, porque sabemos que o egoísmo é inseparável da natureza humana e inerente à nossa estrutura e constituição. Por esta reflexão corrigimos os sentimentos de censura que surgem tão naturalmente em face de qualquer oposição.

Mas, embora o princípio geral da nossa censura ou do nosso louvor possa ser corrigido por aqueles outros princípios, certamente eles não são completamente eficazes e as nossas paixões muitas vezes não correspondem inteiramente à presente teoria. É raro amarmos ardentemente o que está longe e o que em nada contribui para a nossa vantagem particular; assim como não é menos raro encontrar pessoas capazes de perdoar a outras pessoas a oposição que fazem ao interesse das primeiras, por mais justificável que possa ser esta oposição pelas regras gerais da moral. Aqui contentamo-nos com dizer que a razão exige essa conduta imparcial, mas que é raro podermos adoptá-la, e que as nossas paixões não seguem prontamente a determinação do nosso julgamento. Compreender-se-á facilmente esta linguagem se considerarmos o que dissemos anteriormente sobre a *razão*, que é capaz de resistir à nossa paixão e que verificámos não ser outra coisa senão uma determinação geral e calma das paixões, baseada em alguma observação distante ou reflexão. Quando fazemos os nossos juízos sobre as pessoas, baseando-nos apenas na tendência dos seus caracteres para produzir o nosso benefício, ou o dos nossos amigos, deparamos com tantas contradições aos nossos sentimentos na sociedade e no convívio, e tal incerteza em razão das mudanças incessantes da nossa situação, que procuramos outro critério do mérito e demérito que não seja susceptível de tão grandes variações. Assim desprendidos da nossa primeira posição,

não podemos depois fixar-nos tão confortavelmente por quaisquer meios como pela simpatia para com aqueles que têm qualquer ligação com a pessoa considerada por nós. Esta simpatia está longe de ser tão viva como quando está em jogo o nosso próprio interesse ou o dos nossos amigos pessoais, e não tem a mesma influência no nosso amor e ódio; mas como ela está igualmente de acordo com os nossos princípios calmos e gerais, diz-se que tem igual autoridade sobre a nossa razão e comanda o nosso julgamento e opinião. Censuramos igualmente uma má acção acerca da qual lemos na história, e outra praticada outro dia na nossa vizinhança; o que significa que sabemos por reflexão que a primeira acção despertaria tão fortes sentimentos de reprovação como a segunda, se fosse colocada na mesma posição.

Passo agora à *segunda* circunstância notável a que me propus dar atenção. Quando uma pessoa é dotada de um carácter que, pela sua tendência natural, é benéfico à sociedade, consideramo-la virtuosa e ficamos encantados ao ver o seu carácter, mesmo que acontecimentos particulares lhe impeçam a acção e a tornem incapaz de prestar serviços aos seus amigos e ao seu país. A virtude em farrapos é sempre virtude; e o amor que ela alcança acompanha um homem na prisão ou no deserto, aí onde a virtude já não pode exercitar-se efectivamente e está perdida para Todo o mundo. Ora isto pode considerar-se uma objecção ao sistema presente. A simpatia causa em nós interesse pelo bem da humanidade; e se a simpatia fosse a origem da nossa estima pela virtude, este sentimento de aprovação poderia apenas intervir quando a virtude atingisse de facto o seu fim e fosse benéfica para a humanidade. Quando ela não atinge o fim, ela é apenas um meio imperfeito e portanto não pode adquirir qualquer mérito deste fim. A bondade de um fim só pode conferir mérito aos meios que são completos e produzem efectivamente esse fim.

A isto podemos responder que, quando um objecto, em todas as suas partes, é próprio para atingir um fim agradável, dá-nos naturalmente prazer e consideramo-lo belo, mesmo que a ausência de certas circunstâncias exteriores o tornem completamente ineficaz. Basta que tudo seja completo no próprio objecto. Uma casa que está projectada com muito critério para todas as comodidades da vida agrada-nos por esta razão, embora talvez estejamos cientes de que ninguém lá viverá jamais. Um solo fértil e um clima agradável deliciam-nos, levando-nos a reflectir na felicidade que dão aos habitantes, embora presentemente o país seja deserto e desabitado. Um homem cujos membros e formas prometem força e actividade é considerado belo, mesmo que esteja condenado à prisão perpétua. A imaginação tem uma série de paixões que lhe pertencem, das quais muito dependem os nossos sentimentos de beleza. Estas paixões são movidas por graus de vida e de força, que são inferiores à *crença* e não dependem da existência real dos seus objectos. Quando um carácter é, sob todos os aspectos, próprio para alcançar vantagens para a sociedade, a imaginação passa facilmente da causa para o efeito, sem considerar que faltam ainda algumas circunstâncias para tornar a causa completa. As *regras gerais* geram uma espécie de probabilidade, que influencia às vezes o julgamento, e sempre a imaginação.

É verdade que, quando a causa é completa e uma boa disposição é acompanhada de boa sorte, que a torna realmente vantajosa à sociedade, ela dá ao espectador um prazer mais forte e é acompanhada de uma simpatia mais viva. Fomos mais afectados por ela; contudo não dizemos que ela é mais virtuosa ou que a apreciamos mais. Sabemos que uma mudança de sorte pode tornar inteiramente incapaz uma disposição benevolente; por isso distinguimos, tanto quanto possível, a sorte da disposição. Dá-se o mesmo caso quando corrigimos os diferentes sentimentos de virtude, que provêm das diferenças de distância da virtude em rela-

ção a nós próprios. As paixões nem sempre seguem as nossas correcções; mas estas correcções servem suficientemente para regular as nossas noções abstractas e são elas que consideramos quando nos pronunciamos em geral sobre os graus de vício e virtude.

Os críticos observaram que todas as palavras ou frases difíceis de pronunciar são desagradáveis ao ouvido. Não há diferença entre ouvi-las pronunciar e lê-las em silêncio. Quando percorro um livro com os olhos, imagino ouvi-lo todo; e, pela força da imaginação, participo ainda do mal-estar que esta leitura causaria ao leitor. Não é um mal-estar real mas, como uma tal combinacão de palavras tem naturalmente tendência a produzir mal-estar, basta para afectar o espírito com um sentimento doloroso, e tornar a narração dura e desagradável. Dá-se um caso semelhante quando, pelo efeito de circunstâncias acidentais, uma qualidade real se torna inoperante e é privada da sua influência natural na sociedade.

Segundo estes princípios, podemos facilmente afastar qualquer contradição que acaso pareça existir entre a *simpatia extensa,* de que dependem os nossos sentimentos de virtude, e a *generosidade limitada* que, conforme tenho notado com frequência, é natural nos homens e que a justiça e a propriedade pressupõem, segundo o raciocínio anterior. A minha simpatia por outra pessoa pode dar-me um sentimento de mágoa e de reprovação, quando se apresenta um objecto que tem tendência para dar-lhe mal-estar, embora eu não esteja disposto a sacrificar nada do meu interesse pessoal ou a suprimir qualquer das minhas paixões para satisfação dessa pessoa. Uma casa pode não me agradar por estar mal projectada para o conforto do proprietário, mas posso recusar-me a dar um tostão para a reconstruir. É necessário que os sentimentos toquem o coração para que comandem as nossas paixões; mas não é necessário que passem além da imaginação para influenciarem o nosso gosto.

Quando um edifício parece à nossa vista não ter graça nem estabilidade, é feio e desagradável, mesmo que estejamos bem seguros da solidez da construção. É uma espécie de receio que causa este sentimento de reprovação; mas a paixão não é a mesma que experimentamos quando somos obrigados a parar debaixo de um muro que consideramos realmente ter falta de estabilidade e segurança. As *tendências aparentes* dos objectos afectam o espírito: as emoções que elas despertam são de espécie análoga à das emoções que têm origem nas *consequências reais* dos objectos, mas é diferente a maneira como são sentidas. Mais ainda: há uma diferença tal, na maneira de as experimentar, entre estas emoções, que muitas vezes podem ser contrárias sem se destruirem umas às outras; como quando as fortificações de uma cidade pertencente ao inimigo são consideradas belas em razão da sua fortaleza, embora pudéssemos desejar que elas fossem inteiramente destruídas. A imaginação prende-se aos *aspectos* gerais das coisas e distingue os modos de sentir que elas produzem dos que surgem da nossa situação particular e momentânea.

Se examinarmos os panegíricos que correntemente se fazem dos grandes homens, verificaremos que a maior parte das qualidades que lhes são atribuídas podem repartir-se em duas espécies: as que os fazem desempenhar o seu papel na sociedade e as que os tornam úteis a si próprios e lhes dão a capacidade de promoverem o seu próprio interesse. Glorifica-se a sua *prudência*, *temperança*, *frugalidade*, *diligência*, *assiduidade*, *iniciativa* e *destreza*, assim como a sua *generosidade* e *humanidade*. Se alguma vez concedemos indulgência a uma qualidade que tira ao homem a capacidade de fazer figura na vida, e à *indolência* que, segundo se supõe, não o priva de nenhuma das suas faculdades ou capacidades, mas apenas lhes suspende o exercício; e isto sem qualquer inconveniente para a própria pessoa pois, em certa medida,

esta suspensão é resultado da sua própria escolha. Contudo admite-se sempre que a indolência é uma falta, e uma falta muito grande, se for extrema: e os amigos jamais reconhecem que o seu amigo está sujeito a ela, a não ser para lhe defender o carácter de acusações mais graves. Ele poderia fazer boa figura, dizem, se quisesse aplicar-se: o seu entendimento é são, a sua concepção é pronta e a memória tenaz; mas odeia o trabalho e não se preocupa com a sua sorte. Desta indolência pode às vezes fazer-se mesmo motivo de vaidade, embora aparentando confessar uma falta; porque pode pensar-se que esta incapacidade para o trabalho implica qualidades muito mais nobres, tais como um espírito filosófico, um gosto apurado, uma inteligência subtil, ou uma inclinação para o prazer e a sociedade. Mas examinemos outro caso: suponhamos uma qualidade que, sem ser indício de outras boas qualidades, torna um homem *para sempre* incapaz de trabalhar e arruina o seu interesse, como um entendimento estúpido e um julgamento errado sobre todas as coisas da vida; a inconstância e a irresolução, ou falta de habilidade no trato dos homens e dos negócios: todas estas qualidades reconhece-se que são imperfeições do carácter, e muitos homens prefeririam confessar os maiores crimes a admitir a suspeita de estarem, em qualquer grau, sujeitos a estas imperfeições.

É uma grande vantagem, nas nossas investigações filosóficas, encontrarmos o mesmo fenómeno diversificado em circunstâncias variadas e, mediante a descoberta do que lhes é comum, podermos assegurar-nos melhor da verdade de qualquer hipótese de que podemos servir-nos para a explicar. Se nada fosse considerado virtude a não ser o que é benéfico para a sociedade, estou persuadido de que a explicação anterior do sentido moral deveria ainda ser aceite e isso por uma evidência suficiente; mas esta evidência impõe-se-nos necessariamente, quando encontramos outros géneros de virtude que não aceitam outra explica-

ção a não ser desta hipótese. Eis aqui um homem, cujas qualidades sociais não são notavelmente deficientes, mas que se recomenda principalmente pela sua habilidade nos negócios, mediante a qual ele se desembaraçou das maiores dificuldades e orientou os assuntos mais delicados com competência e prudência singulares. Verifico que nasce imediatamente em mim estima por ele: a sua companhia é para mim uma satisfação; e antes de entrar em relações mais estreitas com ele, antes lhe prestaria a ele um serviço, do que a outro homem de carácter equivalente em todos os outros aspectos, mas deficiente neste ponto. Neste caso as qualidades que me agradam são todas consideradas úteis a este homem e tendentes a promover o seu interesse e satisfação. Elas são consideradas apenas como meios para um fim e agradam-me em proporção com a sua adaptação a esse fim. O fim deve portanto ser-me agradável. Mas o que é que torna agradável o fim? O homem é-me estranho: nenhum interesse me prende a ele e não tenho nenhuma obrigação para com ele: não me preocupo mais com a sua felicidade do que com a de outro homem, e mesmo de outra criatura sensível; isto é, a sua felicidade afecta-me apenas por simpatia. Em resultado deste princípio, sempre que descubro a sua felicidade e o seu bem, nas suas causas ou nos seus efeitos, penetro tanto nela que me provoca uma emoção sensível. O aparecimento de qualidades com *tendência* para promovê-la, tem na minha imaginação um efeito agradável e comanda o meu amor e estima.

Esta teoria pode servir para explicar por que razão as mesmas qualidades em todos os casos produzem o orgulho e o amor, a humildade e o ódio; e por que razão o mesmo homem é sempre virtuoso ou vicioso, dotado ou desprezível aos olhos dos outros, que o é também a seus próprios olhos. Uma pessoa em quem descobrirmos uma paixão ou um hábito que, originariamente, é só incómodo para ela própria torna-se-nos sempre desagradável por esta razão;

como, por outro lado, uma pessoa cujo carácter é perigoso e desagradável apenas para os outros, nunca pode estar satisfeita consigo mesma, enquanto estiver consciente desta desvantagem. E não é só com relação a caracteres e maneiras que se pode observar isto, mas pode notar-se mesmo nas mais ínfimas circunstâncias. Uma tosse violenta em outra pessoa provoca em nós mal-estar, embora ela em si não nos afecte absolutamente nada. Magoareis uma pessoa se lhe disserdes que ela tem mau hálito, embora evidentemente isso não o incomode a ele. A nossa imaginação modifica facilmente a sua situação e, quer observando-nos tais como aparecemos aos outros, quer considerando os outros tais como eles tomam consciência de si próprios, por este meio entramos em sentimentos que de modo algum nos pertencem e pelos quais só a simpatia pode interessar-nos. Esta simpatia por vezes levamo-la tão longe que até nos desagrada uma qualidade vantajosa para nós, unicamente porque desagrada aos outros e torna-nos desagradáveis aos olhos deles, embora talvez nunca possamos ter qualquer interesse em tornarmo-nos agradáveis a eles.

Muitos sistemas de moralidade têm sido propostos pelos filósofos em todas as épocas; mas, se os examinarmos de perto, podem reduzir-se a dois, que são os únicos a merecer a nossa atenção. O bem moral e o mal moral são certamente distinguidos pelos nossos *sentimentos* e não pela *razão*; mas estes sentimentos podem surgir quer da simples aparência ou aspecto dos caracteres e das paixões, quer das reflexões sobre a tendência para a felicidade da humanidade e das pessoas particulares. A minha opinião é que ambas estas causas andam misturadas nos nossos juízos morais, do mesmo modo que as nossas decisões sobre a maior parte das espécies de beleza exterior: embora eu seja também de opinião que as reflexões sobre as tendências das acções têm de longe a maior influência e determinem todas as grandes linhas do nosso dever. Há contudo exemplos, em casos de

menor importância, em que este gosto ou sentimento imediato produz a nossa aprovação. O humor e um certo comportamento ligeiro e desprendido são qualidades *imediatamente agradáveis* para os outros e impõem-se ao seu amor e estima. Algumas destas qualidades produzem satisfação nos outros mediante princípios particulares *originais* da natureza humana, que não podem explicar-se: outros podem reduzir-se a princípios que são mais gerais. Uma investigação particular ilustrará melhor este ponto.

Assim como algumas qualidades tiram o seu mérito do facto de serem *imediatamente agradáveis* a outros, sem nenhuma tendência para o interesse público; assim também outras são denominadas virtuosas por serem *imediatamente agradáveis* à própria pessoa que as possui. Cada uma das paixões e operações do espírito é sentida de uma maneira especial, que pode ser agradável ou desagradável. A primeira maneira é virtuosa, a segunda viciosa. Esta maneira especial de sentir constitui a própria natureza da paixão, e por isso não precisa de ser explicada.

Mas por mais directamente que a distinção entre vício e virtude pareça decorrer do prazer ou do mal-estar imediatos que determinadas qualidades nos causam a nós próprios ou a outros, é fácil de observar que ela também depende de modo considerável do princípio de *simpatia* em que tanto se insistiu. Aprovamos uma pessoa dotada de qualidades *imediatamente agradáveis* àqueles com quem ela tem relações, embora talvez nós próprios delas nunca tiremos qualquer prazer. Aprovamos também uma pessoa dotada de qualidades que são *imediatamente agradáveis* a ela mesma, embora tais qualidades não tenham qualquer utilidade a qualquer mortal. Para explicar estes factos temos que recorrer aos princípios anteriores.

Assim, para apresentar uma revisão geral da presente hipótese, denomina-se virtuosa toda a qualidade do espírito que dá prazer pela simples observação, como se chama

viciosa toda a qualidade que produz dor. Este prazer e esta dor podem provir de quatro origens diferentes. Com efeito, tiramos prazer da visão de um carácter naturalmente destinado a ser útil aos outros ou à própria pessoa, ou de um carácter agradável aos outros ou à própria pessoa. Talvez se fique surpreendido de que, entre todos estes interesses e prazeres, nos esqueçamos dos nossos próprios, que nos tocam tão de perto em todas as ocasiões. Mas facilmente nos daremos por satisfeitos sobre este ponto considerando que, sendo diferentes o prazer e o interesse de cada pessoa particular é impossível que os homens possam alguma vez estar de acordo nas suas opiniões e juízos, a não ser que escolham algum ponto de vista comum, do qual possam observar o seu objecto e que faça este parecer o mesmo a todos os homens. Ora, ao ajuizarmos acerca dos caracteres, o único interesse ou prazer que parece o mesmo a todos os espectadores é o interesse da própria pessoa cujo carácter se examina, ou o de pessoas ligadas a ela. E, embora tais interesses e prazeres nos toquem menos do que os nossos próprios, contudo, por serem constantes e universais, na prática contrabalançam os nossos e só eles são admitidos nas nossas especulações como critérios de virtude e moralidade. Só eles produzem esta sensação ou sentimento particular de que dependem as distinções morais.

Quanto ao mérito ou demérito da virtude ou do vício, é uma consequência evidente dos sentimentos de prazer ou mal-estar. Estes sentimentos produzem o amor ou o ódio; e o amor e o ódio, por efeito da constituição da paixão humana, são acompanhados de benevolência ou de cólera, isto é, de um desejo de tornar feliz a pessoa amada e infeliz a pessoa odiada. Tratámos mais desenvolvidamente deste assunto em outra ocasião.

SECÇÃO II

Da grandeza de espírito

Convirá agora ilustrar este sistema geral de moral aplicando-o a casos particulares de virtude e vício e mostrando como o seu mérito ou demérito provêm das quatro origens aqui explicadas. Começaremos por examinar as paixões do *orgulho* e da *humildade* e consideraremos o vício ou virtude que se encontra no seu excesso ou na sua justa proporção. Um excessivo orgulho, ou opinião presumida de nós próprios, considera-se sempre vicioso e é detestado por todos; assim como a modéstia, ou o justo sentido da nossa fraqueza, é considerada virtuosa e atrai a benevolência de todos. Das quatro origens das distinções morais, este efeito deve atribuir-se à *terceira*, a saber, o agrado e desagrado imediatos de uma qualidade para outros, sem qualquer reflexão sobre a tendência dessa qualidade.

Para provar isto, temos de recorrer a dois princípios manifestos da natureza humana. O *primeiro* destes princípios é a *simpatia*, a comunicação das paixões e sentimentos acima mencionada. É tão estreita e íntima a correspondência das almas humanas que tão depressa uma pessoa se aproxima de mim que logo difunde em mim todas as suas opiniões e atrai a si o meu julgamento num grau mais ou menos elevado. E, ainda que em muitas ocasiões a minha simpatia por ela não chegue ao ponto de mudar completamente os meus sentimentos e maneira de pensar, raramente ela é fraca a ponto de não perturbar o curso fácil do meu pensamento e dar autoridade à opinião que me é recomendada pelo seu assentimento e aprovação. Pouco importa o assunto no qual ela e eu aplicamos os nossos pensamentos. Sempre que nos pronunciamos acerca de uma pessoa indiferente, ou acerca do meu próprio carácter, a minha simpatia dá igual força à sua decisão: e mesmo os sentimentos que terei do seu próprio mérito

fazem-me considerá-la à mesma luz à qual ela se vê a si mesma.

Este princípio da simpatia é de natureza tão poderosa e insinuante que entra na maior parte dos nossos sentimentos e paixões e muitas vezes intervém sob as aparências do seu contrário. Pois é de notar que quando uma pessoa se me opõe sobre um ponto para o qual estou fortemente inclinado e excita a minha paixão pela contradição, tenho sempre um certo grau do simpatia por ela e a minha emoção não provém de qualquer outra origem. Podemos observar aqui um conflito evidente, um encontro de princípios e paixões opostas. De um lado há a paixão ou sentimento que me é natural; e pode notar-se que, quanto mais forte é esta paixão, tanto maior é a emoção. Deve haver também do outro lado uma paixão ou sentimento; e esta paixão não pode provir senão da simpatia. Os sentimentos dos outros nunca podem afectar-nos a não ser tornando-se, em certa medida, nossos; neste caso eles actuam em nós, contrariando e aumentando as nossas paixões, exactamente do mesmo modo como se proviessem originalmente do nosso próprio temperamento e disposição. Enquanto permanecem ocultos nas mentes dos outros nunca podem ter qualquer influência em nós; e mesmo quando são conhecidos, se não forem além da imaginação, ou concepção, esta faculdade está de tal modo acostumada a objectos de todas as diferentes espécies que uma simples ideia, embora contrária aos nossos sentimentos e inclinações, por si só nunca seria capaz de nos afectar.

O *segundo* princípio que anotarei é o da *comparação*, ou da variação dos nossos juízos sobre os objectos, conforme a proporção que estes têm com aqueles com os quais os comparamos. Julgamos os objectos mais por comparação do que segundo o seu valor e mérito intrínsecos; e consideramos mesquinhas as coisas quando colocadas em oposição a coisas maiores do mesmo género. Mas nenhuma

comparação é mais manifesta do que a que se faz connosco mesmos, e por isso ela intervém em todas as ocasiões e associa-se à maior parte das nossas paixões. Esta espécie de comparação é directamente contrária à simpatia na sua actuação, conforme notámos ao tratar da *compaixão* e da *maldade*[1]. *Em todos os géneros de comparação um objecto faz-nos sempre receber de outro com o qual o comparamos uma sensação contrária à que se origina dela própria numa observação directa e imediata. A observação directa do prazer de outra pessoa naturalmente causa-nos prazer, e portanto produz dor quando comparado com o nosso. A sua dor, considerada em si mesma, é penosa, mas aumenta a ideia da nossa própria felicidade e causa-nos prazer.*

Assim, visto que estes princípios de simpatia e comparação connosco mesmos são directamente contrários, talvez valha a pena considerar que regras gerais se podem estabelecer, além do temperamento próprio de cada pessoa, para a predominância de um ou outro princípio. Suponhamos que presentemente estou seguro em terra e gostaria de tirar algum prazer desta consideração: tenho de pensar na condição miserável daqueles que andam no mar durante uma tempestade e devo tentar tornar esta ideia tão forte e tão viva quanto possível para ter uma consciência mais clara da minha própria felicidade. Mas, por mais que me esforce, a comparação jamais terá a mesma eficácia que se eu me encontrasse efectivamente na praia[2] e visse ao longe um

---

[1] Livro II, Parte II, Secção VIII.

[2] Suave mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem;
Non quia vexari quenquam est jucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suav' est.
(É doce, quando no vasto oceano os ventos levantam as vagas, assistir da terra aos duros trabalhos de outrem;
não que o sofrimento de alguém seja para nós um grande prazer, mas ver a que males escapamos é coisa doce).
Lucrécio

barco sacudido pela tempestade e a todo o instante em perigo de perecer numa rocha ou banco de areia. Mas suponhamos que esta ideia se torna ainda mais viva. Suponhamos que o barco é arrastado para tão perto de mim que consigo ver distintamente o horror estampado no rosto dos marinheiros e passageiros, ouvir os seus lamentos, ver os amigos mais queridos dizer o último adeus ou abraçarem-se decididos a morrer nos braços uns dos outros: não há homem com um coração tão selvagem a ponto de tirar prazer de semelhante espectáculo ou resistir aos movimentos da compaixão e da simpatia mais ternas. É pois evidente que há um meio termo neste caso; e que, se a ideia for fraca demais, não tem influência por comparação; por outro lado, se ela for forte demais, actua em nós inteiramente por simpatia, que é o contrário da comparação. A simpatia, que a conversão de uma ideia em impressão, requer mais força e vivacidade na ideia do que é necessária para a comparação.

Tudo isto aplica-se facilmente ao assunto em questão. Em presença de um grande homem ou de um génio superior diminuímos consideravelmente aos nossos próprios olhos; e esta humildade é um elemento importante do *respeito* que tributamos aos nossos superiores, segundo os nossos raciocínios anteriores sobre esta paixão[1]. Às vezes até mesmo a inveja e o ódio têm origem na comparação; mas na maior parte dos homens fica pelo respeito e pela estima. Como a simpatia tem uma influência tão poderosa no espírito humano, ela faz que o orgulho tenha, em certa medida, o mesmo efeito que o mérito; e fazendo-nos penetrar nestes sentimentos elevados que o orgulhoso tem de si mesmo, oferece esta comparação que é tão penosa e desagradável. O nosso juízo não acompanha inteiramente o orgulhoso na sua lisonjeira opinião, em que ele se compraz; contudo fica abalado a ponto de receber a ideia que ele

[1] Livro II, Parte II, Secção X.

apresenta e de lhe dar uma influência superior à das concepções soltas da imaginação. Um homem que, num humor indolente, formasse a ideia de uma pessoa de mérito muito superior ao seu, não ficaria humilhado por esta ficção; mas quando nos apresentam um homem que estamos realmente convencidos ser de mérito inferior, se observarmos nele um grau extraordinário de orgulho e vaidade, a firme persuasão que ele tem do seu próprio mérito apodera-se da imaginação e diminui-nos a nossos próprios olhos, do mesmo modo que se este homem possuísse realmente todas as boas qualidades que tão liberalmente se atribui a si próprio. A nossa ideia encontra-se aqui precisamente nesse estado intermédio que é necessário para a fazer agir sobre nós por comparação. Se a ideia fosse acompanhada de crença e a pessoa parecesse ter o mesmo mérito que a si mesma se atribui, teria um efeito contrário e actuaria em nós por simpatia. A acção deste princípio seria então superior à da comparação, contrariamente ao que acontece quando o mérito de uma pessoa parece inferior às suas pretensões.

A consequência necessária destes princípios que o orgulho, ou uma vaidade excessiva, é necessariamente vicioso, visto que causa mal-estar em todos os homens e a todo o instante lhes oferece uma comparação desagradável. É uma observação banal em filosofia, e mesmo na vida e conversação comuns, que é o nosso próprio orgulho que faz o orgulho dos outros homens nos ser tão desagradável, e que a vaidade se nos torna insuportável apenas porque somos vaidosos. As pessoas alegres associam-se naturalmente às pessoas alegres e os amorosos aos amorosos; mas os orgulhosos nunca podem suportar os orgulhosos e procuram antes a companhia das pessoas de tendência contrária. Como somos todos orgulhosos em certo grau, o orgulho é universalmente censurado e condenado por toda a humanidade, como tendo uma tendência natural para produzir mal-estar nos outros por comparação. E este efeito

deve seguir-se tanto mais naturalmente quanto as pessoas que têm de si mesmas uma opinião lisonjeira mal fundamentada estão sempre a estabelecer estas comparações e não têm outro processo de sustentar a sua vaidade. Um homem de bom senso e de mérito compraz-se consigo mesmo, independentemente de todas as considerações estranhas; mas um tolo necessariamente encontra sempre alguma pessoa mais tola para se regozijar com as suas faculdades e o seu próprio entendimento.

Mas, embora uma opinião excessivamente vaidosa do nosso próprio mérito seja viciosa e desagradável, não há nada mais louvável do que estimarmo-nos a nós próprios, se tivermos realmente qualidades valiosas. A utilidade e vantagem de uma qualidade para nós proprios é fonte de virtude, como também o seu agrado para outros; e com certeza nada nos é mais útil na conduta da vida do que um grau conveniente de orgulho, que nos torna cientes do nosso próprlo mérito e nos dá confiança e segurança em todos os projectos e empresas. Seja qual for a capacidade de que é dotada uma pessoa, ela é-lhe inteiramente inútil se a pessoa não a conhecer bem e não fizer projectos em conformidade com ela. Em todas as ocasiões é necessário conhecer a nossa própria força; se fosse permitido errar de um lado e outro, seria mais vantajoso sobrestimar o nosso mérito do que fazer uma ideia inferior do seu justo valor. A fortuna habitualmente favorece os ousados e empreendedores, e nada nos inspira mais confiança do que uma boa opinião de nós mesmos.

Acrescentemos a isto que, embora o orgulho, ou louvor próprio, às vezes seja desagradável para os outros, é sempre agradável para nós mesmos; como, por outro lado, a modéstia, embora dê prazer a quem a observa, muitas vezes produz mal-estar na pessoa que a possui. Ora, observou-se que as nossas próprias sensações determinam o

vício e a virtude de qualquer qualidade, bem como as sensações que esta qualidade pode despertar nos outros.

Assim, a satisfação própria e a vaidade podem não só ser aceitáveis, mas necessárias num carácter. É contudo certo que os bons costumes e a decência exigem que evitemos todos os sinais e expressões que tendem directamente a manifestar essa paixão. Todos temos uma maravilhosa parcialidade em relação a nós próprios e se fôssemos sempre a dar livre curso aos nossos sentimentos neste ponto produziríamos mutuamente uns nos outros a maior indignação, não apenas pela presença imediata de um assunto tão desagradável de comparação, mas também pela contrariedade dos nossos juízos. Portanto, do mesmo modo que estabelecemos as *leis de natureza* para garantir a propriedade na sociedade e obstar à oposição do interesse próprio, estabelecemos as *regras da boa educação* para obstar à oposição do orgulho humano e tornar a conversação agradável e inofensiva. Não há nada mais desagradável do que uma estima presunçosa de si mesmo. Quase todos têm inclinação para este vício. Ninguém é capaz de distinguir bem *em si* o vício e a virtude ou de ter a certeza de que esta estima do seu próprio mérito é bem fundamentada: por estas razões, condenamos todas as expressões directas desta paixão, e não fazemos excepção a esta regra em favor dos homens de bom senso e de mérito. Não lhes permitimos a eles, mais do que às outras pessoas, que façam justiça a si próprios abertamente nas suas palavras; e, mesmo que mostrem reserva e hesitação secreta em fazer justiça a si mesmos nos seus próprios pensamentos, aplaudi-los-emos mais. Esta impertinente e quase universal inclinação dos homens para se atribuirem demasiado valor deu-nos um tal *preconceito* contra o louvor próprio que somos levados a condená-lo por uma *regra geral*, onde quer que o encontremos; e é com certa dificuldade que concedemos um privilégio aos homens de bom senso, ainda mesmo nos seus pensamentos

mais secretos. Pelo menos deve reconhecer-se que é absolutamente necessário algum disfarce neste ponto; e que, se guardamos orgulho nos nossos corações, devemos apresentar um aspecto exterior razoável e aparentar modéstia e deferência mútua em toda a nossa conduta e actuação. Em todas as ocasiões devemos estar prontos a preferir os outros a nós próprios; a tratá-los com uma espécie de deferência, mesmo que sejam iguais a nós; a parecer sempre os mais humildes e os últimos numa companhia em que não nos distinguimos por uma superioridade muito grande; se observarmos estas regras na nossa conduta, as pessoas terão mais indulgência pelos nossos sentimentos secretos, quando os revelamos de modo indirecto.

Creio que ninguém que tenha alguma prática do mundo e possa penetrar nos sentimentos íntimos dos homens afirmará que a humildade, exigida de nós pelos bons costumes e pela decência, ultrapassa o exterior e que uma sinceridade completa neste ponto é considerada como parte efectiva do nosso dever. Pelo contrário, podemos observar que um genuíno e sincero orgulho, ou estima de si próprio, se estiver bem oculto e fundamentado, é essencial ao carácter de um homem de honra e que não há qualidade do espírito mais necessariamente exigida para obter a estima e aprovação dos homens. Há certas deferências e submissões mútuas que o costume reclama das diferentes categorias de homens uns para com os outros; e aquele que exagerar neste ponto, se for por interesse, é acusado de mesquinhez; se for por ignorância, de simplicidade. É pois necessário conhecermos a nossa categoria e lugar no mundo, quer sejam determinados pelo nosso nascimento, fortuna, ocupações, talentos ou reputação. É necessário experimentar o sentimento e a paixão do orgulho em conformidade com a categoria, e regular as nossas acções de acordo com ela. E se se dissesse que a prudência pode bastar para regular as nossas acções neste ponto, sem orgulho real, observaria que

aqui o objecto da prudência é conformar as nossas acções com o uso geral e o costume; e que é impossível que estes ares de superioridade tácita tenham alguma vez sido estabelecidos e autorizados pelo costume, a menos que os homens fossem geralmente orgulhosos e a menos que esta paixão fosse geralmente aprovada, quando é bem fundamentada.

Se passarmos da vida e conversação comuns para a história, este raciocínio adquire nova força, quando observamos que todas as grandes acções e sentimentos que se tornaram a admiração da humanidade não se baseiam senão no orgulho e na estima própria. *Ide*, dizia *Alexandre* o Grande aos seus soldados, que se recusavam a segui-lo para as *Índias, ide dizer aos vossos compatriotas que deixastes Alexandre em vias de completar a conquista do mundo.* Este passo foi sempre especialmente admirado pelo príncipe de *Condé*, conforme nos diz *S. Evremond "Alexandre"* dizia este príncipe, "abandonado pelos seus soldados, entre bárbaros ainda não completamente subjugados, sentiu em si próprio uma tal dignidade e direito de soberania, que não podia acreditar ser possível que alguém se recusasse a obedecer-lhe. Fosse na *Europa* ou na *Ásia*, entre *Gregos* ou *Persas,* tudo lhe era indiferente; em toda a parte onde encontrava homens, imaginava ter encontrado súbditos."

Em geral, podemos observar que tudo aquilo a que chamamos *virtude heróica* e admiramos sob a classificação de grandeza e elevação do espírito não é senão um orgulho ou estima própria firmes e estabelecidos, ou participa grandemente desta paixão. A coragem, a intrepidez, a ambição, o amor da glória, a magnanimidade e todas as outras virtudes brilhantes deste gérero têm claramente em si uma forte mistura de estima própria e tiram desta origem grande parte do seu mérito. Em conformidade verificamos que muitos oradores sagrados condenam estas virtudes como puramente pagãs e naturais e representam-nos a excelência da religião *cristã,* que coloca a humildade na categoria das virtu-

des e corrige o juízo do mundo, e mesmo dos filósofos, que tão geralmente admiram todos os esforços do orgulho e da ambição. Se esta virtude da humildade tem sido correctamente compreendida, não pretenderei determinar. Contento-me com esta concessão de que o mundo estima naturalmente um orgulho bem regulado, que anima secretamente a nossa conduta, sem explodir em expressões de vaidade tão indecentes que possam ofender a vaidade dos outros.

O mérito do orgulho ou estima própria deriva de duas circunstâncias, a saber, a sua utilidade e agrado para nós mesmos; é assim que o orgulho nos torna capazes de agir e, ao mesmo tempo, dá-nos uma satisfação imediata. Quando passa além dos seus justos limites, perde a primeira vantagem e até se torna prejudicial; é a razão pela qual condenamos uma ambição e orgulho extravagantes, ainda que regulados pelos usos da boa educação e da cortesia. Mas como tal paixão é ainda agradável e transmite uma sensação elevada e sublime à pessoa que está animada dela, a simpatia por esta satisfação diminui consideravelmente a censura que acompanha naturalmente a sua influência perigosa na conduta e actuação da pessoa. Assim, podemos observar que um excesso de coragem e de magnanimidade, sobretudo se se mostra nos golpes da fortuna, contribui em grande extensão para o carácter de um herói e fará de uma pessoa a admiração da posteridade, ao mesmo tempo que arruina os seus negócios e o leva para perigos e dificuldades que de outro modo nunca teria conhecido.

O heroísmo, ou glória militar, é muito admirado pela generalidade dos homens. Eles consideram-no a espécie mais sublime de mérito. Os homens de reflexão calma não são tão entusiastas nos louvores que lhe tecem. A infinda confusão e desordem que esta paixão tem causado no mundo diminui muito do seu mérito aos olhos deles. Quando estes homens querem opor-se nesta matéria às opiniões populares, pintam sempre os males que esta suposta

virtude tem causado na sociedade humana: a destruição dos impérios, a devastação das províncias, o saque das cidades. Enquanto estes males nos forem presentes, temos mais tendência para odiar do que admirar a ambição dos heróis. Mas quando fixamos a nossa concepção na pessoa mesma que é autora de todos estes males, há algo tão deslumbrante no seu carácter e a mera contemplação dele ergue de tal modo o espírito que não podemos recusar-lhe a nossa admiração. A dor que recebemos da sua tendência para prejudicar a sociedade é dominada por uma simpatia mais forte e mais imediata.

Assim, a nossa explicação do mérito ou demérito que acompanha os graus do orgulho ou estima própria pode servir de argumento sólido a favor da hipótese anterior, mostrando os efeitos dos princípios propostos acima em todos as variações dos nossos juízos relativos a esta paixão. Este raciocínio não nos será favorável apenas enquanto mostra que a distinção do vício e da virtude provém dos *quatro* princípios da *vantagem*, e do *prazer* da *própria pessoa* e dos *outros* homens; pode fornecer-nos ainda uma prova sólida de algumas subdivisões desta hipótese.

Ninguém que dê a devida consideração a este assunto terá qualquer escrúpulo em admitir que uma manifestação de maneiras deselegantes, ou uma expressão de orgulho e arrogância desagradam-nos unicamente porque chocam o nosso próprio orgulho e levam-nos por simpatia a estabelecer uma comparação que produz a paixão desagradável da humildade. Ora, como se censura uma insolência deste género mesmo numa pessoa que sempre foi cortês para connosco em particular, e até numa pessoa cujo nome nos é conhecido apenas pela história, segue-se que a nossa desaprovação provém de uma simpatia com outra pessoa e da reflexão de que um carácter assim é altamente desagradável e odioso a quem conversa ou tem qualquer con-

tacto com a pessoa dotada de tal carácter. Damos a nossa simpatia a estas pessoas no seu mal-estar; e como o seu mal-estar em parte provém de uma simpatia com a pessoa que as ofende, podemos observar aqui um duplo resultado da simpatia, princípio muito semelhante ao que observámos noutra ocasião[1].

SECÇÃO III

Da bondade e da benevolência

Depois de ter explicado deste modo a origem do louvor e da aprovação que acompanham tudo aquilo a que chamamos *grande* nas afeições humanas, vamos agora fazer uma exposição da sua *bondade* e mostrar de onde provém o seu mérito.

Quando a experiência nos deu um conhecimento conveniente dos negócios humanos e nos ensinou a relação que têm com a paixão humana, compreendemos que a generosidade das pessoas é muito limitada e que raramente se estende para além dos amigos e da família ou, no máximo, para além do país natal. Assim familiarizados com a natureza humana, não esperamos dos homens impossibilidades, mas limitamos a nossa visão ao círculo estreito em que se move uma pessoa para formar um juízo do seu carácter moral. Quando a tendência natural das suas paixões a leva a ser prestável e útil na sua esfera, aprovamos o seu carácter e amamos a sua pessoa por simpatia pelos sentimentos das pessoas que estão em ligação mais particular com ela. Somos prontamente obrigados a esquecer o nosso próprio interesse nos juízos deste género, em razão das contradições perpétuas que encontramos na sociedade e na conversação das pessoas que não estão colocadas na mesma

[1] Livro II, Parte II, Secção V.

situação e não têm o mesmo interesse que nós. O único ponto de vista em que os nossos sentimentos coincidem com os dos outros é quando consideramos a tendência de uma paixão para produzir vantagem ou dano àqueles que estão em ligação imediata ou em contacto com a pessoa que tem esta paixão. Embora esta vantagem ou dano frequentemente estejam muito distantes de nós, às vezes estão muito perto de nós e interessam-nos fortemente por simpatia. Prontamente estendemos este interesse a outros casos semelhantes, e quando estes estão muito afastados a nossa simpatia é proporcionalmente mais ténue e o nosso louvor ou censura mais fraco e mais hesitante. O caso aqui é o mesmo que nos nossos juízos sobre os corpos exteriores. Todos os objectos parecem diminuir com a distância, mas embora a aparência sensível dos objectos seja o critério original pelo qual os julgamos, não dizemos que os objectos diminuem efectivamente com a distância, mas corrigimos a aparência pela reflexão e chegamos a um juízo mais constante e mais estável sobre eles. De modo semelhante, embora a simpatia seja muito mais ténue do que o nosso interesse por nós próprios, e uma simpatia por pessoas distantes de nós seja muito mais ténue do que uma simpatia por pessoas próximas e vizinhas, apesar disso desprezamos todas estas diferenças nos nossos juízos calmos sobre os caracteres dos homens. Além de que nós próprios muitas vezes mudamos a nossa situação neste ponto, deparamos todos os dias com pessoas que estão em situação diferente da nossa e que jamais teriam podido conversar connonco em termos razoáveis, se tivéssemos de ficar constantemente nesta situação e ponto de vista que nos são próprios. Portanto a comunicação dos sentimentos na sociedade e na conversação faz-nos formar um critério geral e imutável que nos permite aprovar ou desaprovar os caracteres e as maneiras. E embora o *coração* nem sempre partilhe destas noções gerais, ou regule por elas o seu amor ou ódio, elas são sufi-

cientes para a conversação e servem todos os propósitos em sociedade, no púlpito, no teatro e nas escolas.

Por estes princípios podemos facilmente explicar o mérito que comummente se atribui à *generosidade*, à *humanidade*, à *compaixão*, à *gratidão*, à *amizade*, à *fidelidade*, ao *zelo*, ao *desinteresse*, à *liberalidade* e a todas aquelas qualidades que formam o carácter bom e benevolente. A propensão para as paixões ternas torna uma pessoa agradável e útil em todas as circunstâncias da vida e de uma orientação conveniente a todas as suas outras qualidades que, de outro modo, podem tornar-se prejudiciais à sociedade. A coragem e a ambição, quando não são reguladas pela benevolência, são boas só para produzir um tirano e um bandido público. Dá-se o mesmo caso com o juízo e a capacidade e com todas as qualidades deste género. Elas são em si mesmas indiferentes aos interesses da sociedade e tendem para o bem ou para o mal da humanidade, conforme são dirigidas por estas outras paixões.

Visto que o amor é *imediatamente agradável à* pessoa em que ele actua, e o ódio *imediatamente desagradável*, esta é talvez também uma razão importante para louvarmos todas as paixões que partilham do primeiro e para censurarmos todas as que contêm uma parte considerável do segundo. Certamente somos infinitamente tocados por um sentimento terno, assim como por um grande sentimento. Vêm-nos naturalmente as lágrimas aos olhos quando o concebemos; e não podemos evitar deixar transparecer a mesma ternura para com a pessoa que a exercita. Tudo isto parece-me uma prova de que a nossa aprovação tem, nestes casos, origem diferente da consideração da utilidade e da vantagem, seja para nós ou para os outros. Podemos acrescentar a isto que naturalmente os homens aprovam sem reflectir o carácter mais parecido com o deles. O homem de temperamento brando e afeições ternas, ao formar uma noção da virtude mais perfeita, mistura-lhe mais benevolência e

humanidade do que o homem corajoso e empreendedor, que naturalmente considera uma certa elevação de alma como o carácter mais perfeito. Isto deve evidentemente provir de uma simpatia *imediata* que as pessoas alimentam pelos caracteres semelhantes ao delas. Elas participam com mais calor de tais sentimentos e sentem mais intensamente o prazer que daí advém.

É de notar que nada comove mais uma pessoa com sentimentos de humanidade do que um exemplo de extraordinária delicadeza no amor ou na amizade, quando alguém está atento às menores preocupações do seu amigo e está disposto a sacrificar-lhes o seu interesse pessoal mais considerável. Tais delicadezas têm pouca influência na sociedade, porque nos fazem observar as bagatelas mais fúteis; mas são tanto mais atraentes quanto menor é o interesse, e constituem prova do mais alto mérito daquele que é capaz delas. As paixões são tão contagiosas que passam com a maior facilidade de uma pessoa para outra e produzem movimentos correspondentes em todos os corações humanos. Quando a amizade aparece em exemplos particularmente notáveis, o meu coração apodera-se da mesma paixão e aquece-se com os quentes sentimentos que se manifestam diante de mim. Tais movimentos agradáveis necessariamente causam em mim afeição por quem os desperta. É o caso de tudo o que é agradável em qualquer pessoa. É fácil a transição do prazer para o amor, mas a transição aqui tem de ser ainda mais fácil, visto que o sentimento agradável despertado pela simpatia é o próprio amor e nada mais se exige do que uma mudança de objecto.

Tal é a origem do mérito particular da benevolência em todas as suas formas e aparências. É por esta razão que mesmo as suas fraquezas são virtuosas e amáveis; e uma pessoa cuja tristeza pela morte de um amigo fosse excessiva, seria estimada por esta razão. A sua ternura confere mérito à sua melancolia, pois causa prazer.

Não devemos contudo imaginar que todas as paixões de tipo colérico são viciosas, ainda que sejam desagradáveis. Há, sob este aspecto, uma certa indulgência devida à natureza humana. A cólera e o ódio são paixões inerentes à nossa própria estrutura e constituição. A sua ausência, em certas ocasiões, pode mesmo ser prova de fraqueza e imbecilidade. E quando elas não aparecem senão em pequeno grau, não só as desculpamos porque são naturais, mas até lhes damos o nosso aplauso porque são mais fracas do que as que aparecem na maior parte dos homens.

Se estas paixões de tipo colérico se elevarem até à crueldade, constituem os mais detestados de todos os vícios. Toda a piedade e interesse que temos pelas infelizes pessoas que sofrem deste vício voltam-se contra a pessoa dele culpada e produzem um ódio mais forte do que aquele de que temos consciência em qualquer outra ocasião.

Mesmo quando o vício da desumanidade não atinge este grau extremo, os nossos sentimentos a seu respeito são muitíssimo influenciados pelas reflexões sobre o dano que daí resulta. E podemos observar em geral que, se pudermos encontrar numa pessoa uma qualidade que a torne incómoda àqueles que vivem e falam com ela, concordamos sempre, sem qualquer outro exame, que é uma falta ou imperfeição. Por outro lado, quando enumeramos as boas qualidades de um homem, mencionamos sempre os elementos do seu carácter que o tornam um bom companheiro, um amigo complacente, um mestre gentil, um marido agradável ou um pai indulgente. Consideramo-lo em todas as suas relações sociais; amamo-lo ou odiamo-lo, conforme afectam aqueles que têm com ele contactos imediatos. É uma regra bem certa que, se não houver relação na existência, na qual eu possa não desejar apoiar uma determinada pessoa, o carácter desta pessoa deve entretanto ser aceite como perfeito. Se ela faltar tão pouco a si própria como aos outros, o seu carácter é em tudo perfeito. Esta é a prova decisiva do mérito e da virtude.

SECÇÃO IV

Das aptidões naturais

Não há distinção mais usual em todos os sistemas de ética do que a existente entre *aptidões naturais* e *virtudes morais*, na qual as primeiras são colocadas no mesmo pé que as vantagens corporais, e supõe-se que não têm qualquer mérito ou valor moral ligados a elas. Quem considerar o assunto com cuidado verificará que uma discussão sobre este ponto seria apenas disputa de palavras e que, embora estas qualidades não sejam inteiramente do mesmo género, estão de acordo nas circunstâncias mais importantes. Umas e outras são igualmente qualidades mentais; umas e outras produzem igualmente prazer, e têm, por natureza, igual tendência para alcançar o amor e estima dos homens. Há poucas pessoas que não são tão ciosas do seu carácter, no que se refere ao bom senso e ao conhecimento, como à honra e à coragem; e muito mais do que no que se refere à temperança e à sobriedade. Os homens têm até receio de passar por pessoas de bom natural, com medo de que se tome isso como falta de inteligência; e muitas vezes vangloriam-se de mais devassidão do que realmente têm praticado, para dar aparência de ardor e coragem. Em suma, a figura que um homem faz no mundo; o acolhimento que recebe em sociedade, a estima que lhe conferem os seus conhecimentos, todas estas vantagens dependem quase tanto do seu bom senso e julgamento, como de qualquer outra parte do seu carácter. Que um homem tenha as melhores intenções do mundo e esteja o mais distante possível de todas a injustiça e violência; ele jamais conseguirá fazer-se estimar se não tiver pelo menos uma média razoável de aptidões e inteligência. Visto que pois as aptidões naturais, embora talvez inferiores, estão no mesmo plano, relativamente às suas causas e efeitos, que as qualidades chamadas virtudes morais, por que havíamos de fazer distinção entre elas?

Embora recusemos as aptidões naturais o título de virtudes, temos de admitir que elas alcançam o amor e estima dos homens; que dão novo brilho às outras virtudes; e que um homem que as possui tem muito mais direito à nossa boa vontade e aos nossos serviços do que outro inteiramente desprovido delas. Pode certamente pretender-se que o sentimento de aprovação produzido por estas qualidades, além de ser *inferior*, é também um tanto *diferente* do que acompanha as outras virtudes. Mas, na minha opinião, isto não é razão suficiente para as excluir da lista das virtudes. Cada uma destas virtudes, mesmo a benevolência, a justiça, a gratidão, a integridade despertam no espectador um sentimento ou modo de sentir diferente. Os caracteres de *César* e de *Catão*, conforme os traçou *Salústio*, são ambos virtuosos, no sentido mais estrito da palavra, mas de maneira diferente; e os sentimentos que eles originam não são inteiramente os mesmos. Um produz o amor, o outro, a estima; um é amável, o outro, terrível; poderíamos desejar encontrar num amigo o primeiro destes caracteres; o segundo, ambicionaríamos possuí-lo nós próprios. De modo semelhante, a aprovação que acompanha aptidões naturais pode ser, na maneira como a sentimos, um tanto diferente da que surge das outras virtudes, sem as tornar de espécie completamente diferente. E podemos certamente observar que as aptidões naturais, não mais do que as outras virtudes, não produzem todas o mesmo género de aprovação. O bom senso e o génio originam a estima; a vivacidade de espírito e o humor despertam o amor[1].

[1] O amor e a estima são no fundo as mesmas paixões e provêm de causas análogas. As qualidades que as produzem a ambas são agradáveis e dão prazer. Mas, quando este prazer é grave e sério; ou quando o seu objecto é grande e produz uma impressão forte; ou quando produz qualquer grau de humildade e temor: em todos estes casos a paixão que provém do prazer é mais propriamente denominada estima do

Aqueles que apresentam a distinção entre as aptidões naturais e as virtudes morais como muito importante podem dizer que as primeiras são inteiramente involuntárias e não têm por conseguinte nenhum mérito a acompanhá-las, pois não dependem em nada da liberdade e do livre arbítrio. Mas a isto respondo, *primeiro*, que muitas daquelas qualidades que todos os moralistas, especialmente os antigos, incluem sob o título de virtudes morais, são tão involutárias e necessárias como as qualidades do juízo da imaginação. São desta natureza a constância, a fortaleza, a magnanimidade e, em suma, todas as qualidades que fazem o *grande* homem. Poderia dizer o mesmo, até certo ponto, das outras virtudes, pois que é quase impossível o espírito mudar o seu carácter sobre um ponto importante ou curar-se de uma disposição apaixonada ou de mau humor, se ela for natural. Quanto maior é o grau destas qualidades censuráveis, tanto mais viciosas elas se tornam, e contudo são tanto menos voluntárias. *Segundo*, quereria que me dessem uma razão pela qual a virtude e o vício não podem ser involuntárias, assim como a beleza e a fealdade. Estas distinções morais provém das distinções naturais da dor e do prazer; e quando recebemos estes sentimentos da consideração geral de uma qualidade ou carácter chamamos-lhe virtuosa ou viciosa. Ora, creio que ninguém afirmará que uma qualidade jamais pode produzir prazer ou dor à pessoa que a considera, a não ser que seja perfeitamente voluntária na pessoa que a possui: *Terceiro*, quanto ao livre arbítrio, mostrámos que não tem mais lugar nas acções do que nas qualidades dos homens. Não é uma conclusão correcta afirmar que o que é voluntário é livre. As nossas acções são mais voluntárias do que os nossos juízos; mas não temos mais liberdade numas do que nos outros.

---

que amor. A benevolência acompanha uma e outra destas paixões, mas está ligada ao amor em grau mais elevado.

Mas embora esta distinção entre voluntário e involuntário não baste para justificar a distinção entre as aptidões naturais e as virtudes morais, a primeira distinção fornecer-nos-á uma razão plausível para que os moralistas tenham inventado a segunda. Observou-se que, embora as aptidões naturais e as qualidades morais duma maneira geral estejam em igualdade, há entre elas a diferença de que as primeiras são quase invariáveis pela arte ou aplicação, enquanto que nas segundas, ou pelo menos as acções delas provenientes, podem ser mudadas pelos motivos de recompensa e castigo, de louvor e censura. Por isso os legisladores, os teólogos e os moralistas têm-se dedicado principalmente a regular estas acções voluntárias e têm-se esforçado por produzir mais motivos para atingir a virtude neste ponto. Eles sabiam que castigar um homem pela sua loucura, ou exortá-lo à prudência e sagacidade, não teria senão pouco efeito embora os mesmos castigos e exortações, com relação à justiça e injustiça, pudessem ter influência considerável. Mas como na vida e conversação comuns as pessoas não têm em vista estes fins, mas louvam e censuram aquilo que lhes agrada ou desagrada, elas parecem não dar muita atenção a esta distinção, mas consideram sob o carácter de virtude a prudência assim como a benevolência, e a penetração assim como a justiça. Mais ainda: verificamos que todos os moralistas cujo juízo não é pervertido por uma adesão estrita a um sistema participam da mesma maneira de pensar; e que os antigos moralistas, em particular, não tiveram escrúpulos em colocar a prudência à frente das virtudes cardeais. Há um sentimento de estima e aprovação que pode ser despertado, em certo grau, por uma faculdade do espírito no seu estado e condição de perfeição: explicar este sentimento de trabalho dos *Filósofos*. Pertence aos *Gramáticos* examinar que qualidades têm direito à denominação de *virtudes*; ao experimentar, estes verificarão que não se trata de uma tarefa

tão fácil como talvez tenham sido levados a imaginar à primeira vista.

A razão principal por que as aptidões naturais são estimadas é a sua tendência para serem úteis à pessoa que as possui. É impossível executar um plano com êxito se ele não for conduzido com prudência e discrição; e a bondade das nossas intenções por si só não bastará para nos alcançar uma saída feliz para os nossos empreendimentos. Os homens são superiores aos animais principalmente pela superioridade da sua razão, e são os graus desta mesma faculdade que estabelecem uma diferença infinita entre um homem e outro. Todas as vantagens da arte são devidas à razão humana e, se a sorte não for muito caprichosa, a parte mais considerável destas vantagens vai necessariamente para o lote do homem prudente e sagaz.

Quando se pergunta se é a rapidez ou a lentidão da apreensão que é mais valiosa; se é aquele que, à primeira vista, penetra num assunto, mas não consegue realizar nada pelo estudo; ou o carácter contrário que tem de realizar tudo à força de aplicação; se é a clareza do espírito ou a abundância da invenção; se é a profundeza do génio ou a segurança do julgamento, em resumo, que carácter ou entendimento particular é mais excelente do que o outro, é evidente que não podemos responder a nenhuma destas perguntas sem considerar qual destas qualidades torna o homem mais apto para viver e o leva mais longe em cada um dos seus empreendimentos.

Há muitas outras qualidades do espírito cujo mérito tem a mesma origem. A *diligência*, a *perseverança*, a *paciência*, a *actividade*, a *vigilância*, a *aplicação*, a *constância* e outras virtudes deste género, que será fácil recordar, consideram-se valiosas por nenhuma outra razão a não ser pela sua vantagem na conduta da vida. Dá-se o mesmo caso com a *temperança*, a *frugalidade*, a *economia*, a *resolução*; como, por outro lado, a *prodigalidade*, o *luxo*, a *irresolução*, a *incerteza* são quali-

dades viciosas unicamente porque lançam sobre nós a ruína e tornam-nos incapazes de conduzir os nossos negócios e para a acção.

Assim como a sabedoria e o bom senso são apreciados porque são *úteis* à pessoa que as possui, também a *vivacidade de espírito* e a *eloquência* são estimadas porque são *imediatamente agradáveis* aos outros. Por outro lado, o *bom humor* é amado e estimado porque é *imediatamente agradável* à própria pessoa. Evidentemente que a conversação de um homem de espírito dá-nos muita satisfação, assim como um companheiro alegre e de bom humor espalha alegria em todo o grupo, por simpatia com a sua boa disposição. Sendo portanto agradáveis, estas qualidades geram naturalmente amor e estima e respondem a todos os caracteres da virtude.

Em muitas ocasiões é difícil de dizer o que é que torna a conversação de uma pessoa tão agradável e divertida e a da outra pessoa tão insípida e desagradável. Visto que a conversação, assim como os livros, é uma transição do espírito, as mesmas qualidades que nos fazem apreciar uma devem dar-nos estima pela outra. Este ponto considerá-lo-emos mais adiante. Entretanto podemos afirmar em geral que todo o mérito que uma pessoa pode tirar da sua conversação (e este mérito pode sem dúvida ser muito importante) não tem origem senão no prazer que transmite às pessoas presentes.

Sob este aspecto deve também considerar-se a *limpeza* como uma virtude, visto que ela naturalmente nos torna agradáveis aos outros e é fonte considerável de amor e afeição. Ninguém pode negar que a negligência neste ponto é uma falta; e como as faltas não são senão vícios menores, e esta falta não pode ter outra origem senão a sensação desagradável que desperta nos outros, podemos neste caso, aparentemente tão trivial, descobrir claramente a origem da distinção moral do vício e da virtude em outros casos.

Além de todas estas qualidades, que tornam uma pessoa amável ou estimável, há também um certo je-ne-sais-quoi de agradável e atraente, que concorre para o mesmo efeito.

Neste caso, assim como no da vivacidade de espírito e da eloquência, devemos recorrer a um certo senso que actua sem reflexão e não considera as tendências das qualidades e dos caracteres. Alguns moralistas explicam todos os sentimentos da virtude por este senso. A sua hipótese é muito plausível. Só um inquérito particular pode dar preferência a qualquer outra hipótese. Quando descobrimos que quase todas as virtudes têm tais tendências particulares e também que estas tendências bastam por si sós, para dar um sentimento forte de aprovação, depois disto não podemos duvidar de que se aprovam estas qualidades em proporção com a vantagem que daí resulta.

A *conveniência* ou *inconveniência* de uma qualidade com relação à idade, ao carácter ou à situação contribui também para a fazer louvar ou censurar. Esta conveniência depende em grande parte da experiência. É comum verem-se homens perder a sua leviandade à medida que avançam em idade. Tal grau de gravidade e tal idade estão portanto ligados no nosso pensamento. Quando notamos que estão separados no carácter de uma pessoa, esta observação impõe à nossa imaginação uma espécie de violência e é desagradável.

A faculdade da alma que, de entre todas as outras, é a menos importante para o carácter e tem a menor porção de virtude ou de vício nos seus vários graus, ao mesmo tempo que admite uma grande variedade de graus, é a *memória*. A menos que se eleve a uma altura tão prodigiosa que nos surpreenda, ou desça tão baixo que de algum modo nos afecte o julgamento, geralmente não tomamos nota das suas variações e nunca as mencionamos para louvor ou crítica de uma pessoa. Ter uma boa memória está tão longe do ser uma virtude que geralmente nos queixamos de a ter

má e, esforçando-nos por persuadir o mundo de que o que dizemos é da nossa inteira invenção, sacrificamo-la ao louvor do nosso génio e julgamento. Contudo, considerando a questão em abstracto, seria difícil dar uma razão pela qual a faculdade de recordar as ideias passadas com verdade e clareza não deva ter em si tanto mérito como a faculdade de dispor as nossas ideias presentes numa ordem tal que formem proposições e opiniões verídicas. A razão da diferença deve com certeza ser porque a memória se exercita sem nenhuma sensação de prazer ou dor e porque todos os seus graus médios servem quase igualmente bem para os negócios e ocupações diárias. Mas as menores variações do julgamento são manifestamente sentidas nas suas consequências, enquanto que ao mesmo tempo esta faculdade nunca se exercita num grau eminente sem extraordinário prazer e satisfação. A simpatia por esta utilidade e prazer dá mérito ao entendimento, e a ausência desta simpatia faz-nos considerar a memória uma faculdade completamente indiferente à censura ou ao louvor.

Antes de deixar este assunto das *aptidões naturais*, devo observar que talvez uma fonte da estima e da afeição que as acompanha provenha da *importância* e do *peso* que elas conferem à pessoa que as possui. Esta pessoa assume maior importância na vida. As suas decisões e os seus actos afectam um número maior dos seus semelhantes. Tanto a sua amizade como a sua inimizade são importantes. Observa-se facilmente que todo aquele que deste modo se eleva acima dos outros homens deve despertar em nós sentimentos de estima e aprovação. Tudo o que é importante domina a nossa atenção, fixa o nosso pensamento e é contemplado com satisfação. A história dos reinos é mais interessante do que as histórias domésticas; a história dos grandes impérios mais interessante do que a das pequenas cidades e principados; e a história das guerras e revoluções mais interessante do que a dos períodos de paz e ordem. Temos sim-

patia pelas pessoas que sofrem, em todos os diversos sentimentos que fazem parte da sua sorte. A mente está ocupada pela multidão dos objectos e pelas fortes paixões que se exibem. E esta ocupação ou agitação da mente é geralmente agradável e divertida. A mesma teoria explica a estima e consideração que tributamos aos homens de faculdades e aptidões extraordinárias. O bem e o mal das multidões estão ligados às suas acções. Todos os seus empreendimentos são importantes e desafiam a nossa atenção. Nada do que lhes diz respeito deve passar despercebido ou ser desprezado. E quando uma pessoa consegue despertar estes sentimentos, depressa alcança a nossa estima, a não ser que outras particularidades do seu carácter a tornem odiosa e desagradável.

SECÇÃO V

Mais algumas reflexões sobre as virtudes naturais

Foi observado, ao tratar das paixões, que o orgulho e a humildade, o amor e o ódio são despertados pelas vantagens ou desvantagens do *espírito,* do *corpo* ou da *fortuna,* e que estas vantagens ou desvantagens têm este efeito porque produzem uma impressão distinta de dor ou de prazer. A dor ou o prazer que têm origem na consideração geral ou na vista de uma acção ou qualidade do *espírito* constituem o seu vício ou a sua virtude e originam a nossa aprovação ou censura, que não passou de um amor ou um ódio mais fracos e mais imperceptíveis. Indicámos quatro origens diferentes desta dor e deste prazer e, para justificar mais cabalmente esta hipótese, talvez convenha observar aqui que as vantagens ou desvantagens do *corpo* e da *fortuna* produzem uma dor ou um prazer exactamente pelos mesmos princípios. A tendência de um objecto para ser *útil* ao

seu possuidor, ou aos outros homens, para transmitir *prazer* a este possuidor ou aos outros homens, todas estas circunstâncias dão um prazer imediato à pessoa que considera o objecto e impõem o seu amor e aprovação.

Comecemos pelas vantagens do *corpo*: podemos observar um fenómeno que poderia parecer um tanto fútil e ridículo, se pudesse ser fútil uma coisa que confirma uma conclusão tão importante, ou rídiculo aquilo que se emprega num raciocínio filosófico. É observação geral que aqueles a quem chamamos bons *homens de mulheres*, quer se tenham dintinguido pelos seus feitos amorosos, ou a sua constituição corpórea prometa um vigor extraordinário deste género, são bem acolhidos pelo belo sexo e naturalmente atraem as afeições mesmo das mulheres cuja virtude obsta a qualquer plano de algum dia virem a empregar estes talentos. Evidentemente, aqui a aptidão de tal homem para dar prazer é a origem real deste amor e desta estima que ele encontra nas mulheres; ao mesmo tempo que as mulheres que o amam e estimam não têm qualquer perspectiva de elas próprias receberem este prazer e só podem ser afectadas pela simpatia pela mulher que tem relações amorosas com este homem. Este caso é singular e merece a nossa atenção.

Outra fonte de prazer que recebemos da consideração das vantagens corpóreas é a sua utilidade para a própria pessoa que as possui. É certo que uma parte considerável da beleza do homem, assim como de outros animais, consiste numa conformação tal dos membros que, conforme verificamos por experiência, é acompanhada de força e agilidade, e toma a criatura capaz de acção ou exercício. Ombros largos, ventre encolhido, articulações firmes, pernas afuniladas; todas estas formas são belas na nossa espécie, porque são sinais de força e vigor; e como constituem vantagens, naturalmente temos atracção por elas e dão a quem as considera parte da satisfação que produzem no possuidor.

Isto quanto à *utilidade* que pode acompanhar qualquer qualidade corpórea. Quanto ao *prazer* imediato, é certo que um ar de saúde, bem como de força e agilidade, constitui uma parte considerável da beleza; e que um ar doentio em outra pessoa é sempre desagradável, em razão da ideia de dor e mal-estar que nos transmite. Por outro lado, regozijamo-nos com a regularidade dos nossos próprios traços, embora ela não tenha utilidade nem para nós próprios, nem para os outros; e temos necessidade de, em certa medida, nos colocarmos à distância para daí recebermos alguma satisfação. Consideramo-nos geralmente conforme aparecemos aos olhos dos outros e agradam-nos os sentimentos favoráveis que eles têm a nosso respeito.

Em que medida as vantagens da *fortuna* produzem estima e aprovação pelos mesmos princípios, podemos dar-nos por satisfeitos sobre este ponto reflectindo no nosso anterior raciocínio a propósito deste assunto. Observámos que a nossa aprovação dos homens possuidores das vantagens da fortuna pode atribuir-se a três causas diferentes. *Primeiro*, ao prazer imediato que nos dá o rico, através da visão do belo vestuário, equipagem, jardins ou casas que ele possui. *Segundo*, à vantagem que esperamos tirar dele pela sua generosidade e liberalidade. *Terceiro*, ao prazer e vantagem que ele próprio tira das suas posses e que produzem em nós uma simpatia agradável. Quer atribuamos a nossa estima pelos ricos e pelos grandes a uma ou a todas estas causas, podemos ver claramente os traços dos princípios que originam o sentido do vício e da virtude. Creio que a maior parte das pessoas tende à primeira vista a atribuir a nossa estima pelos ricos ao interesse pessoal e à perspectiva de uma vantagem. Mas, como certamente a nossa estima ou deferência ultrapassa qualquer perspectiva de vantagem para nós próprios, é evidente que este sentimento deve provir de uma simpatia por aqueles que dependem da pessoa por nós estimada e respeitada e que estão em

relação imediata com ela. Consideramo-la uma pessoa capaz de contribuir para a felicidade e prazer dos seus semelhantes, cujos sentimentos a seu respeito naturalmente recebemos com agrado. Esta consideração bastará para justificar a minha hipótese, que prefere o *terceiro* princípio aos outros dois e atribui a nossa estima pelos ricos a uma simpatia pelo prazer e vantagem que eles mesmos recebem das suas posses. Porquanto, visto que os outros dois princípios não podem agir com a extensão desejada, ou explicar todos os fenómenos sem recorrer a uma simpatia de uma espécie ou outra, é muito mais natural escolher esta simpatia imediata e directa do que uma simpatia longínqua e indirecta. A isto podemos acrescentar que, se a riqueza ou o poder forem muito grandes e tornarem a pessoa notável e importante no mundo, a estima que os acompanha pode, em parte, atribuir-se a outra fonte distinta das três anteriores, a saber, o interesse que desperta no espírito pela perspectiva da multidão e da importância das suas consequências; embora, para explicar a acção deste princípio, devamos recorrer à *simpatia,* conforme observámos na secção anterior.

Não será mau, nesta ocasião, notar a flexibilidade dos nossos sentimentos e as várias mudanças que prontamente recebem dos objectos aos quais se unem. Todos os sentimentos de aprovação, que acompanham uma espécie particular de objectos, têm entre si uma grande semelhança, ainda que provenham de origens diferentes; e, por outro lado, estes sentimentos, quando dirigidos para objectos diferentes, são sentidos de maneira diferente, mesmo que provenham da mesma fonte. Assim, a beleza de todos os objectos visíveis causa um prazer que é aproximadamente o mesmo, embora às vezes provenha apenas da *forma* e aparência dos objectos; às vezes da simpatia e de uma ideia da sua utilidade. De modo semelhante, sempre que observamos as acções e os caracteres dos homens, sem ter neles interesse particular, o prazer ou dor que têm origem nesta

observação é, no conjunto (com algumas diferenças diminutas) do mesmo género, embora haja talvez uma grande diversidade nas causas de que provém. Por outro lado, uma casa confortável e um carácter virtuoso não provocam o mesmo sentimento de aprovação, mesmo que a origem da nossa aprovação seja a mesma e dimane da simpatia e de uma ideia da sua utilidade. Há algo dificilmente explicável nesta variação dos nossos sentimentos, mas é aquilo de que temos experiência relativamente às nossas próprias paixões e sentimentos.

SECÇÃO VI

Conclusão deste livro

Assim, de modo geral espero que nada falte para uma prova rigorosa deste sistema de moral. Temos a certeza de que a simpatia é um princípio muito poderoso da natureza humana. Também temos a certeza de que ela tem grande influência no nosso sentido da beleza, quando consideramos objectos exteriores assim como quando emitimos juízos morais. Verificamos que ela tem força suficiente para nos dar os mais fortes sentimentos de aprovação, quando opera só, sem o concurso de qualquer outro princípio; como nos casos da justiça, da fidelidade, da castidade e das boas maneiras. Podemos observar que todas as circunstâncias necessárias para a sua alteração se encontram na maior parte das virtudes as quais, na sua maior parte, têm uma tendência para o bem da sociedade ou para o do seu possuidor. Se compararmos todas estas circunstâncias, não teremos dúvidas de que a simpatia é a origem principal das distinções morais, sobretudo quando reflectimos que não se pode levantar contra esta hipótese, num caso, uma objecção que não possa estender-se a todos os outros casos. Certamente não se aprova a justiça por nenhuma outra

razão a não ser porque tem uma tendência para o bem público, e o bem público é-nos indiferente, excepto na medida em que a simpatia nos dá interesse por ele. Podemos presumir o mesmo relativamente às outras virtudes que têm uma tendência semelhante para o bem público. Elas devem tirar todo o seu mérito da nossa simpatia por aqueles que delas tiram alguma vantagem; e, assim como as virtudes que têm uma tendência para o bem do seu possuidor, tiram o seu mérito da simpatia que temos por ele.

A maior parte das pessoas facilmente concordará que as qualidades úteis do espírito são virtuosas em razão da sua utilidade. Este modo de pensar é tão natural e apresenta-se em tantas ocasiões que poucas pessoas terão escrúpulos em admiti-lo. Ora, uma vez admitido, tem-se de reconhecer necessariamente a força da simpatia. Considera-se a virtude como um meio para um fim. Os meios para um fim só são apreciados enquanto o fim é apreciado. Mas a felicidade dos estranhos afecta-nos só por simpatia. É portanto a este princípio que devemos atribuir o sentimento de aprovação que tem origem na consideração de todas estas virtudes úteis à sociedade, ou ao seu possuidor. Estas constituem a parte mais importante da moral.

Se fosse conveniente, neste assunto, comprar o assentimento do leitor ou empregar outra coisa além de argumentos sólidos, estamos aqui abundantemente fornecidos de temas para ocupar as afeições. Todos os amantes da virtude (e, em teoria, todos nós o somos, embora possamos degenerar na prática) devem certamente comprazer-se em ver que as distinções morais provêm de uma origem tão nobre, que nos dá uma justa opinião tanto da *generosidade* como da *capacidade* da natureza humana. Basta conhecer muito pouco dos negócios humanos para compreender que um senso moral é um princípio inerente à alma e um dos mais poderosos que entram na sua composição. Mas

este senso deve certamente adquirir nova forma quando, reflectindo sobre si mesmo, aprova os princípios de onde provém e não encontra senão o que é grande e bom na sua fonte e origem. Aqueles que reduzem o senso moral a instintos originais do espírito humano podem defender a causa da virtude com bastante autoridade, mas falta-lhes a vantagem que possuem aqueles que explicam este senso por uma simpatia alargada pela humanidade. Segundo este sistema, não só se deve aprovar a virtude, mas também o senso da virtude; e não só este senso, mas também os princípios de onde ele provém. De modo que nada se apresenta de nenhum lado que não seja louvável e bom.

Pode estender-se esta observação à justiça e às outras virtudes do género. Ainda que a justiça seja artificial, o sentido da sua moralidade é natural. É a combinação dos homens, num sistema de comportamento, que torna um acto de justiça vantajoso para a sociedade. Mas uma vez que um acto tem esta tendência aprovamo-lo *naturalmente*, mas se assim não fizéssemos seria impossível que uma combinação ou convenção chegasse a produzir este sentimento.

A maior parte das invenções humanas estão sujeitas a mudança. Elas dependem do humor e do capricho. Estão em voga durante algum tempo e depois caem no esquecimento. Pode talvez recear-se que, se admitíssemos que a justiça é uma invenção humana, teríamos de a colocar no mesmo plano. Mas os dois casos são amplamente diferentes. O interesse em que a justiça se baseia é o maior que se pode imaginar e estende-se a todos os tempos e lugares. Não pode ser servido por nenhuma outra invenção. É manifesto e descobre-se logo na primeira formação da sociedade. Todas estas causas tornam firmes e imutáveis as regras da justiça; pelo menos tão imutáveis como a natureza humana. E se elas se baseassem em instintos originais poderiam ter maior estabilidade?

O mesmo sistema pode ajudar-nos a formar uma noção

correcta da *felicidade*, assim como da *dignidade* da virtude, e pode estimular todos os princípios da nossa natureza a abraçar e acarinhar esta nobre qualidade. Quem na verdade não sente um aumento de alegria na sua procura de conhecimento e aptidões de qualquer espécie, quando considera que, além das vantagens que resultam imediatamente destas aquisições, estas dão-lhe também um brilho novo aos olhos dos homens, e são acompanhadas de estima e aprovação? E quem pode considerar quaisquer vantagens da fortuna compensação suficiente para a menor violação das virtudes *sociais*, considerando que não só o seu carácter em relação aos outros homens, mas também a sua paz e satisfação interiores, dependem inteiramente da estrita observância destas virtudes; e que um espírito jamais será capaz de suportar o seu próprio exame, se ele não desempenhou o seu papel na humanidade e na sociedade? Mas abstenho-me de insistir neste assunto. Tais reflexões exigem um tratado distinto, muito diferente do espírito desta obra. O anatomista nunca deve rivalizar com o pintor; nem, nas suas rigorosas dissecações e descrições das mais pequenas partes do corpo humano, pretender dar às suas figuras uma atitude ou expressão graciosa e atraente. Há mesmo qualquer coisa de repugnante, ou pelo menos de mesquinho, nas imagens das coisas que ele apresenta; e é necessário colocar mais à distância os objectos e subtraí-los mais à vista, para os tornar atraentes aos olhos e à imaginação. Contudo, um anatomista está admiravelmente qualificado para aconselhar um pintor, e é mesmo impossível atingir a perfeição na segunda destas artes sem a ajuda da primeira. Devemos ter um conhecimento exacto das partes, da sua situação e ligação, antes de podermos desenhar com elegância e correcção. Assim, as especulações mais abstractas sobre a natureza humana, ainda que frias e pouco atraentes, põem-se a serviço da *moralidade prática* e podem tornar esta última ciência mais correcta nos seus preceitos e mais persuasiva nas suas exortações.

APÊNDICE

Não há coisa que eu aproveitaria com mais vontade do que uma oportunidade de confessar os meus erros, e considerar que voltar assim à verdade e à razão é mais honroso do que o juízo mais isento de erro. Uma pessoa livre de erros não pode pretender qualquer elogio a não ser por motivo da justeza do seu entendimento, mas uma pessoa que corrige os seus erros mostra imediatamente a justeza do seu entendimento e a candura e ingenuidade do seu carácter. Ainda não tive a felicidade de descobrir erros muito consideráveis nos raciocínios apresentados nos volumes anteriores, excepto num ponto; mas descobri por experiência que algumas das minhas expressões não foram suficientemente bem escolhidas para acautelar os leitores contra todos os erros, e é sobretudo para remediar esta deficiência que acrescentei o apêndice que se segue.

Nunca podemos ser levados a acreditar num facto, a não ser que a sua causa, ou efeito, nos esteja presente; mas qual seja a natureza desta crença, que tem origem na relação de causa e efeito, poucas pessoas têm tido a curiosidade de perguntar a si mesmas. Na minha opinião, é inevitável este dilema: ou a crença é uma nova ideia, como a de *realidade* ou *existência*, que unimos à simples concepção de um objecto, ou é unicamente uma maneira particular de *sentir*, um *sentimento* particular. Que não é uma nova ideia acrescentada à simples concepção, pode ser demonstrado pelos dois argumentos seguintes. *Primeiro*, não temos uma ideia abstracta da existência, discernível e separável da ideia dos objectos particulares. É portanto impossível que esta ideia

de existência possa ligar-se à ideia de qualquer objecto ou constituir a diferença entre a simples concepção e a crença. *Segundo,* a mente comanda todas as suas ideias e pode separá-las, uni-las, misturá-las e variá-las a seu bel-prazer; de modo que, se a crença consistisse apenas numa nova ideia ligada à concepção, estaria no poder das pessoas acreditar no que lhes aprouvesse. Podemos portanto concluir que a crença consiste apenas numa certa maneira de sentir, ou sentimento: em qualquer coisa que não depende da vontade, mas provém necessariamente de certas causas e princípios determinados, de que não somos senhores. Quando estamos convencidos de um facto, não fazemos outra coisa senão concebê-lo, ao mesmo tempo que o sentimos de uma certa maneira, diferente da que acompanha as puras *divagações* da imaginação. E quando exprimimos a nossa incredulidade relativamente a um facto, queremos dizer que as provas a favor deste facto não produzem aquela maneira de sentir. Se a crença não consistisse num sentimento diferente da pura concepção, todos os objectos que nos apresentasse a mais desregrada imaginação estariam no mesmo plano que as verdades mais estabelecidas, baseadas na história e na experiência. Não há outra coisa, além da maneira de sentir, ou o sentimento, para distinguir uns dos outros.

Sendo portanto considerada uma verdade indubitável *que a crença não é senão uma maneira especial de sentir, diferente da simples concepção,* a questão que se põe naturalmente a seguir é esta: *qual é a natureza desta maneira de sentir, ou sentimento? É semelhante a todos os outros sentimentos da mente humana?* Esta questão é importante. Pois se este sentimento não for análogo a qualquer outro, temos de desesperar de lhe explicar as causas e temos de considerá-lo como um princípio original do espírito humano. Se for análogo, podemos esperar descobrir-lhe as causas por analogia e ligá-lo a princípios mais gerais. Agora que há nas concepções, que são objectos de convicção e certeza, mais firmeza e solidez do que

nas divagações extensas e indolentes de um construtor de castelos, todos facilmente o reconhecerão. As primeiras golpeiam-nos com mais força; estão-nos mais presentes; o espírito tem mais poder sobre elas e é mais animado e movido por elas. Ele dá-lhes o assentimento e, de certo modo, fixa-se e repousa nelas. Em resumo, elas estão mais próximas das impressões, as quais nos estão imediatamente presentes, e são portanto análogas a muitas outras operações da mente.

Não há, na minha opinião, qualquer possibilidade de fugir a esta conclusão, a não ser afirmando que a crença consiste, além da simples concepção, numa impressão ou maneira de sentir, distinta da concepção. Ela não modifica a concepção e não a torna mais presente nem mais intensa, apenas se lhe liga, do mesmo modo que a *vontade* e o *desejo* se ligam a concepções especiais do bem e do prazer. Mas, segundo espero, as considerações seguintes bastarão para afastar esta hipótese. *Primeiro*, ela é directamente contrária à experiência e à nossa consciência imediata. Todas as pessoas aceitaram sempre que o raciocínio é apenas uma operação dos nossos pensamentos ou ideias e, embora possa variar a maneira de sentir estas ideias, nada entra nas nossas *conclusões* a não ser ideias, isto é, as nossas concepções mais fracas. Por exemplo, ouço neste momento a voz de uma pessoa conhecida e este som vem de um compartimento vizinho. Esta impressão dos meus sentidos conduz imediatamente aos meus pensamentos para a pessoa, bem como para todos os objectos que a rodeiam. Pinto-os para mim próprio como existindo actualmente com as mesmas qualidades e relações que sabia que eles possuiam anteriormente. Estas ideias apoderam-se mais rapidamente do meu espírito do que as ideias de um castelo encantado. É diferente a maneira de as sentir, mas nenhuma impressão distinta ou separada as acompanha. Dá-se o mesmo caso quando recordo os vários incidentes de uma viagem ou os

acontecimentos de uma história. Todos os factos particulares são então objecto de crença. As suas ideias são modificadas de modo diferente dos devaneios soltos de um construtor de castelos, mas nenhuma impressão distinta acompanha cada ideia distinta, cada concepção de um facto. É o que mostra manifestamente a experiência. Se há algum caso em que esta experiência pode ser discutida, é quando o espírito foi agitado por dúvidas e dificuldades e depois, encarando o objecto sob um novo ponto de vista, ou descobrindo um novo argumento, fixa-se e repousa numa conclusão e numa crença estabelecida. Neste caso há uma maneira de sentir distinta e separada da concepção. A passagem da dúvida e da agitação para a tranquilidade e o repouso dá ao espírito satisfação e prazer. Mas tomem-os outro caso. Suponhamos que eu vejo as pernas e as coxas de uma pessoa em movimento, ao mesmo tempo que um objecto interposto me oculta o resto do seu corpo. Aqui certamente a imaginação reconstitui o conjunto das suas formas. Dou-lhe uma cabeça e ombros, um peito e um pescoço. Concebo estas partes do corpo e creio que a pessoa as possui. Nada pode haver mais evidente do que toda esta operação ser realizada apenas pelo pensamento ou imaginação. A transição é imediata. As ideias ocorrem-nos nesse instante. A sua conexão habitual com a impressão do momento altera-as e modifica-as de certo modo, mas não produz qualquer acto do espírito, distinto desta particularidade da concepção. Que cada um examine o seu próprio espírito e descobrirá evidentemente que esta é a verdade.

Segundo: qualquer que seja o caso relativamente a esta impressão distinta, deve admitir-se que o espírito tem um poder mais firme e uma concepção mais estável daquilo que toma como facto, do que de uma ficção. Por que razão haveríamos então de continuar a procurar, ou multiplicar, as hipóteses sem necessidade?

Terceiro: podemos explicar as *causas* da concepção firme, mas não as de uma impressão separada. E não é só isto, mas as causas da concepção firme esgotam todo o assunto e nada resta para produzir outro efeito. Uma inferência acerca de um facto não é senão a ideia de um objecto que está frequentemente ligado, ou que está associado a uma impressão presente. E é tudo. Cada uma das partes é necessária para explicar por analogia a concepção mais estável; e não resta nada capaz de produzir uma impressão distinta.

Quarto: os *efeitos* da crença, na sua acção sobre as paixões e a imaginação, podem explicar-se todos pela concepção firme; e não há ocasião de recorrer a outro princípio. Estes argumentos, e muitos outros, enumerados nos volumes anteriores, demonstram suficientemente que a crença apenas modifica a ideia ou concepção e faz-nos senti-la de modo diferente, sem produzir uma impressão distinta.

Assim, num exame geral do assunto, parece haver duas questões de importância que podemos ousar recomendar à consideração dos filósofos: *há alguma coisa que distinga a crença da simples concepção, além da maneira de sentir ou sentimento? E este sentir é alguma coisa diferente de uma concepção firme ou de um poder mais sólido que temos sobre o objecto?*

Se após investigação imparcial os filósofos admitirem a mesma conclusão a que cheguei, a tarefa seguinte é examinar a analogia que existe entre a crença e outros actos da mente, e encontrar a causa da firmeza e da força da concepção; e esta tarefa não a considero difícil. A transição a partir de uma impressão actual aviva e reforça sempre uma ideia. Quando se apresenta um objecto, a ideia daquele que habitualmente a acompanha surge-nos imediatamente como uma coisa real e sólida. Ela é *sentida*, mais do que concebida, e aproxima-se da impressão de que provém pela sua força e influência. Foi isto que provei em pormenor. Não

posso acrescentar novos argumentos, embora talvez o meu raciocínio sobre toda esta questão da causa e do efeito tivesse sido mais convincente se os passos seguintes tivessem sido inseridos nos lugares que para eles indiquei. Acrescentei alguns esclarecimentos sobre outros pontos, onde julguei necessário.

Para ser inserido no Livro I, pág. 120, última linha, *depois das palavras* «mais ténues e mais obscuras», *a começar um novo parágrafo.*

Acontece frequentemente que quando duas pessoas se envolveram numa acção, uma delas lembrá-la-á muito melhor do que a outra e terá a maior dificuldade em fazer o seu companheiro recordar-se dela. Percorre em vão várias circunstâncias; faz menção do tempo, do lugar, da companhia, do que se disse, do que se fez de todos os lados, até que por fim ele toca numa circunstância feliz que dá vida ao todo e dá ao amigo uma lembrança perfeita de todas as coisas. Assim a pessoa que esquece recebe a princípio todas as ideias do raciocínio da outra, com as mesmas circunstâncias de tempo e lugar; embora as considere meras ficções da imaginação. Mas logo que é mencionada a circunstância que desperta a memória, precisamente as mesmas ideias aparecem agora a uma nova luz e têm de certo modo um sentimento diferente do que tinham antes. Sem qualquer outra modificação, além da do sentimento, tornam-se imediatamente ideias da memória e é-lhes dado o assentimento.

Visto que portanto a imaginação pode representar todos aqueles mesmos objectos que a memória nos pode oferecer, e visto que estas faculdades se distinguem apenas pelo *sentimento* diferente das ideias que representam, será bom considerar qual é a natureza deste sentimento. E neste ponto creio que todos prontamente concordarão comigo que as ideias da memória são mais *fortes* e mais *vivas* do que as da imaginação. Um pintor que pretendesse, *etc.*.

Para ser inserido no Livro I, pág. 134, linha 9, *depois das palavras* «conforme a definição anterior», *a começar novo parágrafo.*

Esta operação da mente que forma a crença em qualquer facto real parece ter sido até hoje um dos maiores mistérios da filosofia, embora ninguém tivesse sequer suspeitado de que houvesse qualquer dificuldade em explicá-lo. Quanto a mim devo confessar que encontro no caso uma dificuldade notável, e que, mesmo quando julgo compreender perfeitamente o assunto, tenho dificuldade em encontrar palavras para exprimir a minha ideia. Concluo por uma indução que me parece bem evidente, que uma opinião ou crença não é mais do que uma ideia, diferente de uma ficção, não na natureza ou na ordem das suas partes, mas no *modo* de ser concebida. Porém quando pretendo explicar este *modo* dificilmente encontro alguma palavra que satisfaça cabalmente, mas sou obrigado a recorrer ao sentimento de cada um para lhe dar uma noção perfeita desta operação da mente. Uma ideia a que damos o nosso assentimento *sentimo-la*, diferente de uma ideia *fictícia* que nos é apresentada apenas pela fantasia; e esforço-me por explicar este sentimento diferente chamando-lhe uma *força* superior, ou *vivacidade*, ou *solidez*, ou *firmeza*, ou *estabilidade*. Esta variedade de termos, que pode parecer tão pouco filosófica, pretende apenas exprimir o acto da mente que nos torna as realidades mais presentes do que as ficções, fá-las pesar mais no pensamento e dá-lhes uma influência superior nas paixões e na imaginação. Se concordarmos com a própria coisa é desnecessário discutir acerca dos termos. A imaginação comanda todas as suas ideias e pode juntá-las, misturá-las e variá-las de todos os modos possíveis. Pode conceber objectos com todas as circunstâncias de lugar e de tempo. Pode colocá-los, de certo modo, diante dos nossos olhos nas suas verdadeiras cores, precisamente da maneira como podiam ter existido. Mas como é

impossível que esta faculdade, por si só, possa alguma vez atingir a crença, é evidente que a crença não consiste na natureza e na ordem das nossas ideias, mas no modo como elas são concebidas e na maneira como são sentidas pela mente. Confesso ser impossível explicar perfeitamente este sentimento ou modo de concepção. Podemos fazer uso de palavras que exprimem algo aproximado, mas o seu nome verdadeiro e próprio é *crença*, um termo que todos compreendem suficientemente na vida comum. E em filosofia não podemos ir mais longe do que afirmar que é algo *sentido* pela mente, que distingue as ideias do juízo das ficções da imaginação. Dá-lhes mais força e influência; faz que elas pareçam ter mais importância; fixa-as à mente; e torna-as os princípios governantes de todas as nossas acções.

Nota ao Livro I, pág., 137, linha 23, *a seguir às palavras* «impressão imediata».

Naturane nobis, inquil, datum dicam, an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam siquando corum ipsorum aut facta audiamus, aut scriptum aliquod legamus? velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem: quem accipimus primum híc disputare solitum: Cujus etiam illi hortuli propinqui non memoriam solûm mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Híc Speusippus, hic Xenocrates, hic ejus auditor Polemo; cujus ipsa illa sessio fuit, quam videamus. Equidem etiam curiam nostram, hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur postquam est major, soleban intuens Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis inest in locis; ut non sine causa ex his memoriae ducta sit disciplina. Cicero, *de Finibus,* livro 5.

Virá da natureza ou de uma qualquer ilusão que, ao ver aqueles lugares onde temos conhecimento de que ali viveram homens dignos de memória, nos impressionemos mais com esse facto do que ao ouvirmos narrar os seus feitos ou ao ler os seus escritos? É isso o que se passa comigo

agora. Recordo-me de Platão, o primeiro filósofo, segundo sabemos, que começou aqui as suas disputas. Aqueles jardins ali vizinhos não só mo trazem à memória, mas parece até que mo põem diante dos olhos. Aqui estiveram Espeusipo, Xenócrates e o seu discípulo Polemão, que costumava sentar-se ali naquele banco. Do mesmo modo neste nosso local de reunião – refiro-me ao de Hostília, não a este nosso que se me afigura menor depois que se tornou maior – eu tinha por costume, ao ver Cipião, Catão, Lélio, pensar principalmente no meu avô. Tanta é a força de evocação que se desprende dos lugares que não foi sem fundamento que daqui saiu a disciplina da memória.

Para ser incluído no Livro I, pág. 162, linha 15, *depois das palavras* «impressões presentes dos sentidos», a *começar novo parágrafo.*

Podemos observar o mesmo efeito da poesia em menor grau; e tanto à poesia como à loucura é comum a vivacidade que conferem às ideias, não ser derivada de situações ou conexões particulares dos objectos destas ideias, mas da índole e disposição presentes da pessoa. Mas por mais alto que seja o ponto a que esta vivacidade subir, é evidente que em poesia nunca tem o mesmo *sentimento* idêntico àquele que surge na mente, quando raciocinamos, ainda mesmo com a probabilidade de menor grau. A mente facilmente pode distinguir entre um e outro; e qualquer que seja a emoção que o entusiasmo poético dê ao espírito, continua a ser mero espectro de crença ou persuasão. O que se passa com a ideia, passa-se com a paixão que aquela origina. Não há paixão da mente humana a não ser a que pode ter origem na poesia; embora, ao mesmo tempo, os sentimentos das paixões, quando excitados por ficções poéticas, sejam muito diferentes do que são quando tem origem na crença e na realidade. Uma paixão, quando é desagradável na vida real, pode proporcionar o maior entretenimento numa tragédia ou num poema épico. No segundo caso não

exerce sobre nós o mesmo peso, dá uma sensação menos firme e menos sólida, e tem apenas o efeito agradável de excitar os espíritos animais e chamar a atenção. A diferença nas paixões é prova clara de igual diferença nas ideias de que as paixões se originam. Onde a vivacidade tem origem numa conjunção habitual com uma impressão actual, embora a imaginação aparentemente não esteja tão afectada, há sempre alguma coisa mais forte e mais real nas suas acções do que nos fervores da poesia e da eloquência. A força das nossas acções mentais neste caso não deve medir-se, mais do que em qualquer outro, pela aparente agitação da mente. Uma descrição poética pode ter um efeito mais sensível na imaginação do que uma narração histórica. Pode coligir maior número daquelas circunstâncias que formam uma imagem ou quadro completo. Pode parecer colocar o objecto diante de nós com cores mais vivas. Mas as ideias que apresenta continuam a ser diferentes do *sentimento* das que têm origem na memória e no juízo. Há algo fraco e imperfeito no meio de toda essa aparente veemência de pensamento e sentimento que acompanha as ficções da poesia.

Mais adiante teremos ocasião de notar tanto as semelhanças como as diferenças entre um entusiasmo poético e uma convicção séria. Entretanto não posso deixar de observar que a grande diferença no modo como são sentidas provém em certa medida da reflexão e de *regras gerais*. Observamos que o vigor da concepção que as ficções recebem da poesia e da eloquência é uma circunstância meramente acidental de que todas as ideias são igualmente susceptíveis, e que tais ficções não estão ligadas a nada que seja real. Esta observação apenas nos leva por assim dizer a adaptarmo-nos à ficção; mas faz que a ideia pareça ser muito diferente das eternas persuasões estabelecidas, baseadas na memória e no costume. São até certo ponto da mesma espécie; mas uma é muito inferior às outras, tanto nas causas como nos efeitos.

Uma reflexão semelhante acerca das *regras gerais* leva-nos a não aumentar a nossa crença em todos os aumentos da força e vivacidade das nossas ideias. Quando uma opinião não admite dúvida ou probabilidade contrária, atribuimos-lhe total convicção, embora a falta de semelhança, ou contiguidade, possa tornar a sua força inferior à de outras opiniões. É assim que o entendimento corrige as aparências dos sentidos e nos faz imaginar que um objecto situado a vinte pés de distância parece aos nossos olhos tão grande como um objecto das mesmas dimensões situado a dez pés.

Para ser incluído no Livro I, pág. 202, linha 30, *a seguir às palavras* «qualquer ideia de poder», a *começar novo parágrafo*.

Afirmaram alguns que sentimos uma energia ou poder na nossa mente e que, tendo adquirido deste modo a ideia de poder, transferimos esta qualidade para a matéria, na qual não conseguimos descobri-la imediatamente. Os movimentos do nosso corpo e os pensamentos e sentimentos da nossa mente, segundo eles dizem, obedecem à vontade; e não procuramos mais longe uma noção justa da força ou do poder. Mas para nos convencer como é falacioso este raciocínio basta considerar que a vontade, sendo aqui considerada como causa, não tem conexão, susceptível de ser descoberta, com os seus efeitos, mais do que qualquer causa material a tem com o seu próprio efeito. Longe de apreender a conexão entre um acto de volição e um movimento do corpo, admite-se que nenhum efeito é mais inexplicável pelos poderes e essência do pensamento e da matéria. E não é mais inteligível o império da vontade sobre a nossa mente. Aqui o efeito é distinguível e separável da causa e não poderia ser previsto sem a experiência da sua conjunção constante. Temos domínio sobre a nossa mente até certo ponto, mas para além *desse* ponto perdemos todo o domínio sobre ela; e evidentemente que é impossível fixar limites precisos à nossa autoridade, quando

não consultamos a experiência. Em resumo, as acções da mente são, sob este aspecto, o mesmo que as da matéria. Apenas apreendemos a sua conjunção constante e nunca podemos raciocinar para além disso. Nenhuma impressão interna tem mais energia aparente do que os objectos exteriores. Visto que, portanto, é reconhecido pelos filósofos que a matéria opera por uma força desconhecida, em vão esperaríamos atingir a ideia de força consultando as nossas mentes[1].

Eu tinha alimentado esperanças de que, por muito deficiente que fosse a nossa teoria do mundo intelectual, estaria livre daquelas contradições e absurdos que parecem acompanhar todas as explicações que a razão humana pode dar do mundo material. Mas mediante um exame mais rigoroso da secção relativa à *identidade pessoal,* encontro-me envolvido em tal labirinto que tenho de confessar que nem sei corrigir as minhas opiniões anteriores, nem torná-las consistentes. Se esta não for uma boa razão *geral* para o cepticismo, é pelo menos razão suficiente (se não houvesse muitas outras) para eu guardar alguma desconfiança e modéstia em todas as minhas decisões. Apresentarei os argumentos para ambos os lados, começando por aqueles que me levaram a negar a identidade estrita e própria e a simplicidade de um eu, ou de um ser pensante.

Quando falamos de eu ou de *substância* devemos ter uma ideia ligada a estes termos, de outro modo eles são totalmente ininteligíveis. Todas a ideias são originadas de

---

[1] A mesma imperfeição acompanha as nossas ideias da Divindade, mas isto não pode ter efeito nem na religião nem na moral. A ordem do universo demonstra uma mente omnipotente, isto é, uma mente cuja vontade é *constantemente acompanhada* da obediência de todas as criaturas e seres. Nada mais é necessário para dar fundamento a todos os artigos da religião e não é necessário que formemos uma ideia distinta da força e energia do Ser supremo.

impressões anteriores, e não temos qualquer impressão de eu ou substância, como sendo algo simples e individual. Não temos portanto ideia destes termos nesse sentido.

Tudo o que é distinto é distinguível; e tudo o que é distinguível é separável pelo pensamento ou imaginação. Todas as percepções são distintas. São, portanto, distinguíveis e separáveis, podem conceber-se como existindo separadamente e podem existir separadamente, sem contradição ou absurdo.

Quando observo esta mesa e aquela chaminé, nada me está presente a não ser percepções particulares, que são de natureza igual a todas as outras percepções. Esta é a doutrina dos filósofos. Mas esta mesa, que me está presente, e aquela chaminé podem existir e existem separadamente. Esta é a doutrina do vulgo e não implica contradição. Não há pois contradição em estender a mesma doutrina a todas as percepções.

Em geral o raciocínio seguinte parece satisfatório. Todas as ideias são tiradas de percepções anteriores. As nossas ideias dos objectos provêm portanto desta fonte. Por conseguinte, nenhuma proposição pode ser inteligível ou consistente com relação aos objectos, sem que o seja com relação às percepções. Mas é inteligível e consistente dizer que os objectos existem distinta e independentemente, sem qualquer substância *simples* comum, ou sem sujeito de inerência. Esta proposição nunca pode portanto ser absurda com relação às percepções.

Quando dirijo a minha reflexão para *mim próprio*, nunca consigo apreender este eu sem uma ou mais percepções; nem consigo apreender qualquer coisa a não ser as percepções. É portanto a composição destas que forma o eu.

Podemos conceber que um ser pensante tem muitas ou poucas percepções. Suponhamos que a mente se reduz mesmo a menos do que a vida de uma ostra. Suponhamos

que ela tem apenas uma percepção, como a de sede ou de fome. Considerai-a nessa situação. Concebeis alguma coisa a não ser apenas essa percepção? Tendes alguma noção do eu ou *substância*? Se não tendes, a adição de outras percepções jamais pode dar-vos essa noção.

O aniquilamento, que algumas pessoas supõem seguir-se à morte, e que destrói inteiramente este eu, não é senão a extinção de todas as percepções particulares: o amor e o ódio, a dor e o prazer, o pensamento e a sensação. Estas devem pois ser idênticas ao eu, visto que um não pode existir sem as outras.

É o eu o mesmo que a substância? Se for, como pode ter lugar a pergunta relativa à subsistência do eu numa mudança da substância? Se forem distintos, qual é a diferença entre ambos? Quanto a mim, não tenho noção nem de um nem do outro, quando concebidos distintamente das percepções particulares.

Os filósofos começam a reconciliar-se com o princípio *de que não temos ideia da substância externa, distinta das ideias das qualidades particulares.* Isto deve preparar o caminho para um princípio semelhante a respeito da mente, a saber, *que não temos dela noção alguma distinta das perçepções particulares.*

Até aqui parece-me que tenho apresentado evidência suficiente. Mas, tendo assim soltado todas as nossas percepções particulares, quando[1] passo a explicar o princípio da conexão, que as une umas às outras e lhes faz atribuir verdadeira simplicidade e identidade, dou-me conta de que a minha justificação é muito deficiente e que nenhuma outra coisa além da evidência aparente dos raciocínios anteriores podia ter-me induzido a aceitá-la. Se as percepções são existências distintas, formam um todo apenas enquanto estão ligadas umas às outras. Ora jamais podem ser desco-

[1] Livro I, pág. 309.

bertas pelo entendimento humano quaisquer conexões entre existências distintas. Apenas *sentimos* uma conexão ou determinação do pensamento para passar de um objecto para outro. Segue-se portanto que só o pensamento encontra identidade pessoal quando, reflectindo no curso das percepções passadas que compõem uma mente, observamos que as ideias delas estão ligadas umas às outras e se introduzem mutuamente com naturalidade. Por muito extraordinária que esta conclusão possa parecer, ela não deve surpreender-nos. A maioria dos filósofos parece inclinada a pensar que a identidade pessoal deriva da consciência, e a consciência não passa de um pensamento reflectido ou percepção. A presente filosofia tem portanto um aspecto promissor. Mas todas as minhas esperanças se desvanecem quando quero explicar os princípios que unem as nossas percepções sucessivas no nosso pensamento ou consciência. Não consigo descobrir qualquer teoria que me dê satisfação quanto a este ponto.

Resumindo, há dois princípios que não posso tornar consistentes, nem está em meu poder renunciar a qualquer deles. São eles: *todas as nossas percepções distintas são existências distintas* e *a mente nunca apreende qualquer conexão real entre existências distintas*. Quer as nossas percepções fossem inerentes a qualquer coisa simples e individual ou a mente apreendesse qualquer conexão real entre elas, não haveria dificuldade no caso. Por minha parte, tenho de alegar o privilégio de um céptico e confessar que esta dificuldade é demasiado dura para o meu entendimento. Contudo não pretendo declará-la absolutamente insuperável. Talvez outros, ou eu próprio, após reflexão mais aturada, descubram alguma hipótese que concilie estas contradições.

Aproveitarei também esta oportunidade para confessar outros dois erros de menor importância, os quais uma reflexão mais amadurecida me revelou no meu raciocínio. O primeiro pode encontrar-se no livro I, pág. 91, onde digo

que a distância entre dois corpos se conhece, entre outras coisas, pelos ângulos que os raios da luz emitida pelos corpos formam entre si. É certo que estes ângulos não são conhecidos pela mente e por conseguinte jamais podem revelar a distância. O segundo erro pode encontrar-se no livro I, pág. 132 onde digo que duas ideias do mesmo objecto só podem ser diferentes pelos seus diferentes graus de força e vivacidade. Julgo que há entre as ideias outras diferenças que não podem propriamente ser abrangidas por estes termos. Se eu tivesse dito que duas ideias do mesmo objecto só podem ser diferentes pelo seu *sentimento* diferente, ter-me-ia aproximado mais da verdade.

Há dois erros de impressão que afectam o sentido, e portanto deseja-se que o leitor os corrija. No livro I, pág. 234, linhas 14, em vez de *como a percepção*, leia-se *uma percepção*. No livro I, pág. 312, linha 25, em vez do *moral* leia-se *natural*.

Nota ao Livro I, pág. 49, linha 29, *a seguir à palavra* «semelhança».

É evidente que mesmo ideias simples diferentes podem ter similaridade ou semelhança umas com as outras; e não é necessário que o ponto ou circunstância de semelhança deva ser distinto ou separável daquele em que elas diferem. *Azul* e *verde* são ideias simples diferentes, mas são mais semelhantes do que *azul* e *escarlate*, embora a sua perfeita simplicidade exclua toda a possibilidade de separação ou distinção. Dá-se o mesmo caso com sons, gostos, e cheiros especiais. Estes admitem uma infinidade de semelhanças no seu aspecto geral e comparação, sem que alguma circunstância comum seja a mesma. E podemos estar certos disto, mesmo pelos próprios termos abstractos *ideia simples*. Eles abarcam todas as ideias simples a eles subordinadas. Estas assemelham-se umas às outras na sua simplicidade, e no entanto, pela sua própria natureza, que exclui qualquer composição, esta circunstância em que elas se assemelham

não é distinguível nem separável do resto. Dá-se o mesmo caso com todos os graus de qualquer qualidade. Todas elas são semelhantes e no entanto a qualidade, em qualquer indivíduo, não é distinta do grau.

Para ser inserido no Livro I, pág. 79, linha 30, *depois das palavras* «dificuldade em questão» *a começar novo parágrafo.*

Há muitos filósofos que se recusam a estabelecer qualquer padrão de *igualdade*, mas sustentam que é suficiente apresentar dois objectos que sejam iguais para nos dar uma noção exacta desta proporção. Todas as definições, dizem eles, são estéreis sem a percepção de tais objectos; e onde percebemos tais objectos já não temos necessidade de qualquer definição. Concordo inteiramente com este raciocínio e sustento que a única noção útil de igualdade, ou desigualdade, tem origem no aspecto unido inteiro e na comparação de objectos especiais. Porque é evidente que a vista, etc..

Para ser inserido no Livro I, pág. 85, linhas 25 e 26, *depois das palavras* «praticáveis ou imagináveis», *a começar novo parágrafo.*

Para qualquer lado que os matemáticos se voltem, deparam sempre com este dilema. Se ajuizarem da igualdade, ou de qualquer outra proporção, pelo padrão rigoroso e exacto, isto é, pela enumeração das mínimas partes indivisíveis, ambos os processos empregam um padrão, inútil na prática, e de facto estabelecem a indivisibilidade da extensão que se esforçam por destruir. Ou se, como é usual, empregarem o padrão inexacto, tirado de uma comparação de objectos, na sua aparência geral, corrigido por medição e justaposição, os seus primeiros princípios, embora certos e infalíveis, são demasiado grosseiros para proporcionarem inferências tão subtis como as que geralmente deles tiram. Os primeiros princípios são baseados na imaginação e nos sentidos, portanto a conclusão jamais pode ir além, e muito menos contradizer estas faculdades.

Nota ao Livro I, pág. 98, linha 15, *a seguir às palavras* «impressões e ideias».

Enquanto restringirmos as nossas especulações às *aparências* dos objectos dos nossos sentidos, sem entrar em dissertações relativamente à sua natureza e operações reais, estamos livres de todas as dificuldades e jamais podemos ficar embaraçados com qualquer questão. Assim, se se perguntar se a distância invisível e intangível interposta entre dois objectos é alguma coisa ou nada, é fácil de responder que é *alguma coisa*, isto é, uma propriedade dos objectos que afectam os *sentidos* de uma determinada maneira. Assim, se se perguntar se dois objectos, que têm entre eles uma tal distância, se tocam ou não, pode-se responder que depende da definição da palavra *tocar*. Se se disser que os objectos se tocam quando não há nada *sensível* colocado entre eles, estes objectos tocam-se; se se disser que os objectos se tocam quando as suas imagens impressionam partes contíguas do olho, e quando a mão *sente* ambos os objectos sucessivamente sem a interposição de qualquer movimento, estes objectos não se tocam. As aparências de objectos nos nossos sentidos são todas consistentes e não podem surgir quaisquer dificuldades a não ser em razão da obscuridade dos termos que empregamos.

Se prosseguirmos a nossa investigação para além das aparências dos objectos dos sentidos, receio que a maior parte das nossas conclusões venham a estar cheias de cepticismo e incerteza. Assim, se se perguntar se a distância invisível e intangível está ou não sempre cheia de *corpo*, ou de alguma coisa que, mediante uma melhoria dos nossos orgãos, possa tornar-se visível ou tangível, tenho de reconhecer que não encontro argumentos muito decisivos de um ou outro lado, embora me incline para a opinião contrária, como mais consentânea com as noções correntes e populares. Se a filosofia *newtoniana* for correctamente entendida, verificar-se-á que não significa mais do que isto.

Afirma-se a existência do vácuo, isto é, diz-se que os corpos são colocados de modo a receberem outros corpos entre eles, sem impulsão ou penetração. A natureza real desta posição dos corpos é desconhecida. Só estamos familiarizados com os seus efeitos nos sentidos, e com o seu poder de receber o corpo. Nada é mais consentâneo com esta filosofia do que um modesto cepticismo até certo ponto, e uma confissão leal de ignorância em assuntos que excedem toda a capacidade humana.

FINIS

ÍNDICE

PREFÁCIO 5
INTRODUÇÃO 19

LIVRO I
DO ENTENDIMENTO

PARTE I - **Das ideias, sua origem, composição, conexão, abstracção, etc.** 29

Secção I – *Da origem das nossas ideias* 29
Secção II – *Divisão do assunto* 36
Secção III – *Das ideias da memória e da imaginação* 37
Secção IV – *Da conexão ou associação das ideias* 38
Secção V – *Das relações* 42
Secção VI – *Dos modos e substâncias* 44
Secção VII – *Das ideias abstractas* 46

PARTE II - **Das ideias de espaço e de tempo** 57

Secção I – *Da divisibilidade infinita das nossas ideias de espaço e de tempo* 57
Secção II – *Da divisibilidade infinita do espaço e do tempo* 60
Secção III – *Das outras qualidades das nossas ideias de espaço e tempo* 64
Secção IV – *Resposta às objecções* 71
Secção V – *Continuação do mesmo assunto* 87
Secção VI – *Das ideias de existência e de existência exterior* 99

PARTE III - **Do conhecimento e da probabilidade** 103

Secção I – *Do conhecimento* 103
Secção II – *Da probabilidade e da ideia de causa e efeito* 107
Secção III – *Por que é sempre necessária uma causa* 113
Secção IV – *Das partes componentes dos nossos raciocínios acerca das causas e efeitos* 117
Secção V – *Das impressões dos sentidos e da memória* 119
Secção VI – *Da inferência da impressão para a ideia* 122
Secção VII – *Da natureza da ideia ou crença* 130
Secção VIII – *Das causas da crença* 135
Secção IX – *Dos efeitos de outras relações e de outros hábitos* 144
Secção X – *Da influência da crença* 156
Secção XI – *Da probabilidade do acaso* 162
Secção XII – *Da probabilidade das causas* 169
Secção XIII – *Da probabilidade não filosófica* 183
Secção XIV – *Da ideia de conexão necessária* 196
Secção XV – *Regras para julgar das causas e dos efeitos* 215
Secção XVI – *Da razão dos animais* 218

PARTE IV – **O sistema céptico e outros sistemas de filosofia** 223

Secção I – *Do cepticismo em relação à razão* 223
Secção II – *Do cepticismo em relação aos sentidos* 231
Secção III – *Da filosofia antiga* 265
Secção IV – *Da filosofia moderna* 271
Secção V – *Da imaterialidade da alma* 278
Secção VI – *Da identidade pessoal* 299
Secção VII – *Conclusão deste livro* 313

LIVRO II
DAS PAIXÕES

PARTE I – **Do orgulho e da humildade** 327

Secção I – *Divisão do assunto* 327

Secção II – *Do orgulho e de humildade: seus objectos e causas* 329
Secção III – *De onde provêm estes objectos e estas causas* 332
Secção IV – *Das relações de impressões e ideias* 335
Secção V – *Da influência destas relações no orgulho e na humildade* 337
Secção VI – *Limitações deste sistema* 343
Secção VII – *Do vício e da virtude* 348
Secção VIII – *Da beleza e da deformidade* 352
Secção IX – *Das vantagens e desvantagens exteriores* 357
Secção X – *Da propriedade e da riqueza* 365
Secção XI – *Do amor da fama* 372
Secção XII – *Do orgulho e da humildade dos animais* 381

PARTE II – **Do amor e do ódio** 387

Secção I – *Dos objectos e causas do amor e do ódio* 387
Secção II – *Experiências para confirmar este sistema* 391
Secção III – *Resolução das dificuldades* 407
Secção IV – *Do amor aos parentes* 411
Secção V – *Da nossa estima pelos ricos e poderosos* 418
Secção VI – *Da benevolência e a cólera* 427
Secção VII – *Da compaixão* 430
Secção VIII – *Da maldade e da inveja* 434
Secção IX – *Da mistura da benevolência e da cólera com a compaixão e a maldade* 444
Secção X – *Do respeito e do desprezo* 453
Secção XI – *Da paixão amorosa, ou amor entre os sexos* 458
Secção XII – *Do amor e do ódio dos animais* 461

PARTE III– **Da vontade e das paixões directas** 465

Secção I – *Da liberdade e da necessidade* 465
Secção II – *Continuação do mesmo assunto* 474
Secção III – *Dos motivos que influenciam a vontade* 480
Secção IV – *Das causas das paixões violentas* 486
Secção V – *Dos efeitos do costume* 490
Secção VI – *Da influência da imaginação sobre as paixões* 492
Secção VII – *Da contiguidade e distância no espaço e no tempo* 495

Secção VIII – *Continuação do mesmo assunto* 501
Secção IX – *Das paixões directas* 507
Secção X – *Da curiosidade, ou amor à verdade* 518

LIVRO III
DA MORAL

PARTE I – **Da virtude e do vício em geral** 527

Secção I – *As distinções morais não derivam da razão* 527
Secção II – *As distinções morais provêm de um senso moral* 543

PARTE II – **Da justiça e da injustiça** 551

Secção I – *Se a justiça é uma virtude natural ou artificial* 551
Secção II – *Da origem da justiça e da propriedade* 559
Secção III – *Das regras que determinam a propriedade* 578
Secção IV – *Da transferência da propriedade por consentimento* 594
Secção V – *Da obrigação das promessas* 596
Secção VI – *Ainda algumas reflexões sobre a justiça e a injustiça* .. 607
Secção VII – *Da origem do governo* 616
Secção VIII – *Da origem da fidelidade* 622
Secção IX – *Das medidas da fidelidade* 633
Secção X – *Dos objectos da fidelidade* 638
Secção XI – *Das leis das nações* 652
Secção XII – *Da castidade e da modéstia* 655

PARTE III – **Das outras virtudes e vícios** 661

Secção I – *Da origem das virtudes e vícios naturais* 661
Secção II – *Da grandeza de espírito* 681
Secção III – *Da bondade e da benevolência* 692
Secção IV – *Das aptidões naturais* 697
Secção V – *Mais algumas reflexões sobre as virtudes naturais* 705
Secção VI – *Conclusão deste livro* 709

APÊNDICE 713

Esta edição da tradução portuguesa
do TRATADO DA NATUREZA HUMANA,
de David Hume, foi impressa e encadernada
na Publito - Braga
para a *Fundação Calouste Gulbenkian*.
A tiragem é de 300 exemplares.

Novembro de 2016

Depósito Legal n.º 416499/16

ISBN 978-972-31-0936-8

EDIÇÕES DA FUNDAÇÃO
CALOUSTE GULBENKIAN

TEXTOS CLÁSSICOS

Próxima publicação:
A Lógica ou a Arte de Pensar
Antoine Arnauld & Pierre Nicole

CULTURA PORTUGUESA

Próxima publicação:
Ensaios e Artigos (1951-2007)
Agustina Bessa-Luís

MANUAIS UNIVERSITÁRIOS

Próxima publicação:
Manual de Psiquiatria Clínica,
5.ª Edição actualizada
José Dias Cordeiro (Org.)

EDIÇÕES
DA FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

TEXTOS CLÁSSICOS — As raízes da cultura estão naquelas obras chamadas clássicas, obras cuja mensagem, se não esgotou e permanecem fontes vivas do progresso humano. Por isso a Fundação, ao esquematizar o seu Plano de Edições, julgou que seria indispensável colocar ao alcance do público lusófono livros que marcassem momentos decisivos na história dos vários sectores da civilização. Da ciência pura à tecnologia, da qualidade abstracta ao humanismo concreto, procurar-se-á que os depoimentos mais representativos figurem nesta nova série editorial. Para dificultar ao mínimo o acesso do leitor, todas as obras serão vertidas em português e apresentadas com a dignidade e a segurança que naturalmente lhes são devidas. Integrando na língua pátrias estes grandes nomes estrangeiros, supomos contribuir para uma mais perfeita consciência da própria cultura nacional, cujos clássicos terão também o lugar que lhes compete no Plano de Edições da Fundação Calouste Gulbenkian.

DAVID HUME (1711-1776). Segundo Russell e outros, o maior filósofo de língua inglesa de todos os tempos. Nascido na Escócia, viveu sobretudo em Inglaterra, onde deu nova forma às teorias do seu *Tratado* (escrito durante uma estadia juvenil em França) em obras como as *Investigações* (sobre o Entendimento e sobre a Moral) e a *Dissertação sobre as Paixões*. É autor também dos monumentais *Ensaios Morais, Políticos e Literários*, bem como de uma ainda mais monumental *História da Inglaterra* em seis volumes e de obras como a *História Natural da Religião* e os póstumos (porque sempre proibidos pelo poder britânico durante a vida do filósofo) *Diálogos sobre a Religião Natural*. Diversas acusações do *establishment* universitário, de ateísmo e cepticismo entre outras, impediram-no de ser Professor Universitário, primeiro em Edimburgo e depois em Glasgow. Numa nova estadia em Paris, desta vez como Secretário da Embaixada britânica, consolidou diversas amizades com os maiores espíritos do tempo, Diderot e D'Holbach entre muitos outros, e tornou-se um dos maiores centros de atenção nos salões de Paris – atenção não menos das damas do que dos intelectuais – num país onde era ainda mais célebre como historiador do que como filósofo. Mas foi a sua filosófica "ciência do homem" que fez a sua figura chegar até hoje, apesar do carácter "maldito" do *Tratado*, como um dos primeiros nomes da filosofia da experiência, além das marcas que deixou em filosofias tão diferentes como as de Kant, Schopenhauer e Nietzsche, bem como as de toda uma plêiade de filósofos franceses, incluindo o recente Deleuze.

SERAFIM DA SILVA FONTES, licenciado em Filosofia e em Filologia Germânica, foi professor do ensino secundário, leitor de Português nas Universidades de Göttingen, Oxford e Bristol e docente do Instituto de Línguas e Culturas Modernas da Universidade de Aveiro.

JOÃO PAULO MONTEIRO (1938-2016) é autor de três livros sobre a filosofia de Hume, em Portugal e no Brasil, bem como de artigos em revistas como *Análise, Philosophica, Filosofia e Epistemologia* (Portugal), *Ciência e Filosofia* (da qual foi o fundador), *Discurso, Manuscrito, Revista Brasileira de Filosofia, Principia e Filosofia Política* (Brasil), *Journal of the History of Philosophy* (Estados Unidos), *Diánoia* (México), *Revista Latinoamericana de Filosofia* (Argentina) e *Grazer Philosophische Studien* (Áustria) e em volumes como *McGill Hume Studies, Truth and Rationality Philosophical Analysis in Latin America, David Hume: Critical Assessments, A Conquista do Espaço Político, A Filosofia Analítica no Brasil, Pensar a Cultura Portuguesa e Poiética do Mundo*. Catedrático da Universidade de S. Paulo, exerceu diversos cargos de direcção universitária, foi membro da Comissão Executiva da Hume Society, Presidente da Sociedade Portuguesa de Filosofia e Presidente do Instituto Camões. Participou em colóquios e congressos, ou proferiu conferências, além de Portugal e Brasil, nos Estados Unidos, Canadá, México, Argentina, Venezuela, Inglaterra, Islândia, Itália, Espanha e França. Foi professor catedrático convidado da Faculdade de Letras de Lisboa.