

# 9



## Hume e o relativismo moral

*Flávio Zimmermann*

Este ensaio tem como finalidade discutir o posicionamento de Hume acerca do relativismo moral. Embora alguns comentadores julguem que ele esteja mais próximo de um ceticismo pirrônico, algo que o levaria necessariamente à suspensão do juízo com relação a um modo ideal de costumes e práticas morais, é possível encontrarmos inúmeras passagens em seus escritos que reforçam o seu distanciamento desse tipo de ceticismo. Em algumas passagens das *Investigações*, por exemplo, fica claro que Hume ataca as chamadas “objeções populares” e seus “contendores insinceros”. Nessas passagens Hume pode estar se referindo a filósofos céticos como Michel de Montaigne e Sexto Empírico. Por outro lado, ele parece evitar o confronto com o cético fazendo uso de suas próprias armas, como fizeram alguns de seus antecessores, isto é, procurando na Razão um princípio universal e irrefutável contra o cético. A sua estratégia parece limitar-se a buscar na natureza humana um princípio comum a todos os seres humanos – uma espécie de instinto ou sentimento universal – ainda que, de acordo com o contexto histórico e cultural, este princípio, quando

comparado a outros, esteja sujeito à adaptação e à modificação segundo os valores. Mostraremos, por fim, que este procedimento está de acordo com o seu ceticismo mitigado.

Qualificar o tipo de ceticismo de Hume sempre foi uma tarefa árdua e controversa entre os seus especialistas. Desde o seu tempo até o século XIX Hume foi frequentemente caracterizado como cético (e, o rótulo “cético” nesta época, seguindo a recomendação de Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas*, foi geralmente utilizado como sinônimo de “pirrônico”) e, mesmo no século XX, historiadores da filosofia como Richard Popkin (1989, 103-148) retratam-no desta forma.

Se observarmos o que diz Sexto Empírico, constatamos que o ceticismo pirrônico tem por finalidade ou consequência a dúvida completa sobre qualquer questão, seja em filosofia, seja no campo das ciências em geral ou mesmo na vida comum. No capítulo XIV do livro I das *Hipotiposes Pirrônicas*, Sexto apresenta os dez tropos de Enesidemo, que têm por finalidade relativizar questões apresentadas ao entendimento humano, mostrando os argumentos pró e contra cada uma delas. O décimo tropo trata de questões morais, das persuasões dogmáticas a respeito dos costumes e das leis de cada região, que é o tema sobre o qual vamos nos concentrar aqui.

Hume demonstra ter lido Sexto Empírico<sup>1</sup> além de outros autores da antiguidade que mencionam o problema, tais como Diógenes Laércio, Cícero, Luciano e Plutarco. Além disso, Hume pode ter tomado ciência desta controvérsia por meio de outros autores do século XVII, tais como os céuticos Joseph Glanvill, Pierre Bayle e Pierre-Daniel Huet, além de John Locke, no *Ensaio sobre o entendimento humano* (1.2.9). Mas, como este tipo de problema gerou mais interesse no início da modernidade devido principalmente à

descoberta do Novo Mundo e à Reforma Protestante, os questionamentos acerca de um estilo ideal de vida e moralidade encontram-se de modo mais claro e insistente em Montaigne e em outros céticos desta época, principalmente em François de la Mothe le Vayer. Hume cita Montaigne no ensaio *O Cético* e apresenta uma referência indireta a ele no *Tratado da natureza humana* ao recorrer a um “exemplo familiar” encontrado no ensaio *Apologia de Raymond Sebond* para provar que o costume, por ser derivado da sensação, se opõe e influencia os nossos juízos (T 1.3.13). Não há qualquer referência a La Mothe le Vayer, embora Hume possa ter se inteirado de suas ideias e dúvidas cétricas por meio do *Dicionário histórico e crítico* de Bayle, verbete “Pirro”.

Montaigne dedicou boa parte de seus ensaios à análise dos seus próprios costumes e os das outras nações. Inúmeros questionamentos são apresentados no decorrer dos seus *Ensaaios*, seguindo de perto os de Sexto. Em *Dos canibais*, por exemplo, ele realiza uma longa comparação dos costumes dos povos do Novo Mundo com os de seu país. Na *Apologia*, o autor apresenta alguns exemplos de leis e comportamentos morais entre diversos povos nos quais claramente se constata a sua variedade e diversidade. Tais descrições servem para deixar o espírito do leitor em suspensão, incapaz de se pronunciar acerca de um modelo ideal de comportamento social.

O ar, o clima, o lugar de nascimento, afirma Montaigne, devem influenciar nosso corpo e nosso espírito:

como os animais apresentam diferenças desde o nascimento, os homens nascem mais ou menos belicosos, justos, temperantes, dóceis; aqui amam o vinho, alhures o roubo e a libertinagem; aqui propendem para a superstição; alhures para incredulidade; aqui apreciam a liberdade, alhures a servidão; são sábios ou artistas, grosseiros ou espirituosos, obedientes

ou rebeldes, bons ou maus segundo a influência do lugar onde vivem (Montaigne, 1987, 266).

Ainda nos ensaios *Dos costumes antigos e Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor*, Montaigne discorre sobre a forma como os costumes determinam nosso comportamento e ideias. No segundo, além de algumas experiências pessoais e da sua região, Montaigne descreve costumes de outros povos, indicando que nós os transformamos em regras naturais da vida e em leis universais, a ponto de afirmar que nós chegamos a acreditar que tudo o que viola o costume viola as regras da razão (1987, 61). Mas, continua na *Apologia*, “se o homem conhecesse a justiça e o certo, se tivesse em mira tipos reais, se os pudesse representar em sua essência, não os faria consistir na obediência a tais ou quais costumes; não seria na fantasia dos persas ou indianos que se consubstanciarium” (1987, 268).

Ainda nesta época, La Mothe le Vayer, em seus *Diálogos feitos à imitação dos antigos*, acrescenta outros exemplos em vários de seus diálogos sobre os mais variados assuntos. Noções de beleza, concepções políticas, preferências entre comidas e bebidas, hábitos de mesa, tipos de vestimentas, maneiras de arrumar os cabelos, vantagens e desvantagens de se casar, amor e acasalamento entre animais, entre homens e animais, prática de incesto e homossexualidade em diferentes civilizações, tudo é narrado com muita naturalidade, com o único propósito de deixar o espírito suspenso entre a igualdade de razões apresentadas em favor de cada tipo de comportamento.

Devido à influência que a filosofia tem sobre nós, estas objeções céticas com relação à forma como cada um elege os melhores hábitos decorrentes de uma “fraqueza na-

tural do entendimento” foram consideradas por Hume “objeções populares”, para diferenciá-las das filosóficas, que seriam aquelas provocadas por Descartes (EHU 12.21). As objeções populares refletem alguns tropos de Sexto, como o quarto e o décimo, que foram reproduzidos ou aperfeiçoados por Montaigne e seus seguidores. Hume cita o caso das opiniões contraditórias encontradas em diferentes épocas e nações e das variações do nosso juízo na saúde e na doença, na mocidade e na velhice, na adversidade e na prosperidade. A escassez de comentários e exemplos sobre o assunto deixa clara a pouca importância que Hume deu a estes tópicos, chamados por ele de “objeções populares e fracas”. O motivo do seu desprezo por este tipo de objeção é que ele descobre, seja na diversidade de culturas e pensamentos, seja nas opiniões contraditórias presentes no mesmo homem, que existe um elemento comum em cada ser humano ou cultura fornecido pela natureza humana, isto é, um critério que qualquer homem pode tomar como guia diante da variedade das concepções preestabelecidas pelas culturas e disposições naturais.

No diálogo que se segue à *Investigação sobre os princípios da moral*, Hume fornece um relato mais amplo sobre diferenças culturais ao descrever os costumes excêntricos de um país imaginário na voz de Palamedes. Com exemplos que parecem ter sido tirados de La Mothe Le Vayer ou dos *Ensaio*s de Montaigne, o narrador fala de casamento entre parentes, práticas corriqueiras e às vezes até louváveis de homicídio, parricídio, suicídio, tortura e infidelidade. Num estilo montaigneano, Palamedes afirma que o seu principal propósito com esses exemplos é o de mostrar a incerteza de nossos juízos e demonstrar que “a moda, a voga, os hábitos e a lei foram o principal fundamento de todas as determinações morais” (EPM, *Um diálogo*, 25).

Logo em seguida, porém, o narrador replica: ainda que os hábitos de uma determinada época sejam tão diferentes de outros ou mesmo muito extravagantes para a natureza humana, o que importa para o ouvinte dessas histórias fantásticas é que, por trás de cada procedimento praticado em qualquer cultura, por mais estranho que seja, existe sempre um fim comum nas ações humanas. Se um ato horrendo é praticado por certas pessoas, é porque elas creem que desta forma evitarão um mal maior, ou porque concedem a esta prática um valor diferenciado de excelência.

Os princípios sobre os quais os homens raciocinam seriam universais, continua o narrador, embora as conclusões que eles tiram desses sejam particulares. Bom senso, por exemplo, conhecimento, boa eloquência, fidelidade, justiça, coragem e temperança seriam princípios gerais, louvados por todos os seres humanos. Mas, circunstâncias particulares extraídas desses tópicos em cada país ou época, ou derivam do acaso, como o fato de uma sociedade estar ou não em guerra ou derivam do modo como uma determinada nação acaba conduzindo os seus costumes devido, por exemplo, à forma de governo ao qual ela está submetida. Diferentes costumes e circunstâncias especiais de cada nação, embora não variem as ideias originais de mérito, tais como as citadas acima, podem variar nossos sentimentos morais com relação a eles, diversificando, assim, nossas ideias relativas à virtude e ao vício. O que os cétricos apresentados acima parecem ter deixado escapar é que, embora frequentemente concedamos mais ou menos valor a determinadas qualidades para compensar ou suprir outras, os sentimentos morais em si continuam sempre subsistindo em nós. Tal argumento é encontrado também no início da seção 1 da *Investigação sobre os princípios da moral*, em que

Hume acusa os que negam as distinções morais de “contendores insinceros” e, mais adiante, na seção 5, na qual apresenta algumas das qualidades naturais do ser humano contra o “paradoxo superficial” dos cétricos (EPM 5.3).

Haveria, portanto, uma base comum subjacente a todas as culturas e pensamentos humanos e, com isso, Hume tenta superar a discussão baseada no procedimento adotado por Montaigne e La Mothe Le Vayer de realizar uma descrição das diferenças culturais e do comportamento entre os povos, seja por meio dos costumes e circunstâncias, seja por meio das condições climáticas e geográficas, para, então, inevitavelmente reconhecer o assombro cétrico e suspender o juízo.<sup>2</sup>

Ainda quando fala sobre os “contendores insinceros” na *Investigação sobre os princípios da moral*, Hume mostra que, além do instinto, a razão pode apresentar-se como guia nas controvérsias morais e sociais, tornando essas objeções cétricas fracas e pouco merecedoras de consideração. Ele reconhece que tentar explicar todas as decisões morais puramente por meio de um sentimento natural pressuporia que a razão seria incapaz de extrair qualquer conclusão desta natureza. No entanto, é inegável que a razão pode nos ensinar questões relativas ao dever e nos conduzir a adotarmos hábitos que resultem no bem. A razão compara, distingue, conclui e examina relações entre os objetos de nossos juízos morais. É a razão, portanto, somada a um sentimento da natureza humana que nos levam a julgar algo amável ou odioso, louvável ou repreensível, belo ou disforme.

Mas a razão, por si só, apenas nos apresenta proposições “neutras”, isto é, que não têm influência sobre nossas ações nem podem direcionar nosso comportamento para um lado ou outro. Nesse aspecto, parece que Hume diverge não só daquele tipo de cétrico que busca um princípio racional

capaz de responder às questões da vida comum, como também dos que creem que a razão pode de fato encontrar uma base fundamental no entendimento humano.<sup>3</sup>

Hobbes no *Leviatã* (Parte 1, cap. XIV), por exemplo, estabelece alguns preceitos ou regras gerais dados pela razão, tais como o da conservação da vida, a busca pela paz e o de fazer aos outros o que quer que façam a nós mesmos. Marin Mersenne, famoso filósofo e teólogo do século XVII, também percebeu que leis como essas poderiam ser levantadas contra o cético. Quando levanta objeções contra o modo ideal de se viver em sociedade, tendo em vista as numerosas leis e costumes espalhados pelo mundo, Mersenne afirma que o cético não pode destruir o princípio e o fundamento dos costumes que está gravado em seu entendimento, a saber, que não se deve fazer ao outro o que não queremos que nos seja feito e que é preciso amar o bem e evitar o mal, não importando se as diversas nações e diversas pessoas tenham leis, usos e costumes diferentes, pois elas são permitidas, desde que não se oponham à razão reta ou à vontade de Deus, a qual deve ser a regra soberana de todas as nossas ações e de todos os nossos pensamentos (Mersenne, 1625, 155-6). Locke, no *Ensaio sobre o entendimento humano* 4.3.18.2 também parece crer na capacidade da mente de chegar a conhecimentos certos a respeito da moralidade por meio de demonstrações, como a de que “sem propriedade não há injustiça”, por exemplo.

Em Hume a razão é nos auxilia, mas não determina a ação. A razão pode demonstrar a coerência interna entre nossas ideias; Hume concordaria com o que Locke diz no parágrafo acima citado e com também Hobbes (ver, por exemplo, Sobre o *Corpo* parte I, cap. 3), mas entende que uma razão divorciada da prática não é capaz de dar mobilidade a nossas ações. Além disso, hábitos morais que acabam sendo

cristalizados sem influência da filosofia formam o que Hume chama de “vidas artificiais”. Em *Um diálogo* ele apresenta Diógenes e Pascal como exemplos de filósofos que teriam vivido de modo extravagante devido a seus distanciamentos das máximas da razão comum: o primeiro por seguir o entusiasmo filosófico, o segundo, a superstição religiosa. Isto é, os dois efeitos maléficos das principais religiões do seu tempo: luteranismo, calvinismo e catolicismo. E, em EPM 9.3 ele volta a reforçar a ideia de que as pessoas, quando iludidas pela falsa religião, podem ser levadas a formar juízos errôneos e chegar a aprovar qualidades que não são nem úteis nem agradáveis para si mesmas.

Palamedes critica, depois disso, aquele sentimento universal que poderia servir de guia para o estabelecimento dos modos e costumes, afirmando que Diógenes e Pascal teriam adotado modelos de vida muito diferentes entre si e, ainda assim, ambos foram reconhecidos e serviram de exemplo de conduta em seus tempos. Mas, o autor responde: “uma experiência que é bem sucedida no ar, disse eu, nem sempre é bem sucedida no vácuo” (EPM, *Um diálogo*, 57). Isto é, quando os homens passam a viver de modo artificial, acabam se afastando das máximas da razão comum e, deste modo, se separando dos sentimentos naturais do resto da humanidade. Desta forma, seus espíritos não atuam com a mesma regularidade e não poderiam, portanto, ter suas ações comparadas entre si sem levar em conta os desvios tomados no decorrer de suas vidas.

Logo, de acordo com o contexto histórico e cultural, o sentimento moral, presente em toda a humanidade, está sujeito à adaptação e modificação de valores e, por isso, parece estranho quando comparado a costumes de outras épocas e nações. Em certa altura de *Um diálogo*, o narrador desafia Palamedes com o seguinte questionamento:

Levaríeis a julgamento um grego ou um romano pela *common law* da Inglaterra? Ouvi-o defender-se por suas próprias máximas, e então decidi. Não há costumes tão inocentes ou razoáveis que não possam ser tornados odiosos ou ridículos se medidos por um padrão desconhecido para as pessoas; especialmente se empregardes um pouco de arte e eloquência para agravar algumas circunstâncias e atenuar outras, conforme convier ao propósito de vosso discurso. Mas todos esses artificios podem facilmente ser voltados contra vós (EPM, *Um diálogo*, 18-19).

O cético, ao que parece, não teria percebido que, ao analisar a diversidade de culturas e costumes da humanidade, existem princípios por trás deles que fazem com que as pessoas ajam de um modo ou de outro. Montaigne e La Mothe Le Vayer, por exemplo, em certa medida representados por Palamedes, ao apresentar diferentes tipos de comportamento em culturas alheias, não avançaram nesta crítica para perceberem o que eles têm em comum. Já o propósito de Hume aqui, conforme alguns comentadores sugerem, seria o de defender um tipo de “pluralismo cultural”, em vez de um mero relativismo moral.<sup>4</sup>

Kate Abramson (1999) mostra que Hume, em vez do relativismo, sustenta uma “simpatia extensa”, na qual é possível levantarmos diferentes juízos sobre determinados valores particulares.<sup>5</sup> Ou seja, nós não partiríamos de um critério padrão para avaliar uma determinada cultura e, sim, levaríamos em conta se determinado costume produz um efeito útil e/ou agradável para aquela cultura em questão. Teríamos, portanto, não uma, mas uma pluralidade de escolhas certas diante do cenário diversificado da humanidade.

Além disso, de acordo com essa interpretação, é necessário, por meio da razão, promover uma ampliação da capacidade de sentir para então podermos compreender por que uma determinada cultura considera virtude o que outra

chama de vício e vice-versa. Assim, pessoas ofuscadas pela razão e afetadas pela superstição e entusiasmo, tais como Diógenes e Pascal, são incapazes de adotar o ponto de vista da simpatia extensa, tornando-se, segundo Kate Abramson, “moralmente cegos”.

Há outros autores que sustentam uma leitura semelhante a essa. Mark Collier considera que as diferenças de juízo que o ser humano emite diante de diferentes tipos de comportamento são resultantes de fatos históricos e sociais específicos de cada sociedade; por isso, “desacordos morais frequentemente se reduzem, em outras palavras, a desacordos fatuais” (2013). Dennis Rasmussen (2013) também utiliza o termo “pluralismo moral ou cultural” para se referir à moral humeana, uma vez que padrões morais, segundo o filósofo, podem e devem variar no contexto. Ademais, esta leitura impede que Hume seja considerado um universalista moral, pois, assim como em Adam Smith, as ações morais não estariam simplesmente “escritas” na natureza humana, como o próprio Hume reconhece em EPM, seção 1. Já Richard Dees (1992), em vez de “pluralismo”, usa o termo “contextualismo cultural”, mas sem rejeitar a ideia de que, para Hume, os contextos são importantes para se justificar uma rebelião, por exemplo, uma vez que traçar estratégias sistemáticas e abstratas nos impediria de verificar fatores relevantes do contexto, tais como a história e circunstâncias particulares.

Conforme a leitura acima, é possível constatar que o pensamento de Hume, embora promova um ataque ao ceticismo relativista de Palamedes, acaba não satisfazendo, de certo modo, ao anseio do cético de encontrar uma resposta baseada na razão abstrata ao ceticismo com relação à diversidade das práticas morais e culturais. Isto é, ainda que ele considere as críticas céticas fracas com relação à diversi-

dade moral, pois essas teriam desprezado o uso de um tipo de raciocínio experimental e de reflexões mais refinadas para avaliar o valor de cada prática moral no interior de cada sociedade, Hume não se dispõe a conceder uma prova baseada num princípio demonstrativo, tal como exige a tradição filosófica.

A hipótese de Hume, portanto, seria uma saída “não-filosófica” ao problema, como ele próprio diz, visto apelar para um instinto presente na natureza humana. Pois, uma solução puramente especulativa, na sua concepção, faria parte de outro âmbito; seria levar o debate para o nível das discussões filosóficas, no qual o cético sempre triunfaria. A solução humeana, a meu ver, destina-se apenas a “isolar” os argumentos céticos, tornando-os ineficazes diante do desenvolvimento científico e das questões inevitáveis da vida comum, ainda que permaneçam dignos de consideração filosófica. Como o próprio Hume diz na seção 12 da *Investigação*, o seu ceticismo incide num outro nível e relaciona-se às questões de cunho metafísico, isto é, diz respeito a questões abstrusas, demasiado distantes da experiência sensível. É verdade que o cético pirrônico, tal como apresentado por Sexto (como, por exemplo, nas *Hipotiposes*, livro I, cap. XI), também adota o critério de seguir seus sentimentos ou crenças com relação a questões evidentes ou afecções involuntárias, de modo semelhante ao proposto por Hume. No entanto, é importante observar que isso não é suficiente para fazer de Hume um seguidor do pirronismo. O pirrônico coloca em questão toda e qualquer questão que se lhe apresenta, não só relacionada à razão e aos sentidos, mas também aos modos de vida em qualquer sociedade, seguindo apenas as aparências ou as leis e costumes da sua região. Hume lança hipóteses positivas com relação a esses tópicos, não deixando de posicionar-se diante de questões contro-

versas, tais como acerca do racionalismo filosófico, do entusiasmo e das superstições, do dogmatismo cego, etc, aparentemente reservando a sua suspensão de juízo aos tópicos de difícil consentimento, especialmente aos chamados tópicos metafísicos e filosóficos apenas. Tal interpretação, suponho, estaria de acordo com o que Hume chama de “ceticismo mitigado”, na seção 12 da *Investigação sobre o entendimento humano*.

## REFERÊNCIAS

- ABRAMSON, Kate. Hume on Cultural Conflicts of Values, In: *Philosophical Studies*. Netherlands, v.94, n.1-2, 1999, p. 173-187.
- COLLIER, Mark. The Humean Approach to Moral Diversity, In: *The Journal of Scottish Philosophy*. v.11, n.1, 2013, p. 41-52
- DEES, Richard. Hume and the contexts of Politics, In: *Journal of the History of Philosophy*. v.30, n.2, 1992, p. 219-242
- EMPIRICUS, Sextus. *Outlines of Pyrrhonism*. Cambridge/London: The Loeb Cassical, 1976. V. 1.
- HUME, David. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Rio de Janeiro: Liberty Fund, 2004. |E|
- HUME, David. *The Letters of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1932. Edited by J.Y.T. Greig. 2 vols.
- HUME, David. *Investigação sobre os princípios da moral*. In: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004. |EPM|
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Déborah Danowski. 2ª ed. revisada e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009. |T|

- LA MOTHE LE VAYER, François de. *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens & Quatre autres dialogues du mesme auteur*. Francfort: Jean Sarius, 1716. 2 vols.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- MERSENNE, Marin. *La vérité des sciences contre les septiques ou Pyrrhoniens*. Paris: chez Toussainct du Bray, 1625.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. Col. Os Pensadores.
- POPKIN, Richard. *The High Road to Pyrrhonism*. Edited by WATSON, J & FORCE, G. Indianapolis: Hackett Publishing, 1989.
- RASMUSSEN, Dennis. The Anti-Universalism of David Hume and Adam Smith. Paper prepared for delivery at the *American Political Science Association annual meeting*, Chicago, IL, August 2013. [ssrn.com/abstract=2299378](https://ssrn.com/abstract=2299378)  
Acesso em: fevereiro de 2015.
- TAYLOR, Jacqueline. Hume's Later Moral Philosophy, In: NORTON, David & TAYLOR, Jacqueline (eds). *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge. Cambridge University Press, 2.ed. 2009.

## Notas

- 1 Ver citações no ensaio *Da população das nações antigas* (E 2004, 583); EPM, seções II e IV e NHR, seções IV e XII.
- 2 De fato, Hume também argumentou contra a leitura de que o temperamento dos homens se deve a causas físicas às quais ele está submetido, como o clima, o ar e a alimentação, no ensaio *Do caráter nacional*, citando nove razões retiradas da história para mostrar que a formação das personalidades se deve mais ao contágio dos modos e costumes e à simpatia entre as pessoas do que às causas físicas (E 2004, 339ss).

*Ensaio sobre a filosofia de Hume*

- 3 D. Rasmussen afirma que os “antagonistas óbvios” de Hume nesta crítica são os racionalistas morais do seu tempo, tais como Clarke, Wollaston, Cudworth e Malebranche (2013, 3). Não será possível, porém, fazer uma análise das ideias desses autores aqui. Com relação aos céticos, além dos que citamos, Jacqueline Taylor acrescenta Bernard de Mandeville, por esse afirmar que a moralidade é uma mera invenção de políticos (2009). Vale lembrar que Hume não só era leitor de Mandeville (embora seja discutível se ele pode ser considerado um cético) como argumenta contra os que “inferiram que todas as distinções morais originam-se da educação, e foram inicialmente inventadas, e depois encorajadas, pela arte dos políticos” (EPM 2004 V, 3, 270).
- 4 Parece não haver dúvidas de que o pensamento de Hume não poderia ser representado por Palamedes. Há uma carta sua bem conhecida dirigida a James Balfour of Pilrig de 15/03/1753, na qual ele se diz empenhado a refutar o cético Palamedes com todas as suas forças, e que os argumentos para isso foram tirados dos “princípios capitais” do seu sistema (1932, vol. I, 173). Além disso, a escolha do nome ‘Palamedes’ para o seu adversário não parece ter sido arbitrária. Palamedes é o personagem mal afamado por suas mentiras e sofismas da mitologia grega, defendido por Górgias nos diálogos de Platão, como mostra Collier (2013, 53, n.2).
- 5 Hume indica, entre outras passagens, algumas páginas do livro III do *Tratado*, para confirmar a sua interpretação. Citamos, por exemplo, a seguinte: “Ora, é evidente que esses sentimentos, seja qual for sua origem, devem variar de acordo com a distância ou proximidade dos objetos; não posso sentir um prazer igualmente vívido pelas virtudes de uma pessoa que viveu na Grécia há dois mil anos e pelas de um amigo de longa data” (T III, III, I, 2009; 15, 620-1).