

VIDAS ARTIFICIAIS E DOENÇAS DO ESPÍRITO: NOTAS SOBRE A RELIGIÃO E A MORAL EM DAVID HUME

Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro

Universidade Federal de Sergipe
marcos.balieiro@gmail.com

Resumo: No diálogo que encerra *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, Hume afirma que o afastamento da razão comum leva àquilo que ele chama de vidas artificiais, as quais seriam totalmente descoladas da “racionalidade comum”. Determinados inteiramente por princípios descolados da experiência e pelas ilusões causadas pela superstição ou pelo entusiasmo, esses modos de vida são apresentados por Hume de maneira que permite ao leitor compreender as consequências deletérias de se estabelecer uma moralidade que esteja completamente desvinculada da experiência comum do mundo. Ao longo de nosso texto, tomaremos as considerações de Hume acerca das vidas artificiais como ensejo para mostrar, não só a partir da *Investigação*, mas também de *Ensaio* selecionados e da *História Natural da Religião*, que o filósofo escocês não estaria preocupado com fenômenos como superstição e entusiasmo apenas por conta dos impactos sociais negativos que eles poderiam vir a ter: trata-se, no fim das contas, de mostrar que as religiões populares, mesmo quando apresentam-se como sendo mais serenas, nunca estão longe de se transformar em algo como uma doença que, ao perverter os sentimentos, tornam aqueles que são atingidos por ela incapazes de se conformar à moralidade que resulta do convívio e da experiência comum, seja esta corrigida pela filosofia ou não.

Palavras-chave: Hume, religião, moral, vidas artificiais.

Abstract: In the dialogue which closes *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Hume states that distance from common reason leads to what he calls artificial lives. Being totally determined by principles removed from experience, these ways of life are presented as to convey to the reader the deleterious consequences of establishing a form of morality which is distant from common experience. In this paper, we shall take Hume’s considerations concerning artificial lives as an opportunity to show that his concern with phenomena such as superstition and enthusiasm is not motivated solely by their negative social impact: popular religions, even in comparatively serene forms, are never far from turning into something like a disease, which, by perverting the sentiments, make those stricken by it totally incapable of conforming to the morality which spawns from sociability and common experience.

Keywords: Hume, religion, morals, artificial lives.

I

Nos parágrafos finais do Diálogo que encerra *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, Hume apresenta ao leitor algumas breves considerações sobre o que suas personagens chamam de vidas artificiais. Ainda que estas não sejam definidas com exatidão, a apresentação que delas se faz basta para compreender em que consistem.

Palamedes, a personagem que apresenta essa concepção, explica ao narrador do Diálogo que, em tempos antigos, a filosofia, por exercer a função de regular o “comportamento comum” dos homens, “adquiria grande influência sobre muitos, e produzia grandes singularidades de máximas e de conduta”. Na própria época em que acontece a história narrada por Hume, essas características poderiam ser atribuídas principalmente à religião, que “prescreve uma regra universal para as nossas ações, para as nossas palavras, para nossos próprios pensamentos”¹ (HUME 1998, p. 198). Essas regras seriam, ainda, mais austeras, porque resultariam em recompensas ou em punições infinitas, ainda que distantes.

Diógenes e Pascal são apresentados, em seguida, como exemplos de homens que teriam vivido de maneira artificial. O primeiro caso é um modelo bastante conhecido do que Hume, nesse Diálogo, denomina “extravagância filosófica”. Pascal, por sua vez, é escolhido como um paralelo que possa ser comparado ao antigo cínico por ser um “homem de gênio tanto quanto o próprio Diógenes, e talvez, também, fosse um homem de virtude, se tivesse permitido que suas inclinações virtuosas se exercessem e se mostrassem” (HUME 1998, p. 198). Nada a ver, portanto, com “os dominicanos ou os jesuítas, ou qualquer monge ou frei canonizado” (HUME, 1998, p. 198): qualquer filósofo que fosse comparado a eles, diz Palamedes, teria seu nome desgraçado.

Nos termos em que são retratados, Diógenes e Pascal não poderiam ser mais diferentes. O primeiro teria buscado se tornar independente ao máximo, confinando suas necessidades à sua própria mente. Teria se portado com magnanimidade e orgulho, decorrentes da idéia de sua superioridade com relação a seus semelhantes. Sua austeridade teria o objetivo de acostamá-lo às intempéries, de modo que sempre evitasse o sofrimento. O filósofo, ainda, permitia-se “os prazeres mais bestiais, mesmo em público”, e buscava sempre ridicularizar todo tipo de superstição, o que, no âmbito do texto, englobaria todos os tipos de religião conhecidos em seu tempo.

¹ Todas as traduções de passagens de Hume são nossas.

Pascal, por sua vez, teria evitado perder de vista o senso de dependência, além de não esquecer suas inúmeras carências e enfermidades. Fazia profissões frequentes de sua humildade e constantemente se rebaixava. Buscava ser austero simplesmente por conta do sofrimento que isso o obrigaria a suportar. Recusava-se, mesmo privativamente, os prazeres mais inocentes. Tinha sua conduta dirigida pelas superstições mais ridículas, e desprezava completamente sua vida terrena, em privilégio daquela que poderia adquirir no futuro.

Ao fim da comparação, Hume propõe um problema: por mais diferentes que fossem, esses dois homens foram considerados, cada um a seu tempo, modelos apropriados para imitação. Isso parece mostrar que o “padrão universal” de moralidade que era buscado pelas personagens seria, para dizer o mínimo, complicado de se encontrar. Mais ainda, arrisca-se a chegada a um completo relativismo, já que se torna impossível estabelecer qualquer regra para “os muitos sentimentos diferentes, aliás, contraditórios da humanidade” (HUME, 1998, p. 199).

Esse, certamente, é um problema de grande interesse. Entretanto, não é o único que diz respeito às vidas artificiais. O que interessa, aqui, é que elas operam em um registro bastante distinto daquele em que a moralidade age usualmente: em contraste com vidas como a de Diógenes ou a de Pascal, o que acontece mais comumente é que “[a] experiência e a prática do mundo prontamente corrigem qualquer extravagância”. Faz todo o sentido, portanto, que o Diálogo se encerre com uma afirmação bastante forte, que expõe o problema principal de que trataremos aqui:

Um experimento [...] que é bem sucedido no ar nem sempre será bem sucedido no vácuo. Quando os homens se afastam das máximas da razão comum, e adotam essas vidas *artificiais*, como você as chama, ninguém pode responder pelo que os agrada ou desagradará. Eles estão em um elemento diferente daquele do resto da humanidade, e os princípios naturais de suas mentes não operam com a mesma regularidade com que agiriam se deixadas em paz, livres das ilusões da superstição religiosa ou do entusiasmo filosófico. (HUME 1998, p. 199)

Em outras palavras, por mais admirados que Diógenes e Pascal tenham sido, o caso é que alicerçaram toda a sua conduta em teses que não tinham nada a ver com os princípios segundo os quais a moralidade se estabelece naturalmente no mundo. No limite, estão tão removidos dessa moralidade “comum” que, no fim das contas, não se pode prever como se portarão. Isso é particularmente grave quando nos recordamos de que, na teoria moral de Hume, os juízos de aprovação ou de censura decorrem de

princípios elementares da natureza humana, sempre que somos expostos a fatores que fazem com que eles entrem em ação:

Parece que uma tendência ao bem público, e à promoção de paz, harmonia e ordem em uma sociedade, sempre, ao afetar os princípios benevolentes de nossa constituição, nos leva a tomar o lado das virtudes sociais. E parece [...] que esses princípios de humanidade e simpatia penetram tão fundo em todos os nossos sentimentos, e têm uma influência tão poderosa, que se tornam capazes de incitar a censura e o aplauso mais fortes. (HUME 1998, p. 117)

Desse modo, não haveria qualquer propósito em se estabelecer princípios transcendentais a partir dos quais, independentemente do que quer que se observe no mundo, regularíamos nossa conduta. Os juízos morais seriam resultado de reações naturais a certas tendências que observamos em diferentes atos.

O papel que se poderia atribuir à filosofia moral, a partir daí, é relativamente modesto, consistindo em educar o leitor principalmente a partir de retratos eloquentes e de considerações sobre os efeitos de condutas diversas. Isso é algo que fica evidente já na Seção II da segunda Investigação, quando Hume mostra que tanto o tiranicídio quanto o hábito de dar esmolas teriam deixado de ser erroneamente considerados virtudes assim que se percebeu que não causavam à sociedade os benefícios que até então se imaginava (em ambos os casos, os juízos morais teriam sido transformados pela percepção das consequências deletérias de atos que eram, incorretamente, considerados benéficos). Com isso, busca-se não apenas mostrar o que seria recomendável ser, ou de que deveríamos nos abster. Trata-se, também, de mostrar, junto com os princípios da natureza humana que são responsáveis pela aprovação que temos por essas (ou quaisquer outras) virtudes, um outro ponto, que Hume considera de enorme importância: se a filosofia, tendo descoberto nossa tendência natural a aprovar o que colabora para o bem público, pode apenas mostrar o que colabora com ele, ela sempre deverá operar no sentido de mostrar ao leitor regularidades que podem, em última instância, ser remetidas à sua própria experiência.

Esse é um aspecto da filosofia humiana que aparece em diversos outros textos. Bons exemplos incluem a passagem de “Da Escrita de Ensaio” em que Hume afirma que a filosofia feita por homens “sem qualquer gosto pela vida ou pelas boas maneiras”, sem habilidades de conversação, será não apenas difícil de entender, mas também quimérica em suas conclusões. No limite, o filósofo que não participar ativamente da vida comum não terá o que dizer sobre sentimentos morais porque não terá deles qualquer percepção. Por esse motivo é que Hume nos informa, em um outro ensaio,

que, por outro lado, “leitores de história estão suficientemente interessados nos caracteres e nos eventos para ter um sentimento vívido de censura ou de louvor, e, ao mesmo tempo, não ter qualquer interesse ou preocupação particular que possa perverter seu julgamento” (HUME 1985, pp. 567-8).

Torna-se, já, bastante perceptível a extensão do problema que acometeria pensadores como Diógenes e Pascal. Se o que se espera é que a filosofia informe a conduta por meio de uma educação da sensibilidade que parte (para usar as palavras empregadas por Hume na Parte III da Seção 12 de Uma Investigação sobre o Entendimento Humano) de uma metodização da vida comum, ambos os pensadores podem ser considerados casos em que o resultado final teria sido indesejável.

II

Isso é ainda mais perceptível quando prestamos atenção à semelhança entre os caracteres de Pascal e de Diógenes e as perturbações da mente descritas em um ensaio intitulado “Da Superstição e do Entusiasmo”, que Hume havia escrito alguns anos antes de Uma Investigação sobre os Princípios da Moral. A superstição é apresentada por Hume como algo que consiste em

[...] terrores e apreensões inexplicáveis [...]. Em tal estado de espírito, infinitos males desconhecidos por parte de agentes desconhecidos são temidos, e onde faltam objetos reais de terror, a alma, agindo para seu próprio prejuízo, e alimentando sua inclinação predominante, encontra objetos imaginários, para cujo poder e cuja malevolência ela não atribui limites. E como esses inimigos são inteiramente invisíveis e desconhecidos, os métodos empregados para apaziguá-los são igualmente inexplicáveis. (HUME, 1985, pp. 73-4)

Os tais remédios inexplicáveis, como nos informa o autor, consistiriam em cerimônias, mortificações, sacrifícios e outras práticas igualmente absurdas ou frívolas. Essa espécie de enfermidade da mente, que é ensejada por “Fraqueza, medo, melancolia, aliados à ignorância” (HUME, 1985, p. 74), recebe o nome de superstição. Seu oposto, o entusiasmo, se caracteriza por uma sensação inexplicável de elevação e presunção. A impossibilidade de explicar essa situação fará com que a pessoa tomada por ela atribua o que sente à divindade em que acredita. A consequência é que “o fanático desvairado se entrega, cegamente e sem reservas, às supostas ilações do espírito, e à inspiração vinda das alturas” (HUME, 1985, p. 74). As fontes dessa atitude peculiar seriam, para Hume,

“Esperança, orgulho, presunção, uma imaginação calorosa, aliados à ignorância” (HUME, 1985, p. 74).

Seria possível objetar, é claro, que Diógenes, ao defender a mortalidade da alma, dificilmente se encaixaria nas seitas que Hume caracterizaria como “entusiásticas”, tais como os quakers, os anabatistas alemães do século XVI ou os camisários do XVII francês. Porém, o que está em jogo não são as crenças desse filósofo cínico, mas sua atitude, e isso por dois motivos diferentes. O primeiro deles é justamente o fato de Diógenes balizar sua conduta apelando a princípios que, descolados do que a experiência comum autoriza, seriam praticamente inumanos. Nesse sentido, Diógenes iria mais longe do que, por exemplo, os moralistas do amor próprio, já que sua adesão a certos “princípios preferidos”² não implicaria só que aceitasse esta ou aquela explicação, mas também esta ou aquela forma de se portar. É justamente nisso que consistiria, no fim das contas, a artificialidade de sua vida. O segundo problema que Hume identificaria na atitude filosófica de Diógenes é que ela se teria caracterizado por uma presunção que faria com que ele desprezasse os outros homens em nome de certos princípios que supostamente o tornariam superior. Desse modo, a atitude de Diógenes seria, para além de qualquer dúvida, a de um entusiasta.

No que diz respeito a suas manifestações religiosas, o entusiasmo, principalmente quando entendido como um fenômeno social, teria características distintas. Depois de um instante inicial bastante violento, ele tenderia a arrefecer: por implicar grande desprezo à ritualística, abdicaria de ser protegido, por meio de práticas bizarras, do registro da vida comum, o que poderia até mesmo fazer com que as afecções entusiásticas caíssem em esquecimento. Além disso, o entusiasmo seria favorável à liberdade civil, por ser inseparável de um espírito de liberdade. Desse modo, ainda que seja a enfermidade de espíritos ousados e ambiciosos, parece que, em contextos políticos em que haja algum espaço para a liberdade, ele tende a ser menos danoso.

As coisas parecem substancialmente diferentes no caso da superstição, que,

² Pode ser interessante lembrarmos, aqui, uma passagem extraída do ensaio “O Cético” que parece ilustrar bem o que acontece no caso de um filósofo como Diógenes. Ainda que estejamos conscientes de que, nesse ensaio (como nos outros que levam os nomes de escolas filosóficas), Hume praticamente constrói uma personagem, a passagem em questão parece estar em plena consonância com o que Hume afirma em diversas outras obras: “Há um erro a que [os filósofos] parecem suscetíveis, quase sem exceção: eles restringem demais os seus princípios, e não dão conta da ampla variedade que a natureza tanto exprimiu em todas as suas operações. Uma vez que um filósofo tome posse de um princípio favorito, que talvez dê conta de muitos efeitos naturais, ele estende o mesmo princípio a toda a criação, e reduz a ele todos os fenômenos, ainda que pelo raciocínio mais violento e absurdo” (HUME, 1985, p. 159).

[...] pelo contrário, se esgueira para dentro de nós gradual e insensivelmente, torna os homens mansos e submissos, é aceitável para o magistrado e parece inofensiva para o povo, até que, por fim, o pastor, tendo estabelecido firmemente sua autoridade, torna-se um tirano e um perturbador da sociedade humana. (HUME, 1985, p. 78)

Isso se agravaria porque a superstição seria, segundo Hume, não apenas uma doença que teria acometido Pascal por conta de acidentes fortuitos, mas um “ingrediente considerável em quase todas as religiões”, e seria exatamente por isso que haveria sacerdotes em quase todas elas. Ora, a enfermidade que caracteriza a mente supersticiosa parece particularmente propícia para o surgimento deles, que

[...] podem ser justamente considerados uma invenção de uma superstição medrosa e abjeta, que, sempre sem confiança em si própria, não ousa oferecer ao alto suas próprias devoções, mas ignorantemente pensa recomendar a si própria para a divindade pela mediação de Seus supostos amigos e servos. (HUME 1985, p. 75)

Parece, então, que os supersticiosos seriam, no que diz respeito ao impacto social e político de suas práticas, um problema muito mais sério que os entusiastas, além de serem muito mais infelizes (não nos esqueçamos de que Pascal é apresentado por Hume como alguém que faz questão de sofrer tanto quanto possível). De qualquer modo, não podemos nos esquecer do potencial destrutivo que o entusiasmo tem quando ainda conserva sua força, nem podemos perder de vista que, independente de quaisquer consequências sociais que podem ser, tanto a superstição quanto o entusiasmo podem ser considerados *doenças*.

III

Esse é um ponto que parece ser de grande importância, também, na *História Natural da Religião*. Isso é importante porque, nessa obra, Hume apresenta, de maneira mais metodizada, seus raciocínios gerais referentes aos modos pelos quais o fenômeno religioso se dá no mundo. As considerações que encontramos nela para os motivos pelos quais alguém é levado a crer em um deus único e onipotente (que, para Hume, aliás, não estão tão distantes dos motivos que levariam a crer em uma pluralidade de deuses) não deixam dúvida de que se trata de um evento determinado por um desequilíbrio das afecções. Se perguntarmos a um homem comum por que ele acredita em um deus onipotente,

Ele lhe contará sobre a morte súbita e inesperada de uma pessoa, da queda e dos ferimentos de outra; da seca excessiva desta estação, do frio e das chuvas de outra. A tudo isso ele atribui a operação imediata da providência, e tais eventos, que para bons raciocinadores são as principais dificuldades em admitir uma inteligência suprema, são, para ele, os únicos argumentos em favor dela. (HUME, 1976, p. 50)

Se falarmos da superstição em circunstâncias como aquelas que são mais próximas de nós, em que o fiel crê em uma só divindade, considerada o extremo da perfeição e da bondade, qualquer religião implicará a crença de que todos os outros deuses são completamente absurdos. Mais do que isso, diz Hume, “essa unidade do objeto parece requerer naturalmente a unidade da fé e das cerimônias, e fornece àqueles que o desejam um pretexto para representar seus adversários como profanos, e objetos da vingança tanto divina quanto humana” (HUME, 1976, p. 59). Em suma, é simplesmente impossível que o monoteísmo não seja intolerante. É consequência inevitável, quando aceitamos a existência de um único deus, que consideremos todos os outros como falsos e, é claro, que os seguidores dessas outras entidades sejam vistos como agentes que pretendem corromper os seguidores do único deus, por assim dizer, verdadeiro.

A esse aspecto soma-se um outro, que colabora para que a religião acabe por se tornar uma monstruosidade: a própria união entre ela e a filosofia. Ora, mesmo que boa parte dos dogmas esteja contida em um livro sagrado, ou que seja ditada por uma autoridade visível, ainda será aceitável para muitas das mentes com inclinações mais especulativas, ainda mais quando os dogmas em questão forem inculcados desde a infância. Até aí, parece não haver grandes problemas. É natural que mentes especulativas (e, portanto, filósofos) deem seu assentimento a doutrinas que lhes pareçam sensatas, e a educação, mesmo que seja má educação, é uma ferramenta poderosa para dar ares de sensatez a quaisquer princípios. O problema é que as aparências do teísmo terminarão por se mostrar completamente enganadoras. Nesse ponto, já não será possível que a filosofia colabore no sentido de regular os princípios que se mostrem incorretos. Ao invés disso,

[...] a filosofia logo se encontrará, de maneira muito desigual, sob o jugo de sua nova associada e, ao invés de regular cada princípio, à medida em que elas avançam juntas, ela será, a cada momento, pervertida para servir aos propósitos da superstição. Pois além das incoerências inevitáveis que devem ser reconciliadas e ajustadas, poder-se-ia afirmar seguramente que todas as teologias populares, especialmente a escolástica, têm um certo apetite pelo absurdo e pela contradição. (HUME, 1976, p. 65)

Caso não se pusesse além da razão e do bom senso, a teologia simplesmente pareceria fácil demais, familiar demais. É preciso que ela recorra ao mistério e à obscuridade. Esse, aliás, é um fato que pode ser confirmado pela própria história eclesiástica. Todas as disputas ocorridas ao longo dela são vistas por Hume como situações em que o bom senso está condenado a perder. Além disso, as heresias são geralmente apresentadas como doutrinas providas de bom senso (e, portanto, de razão *comum*). Quanto à filosofia, não pode contrariar os princípios teístas, ou “os mesmos fogos que foram acendidos para os hereges servirão também para a destruição dos filósofos” (HUME, 1976, p. 66).

Não queremos, evidentemente, transmitir a impressão de que a religião *necessariamente* se imbrica com a filosofia e faz dela sua criada. A *História natural da religião* apresenta alguns exemplos em que esse definitivamente não é o caso. Os seguidores de Zoroastro, por exemplo, são apresentados como teístas, mas não como filósofos. Parece, então, que Hume, ao falar do modo como filosofia e religião se corrompem mutuamente, refere-se, sobretudo, ao cristianismo, que, a partir da Idade Média, teria se tornado cada vez mais filosófico³, bem como às outras duas grandes religiões monoteístas ocidentais. De qualquer maneira, fica estabelecido que o que ocorre com filosofia e religião quando elas se unem é que a primeira é reduzida ao papel de criada e passa a reconciliar as inúmeras (e inevitáveis) contradições do discurso religioso. Desse modo, passa a colaborar com uma instituição que se caracteriza pela intolerância e pela perseguição. Além disso, por se tornar subordinada a uma instituição que a colocará em um papel meramente justificador, é natural que a filosofia passe, então, a ignorar aquilo que o bom senso e a experiência propoem como sensato. Fica, então, evidente o engendramento de uma forma falsa da atividade filosófica que fatalmente se descolará da experiência e passará a produzir inverdades que colaborarão com perseguições e, em certos casos, poderão colaborar para o surgimento das tais vidas artificiais a que nos referimos inicialmente⁴.

³ A História da Inglaterra nos fornece alguns bons exemplos nesse sentido. Henrique VIII, por exemplo, como vemos no Volume III, teria escrito, antes de sua cisão com a Igreja Católica, um volume contra os protestantes de caráter teológico, o que teria garantido para ele grande aprovação do papa. Além disso, teria chamado um suposto herege para discutir com ele assuntos religiosos. Ainda que essa discussão tenha se dado em situação de completa desigualdade, o simples fato de ela ter ocorrido mostra que, no reinado desse monarca, discussões teológicas eram algo importante. Não só isso não teria sido possível sem que a religião tivesse adquirido um caráter filosófico como a própria teologia é, por si só, resultado da imbricação que discutimos aqui. Fosse a religião católica algo baseado apenas em histórias tradicionais, não haveria qualquer razão de ser para a teologia.

⁴ Assim sendo, pelo menos no que diz respeito ao teísmo, parece bastante viável a leitura que Jennifer Herdt (1997) faz das considerações da filosofia humiana acerca da religião, quando aplicadas à sua filosofia moral e a seus relatos históricos. Nesse aspecto, a tese de Herdt é que as diferentes religiões, por

IV

Existe, ainda, um outro aspecto que faz com que a subordinação da filosofia ao discurso religioso seja extremamente prejudicial. Ainda que, em algum momento, a religião tenha sido capaz de conter certos ímpetos e colaborar com a moralidade⁵, isso só é possível em povos que Hume classifica como primitivos e, além disso, bastante crédulos e indolentes. A regra geral é que a religião popular é prejudicial à moralidade. Isso porque, quando entregues apenas ao desenvolvimento natural da sociabilidade as pessoas tendem a ver como naturais as boas ações que realizam como pais ou como amigos e, nessas situações, o próprio sentimento de virtude basta para que ajam de maneira correta, mas isso não ocorre no caso da superstição: aqueles que se deixaram contaminar por ela não veem nas ações benevolentes um caminho para contentar seu deus, o qual eles acreditam poder agradar somente por meio dos ritos apropriados. Mesmo grandes crimes não são incompatíveis com uma grande fé religiosa, já que mesmo o remorso mais horrível apenas levará os supersticiosos a executar certos rituais que, acreditam eles, garantirão que a divindade os perdoe. E mesmo os padres, ao invés de corrigir esse tipo de defeito, talvez prefiram encorajá-lo, já que com isso poderão assegurar a fartura de seu rebanho (HUME, 1976, pp. 89-91). Sistemas como a venda de indulgências, desse ponto de vista, não são um inconveniente desta ou daquela religião, mas um exemplo claro de algo que é consequência natural da própria instituição religiosa.

Como já vimos, não é possível que a filosofia tenha um papel de grande destaque quando falamos em convencer o povo da verdade das afirmações de cunho religioso. Ao ser subjugada pela religião, ela dá a esta a capacidade de adquirir a forma que a tornar mais convincente e, é claro, imbuir de aparência sensata os debates entre eclesiásticos, influenciando, assim, a maneira como certas doutrinas serão posteriormente expostas ao povo. Portanto, não há como negar que a filosofia, ao tornar-se criada da religião, torna-se também cúmplice de doutrinas que não apenas se abstêm de impedir que os homens se tornem maus, como colaboram para que isso aconteça. No fim das contas, em uma situação como essa, a filosofia passa a ser não

colocarem sistemas fechados em oposição à moralidade desenvolvida socialmente a partir da simpatia, são sempre causa de facciosidade. Essa conclusão nos parece inevitável quando lemos os textos de Hume que versam sobre temas religiosos.

⁵ Exemplos práticos desse fato são oferecidos na *História da Inglaterra*. Cf. HUME, 1983, vol. II, p. 14; vol. II, p. 137.

mais que uma ferramenta empregada para perpetuar as afecções doentes que ensejaram a superstição, e que também poderia ser usada para prolongar o entusiasmo.

Desde sua juventude, Hume era conhecido, na Edimburgo em que viveu por um bom tempo, como “o ateu”⁶. Isso poderia levar-nos a pensar que talvez esse diagnóstico a que vimos nos dedicando refletem, ao fim e ao cabo, posturas pessoais. Não é o caso. Se superstição e entusiasmo podem ser relacionadas a exemplos concretos acerca dos quais o filósofo teria se mostrado consciente, tais como os de Diógenes e Pascal, torna-se mais plausível a afirmação de que, ao longo de sua carreira filosófica, Hume teria se preocupado, ao estabelecer pontos fundamentais de sua teoria moral, com os excessos provenientes das doenças do espírito discutidas aqui. Seria pertinente, é claro, oferecer um tratamento do problema à luz do que o filósofo tem a dizer acerca da experiência. Outro ponto interessante diria respeito à recusa, por parte do “ateu”, da interferência de crenças religiosas nos juízos morais. Esses, porém, são temas que precisariam ser desenvolvidos em outros textos.

⁶ Ver, a esse respeito, Mossner (2001).

Referências

- HERDT, Jennifer. *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- HUME, David. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- _____. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- _____. *Essays Moral, Political and Literary*. Ed. Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.
- _____. *The History of England*. Indianapolis: Liberty Fund, 1983.
- _____. *The Natural History of Religion and Dialogues concerning Natural Religion*. Eds. A. Wayne Colver e John Valdimir Price. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- MOSSNER, Ernest Campbell. *The Life of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 2001.