

Hume e a trivial diferença

João Paulo Monteiro*

Resumo: A desigualdade da condição feminina tem como ponto central na análise de Hume a diferença nas atitudes da sociedade perante o dever de castidade. Esta é explicada – pela incerteza da paternidade e suas conseqüências –, mas nem por isso justificada. Hume aponta também outras desigualdades derivadas de privilégios masculinos injustificáveis, como no caso das linhagem de nobreza e sobretudo no caso dos fenômenos de sujeição das mulheres pelos homens, que compara aos fenômenos históricos de opressão étnica.

Palavras-chave: castidade – modéstia – moral – desigualdade – explicação – justificação

I

Para analisar o tema das virtudes femininas numa filosofia complexa como a de Hume, é preciso começar pelo exame da estrutura em que esse tema se insere. A explicação humiana do cunho peculiar de que se revestem algumas dessas virtudes é uma das muitas que constituem sua teoria da natureza humana. No *Tratado da natureza humana* (Hume 6), esta natureza é primeiro examinada em sua dimensão cognitiva, no Livro I, sobre o Entendimento, ou seja, sobre a capacidade de apreensão racional do mundo que nesta filosofia vem substituir a clássica razão dedutiva. Em segundo lugar, é

* Professor titular aposentado da Universidade de São Paulo.

estudada a maneira pela qual essa natureza torna-se instrumento de ação, no Livro II, acerca das Paixões – paixões como o desejo e o orgulho, o ódio e a humildade – em sua relação com a imaginação. O Livro III e último é dedicado aos temas da Moral, num sentido alargado deste termo, que abrange um amplo leque, desde os sentimentos morais até as regras da justiça, incluindo instituições como a propriedade privada e o Estado.

Na filosofia de Hume, os sentimentos morais, tanto os que se tem em face das chamadas virtudes femininas quanto quaisquer outros, não fazem, a rigor, parte daquela natureza que é espontaneamente própria da espécie humana. A filosofia de Hume é inteiramente explícita a tal respeito: essa natureza tem somente duas “partes principais”, as paixões e o entendimento (Hume 6, III, ii, 2, p. 493), e os sentimentos morais distinguem-se nitidamente das paixões. Como tudo na vida das pessoas, o surgimento desses sentimentos depende dos princípios fundamentais da natureza dos homens e das mulheres – a mesma, aliás, nos dois gêneros, sem que Hume tenha jamais sugerido qualquer diferença relevante entre ambos. Mas esses sentimentos surgem apenas em função da situação *social* em que os homens e as mulheres sempre se encontram, em todos os tempos e lugares.

Os *juízos* morais, de aprovação ou censura da conduta humana, exprimem sentimentos que, sem dúvida, brotam naturalmente dos princípios da natureza que é própria de nossa espécie, mas apenas devido ao fato de vivermos em sociedade. Que esta espécie é incapaz de viver sem sociedade é uma das teses humanas mais centrais. Escreve o filósofo num de seus *Ensaio*s: “Nascido em uma família, o homem é obrigado a manter a sociedade, por necessidade, por inclinação natural e por hábito” (*idem* 7, Vol. III, p. 113). Não haveria aqui oportunidade para analisar o sentido dessa “necessidade” e dos outros aspectos dessa “condenação à vida social” que é própria da condição humana⁽¹⁾. Limito-me a assinalar que, para esse filósofo, a humanidade é espontaneamente levada pela força das circunstâncias a viver em sociedade, e não na solidão. E que a preservação dos grupos sociais humanos, e portanto a da própria espécie, depende da observância de certas *regras morais*.

A sobrevivência das sociedades humanas depende de certas regras fundamentais, entre as quais, tranqüilizemo-nos, não se contam as virtudes

das mulheres ou dos homens. Não seria por um pouco de pecado que iria acabar o mundo social. Mas para Hume as regras da *justiça* são daquelas cuja ausência levaria à entredestruição dos membros de qualquer sociedade, na luta fratricida pela posse dos objetos do desejo, à qual se entregariam se fossem guiados apenas pela paixão. Eles são guiados também pelo entendimento, e este leva a humanidade a conceber e estabelecer as regras fundamentais de justiça que consagram a propriedade privada e a obrigação das promessas, afastando assim o espectro de uma “guerra hobbesiana” de todos contra todos⁽²⁾. Mas um problema se ergue: os seres humanos só podem guiar-se por estas considerações racionais quando lhes é possível *ver* as conseqüências daquelas ações que são contrárias à justiça e colocam em perigo a própria existência da sociedade.

Como as sociedades reais em que vivem esses seres nunca são “transparentes”, no sentido de permitirem que se siga com o olhar as conseqüências sociais da conduta de cada um, dado o grande número de pessoas que nelas vivem e a imensa massa das relações inter-humanas que as atravessam, as regras da justiça não podem ser mantidas apenas pela “obrigação natural” racional que ordena a cada um fazer sempre o que corresponde a seus interesses, sendo o maior interesse a preservação do corpo social – e se elas podem ser mantidas é somente graças à presença daquele outro tipo de obrigação a que o filósofo chama “obrigação moral”.

Tudo parece indicar que esse segundo tipo de obrigação recebe este adjetivo, “moral”, devido a sua ligação com a “moralidade”, mas é importante ver que este é mais um caso em que as aparências iludem. No vocabulário filosófico humiano, como aliás na língua inglesa falada e escrita no século XVIII, quando “moral” se opõe a “natural”, como no presente caso, o que é natural é-o independentemente de qualquer passagem pela *mente* do sujeito, e o que é moral é assim adjetivado apenas porque depende de algo *mental* (adjetivo este que só muito escassamente é usado por Hume)⁽³⁾. Cada um de nós tem a obrigação natural de cuidar do que é de seu interesse, quer saiba disso quer não – mas só se pode ter uma obrigação moral quando se adquire consciência dessa mesma obrigação. Assim, as *moral sciences*, por exemplo, são o equivalente aproximado das ciências posteriormente chama-

das “humanas”, aquelas em que os fatores causais mais relevantes são mentais (*moral*), e não naturais – os também chamados fatores “psicológicos”, distintos dos fatores “físicos”, etc.

A obrigação moral, do mesmo modo que, por exemplo, a *evidência* moral (Hume 6, iii, 1, p. 404), só existe em função do que se passa no espírito humano, em contraste com o que se passa na realidade exterior. Se há obrigação natural de não atentar contra o grupo social em que se vive, é apenas do mesmo modo que há obrigação natural de defender a própria vida. Tal como no *direito* natural que na filosofia de Hobbes se opõe à lei natural (Hobbes 4, XIII, p. 155 e ss.), o fundamento é o interesse na autopreservação: existe obrigação natural de defender o grupo social, obedecendo às regras da justiça, em função da defesa da própria existência, tal como existe direito natural hobbesiano de defender a própria vida. Mas Hume transforma em obrigação aquilo que no autor do *Leviatã* é “apenas” um direito. Em contraste com isso, uma obrigação *moral* só pode surgir em mim, e para mim, quando algum mecanismo mental me faz ter o *sentimento* de que tenho essa obrigação.

Ora, a falta de transparência das conseqüências dos atos de desrespeito às regras da justiça é uma “opacidade” inevitável nas sociedades complexas em que vivemos – numa “*narrow and contracted society*”, constituída por poucas pessoas, poderia haver essa transparência, mas esse tipo de grupo social talvez não passe de uma abstração construída por Hume, sem qualquer realidade histórica (Hume 6, III, ii, 2, p. 499 e ss.). Sendo opacas todas as sociedades realmente existentes, em todas elas a obrigação natural é essencialmente um horizonte de legitimidade filosófica, olhando para o qual se pode descortinar ao longe o *interesse público* – talvez como somatório dos interesses individuais que conferem sentido à obrigação natural. Mas a obrigação real e efetiva parece ser unicamente a obrigação moral, por ser a única que permite resolver o problema da opacidade social.

A teoria humiana mostra como podemos nos persuadir de que temos obrigação de obedecer às regras da justiça, mesmo tendo perdido de vista qualquer noção daquele interesse e utilidade públicos de que essa obediência se reveste. Essa persuasão torna-se possível quando se formam em nós

sentimentos morais de aprovação dos atos expressivos dessa obediência, e de condenação dos atos de desobediência a essas regras. Esses sentimentos tornam-se, portanto, relevantes fatores de preservação da sociedade em que vivemos, e tanto mais quanto mais se multiplicarem entre todos os membros de uma mesma nação. Mas esses sentimentos não são produzidos pelo entendimento, pela razão consciente, nem seu surgimento deriva ou depende da consciência de sua utilidade social. Tudo se passa como se, para a teoria humiana, houvesse uma espécie de harmonia preestabelecida entre os princípios da natureza humana produtores e geradores dos sentimentos morais favoráveis à prevalência das regras da justiça e as necessidades da sociedade, notadamente a necessidade de comportamentos de obediência capazes de preservar a paz social.

Creio que a resposta humiana a esse enigma poderia ser, simplesmente, que em verdade não há enigma algum. Se desde a origem da humanidade houve grupos humanos em que não ocorreu o predomínio dos sentimentos morais, esses grupos terão provavelmente sido eliminados, devido às lutas internas daí resultantes, ou pela pura e simples entredestruição “rousseauiana”⁽⁴⁾ ou então por um enfraquecimento interno capaz de tornar o grupo presa fácil para seus inimigos. Não sei se Hume terá chegado a formular uma resposta como esta. Muitas são as questões de interpretação que aqui deverão ser deixadas de lado. Mas fica a sugestão de dissolução do aparente enigma representado pelo misterioso acordo existente entre alguns dos princípios da natureza humana e a necessidade dos sentimentos morais para a preservação da sociedade e, no limite, da própria espécie humana.

A mola principal, na formação daqueles sentimentos, é o mecanismo humiano da *simpatia*, à qual hoje talvez chamássemos *empatia*. Trata-se de um simples jogo da imaginação: esta é poderosamente governada pelos princípios da associação de idéias, nomeadamente o princípio de associação por semelhança. Nada mais comum, portanto, do que a transição inconsciente das idéias entre objetos semelhantes, de modo tal, que, sendo o outro ser humano semelhante a mim, a idéia do outro e a idéia que tenho de mim mesmo tendem a aproximar-se, e mesmo a confundir-se, na minha imaginação, sempre que as circunstâncias a tal se prestem. Assim, ocorre freqüentemente que

a dor do outro me doa a mim, e que a alegria do outro me dê satisfação, em circunstâncias em que meu interesse pessoal não é afetado, nem positiva nem negativamente. É este fenômeno de empatia com o outro, que o conceito rousseauiano de *pitié* viria depois a ecoar, embora apenas em sua face mais dolorida e negativa (Rousseau 18, Vol. III, p. 154 e ss.; *idem* 19, Vol. IV, p. 505 e ss.), que permite o surgimento dos sentimentos morais construtores da obrigação “moral” de justiça.

A justiça ordena que cada um tenha assegurada a fruição tranqüila do que lhe pertence, e ordena também que as promessas sejam sempre cumpridas – o que é importante para tornar viável a regra da transferência da propriedade por consentimento, que é a terceira das grandes “leis naturais” de justiça. Ora, quando alguém é roubado ou espoliado, tudo se passa como se o espectador dessa injustiça sentisse o sofrimento da vítima como se de sua própria dor se tratasse, um sentimento que tende a assumir a forma de regra condenatória dessa injustiça e de todas as injustiças análogas, numa espécie de projeção da interioridade dolorida do eu num conjunto de normas de comportamento social dotado de uma ambição universalista. É esta, muito resumidamente, a origem dos sentimentos morais geradores da obrigação moral de respeito à justiça.

Talvez tenha razão Rousseau, e seja para nós próprios não sofrermos que condenamos quem causa sofrimento aos outros. Interpretação do altruísmo como egoísmo “em última instância” que devo aqui deixar de lado, pela dificuldade e amplidão do tema. Limito-me a salientar que é da imaginação e da associação, e não da razão ou do entendimento, que deriva este mecanismo empático em que se originam alguns dos mais importantes sentimentos morais. Neste aproveitamento social dos mais triviais princípios da imaginação, o que temos é uma irracionalidade a serviço de uma racionalidade, pois certamente é racional procurar preservar a sociedade através da generalização do respeito pela justiça, e, se a opacidade social deixa apenas o recurso de uma obrigação moral “associacionista”, gerada na fantasia (Deleuze 3, p. 54)⁽⁵⁾, o que certamente também é racional é aceitar e acarinhar esse mecanismo, malgrado a estranheza que sua origem “menos nobre” possa nos

fazer sentir. Antes de Nietzsche, já para Hume o que conta é o uso efetivo, e não a origem das instituições⁽⁶⁾.

Mas nossos sentimentos de obrigação moral, própria e alheia, não se limitam ao caso das regras da justiça. A este núcleo fundamental se vêm juntar numerosos outros sentimentos e obrigações, e cabe perguntar se a estrutura central do argumento acerca da justiça se mantém para os outros casos, ou pelo menos é útil para sua compreensão. Fora o caso da escolha das regras específicas da propriedade privada (da ocupação à sucessão), espécie de “aplicação prática” da primeira lei natural da justiça – em que vemos Hume atribuir cada regra a um misto de utilitarismo e fantasia, com predomínio desta última –, são os princípios da associação de idéias, agora sem relação com a empatia, que, quer no caso da semelhança, quer no da contigüidade, quer no da causação, levam os “societários” a entregar as propriedades a diferentes indivíduos, portadores de diversos “títulos” (Monteiro 13, p. 82 e ss.) – há também fenômenos mais propriamente *políticos* que também são explicados por variadas formas de sentimentos “morais”. Nos dois sentidos do termo: têm uma gênese “meramente mental”, ligada à imaginação como fantasia, e têm uma função normativa, em termos de aprovação ou condenação propriamente moral ou ética.

Assim, os *deveres de obediência* aos governantes recebem de Hume uma análise em que sua origem é explicitamente apresentada como a mesma que as mais ingênuas *superstições*. O poder monárquico não é poupado: os homens acreditam que o “rei posto” depois do rei morto deve ser o filho deste último porque as idéias que temos de ambos estão ligadas por “uma espécie de causalidade” (sendo o pai encarado como uma espécie de causa do filho), ou seja, trata-se de mera associação de idéias, sem qualquer racionalidade, tal como no caso da herança de propriedades (Hume 6, III, ii, 10, p. 562). Quanto às relações entre estados, a “lei das nações” também estabelece um conjunto de regras que comportam uma obrigação natural e uma obrigação moral – só que agora as “pessoas” são as nações ou “corpos políticos”.

Exemplos dessas regras internacionais são o respeito pelas pessoas “sagradas” dos embaixadores, a obrigatoriedade das declarações de guerra,

a proibição de armas envenenadas e outras normas das relações civilizadas entre diferentes países (Hume 6, III, ii, 11, p. 567). Hume esforça-se o mais possível por estender a este domínio internacional as mesmas categorias explicativas que aplicara às obrigações dos cidadãos, mas creio que sem muito sucesso. É como se as obrigações entre países constituíssem uma anomalia na teoria política humiana. Se o *Tratado* pode aqui admitir que “devemos necessariamente ser mais indulgentes com um príncipe ou ministro que engana outro do que com um cavalheiro que falta a sua palavra de honra” (*id.*, *ibid.*, p. 569), é porque no caso das relações internacionais a obrigação se dilui a ponto de, talvez, haver aqui lugar para uma nova teoria – uma teoria que o filósofo desdenhou tentar construir.

II

É neste ponto que Hume introduz sua análise das virtudes femininas, no capítulo “Sobre a castidade e a modéstia”, com o qual se encerra a Parte ii do Livro III, a mesma Parte em que surgem os aspectos mais marcadamente sociais e políticos de sua teoria moral, acima discutidos. Esta parte intitula-se “Da justiça e da injustiça”, e a Parte iii e última leva o título de “Das outras virtudes e vícios”. Devido a que razões o tema da castidade e da modéstia ainda é incluído nesse território mais “sociológico” da teoria humiana, em vez de ser remetido para junto dos aspectos da moral mais ligados à vida privada, como as virtudes naturais, a grandeza de espírito, a bondade e a benevolência, é coisa que poderá ser conjecturada após examinar o tratamento que o tema merece de Hume.

A natureza humana investigada por David Hume em seu *Tratado* é, como vimos, a mesma em homens e mulheres, e as diferenças discutidas pelo filósofo jamais são atribuídas a imaginárias diferenças psicológicas de gênero. Aí está, por exemplo, o dever de castidade, a tal ponto mais carrega-

do no caso das mulheres, e tão pouco no dos homens, que o filósofo traça um paralelo com as obrigações morais dentro da sociedade e com as obrigações entre nações: fortíssimas as primeiras, quase nada as segundas, conforme vimos ser o caso na filosofia humiana.

É bem nítida a presença da ironia nesses textos (Price 16, p. 10 e ss.), como parece irônica também a brevidade da explicação oferecida para essa diferença: é apenas porque “o pai é sempre incerto” que a mulher foi condenada a arrastar sempre uma tão pesada parcela do dever de castidade. Para a boa condução da vida em sociedade, é importante que se cuide bem das crianças, e tanto homens como mulheres são induzidos a tal quando estão convencidos de que se trata realmente de seus próprios filhos. Essa convicção é naturalmente garantida no caso das mulheres, que sempre sabem se os filhos lhes pertencem (ainda não existiam grandes hospitais nem, portanto, trocas de bebês...), simplesmente devido ao caráter da procriação:

“Visto que na copulação entre os sexos o princípio da geração vai do homem para a mulher, facilmente pode haver erro do lado do primeiro, embora seja totalmente impossível no caso da segunda”.

E é *unicamente* nesta “observação trivial e anatômica” que, segundo David Hume, tem origem a “vasta diferença” existente nos deveres que a educação inculca em cada um dos dois sexos (Hume 6, III, ii, 12, p. 571). Nenhuma sugestão de dever transcendente a impor ao gênero feminino um fardo tão díspar, nenhuma sugestão tampouco de que seja a natureza feminina a recomendar tal desigualdade. Nem Deus nem a Natureza tiveram aqui a dizer fosse o que fosse – apenas à Sociedade foi dada voz em relação a este assunto. Com razão Lecaldano considera significativa a inclusão da castidade entre as “virtudes artificiais”, no quadro de uma ética que trata as questões do nascimento e da morte, da família e da sexualidade sem apelo a supostos processos naturais (Lecaldano, 11, p. 201-2).

A ironia humiana está sempre presente no trato dessa questão, que a tal tanto se prestava em seu tempo, como se presta no nosso. Mas é enorme a seriedade com a qual o estilo irônico é posto a serviço de uma explicação,

que hoje diríamos talvez “psicossociológica”, dessa diferença de gênero ainda tão marcante na maior parte das nações de hoje, se não em todas. Para o filósofo, é a sociedade a instância produtora dessa diferença, mas por meio de processos aos quais presidem sobretudo os princípios da natureza humana – essa propriedade rigorosamente comum aos dois sexos que é o objeto central da filosofia de Hume.

É próprio da natureza humana, segundo o filósofo, estabelecer regras gerais a partir da experiência, e pautar por essas regras o comportamento de todos os dias – mas é igualmente próprio da natureza humana aplicar essas regras com muito maior extensão do que se justifica a partir dos princípios que as produzem. Ou seja, o entendimento é naturalmente prolongado pelo trabalho da imaginação ou fantasia – ainda uma vez, de modo igual em ambos os gêneros, e não de modo mais “caprichoso” no caso das mulheres, conformemente aos estereótipos do século de Hume, e talvez também do nosso⁽⁷⁾.

Cerca de uma dúzia de anos mais tarde, Hume não esqueceu o tema da castidade na reformulação de suas teorias morais na segunda *Investigação* (Hume 10, IV, p. 207 e ss.). A forma da argumentação muda radicalmente, na medida em que esta segunda versão das teorias humianas está muito mais centrada no conceito de *utilidade* do que o *Tratado*. Mas a explicação da diferença de exigência moral quanto ao comportamento sexual de mulheres e homens permanece fundamentalmente a mesma. As “leis da castidade” são mais rigorosas para com as mulheres porque a eventual infidelidade destas é mais perniciosa para a sociedade do que a dos homens. E Hume continua a atribuir um papel importante à imaginação humana, que aplica essas “leis” fora do âmbito da procriação, exigindo às mulheres que estão grávidas, e àquelas cuja idade de tal as impossibilita, a mesma castidade que a todas as outras.

Nessa segunda versão da teoria, encontramos um maior “conformismo” do filósofo em relação aos preconceitos mais marcantes da sociedade de seu tempo, como já tive ocasião de apontar há algum tempo (Monteiro 13, p. 182 e ss.). É só nesta obra mais tardia que encontramos a idéia de que “a maior consideração que pode ser adquirida pelo sexo feminino deriva de

sua fidelidade” (Hume 10, VI, I, p. 238). O que em nada obscurece, de qualquer modo, a clareza com a qual as regras da castidade correspondem ao que hoje não hesitaríamos em chamar uma “construção social” do papel da mulher. Entre o interesse público e a influência dos triviais princípios da fantasia, o segundo sexo sofre pressões sociais geradoras de um tipo de obrigação diferente, sendo-lhe portanto reservada uma posição que Hume atribui exclusivamente a constrições sociais, e não a qualquer “missão” ou destino especialmente feminino. Nesta filosofia, a condição feminina resulta do peso de circunstâncias que, meio biológicas e meio sociais, preparam para as mulheres um destino independente de sua vontade.

Um destino que tampouco depende da vontade da metade masculina da sociedade. Em momento algum o filósofo resvala para qualquer denúncia do “autoritarismo patriarcal” ou algo equivalente. A desigualdade de gênero que marca os comportamentos sexuais nem é sacralizada nem é condenada, mas é apresentada, tanto quanto possível, sobretudo pelo Hume mais jovem e mais crítico do *Tratado*, com a visão calma e fria do filósofo que já procurava fazer-se sociólogo. As ciências humanas já estavam quase ao virar da esquina, seguindo a trilha de Hume no esforço para compreender, se não para transformar, os aspectos da vida das sociedades humanas que dificilmente se deixam interpretar como puras escolhas da razão humana.

Esse tema das virtudes femininas aparece, segundo creio, ao mesmo tempo em continuidade e em descontinuidade com o resto do setor consagrado no *Tratado* aos temas ligados à justiça. Tal como a observância da justiça e o dever de obediência ao soberano, e mesmo tal como os deveres reconhecidos entre as nações (por pouco que o sejam), a castidade e a modéstia só têm sentido como produtos e exigências da vida em sociedade.

Mas há também uma patente descontinuidade, na medida em que não é nem poderia facilmente ser sugerido que a preservação do corpo social depende da observância dessas virtudes. Às vezes a vida sexual dos dirigentes acaba por ter repercussões políticas de certa monta, mas o correspondente aspecto na vida da massa dos cidadãos não suporta qualquer comparação com a importância de que se revestem, pelo menos segundo a filosofia política humana, as atitudes de respeito à justiça e à propriedade, bem como à

autoridade política dos governantes. Por isso também não há aqui referência à questão da obrigação natural, embora haja interesse social na preservação da castidade. É como se o tema das virtudes femininas funcionasse como uma espécie de ponte entre a problemática social e política da Parte ii a que serve de fecho e os assuntos de ordem mais privada que são discutidos na Parte iii.

David Hume, solteirão inveterado, é conhecido por suas variadas, embora inconstantes relações com o belo sexo (Baier 1, p. 257 e 274)⁽⁸⁾, mas poucas vezes se refere ao então suposto sexo fraco, para além do tema aqui glosado e de alguns ditos de espírito. Que no *Tratado* tenha colocado os prazeres obtidos com as mulheres ao lado dos da música e da alegre companhia é talvez prova de bom gosto, mas não é particularmente significativo (Hume 6, II, iii, p. 424). Que numa carta a um amigo se tenha referido a uma certa senhora como “*dry and reserved, like the foolish English women*” (*idem* 5, p. 28), talvez seja sinal de que não era grande apreciador da modéstia nas mulheres. Que seja responsável por ter dito que “*women are the only heavenly bodies that Newton’s science was unable to explain*” talvez seja apenas simpático e engraçado, mas também pode ser considerado revelador de uma atitude pouco entusiástica para com a castidade das mesmas. Em suma: o homem David Hume provavelmente não se distinguia notavelmente dos outros cavalheiros de seu tempo, no que diz respeito às atitudes para com o outro sexo.

É certo que Hume nem sempre foi generoso nos seus comentários sobre as atitudes femininas, como por exemplo no ensaio *Of love and marriage*, em que nota ironicamente que as mulheres sempre pensam que as sátiras ao casamento são sátiras contra elas mesmas, e se entrega a outras ironias do mesmo gênero (*idem* 8, Vol. IV, p. 383 e ss.)⁽⁹⁾. Mas este é um daqueles ensaios que o filósofo veio a considerar “demasiado frívolos” (*idem* 9, Vol. I, p. 168; Baier 1, p. 257), como *Of impudence and modesty* e *Of moral prejudices*, que ele houve por bem retirar da edição das suas obras em quatro volumes a partir da década de 1760 – decisão que talvez seja sinal de uma atitude mais séria perante os problemas da condição feminina e das diferen-

ças de gênero, atitude essa que se manifesta em algumas passagens de suas principais obras.

No *Tratado*, a influência das regras gerais sobre a imaginação é usada para explicar a enorme força de que a patrilinearidade se reveste em nossas sociedades. Como o sexo masculino tem uma posição mais vantajosa, a imaginação tende a se fixar mais na idéia do marido do que na “de sua consorte”, reforçando a relação dos filhos com o pai e enfraquecendo a relação com a mãe. Passa-se assim a dar maior importância à linha paterna, concluindo que os filhos são de nascimento mais nobre ou mais plebeu conforme a família do pai, e não a da mãe. Ao que Hume acrescenta: “E mesmo que a mãe seja possuidora de espírito e gênio superiores aos do pai, como tantas vezes sucede, o que prevalece é a *regra geral*, apesar da exceção”. Mais ainda: mesmo quando uma superioridade de qualquer espécie é tão grande, ou quando quaisquer outras razões têm tal efeito, que façam o filho representar mais a família da mãe do que a do pai, a regra geral continua a manter eficácia suficiente para enfraquecer essa relação, produzindo uma espécie de ruptura na linha dos antepassados” (Hume 6, II, I, 10, p. 308-9). Esta análise humana desmistifica com grande clareza os privilégios masculinos típicos da “sociedade de corte”, no sentido de Norbert Elias, mostrando que eles estão longe de derivar de considerações racionais, devendo-se exclusivamente às facetas mais bizarras da imaginação dos homens – que aliás é a mesma das mulheres. Se neste caso há dominação e privilégio, não é devido a qualquer machismo imposto apenas pela força, mas ao poder persuasivo de mecanismos semiconscientes comuns a ambos os gêneros da espécie humana. O que nada retira da força desmistificadora da desconstrução humana da prioridade patrilinear.

Exemplo mais significativo ainda é o do paralelo estabelecido entre a condição dos povos colonizados e a condição feminina, num texto da segunda *Investigação* que não resisto a traduzir na íntegra: “A grande superioridade dos europeus civilizados sobre os índios bárbaros nos fez cair na tentação de nos imaginarmos na mesma situação em relação a eles [que a que temos em relação aos animais], levando-nos a desprezar todas as restrições da justiça, e mesmo da humanidade, na maneira como os temos tratado. Em

muitas nações, o sexo feminino é reduzido a idêntica escravidão, sendo tornado incapaz de qualquer propriedade, em oposição a seus amos e senhores. Mas, apesar de os homens, quando unidos, terem em todos os países força física suficiente para manterem esta severa tirania, mesmo assim tais são a insinuação, a habilidade e o encanto de suas belas companheiras, que é muito freqüente as mulheres se tornarem capazes de quebrar essa aliança, passando a partilhar com o outro sexo todos os direitos e privilégios da sociedade” (Hume 10, III, i, p. 191). Texto que dá razão a Price, quando sustenta que a ironia humiana acerca das mulheres implica sempre a igualdade entre elas e os homens, “uma idéia que o século XVIII não estava preparado para aceitar” (Price 16, p. 17). Sem dúvida que para 1751, data de publicação da segunda *Investigação*, o texto de Hume parece demasiado otimista – e até para os dias de hoje, em muitos casos. Mas devemos reconhecer que, pelo menos até a data de publicação da obra humiana, poucos filósofos foram capazes de sugerir em tais termos a importância da exigência de justiça, e até certo ponto de igualdade, no que diz respeito à condição feminina.

Abstract: In Hume's analysis of the inequality in the condition of women, the focal point lies in social attitudes towards the duty of chastity. The latter is explained – by the uncertainty of paternity and its consequences –, but not *ipso facto* justified. Hume also points at other unjustifiable male privileges, as in the case of nobility lineage and especially in the phenomena of subjection of women by men, which he compares to the historical phenomena of ethnic oppression.

Key-words: chastity – modesty – morals – inequality – explanation – justification

Notas

(1) *Discuto estas questões em Teoria, retórica, ideologia* (Monteiro 13, p. 33 e ss.).

(2) *Hume nem mesmo considera que a humanidade possa ter passado por um estado de natureza hobbesiano, pois isso tornaria impossível a sociedade, sem a qual a espécie não poderia sobreviver* (Hume 10, IV, p. 206). *Vai nisso mais longe do que Rousseau, naquela crítica a Hobbes em que declara a impossibilidade do estado de guerra, alegando que deste resultaria a morte de todos menos o vencedor final – para Hume, nem mesmo este sobreviveria...* (Rousseau 17, p. 601 e ss.).

(3) *Por exemplo, no Tratado da natureza humana, em que é sugerida uma analogia entre a associação de idéias e a atração gravitacional newtoniana: “Here is a kind of attraction, which in the mental world will be found to have as extraordinary effects as in the natural”* (Hume, 6, I, i, 4, p. 12). *É curioso que os editores dos citados Philosophical Works* (idem, 7, Vol. IV) *de Hume*

no século XIX, Green e Grose, incluem no índice analítico do Vol. IV referências a mental science e mental beauty (sempre em oposição a natural) quando esse “mental” não está nos textos. No primeiro caso, o que está (embora não no mesmo texto, mas logo no início do capítulo) é a expressão equivalente: moral philosophy (p. 9). No segundo caso, o que está no texto é apenas a indicação de que a beleza reside na mente (mind), e não na coisa (p. 263). Em compensação, o índice analítico do Vol. I esquece o mental world acima citado, que evidentemente está no texto (p. 321 desse volume).

(4) Ver nota 2 acima.

(5) Sobre a concepção humiana da lei natural: “Le droit tout entier est associationniste”.

(6) Para Nietzsche, “há um mundo de diferenças entre a origem da formação de uma coisa, por um lado, e por outro sua eventual utilidade e seu uso efetivo num sistema de fins” (Nietzsche 15, II, 12, p. 513). Analogamente, para Hume pouco importa que os sentimentos de obrigação moral tenham origem na fantasia, desde que sejam úteis à sociedade.

(7) Esquecendo o papel atribuído por Hume à imaginação, J.L. Mackie mostra-se incapaz de entender a explicação humiana das virtudes femininas, como se vê nas considerações que sobre ela tece em Hume’s moral theory: “The machinery he [Hume] suggests here for producing these sentiments is quite inadequate. Each husband has, no doubt, an interest in his own wife’s fidelity; but he may have no interest in the fidelity or modesty of other men’s wives, but rather the reverse; and the same applies to unmarried women” (Mackie 12, p. 118). Mackie ignora aqui que a obrigação moral se torna independente do interesse, devido à ação da fantasia – além de esquecer que

o interesse envolvido na obrigação natural é o interesse da sociedade, não o interesse pessoal dos maridos!...

(8) “Bachelor he may have been, but hater of women he was not” (Price 16, p. 16); Ernest Mossner, além de comentar extensamente a vida amorosa de Hume (Mossner 14, p. 432 e ss.), cita uma carta de Madame d’Épinay em que se diz do filósofo em sua estada na França: “All the pretty women have taken possession of him; he goes to all the smart suppers, and no feast is complete without him” (id., *ibid.*, p. 444).

(9) M.A. Box classifica este ensaio como um exercício de troça de gênero: “banter of the ladies” (Box 2, p. 130).

Referências Bibliográficas

1. BAIER, A. *A progress of sentiments – Reflections on Hume’s Treatise*. Harvard University Press, 1991.
2. BOX, M.A. *The suasive art of David Hume*. Princeton (NJ), Princeton University Press, 1990.
3. DELEUZE, G. *Empirisme et subjetivité – essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris, PUF, 1953.
4. HOBBS, T. *Leviatã*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1995.
5. HUME, D. *New letters of David Hume*. Oxford, Clarendon, 1954.
6. _____. *A treatise of human nature (THN)*. Oxford, Clarendon, 1958.

7. _____. *Essays moral, political, and literary*. In: *Philosophical Works*. Vol. III. Aalen/Darmstadt, Scientia Verlag, 1964.
8. _____. *Essays withdrawn*. In: *Philosophical Works*. Vol. IV. Aalen/Darmstadt, Scientia Verlag, 1964.
9. _____. *The letters of David Hume*. Oxford, Clarendon, 1969.
10. _____. *An enquiry concerning the principles of morals* (EPM). Oxford, Clarendon, 1975.
11. LECALDANO, E. *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*. Bari, Laterza, 1991.
12. MACKIE, J.L. *Hume's moral theory*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1987.
13. MONTEIRO, J.P. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo, Ática, 1975.
14. MOSSNER, E. *The life of David Hume*. Oxford, Clarendon, 1970.
15. NIETZSCHE, F. *The genealogy of morals*. Nova York, Modern Library, 1968.
16. PRICE, J.V. *The ironic Hume*. University of Texas Press, 1965.
17. ROUSSEAU, J.-J. *Que l'état de guerre naît de l'état social*. In: *Œuvres Complètes*. Col. La Pléiade. Vol. III. Paris, Gallimard, 1964.
18. _____. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In: *Œuvres Complètes*. Bibl. de La Pléiade, Vol. III. Paris, Gallimard, 1969.
19. _____. *Émile*. In: *Œuvres Complètes*. Bibl. de La Pléiade, Vol. IV. Paris, Gallimard, 1969.