

A INTERPRETAÇÃO DAS DIFERENÇAS CULTURAIS EM MONTESQUIEU E EM HUME: OS PRIMEIROS PASSOS DE UMA “CIÊNCIA DOS COSTUMES”*

THE INTERPRETATION OF CULTURAL DIFFERENCES IN MONTESQUIEU AND HUME: THE FIRST STEPS OF A ‘SCIENCE OF CUSTOMS’

Rafael Salamon**

RESUMO

No *Espírito das leis*, Montesquieu defendeu a ideia de que o clima (uma causa física) exercia influência direta sobre o corpo e a mente dos seres humanos, sendo capaz de afetar o comportamento coletivo de um povo. Os leitores religiosos de Montesquieu, especialmente o abade Jean-Baptiste Gaultier, acreditavam que essa teoria dos climas colocava em questão o livre-arbítrio. Em um ensaio intitulado *Dos caracteres nacionais*, David Hume rejeitou a teoria dos climas, atribuindo a variabilidade cultural ao *princípio da simpatia*. O presente artigo tem três objetivos: primeiramente, pretende-se analisar os argumentos utilizados por Hume para refutar a teoria dos climas; em seguida, explica-se o conceito humeano de simpatia (que não pode ser dissociado da epistemologia e da teoria das paixões do filósofo); por fim, procura-se situar a análise humeana das causas do comportamento humano (coletivo) em um contexto mais amplo: a discussão de Hume sobre a liberdade e a necessidade.

PALAVRAS-CHAVE: Montesquieu; Hume; teoria dos climas; causalidade moral; princípio da simpatia.

ABSTRACT

In *The Spirit of the Laws*, Montesquieu argued that climate (a physical cause) had a direct influence upon the human body and mind, being capable of affecting the collective behavior of a people. For some of Montesquieu’s religious readers, especially the jansenist abbot Jean-Baptist Gaultier, this climate theory called free will into question. In an essay called *Of national characters*, David Hume rejected the climate theory, attributing cultural variation to the *principle of sympathy*. The present article has three aims: first, to analyze the arguments used by Hume to refute the climate theory; second, to explain Hume’s concept of sympathy (which cannot be dissociated from his epistemology and from his theory of the passions); and finally, to situate the Humean analysis of the causes of human (collective) behavior in a broader context: Hume’s discussion of liberty and necessity.

KEYWORDS: Montesquieu; Hume; climate theory; moral causation; principle of sympathy.

* Artigo recebido em 16/02/2025 e aprovado para publicação em 07/04/2025.

** Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo. Email: salamonrf@gmail.com.

INTRODUÇÃO

A variabilidade histórica e geográfica das *normas de conduta* que as sociedades humanas criam para si mesmas é um dos problemas centrais d’*O Espírito das leis* de Montesquieu. Os livros XIV – XVIII dessa obra abordam as relações de causalidade que a “natureza do clima” mantém com as leis, os costumes, as maneiras e a religião. No centro dessa investigação, encontra-se o pressuposto de que a temperatura do ar age diretamente sobre os órgãos do corpo humano, afetando, por esse meio, o “caráter do espírito” e as “paixões do coração” (EL. XIV, 1 e 2)¹. A ação do clima, acreditava Montesquieu, ultrapassava o âmbito individual, contribuindo, em certa medida, para a formação das tendências comportamentais (*caráter*) das sociedades humanas².

Essa tese da influência climática, cujas origens remontam à Hipócrates, era defendida por muitos médicos e filósofos naturais da primeira metade do século XVIII³. Os relatos dos viajantes europeus também pareciam testemunhar em favor dela⁴. Baseando-se nessas e em outras fontes, Montesquieu defendia a existência de uma certa correlação entre os climas e os “caráteres nacionais”. Apesar disso, Montesquieu não acreditava que o clima – ao menos não na maior parte dos casos – fosse a causa preponderante da variabilidade cultural. Segundo ele, o clima era uma causa entre outras; a sua influência, apesar de ponderável, entrava em composição com os efeitos de muitos outros fatores (SebastianI, 2013, p. 27)⁵.

Aquilo que Montesquieu chamava de “espírito geral” era a combinatória – variável segundo o lugar e o tempo – de uma série de causas físicas e morais que atuavam, concomitantemente, sobre uma mesma população (EL. XIX, 4). Por “causas físicas”, Montesquieu entendia o clima (temperatura do ar) e a “qualidade ou natureza do terreno”. Neste

¹ Optou-se, na citação das obras clássicas de Montesquieu e de Hume, pela sigla do título (no original) seguida das divisões internas do próprio trabalho (EL – *Espírito das leis*; T – *Tratado da Natureza Humana*; EU – *Uma investigação sobre o entendimento humano*). Esse sistema permite que se encontre, de maneira mais cômoda, as passagens citadas, independentemente da edição. Assim, EL. XIX, 4 é *Espírito das leis*, livro XIX, capítulo 4. Do mesmo modo, T. 2. 1. 11. 6. é *Tratado*, Livro 2, Parte 1, Seção 11, parágrafo 6 e EU. 8. 17. é *Investigação*, Seção 8, parágrafo 17. As edições consultadas são mencionadas na bibliografia. Todas as traduções apresentadas no artigo são de minha autoria.

² Para uma visão geral sobre os conhecimentos de Montesquieu a respeito da medicina e da fisiologia, tendo-se em vista, especialmente, o contato mecânico das “partículas do ar” com as “fibras” do corpo humano, ver Chiquet (2003, p. 128-143).

³ Arbuthnot (1733) e Cheyne (1733), dois médicos escoceses contemporâneos de Hume e Montesquieu, defenderam a “teoria dos climas” nos seus escritos.

⁴ Para citar apenas um exemplo, conferir Chardin (1711).

⁵ Montesquieu desenvolve esse argumento, de maneira detalhada, na segunda parte do *Ensaio sobre as causas que podem afetar os espíritos e os caracteres*, texto que permaneceu em forma manuscrita até o século XIX.

segundo caso, as características físicas de uma região (solo fértil ou estéril, relevo, hidrografia, vegetação) impunham necessidades peculiares aos seres humanos, levando-os a adotar costumes e leis que se diferenciavam consideravelmente do modo de vida dos povos de outras terras. Sob a rubrica de causas morais, por outro lado, o autor d’*O Espírito das leis* compreendia o regime de governo, a religião, os costumes, as maneiras, as leis, o “exemplo das coisas passadas” etc. (EL. XIX, 4).

Em resumo, pode-se afirmar que, no entender de Montesquieu, o comportamento coletivo dos seres humanos estava sujeito a causas físicas e morais que interagiam de maneira diversa em cada sociedade específica. Isso explicaria como a natureza humana, a despeito das suas características uniformes, dava origem a uma gama tão variada e mesmo contraditória de “maneiras de viver”. Como foi visto, Montesquieu acreditava que a temperatura do ar respondia por parte dessa variabilidade cultural. Por outro lado, o filósofo francês deixou claro, em muitas passagens d’*O Espírito das leis* e de outras obras⁶, que a influência causal do clima poderia ser atenuada – e mesmo suprimida – pela ação de causas morais contrárias.

O abade jansenista Jean-Baptiste Gaultier, autor de uma das primeiras críticas d’*O Espírito das leis*, não ficou satisfeito com essa argumentação. Em duas resenhas do periódico clandestino *Nouvelles Ecclesiástiques*, publicadas em outubro de 1749, Gaultier censurou, entre outras coisas, o fato de Montesquieu ter atribuído certos costumes considerados moralmente reprováveis à ação de uma causa física como o clima. A poligamia de muitos povos do Oriente e o suicídio, considerado frequente entre os ingleses, seriam práticas intimamente relacionadas com a influência exercida pela temperatura do ar sobre o corpo e a mente dos indivíduos. Segundo Gaultier (1749, p. 164), Montesquieu estaria justificando ou desculpando essas “desordens monstruosas”. Essa crítica se baseia no seguinte pressuposto: a causação física do comportamento humano (coletivo) coloca em questão o livre-arbítrio e a imputabilidade moral. Se a poligamia é causada, prioritariamente, por um processo físico determinista – o contato prolongado das partículas de ar quente com as “fibras” do corpo humano – então ela é um resultado necessário. A instituição da poligamia resultaria do clima quente de um modo análogo ao do movimento de uma bola de bilhar que recebeu o impulso de outra⁷. Em outras palavras,

⁶ Ver, por exemplo, EL, XXIV, 3 e a segunda parte do *Ensaio sobre as causas que podem afetar os espíritos e os caracteres*.

⁷ Gaultier afirma que considerar a poligamia mais conforme à natureza de certas regiões é o mesmo que desculpá-la (Dado o calor, é *natural* que a poligamia tenha maiores probabilidades de surgir em tais e tais países). Nas suas resenhas, ele não chega a explicitar o pressuposto aqui indicado. Fica claro, no entanto, que o crítico jansenista considerava incompatíveis, no que diz respeito às causas do comportamento humano, a regularidade causal e a imputabilidade moral. Essa incompatibilidade fica ainda mais evidente na resenha anônima do *Espírito das leis* de

o agente que realiza a ação não poderia ter agido de outra forma. Como ele não tinha escolha, não poderia ser responsabilizado moralmente pelos seus atos.

Em 1748, mesmo ano de publicação d’*O Espírito das leis*, o filósofo escocês David Hume publicou um ensaio intitulado *Dos caracteres nacionais (Of national characters)*⁸. Neste trabalho, Hume investigou as causas das tendências comportamentais coletivas, expondo a tese de que as causas físicas não surtem nenhum efeito apreciável sobre o “temperamento” e o “gênio” dos seres humanos. Segundo ele, todos os seres humanos que convivem juntos por muito tempo, formando algum tipo de agrupamento, adquirem “uma similitude de maneiras”, comunicando “uns aos outros tanto os seus vícios quanto as suas virtudes.”

A propensão para a companhia e a sociedade [continua Hume] é forte em todas as criaturas racionais; e essa mesma disposição, que nos dá esta propensão, leva-nos a entrar fundo nos sentimentos uns dos outros e faz com que paixões e inclinações semelhantes se propaguem, como que por contágio, por todos os grupos de companheiros (Hume, 1768, p. 228, tradução nossa).

Para David Hume, os caracteres nacionais são formados, exclusivamente, por causas morais. Ao empregar essa expressão, Hume tinha em vista “(...) todas as circunstâncias capazes de operar na mente como motivos ou razões e que tornam um conjunto peculiar de maneiras habitual para nós.”. Essas circunstâncias incluíam “(...) a natureza do governo, as revoluções dos negócios públicos, a abundância ou a penúria na qual o povo vive, a situação da nação com relação aos seus vizinhos (...)” (Hume, 1768, p. 223-224) e outras coisas semelhantes. As causas físicas, por outro lado, são as “qualidades do ar e do clima” que operam sobre o temperamento por meio do corpo.

Embora alguns pesquisadores considerem este ensaio como uma resposta aos livros sobre o clima d’*O Espírito das Leis*, Aaron Garret (2004, p. 135) argumenta que Hume, na época em que redigia o seu texto, ainda não tivera acesso ao livro de Montesquieu, recém-

um autor jesuíta, publicada no periódico *Mémoires de Trévoux* em 1749: “Como alguém nos convencerá de que os Ingleses, que se matam a sangue frio, não têm liberdade o bastante para continuar a viver? O clima e a constituição dos corpos foram os mesmos na Inglaterra, há trezentos ou quatrocentos anos; então a prática do Suicídio se observava mais do que em outros lugares? Não se trata [na verdade] de uma espécie de moda (...)?” (*Mémoires de Trévoux*, 1749, p. 724, tradução nossa). Segundo o resenhista jesuíta, a maior frequência de suicídios entre os ingleses nos últimos tempos não tinha causas físicas. É importante salientar, a esse respeito, que Montesquieu também tratava a causação física dos costumes como uma questão de probabilidade e de frequência. O clima quente dos impérios asiáticos tornaria *mais provável* o surgimento da poligamia. Mesmo assim, a naturalização dos costumes presente (ou suposta) na argumentação de Montesquieu comprometia, aos olhos desses críticos religiosos, a imputabilidade moral.

⁸ *Of national characters* foi publicado originalmente em um livro chamado “*Three essays: Moral and Political*” (1748). No mesmo ano, Hume republicou o ensaio em “*Essays: Moral and Political*” (1748). Ver, a esse respeito, Garret (2004, p. 127-152).

publicado⁹. Apesar disso, Montesquieu e Hume abordaram o problema das causas do comportamento coletivo de maneira semelhante. Ambos empregaram a distinção entre *causas físicas* e *causas morais*, debruçando-se, muitas vezes, sobre os mesmos fenômenos (as supostas diferenças entre “povos do norte” e “povos do sul”, por exemplo). Nos anos seguintes, os dois filósofos tomaram conhecimento dos trabalhos um do outro, chegando a trocar cartas sobre o tema (Garret, 2004, p. 134 e Sebastiani, 2013, p. 28).

O primeiro objetivo deste artigo é analisar os argumentos utilizados por Hume, no ensaio mencionado, para colocar em questão a eficácia das causas físicas na formação dos caracteres nacionais. A tese da influência climática, defendida por Montesquieu, será o pano de fundo desta discussão. Na etapa seguinte, apresenta-se a explicação humeana da diversidade de caracteres nacionais, explicação na qual o conceito de “simpatia” desempenha papel central. A compreensão deste conceito, no entanto, exige a apresentação, ainda que nas suas linhas gerais, de algumas das principais características das teorias de Hume a respeito da causalidade e das paixões. Na última etapa do artigo, procura-se situar o problema das causas do comportamento humano (coletivo) no quadro mais amplo da discussão humeana sobre a liberdade e a necessidade.

Na parte 3 do livro II do *Tratado da Natureza Humana* (intitulada “Da vontade e das paixões diretas”) e na seção VIII da *Investigação sobre o entendimento humano* (intitulada “Da liberdade e da necessidade”), Hume expôs uma teoria do comportamento humano que compatibiliza a regularidade causal com a imputabilidade moral. Como já foi referido anteriormente, a teoria dos climas de Montesquieu foi lida por alguns dos seus críticos como uma negação do livre-arbítrio. Tanto Montesquieu quanto Hume, portanto, trataram o comportamento coletivo dos seres humanos como um fenômeno natural, isto é, como um conjunto de fatos passível de ser investigado sistematicamente. As ações humanas – tal como também acontecia no estudo dos movimentos dos corpos inanimados – passaram a ser entendidas como o resultado de causas que agiam com regularidade. A investigação dessas

⁹ No Livro II do *Tratado da Natureza Humana*, publicado em 1739, Hume já havia exposto o argumento central do ensaio “*Dos caracteres nacionais*”. Em T. 2.1.11, lê-se o seguinte: “A este princípio [a simpatia] nós devemos atribuir a grande uniformidade que se pode observar nos humores e na maneira de pensar daqueles que pertencem a uma mesma nação; e é muito mais provável que essa semelhança surja da simpatia do que de quaisquer influências do solo ou do clima, as quais, embora continuando invariavelmente as mesmas, não são capazes de preservar o caráter de uma nação invariável ao longo de um século.” (tradução nossa). O trecho deixa claro que Hume já havia formulado o essencial da sua argumentação sobre as causas dos caracteres nacionais nove anos antes da publicação do *Espírito das leis*.

causas, na Europa de meados do século XVIII, estava intimamente associada à polêmica (teológica) da liberdade da vontade.

1 HUME E A TEORIA DOS CLIMAS

Hume dedica a maior parte do ensaio *Dos caracteres nacionais* à refutação da tese de que as causas físicas (solo, clima ou alimentação) têm algum tipo de influência sobre o “temperamento” ou o “gênio” dos seres humanos. Hume admite que a opinião contrária, à primeira vista, pode parecer razoável. Segundo ele, poucas pessoas duvidavam da influência do clima sobre cachorros, cavalos e outros animais. Por que o mesmo fenômeno não aconteceria com os seres humanos? Hume começa a responder a essa pergunta com a indicação de que, mesmo no caso dos animais, a variabilidade de temperamentos parecia dever mais à diversidade de raças (*different breeds*) e ao cuidado com a criação (*skill and care in rearing them*) do que ao clima (Hume, 1768, p. 226 – 228).

Para refutar a hipótese da causação física do comportamento humano coletivo, Hume apresenta nove situações ou exemplos que desmentem a suposta correlação entre a variabilidade cultural e a variabilidade climática (Hume, 1768, p. 230 – 234). Esses exemplos podem ser resumidos em quatro pontos fundamentais. Em primeiro lugar, o filósofo escocês argumenta que os limites dos caracteres nacionais tendem a coincidir com as fronteiras políticas. Seria esse, por exemplo, o caso da China, cujo império, a despeito de se estender por diferentes climas, possuiria um único caráter nacional. Em segundo lugar, afirma-se no ensaio que os costumes de um povo mudam de maneira considerável com o passar do tempo, ao passo que o clima permanece o mesmo. Hume também mostra (terceiro ponto) que a manutenção de relações estreitas entre povos vizinhos – ou entre indivíduos dispersos – faz com que eles assumam uma “similitude de maneiras”. O quarto argumento, por fim, chama atenção para a existência, no interior de uma única sociedade, de uma multiplicidade de maneiras ou caracteres (a Inglaterra seria o exemplo paradigmático dessa situação).

Os nove exemplos apresentados por Hume no ensaio podem ser entendidos como “observações” ou “experimentos” que evidenciam a eficácia das causas morais na formação dos caracteres nacionais. Ao mesmo tempo, esse “método experimental” de investigação do comportamento coletivo também mostra que o clima não é uma variável relevante para o estudo dessa questão. Após estabelecer isso, Hume aborda o problema das diferenças entre os povos das regiões temperadas e os povos das regiões muito frias ou muito quentes. Essas diferenças

de costumes e de temperamento – que Hume não chega de todo a negar – parecem depender dos efeitos da temperatura do ar sobre os órgãos do corpo humano. Trata-se, portanto, de um fenômeno que desafia a explicação humeana da variabilidade cultural. O trecho seguinte do ensaio mostra como Hume lidou com essa dificuldade:

Se os caracteres dos homens dependessem do ar e do clima, deveria ser esperado, naturalmente, que os graus de calor e de frio tivessem uma influência poderosa; pois nada tem um efeito maior sobre as plantas e os animais irracionais. E, de fato, é razoável pensar que todas as nações que vivem além dos círculos polares ou entre os trópicos são inferiores ao resto da espécie e totalmente incapazes de alcançar as mais altas realizações da mente humana. A pobreza e a miséria dos habitantes setentrionais do globo, e a indolência dos meridionais, decorrente das suas poucas necessidades, podem, talvez, explicar essa notável diferença, sem que precisemos recorrer às causas físicas. Seja como for, é certo que os caracteres das nações são muito misturados nos climas temperados e que quase todas as observações gerais que foram feitas sobre as nações mais ao sul ou mais ao norte nesses climas se revelaram incertas e falaciosas (Hume, 1768, p. 234-235, tradução nossa).

Pode-se constatar, em primeiro lugar, que Hume reconhece a existência de uma “notável diferença” cultural entre os povos das regiões temperadas e os povos que vivem sob climas extremos. Os habitantes das regiões polares e tropicais, acreditava ele, tinham um nível de desenvolvimento cultural muito rudimentar (disso proveria a aparência de “inferioridade mental”). Segundo Hume, a explicação mais provável para esse fenômeno poderia ser encontrada nas condições de vida peculiares impostas aos seres humanos pelos climas extremos. O frio excessivo obrigaria as pessoas a empregarem todos os seus esforços na luta pela sobrevivência, deixando-lhes pouquíssimo tempo para o cultivo das artes e das ciências. No caso dos climas quentes, a satisfação das necessidades básicas exigiria muito pouco esforço, privando os seres humanos do estímulo necessário para o desenvolvimento cultural. Como afirma Aaron Garret, comentando esta mesma passagem do ensaio:

Hume está tentando encontrar uma resposta coerente para um problema bastante difícil, dada a sua ênfase nas causas morais. A sua explicação rejeita a operação direta do clima sobre a natureza humana, propondo, ao invés disso, o argumento de que o impacto do clima é mediado pela capacidade que os seres humanos têm de satisfazer as suas necessidades, com um clima resultando em escassez moderada conduzindo a culturas mais sofisticadas (Garret, 2004, p. 143, tradução nossa).

A despeito dessa explicação, apresentada como uma possível solução para o problema, Hume não deixa de notar que os povos das regiões temperadas costumam apresentar grande variedade de caracteres nacionais (variedade totalmente independente do clima, segundo o que

já havia sido estabelecido no ensaio). Além disso, ele também afirma que as descrições dos costumes dos povos das regiões polares e tropicais são pouco confiáveis.

Em uma nota de rodapé acrescentada ao ensaio *Dos Caráteres Nacionais* em 1753, Hume apresentou outra explicação para o problema. Segundo ele, parte da variabilidade cultural observada em países distantes poderia derivar de uma “distinção original entre as raças humanas” (*an original distinction betwixt the breeds of men*).

Eu me inclino a suspeitar [afirma Hume na mencionada nota] que os negros, e, em geral, todas as outras espécies de homens (pois existem quatro ou cinco tipos diferentes), são naturalmente inferiores aos brancos. Nunca existiu uma nação civilizada de qualquer outra compleição que não a branca, nem mesmo qualquer indivíduo [não branco] eminente, seja na ação, seja na especulação. Nada de manufaturas engenhosas entre eles, nenhuma arte, nenhuma ciência. Por outro lado, os mais rudes e bárbaros entre os brancos, tais como os antigos germânicos ou os tártaros do presente, ainda têm algo de eminente a seu respeito, no seu valor, na sua forma de governo ou em qualquer outra particularidade. Uma diferença de tal modo uniforme e constante não poderia existir, em tantos países e épocas, se a natureza não tivesse feito uma distinção original entre essas raças humanas (Hume, 1768, p. 235, tradução nossa).

É possível, como sugere Garret (2004, p. 145)¹⁰, que esta nota de rodapé seja uma resposta de Hume à teoria dos climas de Montesquieu, com a qual ele já estava familiarizado em 1753. O filósofo francês acreditava que a natureza humana, não obstante a sua uniformidade, era suscetível aos efeitos da temperatura do ar, tornando-se mais ou menos apta ao desenvolvimento das artes e das ciências de acordo com a latitude.¹¹ Ao não conseguir encontrar outra explicação para as supostas diferenças culturais entre os brancos e os não brancos – e ao recusar a solução proposta pela teoria dos climas – Hume teria recorrido, em desespero de causa, à tese poligenista da existência de várias espécies ou raças de seres humanos.

Na parte final do texto, Hume continua a mostrar que muitos comportamentos e temperamentos geralmente atribuídos à ação do clima poderiam ser explicados por meio de causas morais. Neste ponto, ele se debruça sobre as diferenças culturais entre os povos do norte

¹⁰ Aaron Garret (2004, p. 133) atribui essa afirmação ao pesquisador Robert Palter, corroborando-a. A nota de rodapé foi colocada no término da citação anterior do ensaio, após a palavra “falaciosas”. Em 1777, Hume modificou a redação da nota, retirando do texto o seguinte trecho: “e, em geral, todas as outras espécies de homens (pois existem quatro ou cinco tipos diferentes)”. Nessa última versão, apenas os negros eram citados como sendo inferiores aos brancos. A respeito do contexto desta nota de rodapé – e das discussões intelectuais coevas e atuais tecidas ao seu redor – ver, também, Sebastiani (2013, p. 23-38).

¹¹ Sobre essa modificação da imaginação, da inteligência, das paixões e da sensibilidade por influência do clima, ver, por exemplo, EL, XIV, 2.

(regiões mais temperadas ou frias) e os povos do sul (regiões mais quentes). Essa distinção climático-geográfica estava no cerne da teoria dos climas de Montesquieu. O autor d’*O Espírito das leis* partia do pressuposto de que o ar quente “inflamava a imaginação” dos seres humanos, tornando-os mais sensíveis à dor e aos prazeres. A covardia e a pouca disposição para a guerra seriam consequências diretas desse fenômeno. Segundo Montesquieu, os habitantes das terras quentes também manifestavam um desejo sexual mais intenso, o que tinha por resultado o ciúme exagerado dos homens sobre as mulheres. Essa influência direta do clima, acreditava ele, estava na origem da prática muçulmana de encerramento das mulheres em haréns. Os povos do norte, por outro lado, teriam uma sensibilidade menor, demonstrando particular aptidão para o trabalho duro e para as proezas militares. O ar frio também produziria neles uma tendência bastante pronunciada para o alcoolismo (EL, XIV – XVII).

Hume colocou em questão a maior parte desses pressupostos. Segundo a hipótese da influência climática, os povos do sul eram alegres e sensíveis, possuindo línguas mais suaves e melodiosas do que as dos povos do norte. Conforme argumenta Hume, essa crença não encontrava sustentação nos fatos. Os turcos e os espanhóis, apesar de viverem no “Sul”, eram famosos pela seriedade do seu comportamento. A língua árabe, originária de uma região particularmente quente, era “grosseira e desagradável”. A “língua moscovita”, por outro lado, era “suave e musical”. Hume também negava qualquer tipo de relação causal entre o clima e a disposição para a guerra. Para ele, a coragem marcial – “a mais precária das qualidades nacionais” – era preservada pela “disciplina”, pelo “exemplo e pela “opinião” (HUME, 1768, p. 235 – 239).

Hume fazia uma única concessão à teoria dos climas:

A única observação, com respeito às diferenças dos homens em diferentes climas, sobre a qual nós podemos depositar algum peso é a do vulgo, segundo a qual as pessoas das regiões setentrionais têm uma inclinação maior para os licores fortes, e as pessoas das regiões meridionais para o amor e as mulheres (Hume, 1768, p. 240, tradução nossa).

Mesmo neste caso, no entanto, Hume ainda afirma que seria possível apresentar causas morais para esses comportamentos coletivos. A raridade das bebidas alcólicas em certas regiões poderia explicar o apreço excessivo que as pessoas tinham por elas (independentemente

do clima). O desejo sexual mais intenso encontrado nas terras quentes poderia derivar do fato de as pessoas usarem menos roupa no calor.¹²

No final do ensaio, Hume chega à seguinte conclusão: mesmo que se admita a ação direta da temperatura do ar na produção do alcoolismo e da libido excessiva, ainda assim é necessário inferir que o clima, quando muito, “(...) pode afetar os órgãos mais grosseiros e corporais da nossa estrutura (...)”, sendo incapaz de “(...) operar sobre aqueles órgãos mais refinados, dos quais as operações da mente e do entendimento dependem.” (Hume, 1768, p. 242 – tradução nossa).

Para Hume, portanto, o comportamento humano (coletivo) não era determinado por causas físicas. Apesar disso, o filósofo escocês estava convencido de que as ações humanas – como todos os outros fenômenos da natureza – tinham algum tipo de causa. Ele acreditava que o mundo moral (domínio das ações humanas voluntárias) estava sujeito a um regime de causalidade tão regular quanto o do mundo físico (Chibeni, 2012, p. 235). O estudo experimental da natureza humana – proposto por Hume no *Tratado* – tinha por objetivo a descoberta dos “princípios” que regulam o pensamento, a afetividade e a conduta (Penelhum, 2009, p. 243). A “simpatia” era um desses princípios. A variabilidade cultural dependeria, em boa medida, da sua influência.

2 O PRINCÍPIO DA SIMPATIA.

A simpatia, tal como Hume a entendia, é a capacidade de “receber por comunicação” as “inclinações e os sentimentos” das outras pessoas (T. 2. 1. 11). A descrição que Hume faz do funcionamento dessa capacidade mental pressupõe o conhecimento das suas teorias sobre a causalidade e as paixões. Dadas a sua extensão e complexidade, o tema não poderá ser abordado em detalhes aqui. Basta, para os propósitos deste trabalho, delinear algumas das principais proposições de Hume a respeito das operações da mente humana.

Hume dava o nome de “percepções” aos conteúdos imediatos do pensamento e da consciência, isto é, a tudo aquilo que a mente estava consciente de perceber (sensações externas e internas, imagens mentais e sentimentos). Ele dividia as percepções em dois grandes grupos:

¹² Ao prosseguir com o exame deste assunto, Hume (1768, p. 240-242) chega a sugerir, com vários exemplos, que as associações “frio – alcoolismo” e “calor – libido” podem não ser corretas. O ciúme exagerado, afirma ele, seria um traço característico dos russos (povo de uma região fria). Os antigos persas, a despeito de viverem em uma região quente, eram muito dados ao alcoolismo.

as *impressões* e as *ideias*. As impressões eram as percepções que se impunham à mente com força, vivacidade e violência, englobando os dados sensoriais e os sentimentos (paixões, na linguagem da época). As ideias, por sua vez, constituíam as cópias empalidecidas das impressões. A paixão do amor pode servir de exemplo. Quando sentida ou vivenciada, ela é uma impressão (uma percepção forte); quando lembrada ou imaginada, ela é uma ideia (uma percepção fraca). Toda ideia, portanto, tinha o seu original em uma impressão prévia (T. 1.1.1; Norton, 2000, p. 117-120).

Uma vez na mente, as ideias poderiam ser combinadas e separadas de maneira bastante livre (T. 1.1.1.4.)¹³. Mas isso não quer dizer que a sucessão de ideias não obedecesse a nenhum tipo de regularidade. Uma das proposições mais inovadoras de Hume era, justamente, a de que existiam três princípios de associação de ideias na imaginação: as relações de semelhança, contiguidade (no espaço e no tempo) e causalidade. Tratava-se de uma “força branda” ou de uma espécie de “atração” que fazia a mente transitar, automaticamente, de uma ideia para outra (T. 1.1.4.). Ao discutir o assunto na seção 3 da *Investigação sobre o entendimento humano*, Hume utilizou os seguintes exemplos, particularmente claros:

Um retrato naturalmente conduz os nossos pensamentos para o original [semelhança]; a menção de um cômodo em uma casa naturalmente introduz uma investigação ou discurso sobre os outros [contiguidade]; e, se nós pensamos em uma ferida, nós quase não conseguimos nos impedir de refletir sobre a dor que dela se segue [causalidade] (EU. 3.3 – tradução nossa).

De acordo com a epistemologia humeana, a associação de ideias desempenha papel central na formação das inferências causais (isto é, dos raciocínios que se estendem para além daquilo que é conhecido pelos sentidos ou pela memória, informando a mente “sobre existências e objetos que nós não vemos ou sentimos” – T. 1.3.2.3). Segundo Hume, a ideia de causalidade pressupõe a existência de um “poder” ou “conexão necessária” ligando a causa ao efeito (em outras palavras, algo na causa tem o poder de produzir o efeito). Trata-se, no entanto, de uma suposição problemática. Hume argumenta que os seres humanos não são capazes de discernir nenhum tipo de poder causal nos fenômenos naturais. Constata-se, apenas, que um evento se segue ao outro com regularidade (a conjunção constante de dois itens, sendo que um deles – a causa – sempre precede o outro – o efeito). Uma bola de bilhar bate em outra, e esta

¹³ Hume também dividia as ideias em simples e complexas, afirmando, na esteira de John Locke, que a mente tinha o poder de combinar ideias simples para formar ideias complexas. A concepção da cor vermelha, por exemplo, é uma ideia simples. A concepção de uma maçã, reunindo uma cor, um formato, um aroma, um gosto etc. é uma ideia complexa.

começa a se mover. Em todas as ocasiões passadas, o choque com a primeira bola de bilhar sempre foi acompanhado pelo movimento da segunda. Por mais que se esforce, investigando os dois itens por todos os ângulos possíveis, o ser humano jamais consegue encontrar, em cada um deles considerado isoladamente, o “mecanismo intrincado” ou a “estrutura secreta de partes” responsável por essa operação (EU. 7. 19). A mesma coisa poderia ser dita a respeito dos fenômenos mentais. Quando um ato da vontade é seguido pelo movimento de um braço, tudo o que se percebe, tal como no caso anterior, é a sucessão de dois eventos temporalmente contíguos. O “poder” capaz de realizar a operação não pode ser sentido (não aparece na mente como uma impressão de sensação)¹⁴. Qual seria, então, a impressão original da ideia de conexão necessária?

Hume afirma que a conjunção constante de dois itens, ao ser observada em inúmeros exemplos, gera um costume ou *hábito* na imaginação. Essa constatação o conduz à seguinte resolução do problema:

Pois, após uma repetição frequente, eu descobro que, diante do aparecimento de um dos objetos, a mente é *determinada* pelo costume a considerar o seu acompanhante habitual, e a considerá-lo sob uma luz mais forte por causa da sua relação com o primeiro objeto. É esta impressão, então, ou *determinação*, que me proporciona a ideia de necessidade (T. 1. 3. 14. 1, tradução nossa).

A “determinação da mente” de passar da impressão de um objeto para a ideia do seu acompanhante habitual é uma paixão (impressão de reflexão). A cópia empalidecida desse sentimento dá origem à ideia de conexão necessária. O comentador David Norton (2000, p. 136), na introdução de sua edição do *Tratado*, chama esta determinação da mente de *expectativa*. Ao observar o movimento de uma bola de bilhar em direção à outra, a mente sente, de maneira particularmente vívida, a expectativa de que a segunda bola também se moverá. O sentimento é o mesmo quando a mente parte do efeito para a causa. Ao considerar uma pegada, a mente transita, como que por instinto, para a ideia de que uma pessoa tenha caminhado naquele local. Também neste caso, a mente “espera” que a pegada tenha sido precedida pelo seu acompanhante habitual. É importante notar que essa expectativa, conforme argumenta Hume, é produzida pela imaginação e não pela razão. Ele afirma explicitamente que a conexão necessária entre a causa e o efeito não pode ser intuída ou demonstrada, pois toda demonstração implica a impossibilidade de resultados alternativos. No caso das inferências causais, sempre é

¹⁴ Conferir, sobre a causalidade em Hume (T. 1. 3. 14; EU. 7), também, Norton (2000, p. 129-137) e Chibeni (2012, p. 230-232).

possível imaginar um efeito diverso para determinada causa (pode-se imaginar que a segunda bola de bilhar ficou parada ao receber o choque da primeira – nenhuma qualidade perceptível desses dois objetos impõe à mente a conclusão de que o efeito habitual é a única consequência concebível desta causa - T. 1. 3.3)¹⁵.

Como se pode ver, esta é a face subjetiva da causalidade. O fato de a conexão necessária se originar de um sentimento na mente de quem contempla os fenômenos não significa, no entanto, que os objetos da natureza, em si mesmos, sejam desprovidos de poderes causais. Não é porque esses poderes não podem ser percebidos que eles não existem (Chibeni, 2012, p. 232-238). Como já foi visto anteriormente, Hume estava convencido da perfeita regularidade da natureza. As mesmas causas sempre são acompanhadas dos mesmos efeitos, tanto no mundo físico quanto no mundo moral. Como ele próprio afirmou em uma passagem do *Tratado*, “o acaso, em si mesmo, não é nada de real e, para falar propriamente, é a mera negação de uma causa.” (T. 1. 3. 11. 4).

Ao explicar a natureza e a origem das paixões no segundo livro do *Tratado*, Hume recorreu aos princípios de associação de ideias e à sua teoria da causalidade. Segundo ele, as paixões são impressões secundárias ou de reflexão. Isso significa que elas surgem na mente a partir de percepções prévias. Nas circunstâncias convenientes, sensações, ideias – e até mesmo outras paixões – despertam na mente, de maneira instintiva, os sentimentos de que é suscetível a natureza humana. Hume também classifica as paixões em *diretas* (causadas, imediatamente, pelos sentimentos de dor e prazer) e *indiretas* (causadas pela conjunção da dor e do prazer com outras qualidades ou circunstâncias - T. 2.1.1). Ao abordar as paixões indiretas do orgulho e da humildade, na parte 1 do livro II do *Tratado*, ele afirmou que elas surgem na mente por meio de uma “dupla associação de ideias e de impressões”¹⁶. Quando alguém considera a beleza de uma casa que lhe pertence, ele é conduzido, por uma associação de ideias, a pensar no seu próprio “eu” (o objeto das paixões do orgulho e da humildade). Ao mesmo tempo, o sentimento de prazer derivado da contemplação da casa se assemelha ao sentimento do orgulho (*pride*), visto que ambos são agradáveis. Neste segundo caso, uma associação de impressões baseada na semelhança faz a mente transitar da satisfação com a beleza da casa para o orgulho de ser o seu proprietário (T. 2.1.2-5)¹⁷.

¹⁵ Na verdade, este ponto é objeto de vivas discussões entre os especialistas em Hume. A interpretação aqui adotada é examinada e defendida, por exemplo, em Chibeni (2012, p. 230).

¹⁶ “*In this phenomenon we may remark the association both of impressions and of ideas, as well the mutual assistance they lend each other*” (Hume, T. 2. 1. 4. 5).

¹⁷ Sobre a teoria das paixões de Hume, ver: Penelhum (2009, p. 244-249); Norton (2000, p. 146-175).

O orgulho e a humildade, nota Hume, também poderiam surgir a partir das opiniões dos outros. É para explicar esse fenômeno, aparentemente contraditório¹⁸, que o filósofo apresenta, pela primeira vez, o conceito de simpatia. Segundo ele:

Quando qualquer afeto é transmitido por simpatia, ele é conhecido, primeiramente, apenas pelos seus efeitos, e pelos sinais externos no semblante e na conversação, que proporcionam uma ideia dele. Essa ideia se converte, presentemente, em uma impressão, e adquire um tal grau de força e vivacidade que chega a se tornar a própria paixão e a produzir a mesma emoção, como [se se tratasse de] qualquer afeto original (T. 2. 1.11. 3, tradução nossa).

Como foi visto, as impressões e as ideias se diferenciam, apenas, pelo grau de força e vivacidade. A simpatia é o processo que transforma certas ideias em impressões. Quando alguém vê os sinais externos de uma paixão na fisionomia de outra pessoa, esses sinais produzem uma ideia dessa mesma paixão na mente do observador. As impressões vivenciadas pelo observador (cenho franzido, lágrimas, um sorriso etc.) “emprestam” a sua força à ideia, avivando-a. A ideia da paixão assim avivada converte-se, insensivelmente, na própria paixão. Trata-se, como afirma Hume, de um processo involuntário e corriqueiro de “compartilhamento” dos sentimentos (T. 2. 1. 11).

Na parte 3 do Livro II do *Tratado*, Hume também mostra que as ações humanas são determinadas pelas paixões. A razão, faculdade que diz respeito, exclusivamente, às demonstrações e aos raciocínios probabilísticos, não é capaz de motivar os atos da conduta. Ela pode mostrar quais são os meios mais adequados para se alcançar um objeto desejado, mas não produz, por si só, o desejo por nenhum objeto (T. 2.3.3)¹⁹. A discussão deste tópico permite que Hume desenvolva a distinção entre *paixões calmas* e *paixões violentas*. As paixões calmas são os “desejos e tendências, que (...) produzem pouca emoção na mente, e que são mais conhecidos pelos seus efeitos do que pela sensação imediata.” (T. 2.3.3.8). Essas propensões habituais de uma pessoa, que agem de maneira quase insensível, opõem-se, frequentemente, às paixões violentas (que agitam a mente) (Penelhum, 2009, p. 249-251).

¹⁸ Tendo em vista que o objeto das paixões do orgulho e da humildade é o próprio “eu” – e que as suas causas são as qualidades do “eu” ou dos objetos que lhe são estreitamente associados – os sentimentos das outras pessoas não deveriam, à primeira vista, desempenhar nenhum papel na produção dessas emoções.

¹⁹ Especialmente em Hume (T. 2. 3. 3. 4): “Já que a razão, por si só, não pode produzir nenhuma ação, eu infiro que a mesma faculdade é igualmente incapaz de impedir a volição, ou de disputar a preferência com qualquer paixão ou emoção.” Pouco adiante, no mesmo parágrafo, Hume destaca o caráter instrumental da razão em relação às paixões com a seguinte frase, que se tornou famosa entre os comentaristas: “A Razão é, e deve apenas ser a escrava das paixões, e não pode aspirar a nenhum outro ofício que não seja o de servi-las e obedecê-las” (tradução nossa).

Retomando o assunto específico deste artigo, note-se agora que, para Hume, o comportamento humano é, portanto, o resultado da interação entre as paixões habituais e típicas de cada indivíduo (o *caráter*) e as paixões “acidentais” (cuja emergência depende das circunstâncias). Além do caráter, o outro componente das causas morais, convém lembrar, são os *motivos* que operam sobre a mente (mais especificamente, sobre a imaginação e as paixões), determinando a vontade e, portanto, a conduta. É justamente por isso que Hume concedia à simpatia um papel tão importante na formação dos costumes e dos temperamentos de uma sociedade. A atribuição de causas regulares ao comportamento humano (coletivo), como já foi referido na introdução, tinha implicações teológicas e políticas de grande relevância em meados do século XVIII. A presença da regularidade causal na produção das ações voluntárias implicava para muitos – recorde-se, por exemplo, da crítica do abade Gaultier à teoria dos climas de Montesquieu – a negação da imputabilidade moral.

3 REGULARIDADE CAUSAL E IMPUTABILIDADE MORAL.

Como se acabou de ver, Hume defendia a tese de que as ações humanas voluntárias eram o resultado *necessário* de certas causas (caráter + motivos + circunstâncias). De acordo com a sua argumentação, a necessidade pressupõe a conjunção constante dos fenômenos e a determinação da mente de passar de um item para o seu acompanhante habitual. O comportamento humano, acreditava o filósofo, preenche essas duas condições, não diferindo, nisso, das operações dos objetos externos. Nas palavras do próprio Hume:

(...) como a união entre motivos e ações tem a mesma constância que a de quaisquer operações naturais, então a sua influência sobre o entendimento também é a mesma, determinando-nos a inferir a existência de um [item] a partir da do outro. Assim sendo, não existe nenhuma circunstância conhecida, que participa da conexão e da produção das ações da matéria, que não possa ser encontrada em todas as operações da mente; e, conseqüentemente, nós não podemos, sem um absurdo manifesto, atribuir necessidade às primeiras e recusá-la às segundas (T. 2. 3. 1. 14, tradução nossa).

Para Hume, portanto, as ações humanas voluntárias eram causadas pelo caráter, pelos motivos e pela situação (circunstâncias) dos agentes. Uma pessoa cujo caráter fosse dominado pelos traços da impaciência e da impulsividade, situada em tais e tais circunstâncias, muito provavelmente, agiria de determinada maneira. Um observador externo desta cena, ao se deparar com a pessoa impaciente nessas circunstâncias, sentiria o mesmo tipo de determinação da mente ou de expectativa experimentado diante do choque de uma bola de bilhar sobre outra.

Em ambos os casos, a mesma causa sempre produz o mesmo efeito. Na vida prática e na reflexão filosófica, argumenta Hume, as ações humanas são corriqueiramente antecipadas, deixando claro que todos admitem, ainda que implicitamente, a doutrina da necessidade. A própria interdependência dos seres humanos na sociedade só seria possível porque as pessoas acreditam, com bastante segurança, que os outros indivíduos agirão no futuro com a mesma regularidade com que agiram no passado (EU. 8. 17). Na seção VIII da *Investigação sobre o entendimento humano*, Hume exemplifica este ponto com um exemplo bastante claro:

Se um homem, que eu sei ser honesto e opulento, e com o qual eu vivi em íntima amizade, viesse à minha casa, onde eu estou cercado pelos meus serviçais, eu permaneço seguro de que ele não vai me apunhalar antes de ir embora, para roubar a minha prataria; e eu não suspeito mais deste evento do que do desmoronamento da própria casa, que é nova e solidamente construída e fundada. *Mas ele pode ter sido tomado por uma loucura súbita e desconhecida.* Do mesmo modo, um terremoto súbito pode acontecer e derrubar a minha casa (EU. 8. 20, tradução nossa).

O trecho acima também chama atenção para uma possível objeção à doutrina da necessidade: a de que as ações humanas são caprichosas e irregulares, distanciando-se, com frequência, daquilo que seria esperado dos caracteres e dos motivos envolvidos. Para Hume, este fenômeno não contradiz a tese da necessidade. Nas operações dos corpos externos, os resultados constatados também se afastam, em muitas ocasiões, daquilo que se esperava. Isso acontece porque os seres humanos ignoram muitas das causas que participam da produção dos fenômenos naturais. Diante de experimentos que contradizem as expectativas,

(...) nós não removemos a noção de causas e de necessidade, mas, supondo que a contrariedade usual procede da operação de causas contrárias e ocultas, nós concluímos que o acaso ou a indiferença residem apenas no nosso julgamento, por conta do nosso conhecimento imperfeito, e não nas próprias coisas, que são, em todos os casos, igualmente necessárias, embora para a aparência elas não sejam igualmente constantes e certas. Nenhuma união pode ser mais certa do que a de algumas ações com alguns motivos e caracteres (T. 3. 2. 1. 12, tradução nossa).

O mesmo argumento deveria ser aplicado às ações humanas voluntárias. A inconstância delas é apenas aparente. Alguém que conhecesse todos os traços do caráter de uma pessoa e que estivesse a par, nos mínimos detalhes, de todas as circunstâncias da sua existência seria capaz de antecipar, com total segurança, as suas ações (T. 3. 2. 1. 12)²⁰. Na prática, no entanto,

²⁰ E 8. 15: “O filósofo, para ser consistente, deve aplicar o mesmo raciocínio às ações e às volições dos agentes inteligentes. As resoluções mais irregulares e inesperadas dos homens podem ser explicadas, frequentemente, por aqueles que conhecem cada circunstância particular do seu caráter e da sua situação. Uma pessoa de disposição amável dá uma resposta irritada: mas ela tem dor de dente ou não jantou.” (tradução nossa).

um conhecimento tão extenso e detalhado é impossível. É por causa disso que os estudiosos do mundo moral – tal como os filósofos naturais – lançam mão dos raciocínios probabilísticos, que lidam com os graus de evidência inferiores à certeza²¹.

Hume estava plenamente consciente das (possíveis) implicações teológicas da sua doutrina da necessidade. Aos seus olhos, um dos problemas que mais dificultava a resolução da longa controvérsia sobre a liberdade e a necessidade era o interesse – desnecessariamente grande – que a religião tinha por esta questão (T. 2.3.2.2).²² É justamente isso o que o leva a enfatizar, tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*, a utilidade do seu sistema para a moral e a religião.

Segundo ele, as ações humanas só poderiam ser objeto de aprovação ou reprovação moral – ou dos castigos e das recompensas do magistrado e de Deus – quando provinham de traços constantes e permanentes do caráter. Em outras palavras, *era justamente porque as ações eram necessárias* (isto é, decorriam necessariamente do caráter e dos motivos) *que as pessoas podiam ser responsabilizadas pelos seus atos* (T. 2. 3. 2. e EU. 8. 26 – 36). Na *Investigação*, Hume expôs o argumento da seguinte maneira:

O único objeto apropriado do ódio e da vingança é uma pessoa ou criatura dotada de pensamento e consciência; e quando quaisquer ações criminosas ou injuriosas excitam esta paixão, é apenas por causa da sua relação com a pessoa, e da sua conexão com ela. As ações são, pela sua própria natureza, temporárias e perecíveis; e onde elas não procedem de alguma causa no caráter e na disposição da pessoa que as realiza, elas não podem redundar nem na sua honra, se forem boas; nem na sua infâmia, se forem más. As ações, em si mesmas, podem ser censuráveis; elas podem ser contrárias a todas as regras da moralidade e da religião: mas a pessoa não responde por elas; e como elas não procedem de nada nela que seja durável e constante, e não deixam atrás de si nada dessa natureza, é impossível que a pessoa, por causa dessas ações, se torne objeto de punição ou vingança. De acordo com o princípio, portanto, que nega a necessidade e, consequentemente, as causas, um homem continua tão puro e imaculado, após ter cometido o mais horrendo dos crimes, quanto no momento do seu nascimento, nem o seu caráter diz respeito, de forma nenhuma, às suas ações, visto que elas não derivam dele, e a iniquidade das ações não pode ser usada como uma prova da depravação do caráter (EU. 8. 29).

²¹ Antes de adentrar a análise da determinação da vontade, Hume já havia examinado a questão do caráter aparentemente fortuito dos fenômenos em geral, quer naturais, quer humanos, em três seções do *Tratado* (T 1.3.11-13) e uma da *Investigação sobre o Entendimento Humano* (seção 6). Sobre a discussão da liberdade e da necessidade em Hume, ver: Penelhum (2009, p. 251-255); Norton (2000, p. 165-172); Chibeni (2012, p. 235-237).

²² Em EU. 8. 26, Hume deixa claro que alguns leitores (religiosos) poderiam considerar a sua doutrina da necessidade perigosa: “Não há nenhum método de raciocínio mais comum, e ainda assim nenhum mais censurável, do que, nas disputas filosóficas, esforçar-se para refutar uma hipótese pela presunção das suas consequências perigosas para a religião e a moralidade. Quando uma opinião conduz a absurdos, ela certamente é falsa; mas não é certo que uma opinião seja falsa porque ela tem consequências perigosas.” (tradução nossa).

A principal evidência fornecida por Hume para sustentar o seu sistema da imputabilidade moral é o de que as ações aparentemente acidentais não produzem a mesma aprovação ou reprovação moral na mente humana. As “ações tornam uma pessoa criminosa”, afirma o filósofo, “apenas quando elas são provas de princípios criminosos na sua mente (...)” (EU. 8. 30). O mal que se faz a outras pessoas por acidente não é suscetível de apreciação moral. Esta característica da natureza humana, conhecida pela introspecção e pela experiência, leva Hume a concluir que a doutrina da liberdade de indiferença²³ da vontade – que não admite causas regulares para as ações humanas – é incapaz de oferecer bases sólidas para a moralidade e a religião. Portanto, Hume defende uma tese que é o exato oposto da opinião que permeava, e ainda hoje permeia, grande parte das análises filosóficas – especialmente as religiosas – da relação entre livre-arbítrio e imputabilidade moral.²⁴

CONCLUSÃO

As tentativas de explicar a variabilidade cultural realizadas por Montesquieu e Hume pressupunham, a despeito das suas grandes diferenças, a existência de regularidade nas ações humanas voluntárias. A investigação da relatividade dos costumes – que encontrou na teoria dos climas uma das suas etapas iniciais – colocava em questão a tese (teológica) da liberdade da vontade. Em ambos os autores, essa investigação fazia parte do que poderia ser chamado de uma verdadeira “ciência dos costumes”, isto é, uma maneira sistemática, rigorosa e empiricamente fundada de se estudarem as diferenças culturais. Trata-se, talvez, de um momento decisivo na genealogia das ciências humanas. É interessante notar, a esse respeito, que um dos fundadores da antropologia moderna, o inglês Edward Burnett Tylor, tenha sentido a necessidade de escrever a seguinte passagem no primeiro capítulo do seu livro *A Cultura Primitiva*, publicado em 1871:

Para muitas mentes educadas há algo de presunçoso e repulsivo na visão de que a história da humanidade é parte e parcela da história da natureza, de que os nossos pensamentos, vontades e ações seguem leis tão definidas quanto aquelas que governam o movimento das ondas, as combinações de ácidos e bases, e o crescimento das plantas e dos animais (Tylor, 1871, p. 2, tradução nossa).

²³ Em T. 2.3.2.1, Hume estabelece a distinção entre *liberdade de espontaneidade* e *liberdade de indiferença*. A primeira é a liberdade que se opõe à violência, a liberdade de não ser constrangido por alguma força externa. Para todos os efeitos práticos, essa é liberdade que conta. A liberdade de indiferença é a negação de causas para as ações humanas.

²⁴ Na bibliografia especializada, a posição de Hume é hoje chamada de “compatibilista”. Para uma análise panorâmica do assunto, ver, por exemplo, McKenna e Coates (2016).

Também é bastante significativo, à luz do percurso seguido neste trabalho, que Tylor tenha dado ao primeiro capítulo do livro o nome de “A ciência da cultura”.

BIBLIOGRAFIA

ARBUTHNOT, J. **An Essay concerning the Effects of Air on Human Bodies**. Londres: Printed for J. and R. Tonson, 1733.

CHEYNE, George. **English malady or, a treatise of nervous diseases of all kinds, as spleen, vapours, lowness of spirits, hypochondriacal, and hysterical distempers**. London: George Strahan, 1733.

CHARDIN, Jean- Baptiste. **Voyages de Mr. Le Chevalier Chardin en Perse, et autres lieux de l’Orient**. Amsterdam: J. L. de Lorme, 1711.

CHIBENI, Silvio Seno. Hume e as bases científicas da tese de que não há acaso no mundo. **Principia** 16 (2), Florianópolis, 2012, p. 229-254.

CHIQUET, Laurent. **Médecine et sciences au service des lois**. Paris : Glyphe et Biotem, 2003.

DUNNING, Silas Wright. **Mémoires pour l’Histoire des Sciences et des Beaux Arts «Commencés d’imprimer l’an 1701 à Trévoux, et dédiés à son Altesse Sérénissime, le Prince Souverain de Dombes»**. [Mémoires de Trévoux]. Paris, 19/8 Avril, 1749, Article XL, volume 2, p. 718-741. Versão digitalizada do original disponível em: <http://bit.ly/2fyusAq>.

GARRET, Aaron. Hume's “Original Difference”: Race, National Character and the Human Sciences. **Eighteenth-Century Thought**, New York: AMS Press, 2004, p.127-152.

GAULTIER, Jean-Baptiste. Suite des nouvelles ecclésiastiques. **Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir a l’histoire de la Constitution Unigenitus**, 9/10/1749 e 16/10/1749, p. 161-167. Versão digitalizada do original disponível em: <https://bit.ly/3AMxA3x>.

HUME, David. An inquiry concerning human understanding. *In: Essays and Treatises on several subjects*. Vol. II. Edinburgh: James Clarke, 1809, p. 3-214.

HUME, David. Of national characters. *In: Essays and Treatises on several subjects*. Vol. I. London: A. Miller, 1768, p. 223-243. (versão digital do original disponível no Internet Archive: <https://archive.org/details/essaysandtreati21humegoog/page/223/mode/1up?q=national>).

McKENNA, Michael; COATES, D. Justin. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Compatibilism”**. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/compatibilism/> (consultado em 15/7/2021).

MONTESQUIEU. **Oeuvres complètes**. Paris: Editions du Seuil, 1964.

NORTON, Fate David; NORTON, J. Mary (Editors). *In*: HUME, D. **A Treatise of Human Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

PENELHUM, Terence. Hume's Moral Psychology. **A Cambridge companion to David Hume**, Cambridge University Press, 2009 [1993], p. 238-269.

SEBASTIANI, Silvia. **The Scottish Enlightenment: Race, Gender, and the Limits of Progress**, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013 (Traduzido do original italiano por Jeremy Carden).

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive Culture**. Vol. I. London: John Murray, Albemarle Street, 1871. Disponível online em: <https://bit.ly/3Gewyyd>.