UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Thiago Nantes Tedesco

David Hume e o Padrão Moral

São Paulo
2015

Thiago Nantes Tedesco

David Hume e o Padrão Moral

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta.

São Paulo
2015

But where's the Man, who Counsel can bestow,
Still pleas'd to teach, and not proud to know?
Unbiass'd, or by Favour or by Spite;
Not dully prepossest, nor blindly right;
Tho' Learn'd well-bred; and tho' well-bred, sincere;
Modestly bold, and Humanly severe?
Who to a Friend his Faults can freely show,
And gladly praise the Merit of a Foe?
Blest with a Taste exact, yet unconfin'd;
A Knowledge both of Books and Humankind;
Gen'rous Converse; a Sound exempt from Pride;
And Love to Praise, with Reason on his Side?
(Alexander Pope, An Essay on Criticism)

Agradecimentos

Agradeço,

Em primeiro lugar, ao professor Pedro Paulo Garrido Pimenta, pela acolhida, confiança, ajuda e por todos os ensinamentos. Sou-lhe grato por sua atenciosa orientação e por ter participado de minha formação acadêmica e pessoal.

À minha família, meus pais, César e Cecília, minha irmã, Thais, meu irmão, Vitor, e também ao Guilherme e a Bruna. Obrigado pela confiança em minhas escolhas e por sempre me incentivarem.

À banca de qualificação, os professores Carlos Alberto de Moura e Fernão de Oliveira Salles, pelas preciosas observações sobre a dissertação e por terem me ajudado a norteá-la com difíceis questões.

Às moças da secretaria, em especial a Maria Helena e a Geni, pela indispensável ajuda em momentos de quase perda de prazos.

Aos amigos que me ajudaram com o trabalho: André Casagrande, Rafael Blanco, Marcelo Politano, Marco Cremasco, Felipe Ogata e a querida amiga Victoriana Leonora.

Deixo aqui expressa minha gratidão a CAPES pela bolsa concedida.

Resumo

O objetivo desta dissertação é compreender o conceito de padrão moral na filosofia de David Hume. Qual sua importância? O padrão moral regula os juízos morais. Todos os juízos de valor dependem do gosto e de sentimentos de prazer ou desagrado. Mas o que é o gosto? Quais objetos ele julga? Como ele forma juízos? Em moral, o objeto do gosto é o caráter pessoal. O caráter virtuoso causa prazer, o vicioso causa desgosto. Sentimos prazer com um caráter virtuoso porque ele contribui para a felicidade da espécie humana. Sentimos prazer com a felicidade de nossa espécie por causa de um instinto denominado benevolência. Todos nós temos esse instinto, existe uma natureza humana. Alguns juízos de gosto são defectivos, mas o refinamento corrige-os. O padrão moral é instituído pelo refinado gosto de indivíduos que contemplaram a natureza humana. Eles são chamados de moralistas. Moralistas humanizam a humanidade. São essas as principais teses examinadas aqui.

Palavras-chave: Hume, moral, gosto, benevolência, delicadeza de gosto, padrão

Abstract

This dissertation aims to comprehend the concept of moral standard in David Hume's philosophy. Why is it important? The moral standard regulates moral judgments. All value judgments depend on taste and on sentiments of pleasure or dislike. But what is taste? What objects does it judge? How does it make judgments? The object of taste on morals is personal character. The virtuous character causes pleasure, the vicious character causes disgust. We feel pleasure with a virtuous character, for he promotes the happiness of the human species. We feel pleasure with the happiness of our species because of an instinct denominated benevolence. We all have this instinct, there is a human nature. Some judgments of taste are defective, but refinement corrects them. The moral standard is instituted by the refined taste of individuals who contemplated human nature. They are called moralists. Moralists humanize humanity. These are the principal theses here examined.

Key words: Hume, morals, taste, benevolence, delicacy of taste, standard

Índice

Introdução **8**

Capítulo 1: *As Classes do Gosto* **11**

Capítulo 2: *Gosto Moral e Benevolência* **44**

Capítulo 3: *O Padrão Moral* **97**

Conclusão **163**

Bibliografia **166**

Introdução

Dissertações de mestrado em filosofia geralmente apresentam uma questão formulada por algum filósofo e tentam desenvolvê-la, expondo os conceitos e argumentos de seus textos mais ou menos original e criticamente.

O tema desta aqui é a moral de David Hume. O objeto de exame é um conceito denominado "padrão moral". Ele significa um princípio geral de normatização dos valores. A escolha desse assunto é em parte pessoal, e em parte intenta contribuir, lançando novas luzes a um difícil tópico, com os estudos brasileiros desse autor. Mas por que ler livros escritos na Escócia do século XVIII que versam sobre moral? Como isso interessa à vida? Acredito que se não houvesse algum ganho pessoal, estudar uma filosofia do passado cujas noções são tão diferentes das nossas para nada serviria. Talvez não seja despropositado repetir esse chavão acadêmico.

Compreender o pensamento de Hume não é tarefa fácil. Embora seja um exímio escritor, seus textos dão margem a diversas interpretações. Em sua época, foi apelidado de "o grande infiel" e somente viram nele um cético engenhoso que subverteu a metafísica e as bases racionais da teologia, da ciência e da moral. O século XIX, inclinado a inventar generalizações, enquadrou-o juntamente com John Locke e George Berkeley no grupo dos "empiristas" e o considerou seu notável expoente e feliz término. No século passado, com o indispensável estudo de Norman Kemp-Smith[1], Hume passa a ser interpretado como um "naturalista". Hoje, essas três vias ainda encontram adeptos.

Esta dissertação não opta, de início, por nenhuma. Evidentemente, não se compreende a filosofia de Hume sem o especial tratamento a termos como "experiência" ou "natureza". Contudo, é preciso deixar os textos se explicarem a fim de entendermos como as ideias surgem e a quais problemas particulares respondem. Proponho, com isso, uma interpretação "imanente" das palavras — algo corriqueiro no departamento de filosofia da USP.

O conceito de padrão moral não foi examinado com afinco e por si só pelos estudiosos de Hume, porque talvez não seja o mais importante em sua filosofia moral. O próprio não deu muita atenção a ele. Por que então estudá-lo? Não apenas pelo interesse intelectual, mas também porque é relevante para pensarmos problemas morais

[1] Kemp-Smith, N., *The philosophy of David Hume*, New York: Macmillan, 2005

persistentes. Problemas talvez secundários no século XVIII, que hoje agravaram-se com as mazelas advindas do capitalismo industrial. Dessa forma, por meio deste estudo, velhas teses humeanas serão revisitadas, conceitos já gastos serão analisados, argumentos superados serão rearticulados. No entanto, proponho examinar as peças que montam o sistema desse pensamento filosófico por novos ângulos. Não tentarei reconstruí-lo inteiramente (muito menos desconstruí-lo) mas apropriar-me de algumas delas e experimentar como podem servir a lacunas do pensar contemporâneo. Farei isso muito indiretamente, pois o foco desta dissertação é a análise e o comentário de textos.

Para sua execução, eu a reparti em três capítulos. Os dois primeiros complementam-se e auxiliam à compreensão da questão central apresentada no terceiro.

No primeiro capítulo, introduzo o conceito de *gosto*. Ele é fundamental porque, segundo Hume, significa a "faculdade da mente humana" que determina os valores das coisas, julgando-as prazerosas ou desagradáveis; coisas como os alimentos e bebidas, as artes, e até mesmo o caráter das pessoas. Segundo minha interpretação, Hume divide tal faculdade em *classes* — "o gosto físico" e "o gosto mental" — seguindo de perto a doutrina do gosto desenvolvida por Joseph Addison. Mas nosso filósofo reparte o gosto mental em duas partes: uma que julga as artes, denominada "gosto estético', e outra que julga o caráter das pessoas, o "gosto moral".

No segundo capítulo, analiso o *gosto moral*. Veremos o que significa, de acordo com essa teoria, fazer nossas "distinções morais" dependerem do gosto. Sentimentos serão os responsáveis pelas separações entre os tipos de pessoas. Pessoas que causam sentimentos agradáveis ou prazerosos serão estimadas virtuosas; pessoas que geram sentimentos de aversão ou desgosto serão viciosas. Hume supõe existir quatro "qualidades" de sentimentos prazerosos que uma pessoa pode nos causar, o que estipula quatro classes de virtude. Ou seja, quem é "útil para os outros" produz uma emoção específica de aprovação em quem a examina; o mesmo se diz de quem é "útil para si mesmo", quem é "agradável para si mesmo", e quem é "agradável para os outros". O conceito nuclear deste capítulo, segundo o qual explica-se porque sentimos diferentes prazeres ou satisfações com a pessoa virtuosa, ou desprazeres ou asco com a viciosa é a *benevolência* — o interesse pelo bem da espécie humana.

No terceiro capítulo, finalmente esclareço o significado de *padrão moral*. Tal conceito é importante, pois ele é concebido como uma resposta ao "ceticismo" ou (chamaríamos hoje) ao "relativismo". É uma regra ou norma por meio da qual as opiniões morais das diferentes pessoas podem ser reconciliadas; mas a algumas dada a

preferência, ao passo que outras são rejeitadas. Fazendo a moralidade depender do gosto, Hume pensa em regulá-la de maneira semelhante como regula-se os sentimentos estéticos. Algumas noções deverão ser analisadas para fornecer o sentido dessa tese segundo a qual a moral depende do gosto, mas é regulada por um padrão, a saber, "a constituição da natureza humana"; "a delicadeza de gosto" dos críticos e o dos moralistas; "o ponto de vista geral" requerido para a formulação adequada dos juízos de gosto; e "o modelo de perfeição moral" de quem extraem-se preceitos e máximas que guiam nossa conduta. De acordo com os resultados obtidos, concluiremos que o refinado gosto do moralista institui o padrão moral e, assim, determina o bem e o mal com base em sua observação e experiência da natureza humana — o que é, sem dúvida, uma conclusão do século XVIII. Entretanto, faria sentido pensarmos hoje na figura do moralista? Ou que a formulação apropriada de juízos morais requer o cultivo de um bom gosto? Podemos melhorar instruindo-nos nas artes liberais? Enfim, se, conforme a filosofia de Hume, todos nós, quando avaliamos as pessoas e a sociedade, não fazemos outra coisa senão exprimir sentimentos ou emoções, o que impede sua regulação?

Uma última observação. Dei preferência ao comentário de *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral* e aos *Ensaios*. O *Tratado da Natureza Humana* cumpriu um papel auxiliar. Justifico tal escolha pois a questão aqui investigada não foi desenvolvida por Hume em sua obra de juventude; além disso, as mudanças conceituais das obras maduras permitem formar uma ideia mais coerente de seu projeto filosófico, ao menos no âmbito moral. O próprio considerava a *Investigação moral* como sendo, incomparavelmente, sua melhor obra.

Capítulo 1

As Classes do Gosto

§1

No decorrer do século XVIII, filósofos britânicos refletiram com sofisticação sobre o gosto (*taste*). Tal termo foi utilizado diversamente na formulação de importantes doutrinas, que foram indispensáveis para o desenvolvimento do que, após Baumgarten[2], convencionou-se chamar de Estética. Em verdade, pode-se afirmar, sem riscos, que *gosto* é o conceito fundamental desta disciplina no referido século. Sob as diversas doutrinas erigidas, permaneceu no entanto uma base comumente aceite: tratando das artes, quase todos os autores de língua inglesa quiseram significar, com a palavra gosto, uma "faculdade da mente humana", ou seja, uma *habilidade* que discerne a beleza da deformidade e uma *tendência* a deleitar-se ou desagradar-se por meio desse exercício.

Tal pensamento provém de Joseph Addison. Encetando na época a estética como um novo e autônomo campo de investigação, ele pondera em *The Spectator* (1712) que a expressão "um gosto refinado" surge frequentemente em discussões polidas, mas como ninguém jamais explicou a fundo o que isto significa e qual sua importância, ele tentará fazê-lo. Desse modo, o primeiro ponto do autor é que, em tais contextos, essas palavras estão sendo usadas *metaforicamente.* Uma proposição razoável de fácil aceitação; mas sua inovação consiste em acrescentar que elas significam uma faculdade da mente humana, por meio da qual distingue-se as mais refinadas perfeições ou os erros mais escusos, especialmente em obras literárias:

> "Most Languages make use of this Metaphor [fine taste], to express that Faculty of the Mind, which distinguishes all the most concealed Faults and nicest Perfections in Writing." [3]

Em seguida, Addison explicita a razão do frequente uso dessa metáfora, pois muitos não têm a nítida consciência de que, com isso, partem da constatação da grande semelhança da mente com o órgão sensorial:

---

[2] Alexander Baumgarten, *Aesthetica* (1750).
[3] Addison, *The Spectator*, Vol. II, Nº 409, segundo parágrafo.

> "We may be sure this Metaphor would not have been so general in all Tongues, had there not been a very great Conformity between that Mental Taste (…) and that Sensitive Taste which gives us a Relish of every different Flavour that affects the Palate."

Como o autor informa-nos, a palavra "gosto" já encerrava em sua época um sentido metafórico admitido geralmente, que designava a possibilidade de percepção e avaliação de belezas e imperfeições literárias; mas esse sentido era derivado do literal, daquilo que nos fornece sabores. Por existir uma evidente analogia ou "grande conformidade" entre o paladar e a mente, todas as línguas, diz o autor, estendiam naturalmente o termo da degustação para o domínio das artes. A analogia sugere que, assim como uma língua apurada discerne os diferentes tipos e qualidades de chá (seu exemplo), essa faculdade da mente "discerne as belezas de um autor com prazer e as imperfeições literárias com desagrado (*dislike*)".

O impacto desta ideia foi considerável, embora sua formulação seja simples. De maneira semelhante a Addison, quase todos os grandes escritores britânicos do século XVIII que debruçaram-se sobre as artes traçaram essa divisão entre o "gosto sensitivo" e o "gosto mental", e concentraram-se na investigação do segundo de modo a tentar compreender *o princípio psicológico* de onde originam nossas percepções de beleza e deformidade em geral, e não só literárias.

Incluído pela história no rol dos grandes pensadores de língua inglesa, o escocês David Hume serviu-se de tal vocábulo sistematicamente, como o fez seu mestre Francis Hutcheson e outros influentes filósofos[4], para designar a faculdade que discerne a beleza da deformidade nas coisas sensíveis. No entanto, diferentemente de todos os autores da época, Hume dá um passo além e acrescenta um uso até então inédito ao vocábulo[5]: a partir dele, gosto passa a designar não somente a faculdade de *apreciação estética*, mas também de *valoração moral*. Se Hutcheson, por exemplo, lança mão da expressão "senso moral"[6] para designar o "poder da alma" que efetua as "distinções

[4] Por exemplo Shaftesbury, Burke, Thomas Reid, Alexander Gerard.

[5] Tal inovação restringe-se, talvez, apenas às letras inglesas, pois La Rochefoucauld e Baltasar Gracián já empregavam o termo gosto num sentido moral.

[6] "Some Actions have to Men an immediate Goodness*;* or, that by a superior Sense, which I call a Moral one, we perceive Pleasure in the Contemplation of such Actions in others, and are determin'd to love the Agent, (and much more do we perceive Pleasure in being conscious of having done such Actions our selves) without any View of further natural Advantage from them." — Hutcheson. *An Enquiry concerning Moral Good and Evil*, *in*: D.D. Raphael., *British Moralists*, vol.1, p.72. Para o filósofo, "senso moral" denota uma faculdade superior, "secreta", dada a nós pelo Autor da natureza, a fim de que, cumprindo sua ordem, sejamos felizes promovendo nosso interesse e o dos outros homens na vida social.

morais", Hume, seu maior discípulo, a substitui em seus textos maduros[7] pelo "gosto" e afirma explicitamente que não só a crítica de arte, como também a moral são objetos de seu ofício.[8] É verdade que encontramos uma vez já no *Tratado da Natureza Humana*, sua obra de juventude, a noção "gosto moral":

> "The approbation of moral qualities most certainly is not deriv'd from reason, or any comparison of ideas; but proceeds entirely from a moral taste, and from certain sentiments of pleasure or disgust, which arise upon the contemplation and view of particular qualities or characters." [9]

Mas é na *Investigação sobre os Princípios da Moral*, obra que refaz e refina o terceiro livro do *Tratado*, onde o filósofo eleva claramente o gosto ao estatuto de faculdade da mente humana responsável pelos juízos morais.[10] Ora, lendo uma proposição tão estranha e arrojada como esta, uma questão que naturalmente surge é *qual o sentido e a relevância de incumbir a moral ao gosto?* Ou ainda, qual o significado, no pensamento humeano, de afirmar que *é o gosto que realiza as distinções morais* e *não a razão*, rompendo assim com séculos de tradição filosófica? Talvez possamos entender o sentido dessas perguntas e respondê-las adequadamente, se primeiro estudarmos detidamente a noção de "gosto" tal como formulada pelo filósofo.

Os textos que merecem ser percorridos neste tópico, embora não o possamos fazer exaustivamente, são, além da segunda *Investigação*[11], os ensaios *O Cético* e *Do Padrão de Gosto*, pois neles Hume traça repartições mais acuradas que estão pressupostas em sua obra que trata da moralidade. Dessa maneira, mostraremos que opera no pensamento do filósofo escocês uma divisão herdada de Addison de *classes*[12] do gosto, a saber, o *físico* e o *mental* e, neste último, ele acrescenta o *moral* ao lado do

---

[7] Cf. Hume. *Investigação do Entendimento Humano*, Seção XII. 132, p.165.

[8] Hume acusa seus antecessores, Shaftesbury explicitamente, de incorrerem em confusão em suas explicações da origem da moralidade por não separarem nitidamente o sentimento da razão, quando empregaram o termo *sense*. Por causa disso, afirma o filósofo, infiltraram-se em suas doutrinas princípios metafísicos e operações misteriosas do entendimento e da razão. Com um emprego bem definido da palavra mais neutra "gosto", Hume quer dissipar, uma vez por todas, essas confusões. Cf. Op. cit. Ibidem; p. 171.

[9] Hume, *Tratado da Natureza Humana* 3.3.1.15, pp. 581-582.

[10] *Investigação sobre os Princípios da Moral*, apêndice I, p. 294.

[11] Doravante nos referiremos à obra supracitada por meio dessa designação, como os comentadores o fazem.

[12] A inspiração também vem paralelamente de Hutcheson. Embora reconheça as dificuldades, este autor se esforça em divisar acuradamente *cinco classes dos sentidos:* 1.) Os sentidos externos; 2.) Os prazeres da imaginação ou "sentido interno"; 3.) Senso público ou "senso comum"; 4.) O sentido moral; e 5.) Senso de honra. Em Hume, o item 1. coincide com o "gosto corpóreo", o 2. com o "gosto estético", e os itens 3.,4.,5. são reduzidos com parcimônia ao "gosto moral". Cf. Hutcheson, *"An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, Sect. I, Art. I.

estético. Divisão importante, pois com ela tornar-se-á inteligível a questão central desta dissertação, a saber, como se pode conceber, no empirismo de Hume, uma regra ou norma para os juízos morais, ou seja, um padrão moral (*moral standard*).

Iniciamos este estudo, assim, com a análise da divisão de classes do gosto na filosofia humeana. O gosto desempenha um papel fundamental, porque com ele é determinada a *causa* não só de nossas inclinações, nossos desejos e preferências, mas também de nossas distinções valorativas — morais e estéticas. Mas antes de tratarmos de cada classe em particular, digamos algumas palavras gerais introdutórias. Primeiramente, o que são distinções valorativas? Grosso modo, pode-se afirmar que, segundo Hume, são *diferenças percebidas pela mente* entre o belo e o disforme, e entre o bem e o mal: pois a harmonia não é um ruído; e um homem generoso não é mesquinho. Diferenciar é, num certo sentido, opor coisas *separáveis*, reparti-las em partes opostas distintas.[13] Essa tese fundamental significa que o gosto, sendo uma propensão da mente humana, nos faz *distinguir* e *diferenciar* o que percebemos somo sendo o bem e o mal, e a virtude e o vício, ou seja, os valores morais supremos. Mas como ele o faz? Como o termo já assinala, fornecendo-nos *sentimentos prazerosos e dolorosos, agradáveis e desagradáveis*, quer dizer, produzindo afetos que nos *satisfazem* ou nos *contrariam*.

Atente para o uso "literal" da palavra gosto, para se esclarecer como pode fazer sentido explicar as distinções valorativas por meio do prazer ou do desprazer que o acompanham no momento de seu exercício. Se beber um tipo de vinho *agrada*, dizemos que o gosto (o paladar) foi afetado de um tal modo, que sentimos *prazer* ao experimentá-lo, enquanto que um vinho estimado ruim desagrada-o — e assim diferencia-se um do outro. E com essas palavras, note que não há nenhum desvio da linguagem, nenhuma estranheza na expressão. Ora, se afirmamos que uma sinfonia de determinado compositor também agrada o gosto, com isso nos referimos ao *prazer* percebido pela mente no momento em que a ouvimos. Entretanto, dizer que o gosto foi afetado quando inspecionamos uma ação generosa sendo realizada, que sentimos *prazer ou nos agradamos* ao saber que tal homem deu gratuitamente dinheiro a um necessitado, isto pode causar certa estranheza, soar como um desvio do uso normal da

[13] Ou seja, é a imaginação que faz toda separação, como anuncia a tão discutida "máxima da diferença" anunciada logo no primeiro livro do *Tratado*. "Where-ever the imagination perceives a difference among ideas, it can easily produce a separation". Nos próximos capítulos, exporemos brevemente a ideia geral do que é a imaginação. Cf. Hume. THN 1.1.3.4. p.10

língua e mesmo como um contrassenso. Com efeito, o mais correto seria afirmar que *aprova-se* a generosidade, que é uma virtude louvável.

Mas a originalidade trazida pela reflexão moral de Hume é propor que a *aprovação moral* não é outra coisa senão *um sentimento de prazer particular* do gosto de quem contempla, por meio da ação, o *caráter* da pessoa visada; e o mérito ou virtude dessa pessoa consiste em suscitar tais sentimentos agradáveis em quem a contempla ou detidamente a examina. O vício, por sua vez, é um sentimento desagradável experimentado, dependendo do caso até mesmo "doloroso", causado por uma disposição observada como sendo perigosa, perniciosa ou simplesmente tola e inútil. Por outras palavras, isso parece significar que *o juízo moral é*, segundo Hume, nada mais que a *expressão linguística de um sentimento interno experimentado, causado pela contemplação de um agente moral*. Assim, o juízo apenas reporta publicamente um estado afetivo do indivíduo, causado pelo exame (*survey*) do caráter do outro: "Como *o caráter* — a tendência a sentir, pensar e agir de determinadas maneiras — daquela pessoa afeta o meu gosto? Ou seja, qual é o seu valor?"

Colocada de maneira um tanto crua nesses termos, a problemática humeana parece à primeira vista intragável, uma vez que não existiria, segundo o filósofo, diferença alguma, com relação à faculdade que realiza a valoração, entre afirmar, por exemplo, "este pão é saboroso", "esta música é harmoniosa" ou "Jesus é o modelo de virtude". Em todos esses casos, parece ele nos dizer, não fazemos outra coisa senão exprimir com palavras nossas sensações internas individuais; e, por isso, o valor de todas as coisas, desde a carne até Deus, dependeria apenas do prazer ou desprazer de um gosto particular. Uma tese a se considerar atentamente.

Mas, em verdade, afirma o filósofo, existe uma primeira diferença demarcada no interior do gosto, que se revela ao circunspecto observador, de ordem *qualitativa*: tal diferença encontra-se nos próprios sentimentos e sensações, com seus diferentes "timbres ou tonalidades"[14]. O sentimento agradável que uma boa pessoa nos traz — podemos nomeá-lo "prazer moral" — não é semelhante àquele proporcionado pela bela música, os quais diferem mais acentuadamente do prazer do vinho; e jamais eles poderão ser confundidos por nós, porquanto se apresentam qualitativamente de modo muito diferente à sensibilidade. No *Tratado* já está anunciada tal ideia, que será desenvolvida com mais precisão na segunda *Investigação*:

[14] Termos tomados de O. Brunet em *Philosophie et Esthétique chez D. Hume*, pp. 244-245.

> "A good composition of music and a bottle of good wine equally produce pleasure; and what is more, their goodness is determin'd merely by the pleasure. But shall we say upon that account, that the wine is harmonious, or the music of a good flavour? In like manner an inanimate object, and the character or sentiments of any person may, both of them, give satisfaction; but as the satisfaction is different, this keeps our sentiments concerning them from being confounded, and makes us ascribe virtue to the one, and not to the other." [15]

Mas devemos ir com calma, se não quisermos desconcertar ninguém. Sem as devidas qualificações, podemos incorrer no erro de interpretar Hume como um protótipo de um "emotivista", um filósofo que efetuou em sua época uma "estetização da moral"[16] ou coisa pior. Com o decorrer do capítulo, tentaremos fornecer uma interpretação alternativa. Por que, porém, se utilizar da palavra "valor"[17] para caracterizar sentimentos humanos prazerosos ou desagradáveis? Seria quase um atentado ao pudor de alguns simplesmente identificar a virtude com o prazer — mas é isto o que Hume precisamente faz e tendo boas razões, seguindo Hutcheson[18] e desenvolvendo por conta própria sua doutrina.

Sem suscitar o prazer ou a dor as coisas são indiferentes, diz Hume. O que não toca a sensibilidade e não produz emoção ou movimentação perceptível no interior do espírito não nos importa. Pois somos criaturas impulsionadas somente pelo que nos satisfaz ou gera aversão, e assim nossos juízos dependem somente do sentir (*feeling*). Afirmação esta controversa, já que reduz o homem à mera sensação da animalidade e esvazia o sentido das aspirações mais elevadas da razão pura que tantos buscam. Contudo, veremos detidamente a seguir como o gosto, ou melhor, o prazer ou a dor que nos afetam, devem ser considerados os únicos *motivos* para a ação[19]. Agora, se sustentada essa ideia, pode-se afirmar que não apenas o valor de uso dos objetos materiais (por sua capacidade em agradar ou satisfazer em diferentes graus os apetites) e

---

[15] *Tratado*. 3.1.2.4, pp. 471-472

[16] Terry Eagleton, *A ideologia da Estética*, p. 39: "E se não só a moral, mas também a cognição fosse, em si mesma, "estética"? Se a sensação e a intuição, longe de se oporem a ela, fossem, na realidade, sua base? O nome desta proposta alarmante, na Inglaterra, é David Hume, que não contente em *reduzir a moral a mero sentimento* (grifo nosso) … ameaça reduzir o conhecimento a uma hipótese ficcional". Veremos adiante que não se trata de uma simples redução da moral ao mero sentimento, pois, diz-nos Hume, todo um trabalho reflexivo e corretivo da imaginação deve anteceder o exercício da sensibilidade.

[17] Como, por exemplo, Brunet faz para interpretar Hume. Op.cit. p. 171: "La valeur est pour Hume un sentiment qui naît (…) dans certaines circonstances."

[18] "Art.I. Objects, actions, or events obtain the name of good, or evil, according as they are the causes, or occasions, mediately, or immediately, of a grateful, or ungrateful perception to some sensitive nature." Hutcheson. *An essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, Sect. I. p.301. op. cit.

[19] Quando tratarmos de como o sentimento de "humanidade ou benevolência" pode ser um motivo ou móbile da ação, mostraremos que o prazer é um fim em si mesmo e que a motivação depende do gosto. Cf. Capítulo 2, §3.

o valor aprazível das obras artísticas, como também o *valor moral* das ações e do caráter das pessoas são determinados somente pelo sentir.

Notemos, além disso, que os sentimentos de prazer ou de aversão não surgem do nada, mas sempre têm um objeto específico ou uma pessoa como sua *causa*. Quer dizer, eles estão sempre em relação de dependência com algo externo e diferente deles próprios, senão não existem. Nossa "observação diária" nos informa que, dependendo do tipo de objeto, é originada na mente uma "afecção" com sua qualidade ou "tonalidade" própria. A pintura mais bem acabada transmite um sentimento de prazer peculiar, *que caracteriza sua beleza*, e nada mais. Do mesmo modo, o caráter da pessoa só pode causar em quem a observa *sentimentos de virtude ou de vício*.

Como também veremos adiante (em §5) as sensações produzidas pelos objetos e os sentimentos ocasionados pelo exame de caracteres humanos existem apenas na mente, ou melhor, naquela faculdade que ordena as percepções sensíveis chamada por Hume de "imaginação", e não nas coisas mesmas. No entanto, isso não impede haver diferentes formas observáveis de "conexão causal" — entre os caracteres humanos e os sentimentos suscitados em quem os examina; entre as artes e os sentimentos que são evocados em quem as contempla; ou ainda entre objetos palatáveis, como vinhos e carnes, e as sensações gustativas. Tal vinculação empírica dos objetos a nossos órgãos faz com que a imaginação atribua às coisas o "poder"[20] de produzir essas sensações e sentimentos. Quer dizer, a "união constante" observável das causas (objetos) e dos efeitos produzidos (sentimentos e sensações) permite uma segunda diferenciação no gosto, através do *tipo de objeto* que o afeta. O bem e o mal são sentimentos causados por *pessoas*; o prazer sensível pelos *objetos materiais*, como o perfume e o vinho; e a beleza, o prazer estético, pela *composição* das obras artísticas e por qualidades da *bela natureza*, como a consistência, simetria e a proporção.

Não basta, no entanto, saber que um tipo de objeto experimentado desperta um tipo de percepção correspondente, ou que sentimos prazeres e dores distintas conforme a classe de objetos que afetam o gosto. De fundamental importância é explicitar *os modos* por meio dos quais os sentimentos ou sensações são produzidos na mente; quais sejam, pela *aplicação dos órgãos sensitivos aos objetos*, no caso da degustação

[20] A palavra "poder" deve ser esclarecida, pois conforme Hume os objetos não têm poder real, em nenhum sentido metafísico, de produzir sentimentos. Melhor é pôr a questão em termos de "tendência", ou "conformidade" entre os objetos ou os caracteres, e os sentimentos produzidos na mente. Conformidade ou vínculo constatável pela observação. Isto será analisado mais detidamente a seguir.

(analisado em §2), ou pela *contemplação da mente,* como é o caso da avaliação estética (em §3) e moral (em §4).

Dessa maneira, comecemos um estudo detido do gosto ensaiando uma divisão de classes, consoante a diferença na *qualidade* do sentimento, no *objeto* causador e, finalmente, no *modo* pelo qual recebemos os prazeres ou os descontentamentos.

§2

No sentido literal do termo "gosto", Hume designa o paladar (*palate*), o qual nos fornece os sabores das coisas mediante a aplicação do órgão sensitivo ao objeto externo, produzindo assim prazer ou aversão. Com efeito, é no ato de beber que o vinho se mostra agradável ou desagradável, quando toca as papilas gustativas. Deve, pois, haver contato entre o órgão corpóreo e o objeto extenso experimentado, ou seja, eles têm de estar necessariamente em relação de *contiguidade espacial,* para que seja produzida a sensação. O tipo de sensação percebida, neste caso, origina o que Hume nomeia "gosto físico ou corpóreo". Trata-se do gosto sendo constituído por meio do órgão sensitivo, a língua, em contato com algo diferente dela, isto é, um objeto existente no espaço físico, o qual produz, na mente, o prazer ou o desagrado. Não nos deixemos iludir, no entanto, por supostas afirmações metafísicas. Não há diferença ontológica entre mente e corpo subtendida no pensamento de Hume. Na verdade, a relação mente-corpo é um problema vão, já que estes dois termos não designam, num sentido extra empírico, nenhuma realidade cognoscível. O importante é mostrar que a observação direta de qualquer pessoa constata, durante a aplicação do órgão, produzirem-se sensações correspondentes em algo que as percebe. Agora, nos casos em que o prazer advém da música ou da pintura bem executada, ou mesmo também do caráter pessoal virtuoso, existe uma nítida diferença: pois não basta os sons tocarem o tímpano ou os raios luminosos tocarem os olhos e formarem a imagem na retina — para surgir na mente, o prazer requer a *imaginação*, que *relaciona* as partes da obra de arte entre si, ou as ações do indivíduo com a sociedade na qual ele está inserido. Isto é, nesses casos, o gosto não é modificado por meio da simples contiguidade espacial do objeto extenso e do órgão, mas necessita, se quiser discernir os prazeres e desagrados deste tipo, de uma operação anterior da imaginação, a saber, a *contemplação.* Eis o "gosto mental" — a faculdade de imaginar ou "relacionar ideias" que gera na mente os sentimentos do belo e do disforme, e do bem e do mal.

Atente para o “gosto físico” ou “corpóreo” por um instante, a fim de melhor demarcar-se sua especificidade frente ao chamado “gosto mental”, o qual realmente nos importa analisar nesta dissertação. Primeiramente, é preciso notar que a língua é comumente tomada como o suporte do gosto físico, isto é, a condição de existência dos sabores, embora estes frequentemente surjam como percepções de uma mente também por conta da operação conjunta do olfato. Pois é certo que *todos* os sentidos externos são constantemente afetados por dores ou prazeres corpóreos — estas percepções que servem para nos orientar no pensamento e na ação. O paladar destaca-se dos demais por conta da profusão e da intensidade das sensações (igualadas somente pelo tato) fornecidas pelos alimentos e, portanto, o interesse que ele provoca é um dos mais fortes que nos afetam ordinariamente. Supomos que o órgão possa diferenciar tal exuberância de sabores (ou seja, que possua naturalmente certo grau de acuidade) graças a sua importância vital, pois, do contrário, a língua não conseguiria discriminar o que lhe serve daquilo que lhe é prejudicial e, por isso, não teria um motivo para perceber aquilo que condiciona a nutrição e a perseverarão do corpo. Essa variedade e riqueza de sensações percebidas pela língua é a razão de ser da arte culinária e da vinicultura.

Indicando a estória dos parentes de Sancho Pança narrada em *Dom Quixote*, Hume nos propõe, no ensaio *Do Padrão de Gosto*, que as sensações gustativas podem ser percebidas em diferentes níveis por diferentes indivíduos. Esses parentes, conta Sancho Pança ao herói, eram famosos por sua capacidade de entender vinhos e separar os bons dos ruins, notar as peculiaridades e sutilezas de cada um, saber de onde eram provenientes e como o tempo os alteraria. Eles possuíam, intervém Hume, *delicadeza ou refinamento* de gosto. No que isto consistia? Em não deixar nenhum ingrediente do vinho escapar da degustação. Eram capazes de discernir com propriedade cada elemento, por mais diminuto que fosse, da composição da bebida. O sabor do vinho se lhe impunha clara e nitidamente, sua degustação era acurada e o veredito final acerca da qualidade do vinho era exato. Tanto que, conta-nos a estória, os parentes de Sancho Pança foram capazes de identificar os sabores de ferro e couro num vinho que lhes foi servido, por causa de uma chave presa a uma fita que havia caído acidentalmente dentro do barril onde ele fora armazenado, e que ali permanecia escondida.

Tal gosto delicado existe graças à configuração apurada do órgão que, em contato com o líquido, produz a sensação na mente com vigor e exatidão. A finalidade da estória é cotejar esse requinte do gosto físico com o mental, já que há “grande semelhança” entre ambos. Essa semelhança é importantíssima e será estudada com mais

atenção adiante[21]. Por ora, observe a completa passividade[22] do paladar ao fornecer a sensação à mente; o simples contato do líquido com o órgão; e a completa ausência de trabalho da imaginação ou da reflexão[23] para que surjam os prazeres ou os desprazeres, por mais delicados que sejam. Basta uma boa disposição do corpo para que o prazer ou a aversão sejam percebidos corretamente, afirma Hume. O que significam essas palavras?

Para o melhor vinho agradar o paladar, não é suficiente possuir uma língua apurada ou um refinamento inato das partes gustativas; é preciso, além disso, que o corpo esteja em boas condições para degustar a bebida, isto é, esteja num estado sadio[24] e seja maduro. Hume não negligencia que o menor desarranjo no corpo, a doença mais trivial, pode alterar o gosto, distorcê-lo e assim arruinar a apreciação do objeto por completo. O enfermo que antes comprazia-se com carnes e bebidas agora julga-as repulsivas para si, só de imaginá-las:

> "These variations depend upon several circumstances. Upon the different situations of our health: A man in a malady feels a disagreeable taste in meats, which before pleas'd him the most. Upon the different complexions and constitutions of men: That seems bitter to one, which is sweet to another."[25]

E se o indivíduo for muito jovem preferirá outro tipo de bebida à alcoólica, pois seu paladar ainda não está formado. Esta variação no gosto físico e, logo, na apreciação dos objetos que dele resulta mostra o quão dependente ele é da disposição ou configuração do órgão, e também das circunstâncias que lhe acompanham no momento da prova. Por isso, mesmo em homens sãos e da mesma idade, a mesma bebida ou alimento podem aparecer a seu gosto diferentemente, causar sensações opostas ou

---

[21] Hume. *Do Padrão Do gosto*, p.235. Veremos no capítulo três (em §4) no que consiste ter "delicadeza de gosto mental", isto é, perceber com minúcia, exatidão e perspicácia as qualidades sutis de uma obra e de um caráter pessoal.

[22] Empregamos tal palavra com muita cautela. Não queremos com isso opor, num sentido forte, a "passividade" da sensação com a "atividade" da imaginação. A imaginação, falando com mais propriedade, também é completamente passiva na filosofia humeana: ela *associa* ideias e nada mais. Suas "sínteses", se for permitido usar este termo, são passivas. Não envolvem, pois, nenhum ato espontâneo ou "livre" da subjetividade ou algo semelhante.

[23] Hume diz que após *"mature reflection"* os primos de Sancho Pança emitiram sua opinião sobre o vinho. Em verdade, pode-se dizer que houve um focar da atenção e talvez uma rememoração de outros tipos de vinho experimentados, para fins de comparação; mas a comparação sucede ao prazer, já presente na mente. Ou seja, para o prazer surgir na mente e ser percebido, neste caso, não é necessário anteriormente comparar ou relacionar as ideias, como é o caso no gosto mental.

[24] "A man in a fever would not insist on his palate as able to decide concerning flavours; nor would one, affected with the jaundice, pretend to give a verdict with regard to colours." Hume. Ibid. pp.233-234.

[25] Hume. THN. 1.4.4.3, p. 226

divergentes. Enquanto a um a carne é prazerosa, a outro, vegetariano, causa repulsa. Ora, entre duas pessoas de opinião diversa, quem possui o gosto mais apurado? Em quem deveríamos confiar, por exemplo, se perguntássemos se o ossobuco preparado naquele restaurante é bom ou ruim? De início, suspeitaríamos da opinião de ambos, porque não há, tendemos a supor com relação a este tipo de prazer, um gosto correto e outro falso. A diversidade das sensações e a variedade de preferências e opiniões nos revelam que, além de o alimento não ser prazeroso em si mesmo, mas ter seu sabor condicionado por quem o prova, é improvável chegar-se a um acordo, ou haver uma norma para o gosto físico. Quando dois indivíduos discordam quanto ao sabor da carne, quem está correto? Seria possível determinar qual gosto é o verdadeiro e qual o falso? Existiria uma regra que nos permitiria solucionar tal dilema? Numa palavra, haveria um padrão de gosto físico, um dever para o corpo relacionando-se com seu meio?

À primeira vista, tende-se a responder que não há. Pois a variação nas sensações experimentadas e, consequentemente, no veredito, depende da constituição e da disposição dos corpos de cada um — variação material extremamente difícil de reconciliar ou modificar. Aqui cada qual afirma ter seu legítimo gosto; e seria uma tentativa impertinente convencer alguém de que talvez ele não seja sua própria medida ou um padrão para si.

Por outro lado, reconhece-se geralmente e de bom grado os críticos culinários e os provadores de vinhos, relembrando o exemplo de Hume. Algumas pessoas destacam-se das demais por conta de sua capacidade de prova e comparação, são verdadeiros *juízes de gosto*. Ali onde o homem comum sente prazer, acontece frequentemente do crítico ter repulsa; e não por causa de qualquer capricho seu, mas porque o alimento ou a bebida se lhe impõem *vigorosamente* com *todos* seus sabores, inclusive os mais diminutos, e no geral afetam-no de maneira desagradável ao passo que ao primeiro os mesmos afetam seu gosto indistintamente, de modo fraco e esmaecido. Isto caracterizaria o crítico culinário como um padrão ou norma de gosto, alguém que pode decidir controvérsias sobre o "real" valor das coisas provadas e, desse modo, alguém que pode corroborar o gosto de alguns, bem como censurar o gosto de outros, já que ele está mais habilitado a experimentar e descobrir os ingredientes misturados tão sutilmente ali no objeto.

Ora, a questão que importa ser levantada é se o mesmo podemos dizer do gosto mental. Isto é, se semelhantemente ao paladar a apreciação estética e a valoração moral admitem uma norma ou padrão. Um vale, uma pintura, um ato generoso — poderia isso

tudo ser avaliado ao bel-prazer de cada um, consoante seu gosto pessoal, ou haveria uma maneira correta e outra falsa de perceber esses objetos? Quer dizer, existiriam boas reações emocionais, em se tratando da avaliação das artes e da conduta, e outras ruins? Hume afirma que *sim*, contra a posição caracterizada como o "ceticismo"[26]; pois, segundo o filósofo, entre o gosto corpóreo e o mental há muitas *semelhanças*, o que nos permite admitir semelhante norma:

> "I grant, that it will be more difficult to make this proposition evident, and as it were, palpable, to negligent thinkers; because nature is more uniform in the sentiments of the mind than in most feelings of the body, and produces a nearer resemblance in the inward than in the outward part of human kind. There is something approaching to principles in mental taste; and critics can reason and dispute more plausibly than cooks or perfumers."[27]

Observe que Hume chega mesmo a afirmar ser mais plausível disputarmos sobre o gosto mental (com o fito de sanar controvérsias) do que sobre o físico, pois seus princípios são mais uniformes. Mas como essa afirmação está justificada? O que são *princípios* no gosto mental? Para responder essas perguntas, digamos mais algumas palavras sobre o gosto corpóreo e passemos em seguida a uma análise do gosto mental em geral, por um momento desconsiderando suas subclasses — a moral e a estética.

O gosto é a faculdade que nos fornece prazeres e dores; estes consistem tanto em sensações vigorosas como em sentimentos calmos existentes apenas na natureza humana, e não nas coisas. Na terminologia do *Tratado*, Hume dizia que eram respectivamente "impressões de sensação" e "impressões de reflexão", ou seja, são as "percepções" fortes e vívidas que sentimos imediatamente nos órgãos ou após

---

[26] Diz-nos o adversário cético que Hume procura refutar: "To seek the real beauty, or real deformity, is as fruitless an enquiry, as to pretend to ascertain the real sweet or real bitter. According to the disposition of the organs, the same object may be both sweet and bitter; and the proverb has justly determined it to be fruitless to dispute concerning tastes. It is very natural, and even quite necessary, to extend this axiom to mental, as well as bodily taste; and thus common sense, which is so often at variance with philosophy, especially with the sceptical kind, is found, in one instance at least, to agree in pronouncing the same decision." Hume. *Do Padrão do Gosto*, pp. 229-230

[27] Hume. *O Cético*, p.163. Continua o filósofo: "We may observe, however, that this uniformity among human kind, hinders not, but that there is a considerable diversity in the sentiments of beauty and worth, and that education, custom, prejudice, caprice, and humour, frequently vary our taste of this kind." Sem dúvida, devemos considerar essas circunstâncias na formação do gosto. Isso não compromete, no entanto, a ideia de que há *princípios* que permanecem na diversidade e que esta reduz-se talvez a diferenças "inocentes" e "sem culpa".

refletirmos sobre as pessoas e as coisas.[28] A especificidade do gosto corpóreo é fazer com que o órgão seja afetado pelos objetos externos *de maneira direta*. Quer dizer, não há mediação alguma da imaginação ou da reflexão para que a bebida experimentada cause prazer ou desagrado. Na condição de puras sensações, os prazeres do paladar dependem apenas estritamente da composição do líquido e da configuração do órgão para constituírem suas "tonalidades ou timbres" próprios. Retomando o exemplo dos parentes de Sancho Pança — embora fosse uma questão de fato haver ferro e couro no barril onde o vinho fora armazenado, somente um paladar refinado seria capaz de percebê-los. Evidenciando superioridade apreciativa, na medida em que experimentam todos os ingredientes, inclusive os mais sutis, mesmo assim os dois paladares semelhantemente apurados dos dois indivíduos poderiam, em princípio, pronunciar vereditos contrários sobre outro vinho servido. O refinamento e a delicadeza do gosto corpóreo (do paladar) não garantem de maneira alguma a uniformidade absoluta no veredito. Porque, como dissemos, o prazer experimentado no contato do órgão com o objeto extenso é uma pura sensação, dependente tanto da estrutura da coisa provada quanto da estrutura *ímpar* do órgão. Não obstante, não é verossímil supor que haveria diferença gritante em suas opiniões, porém uma sutil, "inofensiva" e "sem culpa". Pois mesmo guardando cada qual suas idiossincrasias e preferências, reconheceriam semelhantemente o valor do bom vinho. No caso de juízes qualificados, não são formados e emitidos, supõe Hume, vereditos muito opostos e dissonantes; porque a "estrutura" do objeto que gerou a sensação na língua é a mesma e esta, embora seja diversa para cada um, não conseguiria ser tão dessemelhante ao ponto de arruinar a "uniformidade" e o consenso. Este ponto será aprofundado e retomado adiante nos mesmos termos, só que transferido ao gosto mental.

§3

Mas o que é o "gosto mental"? E de que modo podemos o compreender, como sendo uma *faculdade intelectual* que fornece prazeres e desagrados particulares à mente

[28] "Original impressions or impressions of sensation are such as without any antecedent perception arise in the soul, from the constitution of the body, from the animal spirits, or from the application of objects to the external organs. Secondary, or reflective impressions are such as proceed from some of these original ones, either immediately or by the interposition of its idea. Of the first kind are all the impressions of the senses, and all bodily pains and pleasures: Of the second are the passions, and other emotions resembling them." Os juízos morais também entram nesta segunda categoria (cf. nota 35). Hume, *Tratado da Natureza Humana*, 2.1.1

humana? Em primeiro lugar, note como Hume é cuidadoso com esse emprego da palavra "faculdade". Não se trata, pois, de alguma "potência" pertencente a alguma divisão da alma, ou seja, a alguma parte de uma "essência" ou "substância".[29] Ele critica reiteradamente o vazio destas palavras — elas não correspondem a nenhuma ideia que a mente humana é capaz de formar e, portanto, carecem de sentido.[30] Por introspecção jamais encontraremos algo como uma essência ou alma sempre idêntica a si mesma subjazendo e sustentando nossas percepções mentais, ou seja, algo como um sujeito das ideias, sensações, emoções e da vontade. O que encontramos efetivamente por meio de nossa *observação* é sempre o fluxo das diferentes percepções individuais e delimitadas, como cores e luzes, dureza, calor, amor, ódio, sabores etc. — isto é, apenas os próprios móveis que mobíliam a mente — e, entre tal variegado de percepções continuamente nascendo e perecendo, jamais apresentou-se uma realidade simples e idêntica a si mesma imaterialmente sustentando tudo isso. O gosto, por isso, como uma habilidade e tendência da mente, não significa nada mais que um *fato* constatável empiricamente: somos *suscetíveis*[31] a prazeres e dores, ou seja, por algum motivo inexplicável, surgem essas percepções graças a certas circunstâncias ou influência de causas.

Longe de referir-se a algum tipo de coisa ou essência, faculdade não significa senão o *fato* de que existem percepções de certas classes na mente; que a mente percebe o prazer e a dor quando a mão toca ou os olhos contemplam certos objetos; mas que tais objetos, em si mesmos desprovidos de toda e qualquer qualidade, relacionando-se com ela produzem essas percepções. Por outras palavras, o gosto é uma faculdade, pois nos torna capazes ou passíveis a receber essas afecções, mas o "processo último" por meio do qual ocorre esse tipo de produção, falando metafisicamente, escapa por completo à compreensão humana.

A característica fundamental do gosto da mente é exercer sua função mediante um ato de contemplação ou, em outros termos empregados quase no mesmo sentido, mediante inspeção *(view)* e exame (*survey*). Nisto difere do corpóreo, onde há apenas a

---

[29] Como parece ser o caso em Hutcheson: "Writers on these Subjects should remember the common Divisions of the Faculties of the Soul. That there is 1. Reason presenting the natures and relations of things, antecedently to any Act of Will or Desire: 2. The Will, or *Appetitus Rationalis*, or the disposition of Soul to pursue what is presented as good, and to shun Evil. Were there no other Power in the Soul, than that of mere contemplation, there would be no Affection, Volition, Desire, Action. Nay without some motion of Will no Man would voluntarily persevere in Contemplation." Hutcheson, *Illustrations upon the Moral Sense*, Section I, p.450, *In.* Selby-Bigge, *British Moralists*, Appendix.

[30] Cf. Hume. THN. 1.4.3.10, p. 224

[31] Para avaliar esse emprego da palavra *"susceptible*" cf. Hume. *O Cético*, p.165, *Investigação sobre os Princípios da Moral*, pp.235-236; p. 292.

passividade do órgão que fornece a mera sensação. Mas o que significa mais precisamente "contemplação"? Novamente, afastemos ilusões metafísicas.

A palavra contemplação não tem papel algum na filosofia humeana do Entendimento. Para obter-se uma noção de sua quase insignificância, observe que ela aparece apenas três vezes no primeiro livro do *Tratado* e seis na *Investigação sobre o Entendimento Humano*; em todos os contextos de maneira negativa. Hume demole a teoria segundo a qual existe um poder da alma humana "mais refinado e sutil" capaz de apreender as formas puras das coisas, abstraídas de suas particularidades sensíveis e suas qualidades observáveis. Não é nosso intento analisar sua crítica às ideias abstratas, o que nos desviaria por demais do foco; no entanto, apenas destaquemos que toda a concepção que a mente humana é capaz de formar é de um objeto particular ou de uma característica específica e determinada do objeto. Ou, por outras palavras, toda ideia tem um conteúdo delineado e sensível. Quando, por exemplo, eu penso na ideia de casa, eu remeto meu pensamento a uma casa em especial, isto é, estou reatualizando na memória um conjunto de sensações de suas partes ou do aspecto exterior. Nesse caso, por se tratar de uma ideia copiada da visão, anteriormente obtida daquela ou desta casa, posso falar que possuo uma *imagem* copiada da observação direta — imagem mais fraca e menos vívida do que a visão sensível do original, mas que lhe "representa"[32] por sua semelhança.

Com efeito, quando me relembro da casa onde morei em minha infância, ou concebo uma qualquer, ou imagino outra ao ler um romance, minha mente realiza semelhante operação, a saber, *reaviva ideias* — as copias da sensação ou de um conjunto de sensações anteriormente percebidas. Sensações estas mais fortes e vívidas do que ideias, com maior nitidez e clareza. A única diferença entre relembrar e imaginar consiste no fato de que na primeira operação as ideias das coisas são reavivadas mais fortemente, com a mesma ordem e posição tais como foram experimentadas. E, na segunda, a imaginação realoca as partes das ideias a seu bel-prazer, devido a sua liberdade para alterar a ordem e a configuração das ideias, seja aumentando, diminuindo, transpondo, subtraindo elementos das mesmas, fazendo com que elas percam nitidez.

[32] "Representação" em Hume não é outra coisa senão a associação que a imaginação estabelece, pelo princípio de semelhança, entre a impressão e a ideia; ambas são percepções da mente. A ideia não é signo de coisa externa alguma, mas da impressão. E a significação da ideia, sua remissão à impressão, não acontece por nenhuma marca interna dela própria, mas somente por meio da "conjunção constante" na produção das ideias pelas impressões, e pela semelhança que a imaginação nelas estabelece.

Esse excurso realizado de modo um tanto tosco da "teoria das ideias" e das "operações do espírito humano" que Hume julga serem as únicas possíveis, teve somente a finalidade de mostrar o quão pouco cabe em sua filosofia qualquer função suprassensível ao entendimento, como a palavra "contemplação" poderia sugerir. Para evitar equívocos, tomemo-la como equivalente da palavra mais neutra "exame". No contexto explicativo do processo de apreciação artística e moral, o termo contemplação deve, portanto, ser esclarecido. Pois, diferentemente da parte da filosofia onde trata do conhecimento, ela é empregada juntamente com seus termos equivalentes com mais frequência na estética e na moralidade[33].

No que concerne à contemplação, a tese fundamental é que, para julgarmos corretamente uma obra ou um caráter pessoal, isto é, para pronunciarmos competentemente nossos sentimentos ocasionados pelo objeto percebido, antecede necessariamente um ato da imaginação de *relacionar termos*. Os sentimentos constituem, afinal de contas, a aprovação ou a reprovação estética ou moral, mas eles sobrevêm à contemplação realizada pela imaginação. Há, portanto, uma função "ativa" da mente que, num certo sentido, causa[34] o sentimento. Segundo Hume, o prazer experimentado no interior espírito, quando inspecionamos adequadamente o objeto estético ou quando julgamos o cidadão virtuoso, é um efeito advindo do trabalho de relacionar da imaginação. No *Tratado*, Hume denomina tal espécie de impressão gerada pelo ato de refletir, ou seja, a espécie de emoção que surge por intermédio da "comparação de ideias", de *impressão de reflexão*, e a distingue em dois tipos: as *paixões* violentas, como o desejo, o ódio e o amor, e os *sentimentos* calmos morais e estéticos.

> "THE reflective impressions may be divided into two kinds, *viz.* the *calm* and the *violent*. Of the first kind is the sense of beauty and deformity in action, composition, and external objects. Of the second are the passions of love and hatred, grief and joy, pride and humility." [35]

---

[33] As palavras *contemplation* e *survey* aparecem dezenove vezes no terceiro livro do *Tratado* e na segunda *Investigação*. A palavra *view* é utilizada com mais frequência, não necessariamente nesse sentido que estamos analisando (51 vezes).

[34] No terceiro livro do *Tratado da Natureza Humana*, Hume diz que: "An action, or sentiment, or character is virtuous or vicious; why? because its view *causes* (grifo nosso) a pleasure or uneasiness of a particular kind." THN.3.1.2.3. p.472. Na *segunda Investigação*, entretanto, está subentendido o conceito de causalidade, na explicação da origem dos sentimentos morais, mas em nenhum momento é dito que o exame "causa" sentimentos. Salientemos que permanece a mesma concepção "empirista" e "sequencial" de causação, desenvolvida no primeiro livro do *Tratado* e refeita na primeira *Investigação*.

[35] Idem. THN 2.1.1.3, p. 276

Essa terminologia desaparece por completo nos *Ensaios* e na segunda *Investigação*, mas está mantida a mesma a divisão de grandeza intensiva entre as impressões do *feeling* (mais forte) e do *sentiment* (mais calmo); e na categoria da "contemplação" incluem-se essas impressões calmas. Não são, portanto, as cores em si mesmas fixadas numa tela e refletidas na retina (ou seja, as impressões originárias) que afetam o gosto estético e constituem o sentimento da beleza quando são vistas pelos olhos (poder-se-ia, no entanto, supor que afetam sensualmente o gosto físico). Quer dizer, as cores são impressões visuais — sensações percebidas diretamente — as quais não conseguem por si só estabelecer a experiência da beleza. Para ocorrer a adequada fruição da obra de arte, a imaginação deve anteriormente a qualquer coisa percorrer as *relações* que os traços coloridos exprimem na tela. Nela foi representada, por exemplo, figuras de seres humanos realizando um conjunto de ações num certo contexto narrativo (a chamada *composição* da "história"[36]) as quais exprimem uma intenção determinada concebida pelo artista. A copiosidade e a diversidade das cores e figuras servem a um propósito: constituir uma composição, que é uma articulação precisa de elementos. Portanto, a chamada "contemplação" não passa de um ato da própria imaginação de percorrer as relações exprimidas na obra; e é somente graças a ela que se pode desvendar a narrativa, seus símbolos e julgar se o artista de fato atingiu sua intenção e sua adequação moral:

> "In all the nobler productions of genius, there is a mutual relation and correspondence of parts; nor can either the beauties or blemishes be perceived by him, whose thought is not capacious enough to comprehend all those parts, and compare them with each other, in order to perceive the consistence and uniformity of the whole. Every work of art has also a certain end or purpose, for which it is calculated; and is to be deemed more or less perfect, as it is more or less fitted to attain this end."[37]

Caso a imaginação não notasse e relacionasse as diversas partes da obra, ela não conseguiria compreender seu tema e a qual gênero pertence, e se o tema é decoroso, nobre, virtuoso ou não; e qual é a intenção do artista em sua escolha. Mas, além disso, cabe também à imaginação julgar se ele foi capaz de organizar as figuras de modo "consistente e uniforme" na tela, se há proporção e perspectiva correta nela, etc.

---

[36] Com seu gosto ortodoxo e "clássico", Hume aceita a visão comum de seu tempo de que as pinturas devem articular uma nobre *enarratio* histórica ou simbólica. Que a pintura deva cumprir isto, cf. Leon Batistta Alberti. *Da Pintura*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999, p.139.
[37] Hume. *Do Padrão do Gosto*. pp.240-241

Adentramos, com efeito, em uma concepção "neoclássica" da arte. Portanto, estamos longe da passividade dos canais dos sentidos: já que não se trata de mirar o olho, o órgão sensorial, para daí advir integralmente o prazer da bela arte. Segundo Hume, o prazer constitui a aprovação, é sua "essência" e, por isso, a beleza não passa de um sentimento que existe apenas na mente, causado por um tipo de objeto com suas qualidades próprias, o qual nós nomeamos "objeto estético". Salientemos, contudo, que somente mediante o ato de contemplação ou exame, ou seja, apenas por meio das relações estabelecidas pela imaginação, pode o sentimento prazeroso ser adequadamente produzido. O veredito final é, assim, fornecido pelo prazer, mas sua causa mediadora é o ato de analisar o objeto artístico (seja rápida ou demoradamente) ou ainda estudá-lo.

Agora, também a proporção, a simetria e o arranjo dos objetos causam os sentimentos de prazer que definem a beleza, embora não estejam necessariamente servindo a uma intenção composicional. Um círculo, explica Hume, em si mesmo não é belo, porém sua simplicidade e as relações entre as partes equidistantes causam um sentimento agradável na mente de quem o contempla:

> "EUCLID has fully explained every quality of the circle, but has not, in any proposition, said a word of its beauty. The reason is evident. Beauty is not a quality of the circle. It lies not in any part of the line *whose* parts are all equally distant from a common center. It is only the effect, which that figure produces upon a mind, whose particular fabric or structure renders it susceptible of such sentiments. In vain would you look for it in the circle, or seek it, either by your senses, or by mathematical reasonings, in all the properties of that figure". [38]

O belo objeto é aquele que desperta um sentimento específico prazeroso, mediante a capacidade humana de relacionar suas partes; mas o modo como ele afeta a mente depende da própria configuração e estrutura (*fabric and structure*) da mesma.[39] Isto é, o sentimento depende da maneira como o gosto mental foi constituído pela natureza. Por que o gosto foi constituído desta e não daquela maneira? Qual é sua causa primeira e originária? Perguntas vãs, sem resposta concebível. O importante é salientar o que faz a imaginação anteriormente ao surgimento do prazer, e como há um estreito vínculo entre a proporção, a simetria, o arranjo das coisas percebidas e o sentimento daí produzido no gosto mental. A beleza não existe em si mesma nas coisas, nem nas

[38] Hume. *O Cético*, p.165. Hume copia *ipsis litteris* esta passagem *na Investigação sobre os Princípios da Moral.* pp.291.192

[39] Assunto dos próximos capítulos.

formas, mas apenas na mente de quem a contempla. Contudo, pode-se dizer que *o objeto é belo*, num certo sentido, se com isso se significa que ele tem o "poder" ou a "tendência" a causar o sentimento prazeroso, mediante o relacionar de suas partes e *na imaginação*. O gosto mental, que é a faculdade de gerar prazeres ou sentir aversão das coisas via a contemplação das mesmas, exerce sua ação, no entanto, de maneira silenciosa e tranquila.

Diferentemente do prazer corpóreo resultante da simples aplicação dos órgãos, o qual é uma sensação direta e vívida, os *prazeres da imaginação*, ou seja, do gosto mental, são derivados das formas contempladas e calmos e suaves. Tanto que, segundo Hume, existe uma inclinação natural para confundir o gosto com a razão. Filósofos tomaram erroneamente como ofício da razão aquilo que passa quase imperceptivelmente pela sensibilidade e acreditaram que a beleza é apreendida por uma contemplação do intelecto puro — tese esta frontalmente repudiada por Hume, como logo veremos.

Tratamos até agora apenas da arte, mas o que diremos das belezas naturais? A mesma explicação serve. Também não é apenas a mera impressão do aspecto das coisas que causa em nós os sentimentos prazerosos de beleza. Uma paisagem onde mostra-se a variedade e o frescor das árvores e das flores, um lago estável refletindo a luz do sol, o céu límpido e colorido e os animais pastando indiferentemente — toda essa diversidade de tonalidades e figuras que é retida na imaginação, ou seja, nesta capacidade de organizar e posicionar as múltiplas sensações visuais — isso tudo revela nos objetos a proporção, a simetria, o variegado das figuras e a unidade disposta pela natureza. O gosto mental depende da observação das relações que imaginação estabeleceu entre a proporção, gradação, simetria e harmonia das figuras e cores. Por isso, segundo nossa interpretação, Hume é um seguidor de Addison.[40]

Mas a razão[41] não exerceria função alguma no gosto mental, para ocorrerem nossas distinções estéticas e valorativas? Sim, como veremos adiante, a razão é

---

[40] "There is a second kind of *beauty* that we find in the several products of art and nature, which does not work in the imagination with that warmth and violence as the beauty that appears in our proper species, but is apt however to raise in us a secret delight, and kind of fondness for the places or objects in which discover it. This consists either in the gaiety or variety of colours, in the symmetry and proportion parts, in the arrangement and disposition of bodies or in a just mixture and concurrence of all together.*" The Spectator*, n. 412

[41] Com o termo *razão*, Hume entende a faculdade de relacionar ideias de figuras e números, de modo a obter conhecimento intuitivo e demonstrativo do *não contraditório*; trata-se da faculdade de conhecimento matemático. *Entendimento* é a faculdade que faz "inferências" de causa e efeito, ou seja, estabelece relações de causa e efeito e "conclui" um a partir do outro. Hume não respeita rigorosamente esta terminologia, pois, no final das contas, todas as faculdades estão "fundadas na imaginação", já que

fundamental. Por ora, atentemos para a tese de que a *utilidade* que os objetos possuem é uma das fontes do prazer estético, e pode ser apreciável pela razão. A utilidade não precisa ser a nossa, basta simpatizarmos com o beneficiado da coisa útil e que seus sentimentos nos sejam comunicados. Uma casa bem construída, um relógio preciso e, em geral, os artefatos que servem a um propósito e o cumprem adequadamente, como também as partes do corpo de um animal sadio e vigoroso, dando-lhe força e agilidade, tais coisas, quando contempladas, também causam sentimentos prazerosos, embora não toquem diretamente nosso interesse pessoal. É possível apreciar as belezas da arquitetura e a *utilidade* cumprida com a construção da casa bem ordenada sem, no entanto, sermos nós quem usufruímos dela; o mesmo se diz dos animais e dos pastos do vizinho:

> "OUR sense of beauty depends very much on this principle; and where any object has a tendency to produce pleasure in its possessor, it is always regarded as beautiful; as every object, that has a tendency to produce pain, is disagreeable and deform'd. Thus the conveniency of a house, the fertility of a field, the strength of a horse, the capacity, security, and swift-sailing of a vessel, form the principal beauty of these several objects. Here the object, which is denominated beautiful, pleases only by its tendency to produce a certain effect." [42].

A razão mostra como uma casa foi construída, como foi calculado o peso de suas partes e como elas se ajustam. Mas quanto melhor compreendermos a ordem que a sustenta, ou seja, quanto mais estudarmos sua disposição geométrica e o cálculo que o arquiteto realizou para construí-la, tanto mais estaremos aptos a perceber sua utilidade e, consequentemente, sua beleza. O engenho do arquiteto, sua compreensão das leis da física e da geometria aplicada, bem como sua capacidade em criar um todo que se adéque às necessidades humanas conforme a tais leis, tudo isso imprime o valor utilitário ao objeto, e somente levando isso em conta podemos, ao observá-lo, pronunciá-lo belo ou disforme. Se as partes estão mal ajustadas, são desproporcionais e assimétricas, sugerindo a ameaça de abalo ou queda e, portanto, não cumprem perfeitamente o desígnio para o qual foram projetadas — considerado isso pela razão — o veredicto final sobre a obra, ou seja, o sentimento que ela causa em quem

---

apenas ela relaciona as ideias, como termina a conclusão do *Tratado*. Os "raciocínios morais", ou seja, aqueles sobre "questões de fato e existência" guardam este nome apenas para colidir com a tese cartesiana da onipotência da razão, já que propriamente não são raciocínios em nenhum sentido da palavra, mas determinações do hábito sobre a imaginação, as quais nos impelem imediatamente a repetir associações e acreditar que, dada uma causa, seguirá um efeito "necessariamente".

[42] "Hume. *Tratado da Natureza Humana*. 3.3.1.8, pp. 576-577.

compreendeu suas relações entre as partes é desagradável, tornando-a imprópria e disforme. Contudo, embora nosso senso de beleza "dependa bastante" do princípio da utilidade, isso não significa que, segundo Hume, a utilidade seja a *única* fonte do prazer estético como se já quis[43]. Nem tudo o que é belo é útil ao homem. Uma víbora, por exemplo, não serve a propósito algum, mas nos é perniciosa:

> "When we recommend even an animal or a plant as *useful* and *beneficial*, we give it an applause and recommendation suited to its nature. As, on the other hand, *reflection on the baneful influence* (grifo nosso) of any of these inferior beings always inspires us with the sentiment of aversion. The eye is pleased with the prospect of corn-fields and loaded vineyards; horses grazing, and flocks pasturing: But flies the view of briars and brambles, affording shelter to wolves and serpents."[44]

No entanto, poderíamos afirmar, com base no que Hume diz, que o veneno, os dentes pontiagudos e o corpo escamoso da serpente são dispostos de tal maneira que garantem a sobrevivência e a propagação desta espécie e, por isso, quando o ajuste de suas partes é contemplado *desinteressadamente,* é visto formar um animal ordenado e belo.[45] Mas para nós, seres humanos, longe de alguma serventia, a influência desse ser como um *todo* é perniciosa. Para exercer competentemente sua contemplação, o gosto mental deve às vezes considerar os objetos, portanto, fora da perspectiva da utilidade e do interesse pessoal, mas deve apreciar a natureza e a representação da obra artística sem levar em conta o modo como ela poderia nos afligir particularmente. As qualidades simétricas e proporcionais e a unidade da função que cumprem podem ser consideradas pela imaginação desinteressadamente (ou seja, sem destacar-se a "influência nociva" da coisa) — e nisto consiste, ao final de contas, o livre exercício do gosto da mente pela beleza.[46]

---

[43] Cf. Brunet, O. op. cit. pp.555 -556.

[44] Hume. *Investigação sobre os Princípios da Moral*, 2.9. p.179.

[45] Mas sem supor finalismo na natureza; a causa da ordem observável é inexplicável. Cf. M. Malherbe. *La Philosophie Empiriste de Hume*. p.361. : "Car tel est le fond de la question: l'expérience de l'ordre n'est pas l'expérience de la finalité. Il faut faire la critique de l´idée d'ordre et montrer qu'elle n'appelle pas nécessairement une causalité intelligente."

[46] Note a influência de Shaftesbury no pensamento humeano, neste ponto. "When we reflect on any ordinary Frame or Constitution either of Art or Nature; and consider how hard it is to give the least account of a particular *Part*, without a competent Knowledge of *the Whole:* we need not wonder to find our-selves at a loss in many things relating to the Constitution and Frame of *Nature* her-self. For to what End in Nature many things, even whole Species of Creatures, refer; or to what purpose they serve will be hard for any-one justly to determine: *But to what End the many Proportions and various Shapes of Parts in many Creatures actually serve; we are able, by the help of Study and Observation, to demonstrate, with great exactness*. (grifo nosso)*"* SHAFTESBURY. *An Inquiry concerning Virtue*, sect.I.

Numa palavra, todas as relações primeiramente devem mostrar-se à mente e a seu exame, ou seja, nenhuma delas deve escapar do olho contemplativo, para que ele possa deleitar-se apropriadamente com o objeto estético. Após a justa apreciação do modo como estão organizadas as partes, do fim que cumprem ou da "economia" interna da obra imprimida pelo engenho do artista, será causado um sentimento correspondente no espírito do *espectador*. Agora, perguntamos dando um passo adiante, quem é este espectador na concepção de Hume? Seria este ou aquele homem particular, com suas preferências e idiossincrasias e, numa palavra, *seu* gosto único e absolutamente individual? Ou haveria, de acordo com nosso filósofo, uma "estrutura ou configuração" comum ao ser humano, isto é, um conjunto de disposições gerais que pertencem a todos (ou quase todos, tirando os desvios), que operam semelhantemente e, assim, fazem-nos responder à contemplação das coisas semelhantemente? Questões cruciais respondidas com mais detalhes no terceiro capítulo.

Por ora, indiquemos que o "espectador contemplativo" — como indicam essas palavras — deve ser estimado *imparcial*, fazendo com que ele e a estrutura do gosto quase se confundam no pensamento humeano. Não existindo um olhar puro do intelecto que contempla as formas abstratas e idênticas em si mesmas, Hume argumenta que a palavra final, após a inspeção dos objetos, cabe à parte sensitiva da mente humana, nos órgãos que fornecem as impressões sensíveis e reflexivas, isto é, cabe ao gosto natural e desinteressado.

Por isso, torna-se justo para o filósofo levantar a pergunta, em seu ensaio *Do Padrão de Gosto*, se gosto é disputável; se haveria um gosto justo e outro reprovável e se seria possível aprimorá-lo ou corrigi-lo e, dessa maneira, "reconciliar" as opiniões divergentes. Uma vez que estamos tratando de percepções íntimas a cada um, a questão por fim é vertida para os próprios *indivíduos*; se haveria indivíduos que possuem um gosto melhor qualificado para ajuizar sobre a natureza e, principalmente, sobre as obras de arte do que os outros, e como identificá-los. Mas no pano de fundo está a ideia de que talvez haja um gosto próprio da natureza humana, ou seja, como vimos na citação mais acima, *princípios gerais e uniformes do gosto*. Destarte, cabe levantar a pergunta: em que medida certos indivíduos podem representar, ou melhor, realizar um *gosto adequadamente humano*?

§4

Voltemos a nosso argumento principal. Já mostramos como Hume diferencia duas "espécies" ou "classes" do gosto, uma dependente da mera *aplicação* dos órgãos sensoriais aos corpos — o "físico" — e outra dependente de um ato de contemplação ou *exame das relações* dos objetos — o chamado "gosto mental" — e, nesta classe específica, já vimos o "gosto estético", o qual incide no arranjo, na proporção, na simetria, etc.

Além dessa, há uma segunda subclasse do gosto mental que não se confunde com a analisada acima: é a que incide nos *caracteres humanos* ou nos traços de caráter (*character traits*). Hume busca mostrar que existe uma espécie de gosto pelas *qualidades mentais* das pessoas, por meio das quais habituam-se as *predisposições* que as levam a agir de um modo determinado. Segundo o filósofo, a experiência de vida atesta de maneira incontroversa que todos nós em geral somos afetados interiormente por emoções e reagimos de determinadas maneiras, e dificilmente permanecemos no estado da indiferença, *quando percebemos os caracteres morais dos outros*; quer dizer, quando descobre-se, através dos indícios das ações realizadas por outrem, qual disposição afetiva causou-as e, então, que *tipo* de pessoa as ações indicam ou quais são suas "qualidades morais". Hume quer nos dizer que, vivendo em sociedade, necessariamente julgamo-nos uns aos outros, e não porque desejamos, mas porque não podemos evitar que tenhamos sentimentos. Boa parte de sua argumentação desde o terceiro livro do *Tratado* é mostrar que as "distinções morais" de nosso juízo são apenas enunciações de sentimentos e emoções, mas não intelecções ou conhecimentos racionais.

Assim, nossas qualidades mentais, que resumem o modo como somos, pensamos e agimos, e donde derivam nossas motivações e emoções, afetam os olhos daqueles que nos circundam e, de acordo com o filósofo, de um modo necessariamente "prazeroso" ou "desagradável", ou seja, com satisfação ou desgosto. Do ponto de vista do julgamento moral, a indiferença é um estado inerte no qual a mente está originalmente posicionada, mas tão logo percebemos (ou pelo menos cremos perceber) os caracteres morais ou os traços do caráter do outro, somos levados a sentir um prazer ou desconforto: isto é, temos, efetivamente, um sentimento muito particular ocasionado pela contemplação do caráter — e assim o julgamos. O que permite haver esses

sentimentos morais, ou seja, esses juízos de aprovação moral ou reprovação é, novamente, o gosto — "o gosto moral."

Se o efeito provocado pelo exame do caráter for positivo ou agradável, aprova-se a pessoa, ela é virtuosa. Se, pelo contrário, nota-se em suas ações que elas provêm de uma disposição perniciosa, inútil, tola ou simplesmente desagradável, o gosto estima-a viciosa em diferentes graus. As qualidades mentais que produzem o sentimento moral são de um tipo particular, compõem o que Hume nomeia de "mérito pessoal"[47] — uma parte especial do conjunto total da individualidade, a parte moral.

Para mantermos em vista o objeto deste capítulo, um estudo geral do gosto, não entraremos nos pormenores dessa doutrina; ela será objeto privilegiado do capítulo seguinte. Nele examinaremos com mais detalhes quais são essas qualidades morais por todos estimadas, na opinião de Hume. Neste momento, vejamos um pouco melhor a proposição segundo a qual é o gosto que realiza as distinções morais, ou seja, que aprova ou reprova os caracteres humanos. Obviamente, não se trata do gosto físico: não é o órgão sensitivo em contato com o corpo extenso que nos informa se este é virtuoso ou vicioso. A apreciação moral tem por objeto somente as pessoas ou, mais especificamente, seus caracteres ou traços do caráter; e esta apreciação também ocorre por intermédio de um ato de contemplação ou exame.[48] O gosto moral — a sensibilidade produzindo sentimentos morais — é, portanto, mental. Ocasiona-se por intermédio da reflexão sobre o mérito pessoal e seus sentimentos são primeiramente calmos e sutis (isso não impede que sejam associados a emoções mais "violentas" como o ódio e o amor). Erra, pois, quem julga a filosofia moral humeana como um simples "emotivismo" ou um "sentimentalismo" barato. O gosto moral não deve ser afetado de modo semelhante ao corpóreo, mas ao estético. A reflexão deve antevir ao seu pronunciamento não como opção, mas como condição necessária. A contemplação é uma atitude complexa, leva em conta um conjunto de fatores como a utilidade futura da ação, seus pretextos, quem será o beneficiado, o que envolve a reflexão e mesmo certo cálculo por parte das "faculdades intelectuais", e então ela não se confunde com a mera

---

[47] "We shall analyze that complication of mental qualities, which form what, in common life, we call PERSONAL MERIT: We shall consider every attribute of the mind, which renders a man an object either of esteem and affection, or of hatred and contempt; every habit or sentiment or faculty, which, if ascribed to any person, implies either praise or blame, and may enter into any panegyric or satire of his character and manners." Hume. *Investigação sobre os Princípios da Moral*. 1.10, pp. 173-175

[48] Como argumentarei adiante, há, segundo Hume, uma espécie de "leitura" dos caracteres pessoais via os signos das ações, constituindo algo como uma "semiótica moral". Jamais perceberemos diretamente as motivações íntimas dos outros. É preciso, num certo sentido, aprender a ler nas ações e nas palavras os "tipos" de pessoas e os efeitos provocados por suas ações; e tal é o sentido de contemplar um caráter.

passividade sensitiva. Quando zanga-se ou alegra-se impulsivamente com os outros, as emoções de uma criança não podem ser, desse modo, estimadas avaliações morais competentes. Porque, assim como todas as relações contidas numa obra de arte devem estar nitidamente diante do espírito, para que julguemos com competência seus méritos, do mesmo modo todas as relações envolvidas numa ação, "as circunstâncias do caso", devem estar "evidentes" antes de alguém pronunciá-la boa ou má, virtuosa ou viciosa, ou seja, antes que afete o gosto e origine os sentimentos internos:

> "All the circumstances of the case are supposed to be laid before us, ere we can fix any sentence of blame or approbation. If any material circumstance be yet unknown or doubtful, we must first employ our enquiry or intellectual faculties to assure us of it; and must suspend for a time all moral decision or sentiment. While we are ignorant, whether a man were aggressor or not, how can we determine whether the person who killed him, be criminal or innocent? But after every circumstance, every relation is known, the understanding has no farther room to operate, nor any object on which it could employ itself. The approbation or blame, which then ensues, cannot be the work of the judgment, but of the heart; and is not a speculative proposition or affirmation, but an active feeling or sentiment. In the disquisitions of the understanding, from known circumstances and relations, we infer some new and unknown. In moral decisions, all the circumstances and relations must be previously known; and the mind, from the contemplation of the whole, feels some new impression of affection or disgust, esteem or contempt, approbation or blame." [49]

Portanto, repare, com isso, que semelhantemente à apreciação estética, existe uma boa maneira e uma maneira ruim de julgar moralmente. O gosto mental exige delicadeza, competência, prática, bom senso, comparações e imparcialidade. Nele deve anteceder um conhecimento das relações ou circunstâncias como condição necessária. Contudo, para não nos estendermos demais na temática do gosto funcionando no campo da moralidade, objeto do capítulo dois, digamos algumas palavras sobre sua especificidade frente às outras modalidades ou classes, para em seguida concluirmos este capítulo com algumas reflexões sobre o gosto como sendo uma "faculdade produtiva".

O que distingue as classes do gosto, como foi visto, não é nenhuma parte da alma, se com isto se entende algum tipo de poder ou estrutura de uma substância ou essência. Decerto, existe uma diferença perceptível no interior de nossa sensibilidade, podendo então dizer que há "classes" ou "espécies" de gosto. Mas elas, na verdade,

[49] Hume. Ibid. Apêndice 1.11, pp. 289-290

remetem-se primeiramente a uma diferença entre os próprios sentimentos, ou melhor, entre seus diferentes "timbres" ou "tonalidades". O prazer experimentado no vinho é diferente do prazer da contemplação da pintura, o qual, por sua vez, difere daquele experimentado ao contemplar-se um caráter humano. Em segundo lugar, é preciso notar sob que circunstâncias o prazer ou a dor aparecem à mente, isto é, qual é a "causa próxima": se é a mera aplicação do órgão sensitivo, ou se está anteposto o conhecimento das relações e o uso da imaginação ao sentimento. Em terceiro lugar, vemos que o sentimento está em relação causal com uma classe específica de objetos: com os corpos extensos, ou com obras artísticas e a bela natureza, ou com qualidades mentais de pessoas. Com isto, não está esgotado todo tipo de afecção à qual a mente humana está suscetível, mas é apresentado um quadro geral do gosto e de seus objetos. Como já dissemos, a pergunta pela "causa primeira" da existência do gosto carece de sentido na filosofia humeana, porquanto a experiência não nos ensina o porquê somos afetados pelos objetos, e por que dessas maneiras; mas revela simplesmente o *fato* de assim sermos modificados pelos mesmos, graças a nossa, para sempre misteriosa, constituição interna.

§5

Examinemos, por fim, um aspecto importante da filosofia do gosto, que é uma fonte das mais diversas interpretações e controversas entre os comentadores. Trata-se da ideia de que *o gosto tem uma faculdade produtiva*. Em diversos momentos da argumentação do filósofo, em tópicos variados, reaparece essa tese. O que ela significa? A dificuldade está no modo como Hume a apresenta, em linguagem metafórica.

> "Thus the distinct boundaries and offices of *reason* and of *taste* are easily ascertained. The former conveys the knowledge of truth and falsehood: The latter gives the sentiment of beauty and deformity, vice and virtue. The one discovers objects as they really stand in nature, without addition or diminution: The other has a productive faculty, and gilding or staining all natural objects with the colours, borrowed from internal sentiment, raises, in a manner, a new creation."[50]

Hume diz que o gosto "doura ou mancha" as coisas com os sentimentos internos, ele tem uma faculdade produtiva. Isso seria sobrepor camadas "aos objetos naturais" que não estão presentes neles mesmos. Ou ainda, dar-lhes um aspecto novo

[50] Hume. Ibid. Appendix.I.p, 294

com as qualidades ou as “cores” emprestadas de nosso próprio sentimento interno. Qual o sentido dessas afirmações? Embora essa linguagem pareça o indicar, nenhuma criação nova é engendrada, se com isto se entende a posição ou a modificação de uma nova existência no mundo das coisas. Mais uma vez, nada há de metafísico. Não se trata de uma teoria sobre a realidade em si mesma (na verdade, tal empreendimento não se encontra em parte alguma na filosofia humeana), mas sobre a *ilusão da fantasia*. Estamos a falar de uma *propensão da natureza humana* em transformar imaginativamente o que lhe é próprio em o que existe supostamente num mundo. Pois, como dissemos, o gosto é uma faculdade humana e ele produz sentimentos cuja “realidade” é nossa. As qualidades básicas desses sentimentos — são prazeres e dores — evidenciam que são produtos da sensibilidade, “afecções” internas, elementos relativos à mente e não à essência dos corpos materiais (se é que podemos conhecer tais coisas). No caso do prazer e dor corpóreos, não se gera tal equívoco: sabe-se que a sensação é uma qualidade existente no interior do órgão resultante de sua experimentação, e não uma qualidade do objeto em absoluto e fora do impacto com o sentido. Se o vinho não for provado, seu sabor não existe, não está ali dentro da garrafa. A explicação do por que não há confusão em se atribuir às coisas, neste caso, algo que pertence à sensibilidade consiste em sublinhar qual é a *intensidade* desses tipos de prazer e dor — são fortes e vívidos; e ademais, indicar a evidente *variação* das sensações que um mesmo indivíduo pode constatar para si mesmo, em momentos diferentes de sua vida. Ora, se as sensações variam porque eu mudei, fiquei doente, envelheci, etc., mas a garrafa de vinho é a mesma, isto significa que ele é o mesmo e eu, ao me alterar, alterei a maneira como o vinho *me* afeta.

O gosto corpóreo não tem, portanto, uma faculdade produtiva. O caso não é o mesmo com o gosto mental. Nele acontece confusão, com ele se atribui aos objetos qualidades internas dos sentimentos humanos. Evidencia-se, por isso, que o gosto mental é uma faculdade da imaginação ou fantasia. Ora, por que, diferentemente da mera sensação, os sentimentos que se originam da reflexão tendem a ser colocados pela imaginação nas coisas mesmas e não permanecem dentro de seus limites próprios, isto é, no interior do gosto? Hume apresenta duas razões. A primeira se explica pela própria vividez e força dos sentimentos oriundos da contemplação e da reflexão, os sentimentos estéticos e morais — eles são calmos:

> "The agreeable quality is thought to lie in the object, not in the sentiment; and that merely because the sentiment is not so turbulent and violent as to distinguish itself, in an evident manner, from the perception of the object."[51]

A "calma" dos sentimentos significa a ausência de "comoção" sensível ou "turbulência" provocada em quem experimenta-os. Tanto que, segundo Hume, tais sentimentos são mais conhecidos pelos seus efeitos do que propriamente sentidos em si mesmos. Sua fruição *quase* imperceptível é muito branda e sutil, e o desconforto provocado pela deformidade não é agudo e violento. Tal sentimento calmo mistura-se com a percepção mais "evidente" do objeto visível, seja ele uma obra, seja uma ação e, por permanecer indiferenciado, anexa-se ao exterior observado. Mas esta não parece ser uma boa razão, como o próprio filósofo verifica, pois a calma que caracteriza os sentimentos provenientes da reflexão e da imaginação por vezes se intensifica (exemplo, por meio da eloquência), levando mesmo em certos casos extremos e raros à violência do frenesi e do entusiasmo. E ainda assim, intensos, são atribuídos ao mundo como se fossem qualidades reais. De qualquer forma, se nos atermos ao curso natural das coisas, ou seja, comum e frequente, veremos, diz Hume, que na maioria dos casos os sentimentos estéticos e morais são calmos e, por isso mesmo, tendem a ser tomados por ideias.

Sem entrarmos nos pormenores dos "elementos da epistemologia humeana" (se é que isso existe), a dita "Teoria das ideias", tal como desenvolvida em *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*, afirma que estas não passam de copias ou imitações empalidecidas de impressões. Cada impressão simples gera uma ideia simples correspondente. Todas as ideias podem ser relacionadas na mente de acordo com as leis de associação. Mas somente as ideias de números e figuras podem ser objeto de *conhecimento*; porque somente elas são os itens que, quando relacionados na mente, não conseguem infringir a lei de não contradição. Ou seja, através da "comparação" de tais ideias apreende-se o que não pode conter contradição, o que é intuído ou demonstrado obedecendo a tal lei. Da ideia de triangulo equilátero, por exemplo, sabe-se que caso for traçada a mediana, obtém-se as figuras de dois triângulos retângulos — e afirmar algo diferente disso é falso, pois é uma contradição manifesta conceber evidentemente que se formam essas figuras e, simultaneamente, qualquer outra coisa diferente. Isso não é

[51] Hume. *The Sceptic*, p.165

concebível pela razão — é um absurdo — é querer pensar o inimaginável, que uma coisa *é* e *não é*.

Então, voltando a nosso tema, quando sentimentos calmos de virtude ou de beleza são tomados erroneamente por puras ideias, imagina-se que a moral e a estética, tal como a geometria e a aritmética, são objetos da razão, são passíveis de conhecimento conforme a lei de não contradição, a qual nos fornece relações imutáveis e eternas apenas entre figuras e números. O crime do fratricídio, conforme essa teoria, significaria uma infração de uma misteriosa relação moral eterna condicionada pela relação causal sanguínea. A "relação moral" entre as ideias de Caim e Abel evidenciaria à razão que foi errado um exterminar o outro, o mesmo valendo para todos e quaisquer irmãos. A imaginação, dessa maneira, gera uma ilusão para si mesma e confunde aquilo que pertence ao ofício do sentimento por aquilo que é próprio da razão. Daí alguns filósofos e teólogos acreditam ilusoriamente, em suas declamações sobre o bem e a virtude, estar tratando de objetos racionais que são imutáveis, eternos e universais, os quais se estendem a todo o ser deste universo e aos quais nós devemos (por alguma razão) nos submeter. A originalidade trazida neste ponto pela filosofia de Hume é tão grande para a época que, no *Tratado*, são dedicadas longas páginas para demolir a tese de acordo com a qual a moral e a estética são conhecimentos racionais de coisas existentes independentemente de nós. Há uma variedade de argumentos contra esse tipo de racionalismo, alguns retomados no segundo apêndice da segunda *Investigação*. Não nos enredaremos nesta parte crítica (e destrutiva) do discurso do filósofo, mesmo que tais argumentos constituam momentos decisivos para a formulação de sua teoria do *sentimento moral*.

Dissemos que Hume apresenta duas razões para explicar a origem da ficção que a imaginação naturalmente produz para si, ao confundir sentimentos internos com qualidades reais de coisas. A primeira diz que é a própria qualidade do *sentimento calmo* que é tomado por *ideia* da razão — e são principalmente os filósofos que aqui se confundem. A segunda razão é mais interessante e assenta-se sobre a uniformidade dos sentimentos do gosto mental, isto é, sobre a semelhante tendência das pessoas para compartilhar suas opiniões morais e estéticas, sobretudo em casos mais óbvios. As vítimas da imaginação, neste caso, são principalmente as pessoas que pertencem ao que Hume chama de "vulgo". De início, a primeira uniformidade (ou quase uniformidade) das opiniões morais é aquela constatada no interior de uma comunidade ou de um grupo. Embora não exista uma perfeita convergência das opiniões (nunca há) sobre o

que é certo e errado, sobretudo em casos de difícil resolução, ou seja, aqueles que concernem à justiça e ao Estado, no entanto, na vida diária, quando desponta um caso de extrema crueldade ou um de grande generosidade, a convergência da reprovação ou da aprovação moral é quase absoluta. Ora, tal concórdia dos sentimentos gera nos indivíduos a ilusão de que se está a falar de uma qualidade "real" existente na natureza das coisas e não relativa à natureza humana de cada um, que a engendra para si própria: "Com efeito, como poderia aquilo que *todos nós* julgamos ser bom apenas dizer respeito a nossos sentimentos e opiniões? Pois não é quente o fogo, não aquece ele *a todos* nós igualmente?" Com os sentimentos suportando-se a si mesmos, ganhando aprovação e autoridade um dos outros, e refletindo-se no interior da vida pública, a imaginação gera uma ilusão que atribui à natureza das coisas aquilo cuja existência é tão somente dela. Ela "produz" um mundinho de valores por causa da concordância geral; mas isso não passa de uma propensão a "espraiar-se" sobre as coisas e atribuir uma realidade humana aos objetos exteriores, os quais estão desprovidos do bem e do mal e de toda qualidade em geral:

> "'Tis a common observation, that the mind has a great propensity to spread itself on external objects, and to conjoin with them any internal impressions, which they occasion, and which always make their appearance at the same time that these objects discover themselves to the senses." [52]

Interessa perguntar se tal "projeção" (como dizem alguns comentadores) feita pela imaginação é positivamente uniforme ou não, isto é, se os matizes emprestados dos sentimentos internos para colorir o mundo social são os mesmos ou ao menos semelhantes em cada um dos seres humanos existentes, principalmente caso tenham sido criados em sociedades diferentes. Ou se o "gosto mental" de cada um, tal como o "gosto corpóreo", seria tão diverso, dissonante ou mesmo caprichoso, fazendo com que sociedades e indivíduos constituam valores tão diferentes como um "cético excessivo" quer. Em que medida o temperamento e os costumes alteram o gosto? Em que medida pode-se corrigi-lo e voltarmos a um gosto mais imparcial, abrangente e, por que não, "objetivo"? No capítulo III, a pergunta será refeita com mais propriedade e sua resposta ficará clara com a explanação do padrão moral. De qualquer maneira, segue-se disso, de acordo com o filósofo escocês, que existe um tipo muito singular de "realidade" das

[52] Hume, *Tratado*, p. 167

qualidades sensíveis que existem apenas na imaginação por conta da "uniformidade" das mesmas:

> "Tastes and colours, and all other sensible qualities, lie not in the bodies, but merely in the senses. The case is the same with beauty and deformity, virtue and vice. This doctrine, however, takes off no more from the reality of the latter qualities, than from that of the former; nor need it give any umbrage either to critics or moralists. Though colours were allowed to lie only in the eye, would dyers or painters ever be less regarded or esteemed? There is a sufficient uniformity in the senses and feelings of mankind, to make all these qualities the objects of art and reasoning, and to have the greatest influence on life and manners." [53]

Portanto, se quisermos, podemos dizer da virtude que ela é "real", mas num sentido muito específico — porque é suficientemente aprovada "uniformemente" pelos sentimentos da humanidade; e não porque está contida em alguma coisa "exterior" à natureza humana. O equívoco da imaginação é confundir estas duas coisas: aquilo que pertence ao "universo da imaginação" por aquilo que faz parte do "universo fora de nós mesmos", algo de cuja natureza intrínseca não temos a mínima noção, pensa o filósofo.[54]

Até aqui vimos como acontecem em geral as valorizações das coisas nesta filosofia empirista: é preciso que algo se manifeste sensivelmente à nossa percepção e imponha-se com uma determinada qualidade, de sorte que possamos diferenciar, preferir e, logo, ajuizar sobre o que nos afeta positiva ou negativamente. As únicas candidatas para tanto são aquelas emoções pelas quais temos certa preferência final, que buscamos em si mesmas ou repudiamos sem nenhum outro motivo, a não ser porque nos satisfazem ou nos contrariam, quais sejam, as percepções de prazer e dor. O prazer calmo que sobrevém da contemplação estética é a beleza; o prazer calmo que sentimos pela pessoa virtuosa é o bem; o prazer mais vívido que experimentamos no vinho é o

---

[53] Hume. *The Sceptic*, nota 3.p1. Se, com isso, é melhor definir o pensamento moral de Hume como "realista" ou "Intersubjetivista" pouco importa. O que vale é verificar que, nos textos, a virtude e o vício são qualidades mentais atribuídas por uma ilusão da imaginação às coisas. Se tal atribuição é realmente uniforme ou não, é a questão que vale a pena responder.

[54] "NOW since nothing is ever present to the mind but perceptions, and since all ideas are deriv'd from something antecedently present to the mind; it follows, that 'tis impossible for us so much as to conceive or form an idea of any thing specifically different from ideas and impressions. Let us fix our attention out of ourselves as much as possible: Let us chace our imagination to the heavens, or to the utmost limits of the universe; we never really advance a step beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence, but those perceptions, which have appear'd in that narrow compass. This is the universe of the imagination, nor have we any idea but what is there produc'd." *Tratado* 1.2.6.8, pp.67-68.

prazer gustativo. O contrário disso, em sentido lato, é a dor com suas diferentes modulações de sofrimento ou asco.

Mas, afinal de contas, seria possível, segundo Hume, definir formalmente o prazer e a dor? Aliás, sabendo que sua filosofia interdita qualquer definição abstrata ou ideia geral do que for, como *pensar* o prazer e a dor? Ou ainda, seria possível definirmos cada classe de prazer particular e explicar no que, tomada em si, difere das demais? E assim definir o que é o prazer moral? Não, pois, na filosofia empirista de Hume, não se pode fazer nada mais que *indicar* que o prazer e a dor são percepções da mente mais fortes e vívidas do que as ideais, e depois tentar *descrevê-las.* Para entender seu pensamento, é preciso, então, primeiramente ter experimentado na própria pele as emoções apontadas pelo filósofo, e posteriormente considerá-las de maneira fria e calma. Desse modo, a única coisa que faz sentido é perguntar-se qual é qualidade ou "tonalidade" própria do prazer de determinada virtude ou da dor de um vício. Talvez, porém, caiba melhor ao poeta e ao moralista a reposta de tal pergunta do que propriamente ao filósofo. A tarefa deste é retraçar empiricamente a gênese causal das diferentes percepções, das ideias e dos sentimentos, nas sensações primeiras, e depois distingui-las e separá-las; em seguida, encontrar o que há de *comum*[55] nelas, e qual princípio originário da natureza humana as explica; ou seja, sob que circunstâncias surgem as percepções e quais propensões e tendências da natureza as fazem se relacionar, constituindo uma *imaginação* organizada. Numa palavra, sua tarefa é formalizar uma *ciência experimental do homem*, isto é, uma filosofia moral à semelhança do anatomista. Cabe ao que Hume nomeia de "filosofia fácil" descrever ou pintar os sentimentos morais e estéticos para nos conduzir à virtude e à beleza, por meio de outra linguagem que não seja a "exata e científica":

> "As virtue, of all objects, is allowed to be the most valuable, this species of philosophers paint her in the most amiable colours; borrowing all helps from poetry and eloquence, and treating their subject in an easy and obvious manner, and such as is best fitted to please the imagination, and engage the affections."[56]

Consequentemente, a *Investigação sobre os Princípios da Moral* não fará ativamente o elogio da virtude, nem procurará incentivar diretamente o leitor a buscar

[55] Buscando o que há de mais elevado nos sentimentos e qual princípio comum os engendra em indivíduos em particular é possível formular um padrão. O padrão deve ser encontrado, portanto, *empiricamente*, via a observação dos costumes e o estudo da história.
[56] Hume, *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*. 1.1. pp.5-6.

uma conduta virtuosa por meio da poesia e da eloquência. O discurso deve ser modelado, como dissemos, à maneira da ciência anatômica: ele opera dissecações acuradas e fornece retratos (*portraitures*) das partes mais escondidas e diminutas de nossa "constituição". No entanto, logo é descoberta sua razão de assim ser e sua honrável serventia:

> "An anatomist, however, is admirably fitted to give advice to a painter; and 'tis even impracticable to excel in the latter art, without the assistance of the former. We must have an exact knowledge of the parts, their situation and connexion, before we can design with any elegance or correctness. And thus the most abstract speculations concerning human nature, however cold and unentertaining, become subservient to *practical morality*; and may render this latter science more correct in its precepts, and more persuasive in its exhortations."[57]

Vemos assim que o filósofo *corrige* os preceitos e, consequentemente, o gosto do moralista, de quem apenas declama sem método a virtude — fazendo do filósofo também e necessariamente uma espécie de moralista; cabe investigar de qual espécie ele é e quais são seus propósitos.

[57] Hume, *THN*. 3.3.6.6, pp. 620-621.

Capítulo 2

Gosto Moral e Benevolência

§1

Examinando alguns tópicos do pensamento humeano, tentou-se no capítulo anterior decompor a faculdade do gosto segundo uma classificação geral, na qual foram diferenciados seus objetos, seus modos de operação e as diversas tonalidades afetivas das percepções que o distinguem em três classes. Com isso propusemos algo semelhante ao que Hutcheson faz, quando separa suas cinco "classes dos sentidos".[58] Hume, em verdade, não faz explicitamente essa divisão, nem procura demarcar tão nitidamente as diversas partes da sensibilidade. Enquanto Hutcheson preocupa-se em mapear completamente a extensão e os limites de cada sentido, apontando sua jurisdição própria e finalidade na "economia" da criação divina, Hume é mais modesto e contenta-se em diferenciar, um tanto esquematicamente, o que é "corpóreo" e o que é "mental", e indicar aí o que é relativo à beleza e o que é relativo à moral.

Também o emprego do vocábulo "gosto" não precisa ser tomado de modo definitivo e absoluto.[59] Se Hume parece utilizá-lo preferencialmente a "sentido" para afastar mal entendidos de sua filosofia, dado o peso filosófico conferido por Hutcheson a tal termo (*sense*)[60], não deve causar espanto que o termo "gosto" recubra um campo tão vasto da sensibilidade humana e determine, simultaneamente, um conjunto de operações mentais e tipos de percepções tão distintos do ponto de vista qualitativo. Pois o "método experimental" está, segundo a maneira como Hume o formula, menos preocupado com a definição nominal exata e perfeitamente rigorosa da palavra, mas que

---

[58] Cf. nota 10 do capítulo anterior.

[59] "Now as virtue is an end, and is desirable on its own account, without fee and reward, merely, for the immediate satisfaction which it conveys; it is requisite that there should be some sentiment, which it touches; some internal taste or feeling, *or whatever you may please to call it* (grifo nosso), which distinguishes moral good and evil, and which embraces the one and rejects the other". Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, App. 1. 20, pp. 293-294.

[60] Considere, por exemplo, esta passagem: "It remains then, 'that as the Author of nature has determined us to receive, by our external senses, pleasant or disagreeable ideas of objects, according as they are useful or hurtful to our bodies; and to receive from the uniform objects the pleasure of beauty and harmony, to excite us to the pursuit of knowledge, and to reward us for it; or to be an argument to us of his goodness, as the uniformity itself proves his existence, whether we had a sense of beauty in uniformity or not: in the same manner he has given us a MORAL SENSE, to direct our actions, and to give us still nobler pleasures: so that while we are only intending the good of others, we undesignedly promote our greatest private good". Hutcheson, *Concerning Moral good and Evil*, VII. In op. cit., p.269

descola-se da experiência, do que com a definição que indica propriamente o *referente* e demarca ou delineia o objeto sensível. O que vale como regra, portanto, é que por intermédio do termo anexado à ideia, em última instância somente a impressão sensorial (a origem da qual toda ideia é copiada) seja *significada;* isto é, que a impressão seja *descrita* e assim trazida à luz da observação: *"But as long as the meaning is understood, I hope the word can do no harm"*[61]

Por isso, se for preciso fazer uma única palavra recobrir um vasto campo significativo ou, em ocasião diversa, lançar mão de várias outras para *mostrar* a seu leitor sobre o que propriamente ele está falando, qual é a sensação ou sentimento indicado, Hume não vê nisto nenhum pecado filosófico[62]. Por causa disso, segundo nosso filósofo, é partindo do exame das próprias percepções, do efetivamente observado, que são descobertas as faculdades do espírito humano, e não inversamente (como uma dedução do que é logicamente possível de ser percebido). Uma tentativa de análise formal da estrutura da mente e de suas faculdades, encaradas como diversas funções cognitivas específicas — sejam estas a razão, o entendimento, a imaginação, a memória, os sentidos, o gosto — está desde o início descartada no projeto humeano. Dessa forma, quando tratamos das diferentes classes do gosto e, além disso, das diferentes faculdades do espírito humano, tenha-se em vista que, no final das contas, Hume está elaborando um discurso tão somente da própria *imaginação*, isto é, do feixe finito de percepções sensíveis organizado por "princípios de associação", que reúnem as ideias e as sensações e coligam um pensamento.

Antes de entrarmos na análise do "gosto moral", esta repartição da sensibilidade privilegiada nesta dissertação, julgamos necessário examinar, ainda que brevemente, as relações conceituais entre a imaginação e o gosto. Com uma elaboração prévia deste tema, poderemos talvez abreviar alguns pontos futuros, bem como facilitar a compreensão do modo como ocorre o juízo moral na filosofia de Hume. Interporemos, dessa maneira, uma análise do conceito de *simpatia*, como ele o elabora no *Tratado da Natureza Humana,* suspendendo por um instante a argumentação que vínhamos traçando, calcada nos *Ensaios* e na *Investigação sobre os Princípios da Moral*. Vale apontar desde já que a minuciosa exposição da simpatia realizada no *Tratado* desaparece, por completo, da segunda *Investigação*. Hume passa a empregar tal termo menos rigorosamente e parece não pressupor, por parte de seu leitor, nenhum

[61] Hume, *Enquiry concerning the Human Understanding,*, p. 97,
[62] Vide o que ele tem a dizer de sua "descrição" da crença, na Seção V, da obra supracitada.

conhecimento do que fizera anteriormente no *Tratado*. Posta como sendo a causa de uma ampla gama de virtudes como "humanidade", "beneficência", "amizade", "gratidão", "afeição natural" e "espírito público" — ao lado de um "zelo generoso pela espécie" — a simpatia agora designa apenas a capacidade de espelharmos ou recebermos por "transfusão" os sentimentos e as emoções dos outros:

> "[I]t will suffice to remark, (what will readily, I believe, be allowed) that no qualities are more entitled to the general good-will and approbation of mankind than beneficence and humanity, friendship and gratitude, natural affection and public spirit, or whatever proceeds from a tender sympathy with others, and a generous concern for our kind and species. These, wherever they appear, seem to transfuse themselves, in a manner, into each beholder, and to call forth, in their own behalf, the same favourable and affectionate sentiments, which they exert on all around."[63]

Isso quer dizer que tanto a simpatia — uma propensão da imaginação — quanto um interesse ou zelo (*concern*) pelo bem da espécie — um instinto — estão operando conjuntamente no gosto e na aprovação moral, como veremos adiante.

Mas como já foi dito anteriormente, o gosto moral deve ser classificado no interior do gosto mental, ou seja, deve ser posto ao lado do estético, já que ambos atuam mediante algumas relações estabelecidas pela imaginação e, como consequência, produzem sentimentos calmos de aprovação ou reprovação. No caso do sentimento estético, a imaginação precisa pôr para si mesma as relações entre as partes da obra de arte ou do objeto natural. Verificando, por exemplo, que uma parte está a certa distância de outra, é maior ou menor, intersecta com outras em um determinado ponto, contrasta nos elementos e na disposição, ela descobre o que nomeia de "perspectiva", "proporção", "simetria", "harmonia", etc. Tais relações, uma vez apreendidas e manifestas à própria imaginação, geram os sentimentos agradáveis que caracterizam a beleza.

Ora, já que o gosto moral também é mental, como Hume o afirma, seria possível estabelecermos analogias com o gosto estético, a fim de descobrirmos em que medida a imaginação aqui também participa na recepção e na produção dos sentimentos morais? Quer dizer, até que ponto é esperado da imaginação, antes da produção do sentimento, que ela estabeleça relações entre as coisas para formular e enunciar juízos morais? E o que precisamente ela relacionaria na moralidade?

---

[63] Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, p.178.

Responderemos essas perguntas em duas etapas: *primeiro*, mostrando que há uma relação primordial estabelecida pela imaginação entre a ideia de Eu e a ideia de Outro; e *segundo*, que existe uma relação derivada desta, entre a ideia de outro, do seu ego, com os outros. Com efeito, podemos arriscar dizer que, no *Tratado*, Hume privilegia a discussão do primeiro ponto com sua doutrina da simpatia, ao passo que, na *Investigação sobre os Princípios da Moral*, o segundo é privilegiado. A ênfase posta no primeiro demarca uma investigação mais "psicológica" do mecanismo de valoração moral, enquanto que na segunda *Investigação*, por deter-se na análise da maneira como o indivíduo relaciona-se com a sociedade, para descobrirmos disso seu caráter moral, há uma guinada "social" ou "antropológica". Mas deixemos de lado, por um instante, esses rótulos e comecemos pelo estudo do primeiro ponto — a doutrina da simpatia — para depois focarmos a relação entre o Eu e a sociedade e a consequente formação de juízos morais.

§2

Algumas palavras introdutórias. A doutrina da simpatia surge pela primeira vez, no *Tratado*, numa seção intitulada *Do Amor pela Fama* — onde é tratado um assunto trivial, sem dúvida, mas o qual presta-se para a descoberta de um importante princípio. Para explicar o orgulho e a humildade devemos considerar, segundo o filósofo, além das causas mais imediatas, como nosso caráter, virtude, riquezas e beleza, uma causa secundária de grande importância, a saber, "a opinião dos outros", a qual reforça nossa estima sobre nós mesmos. Considerar a opinião dos outros significa *simpatizar* com os outros, isto é, receber por meio de alguma forma de comunicação suas emoções e sentimentos internos; neste caso específico, sentimentos endereçados a nós mesmos, sobre nossas qualidades que geram orgulho ou humildade.

Hume pergunta-se: qual é este processo, transcorrido no interior da mente, que a permite apreender os sentimentos e as emoções de outras? Por que às vezes sentimos conjuntamente o que existe, num dado momento, em outra mente, podendo assim elogiá-la ou censurá-la? Pois não percebemos *imediatamente* os pensamentos, as emoções, os prazeres e sofrimentos que não são os nossos; mas, por outro lado, estamos restritos a supô-los nos outros somente *por intermédio* de gestos, expressões, voz, posturas ou, numa palavra, somente através da "natureza corpórea". Portanto, cabe formular a pergunta, de onde procede a concepção e a valorização da *alteridade*?

Um tanto surpreendentemente, Hume afirma que é graças à *imaginação* que nos é apresentado *o outro*, assim permitindo (usando termos muito estranhos à Escócia do século XVIII) o "reconhecimento" e a "intersubjetividade". Não são, portanto, nem os sentidos, nem a razão que manifestam para nós a existência de outras pessoas. O "reconhecimento" entre indivíduos, ocasionado pela simpatia, é fruto da imaginação ou fantasia. Simpatizar ou espelhar os sentimentos dos outros em nossa própria mente é um movimento espontâneo de nossa natureza (e da natureza animal em geral) que não envolve nenhuma racionalidade prática. Mas envolve, ao invés disso, ligar ou conectar a si e o outro por meio da "força gentil" da associação por *semelhança*.

A doutrina da simpatia, um dos pontos mais originais da filosofia de Hume ainda muito discutido, afirma que é por meio da imaginação que somos transportados aos sentimentos e emoções alheios, ainda que não nos percebamos explicitamente como ocorre tal processo. Por colocar na frente da minha imaginação a afetividade alheia em geral, seus momentos tanto de medo e sofrimento, como também de alegria, prazer ou qualquer outra paixão agradável, a simpatia não é apenas a compaixão. Não apenas a tristeza, a melancolia, o sofrimento e a dor no outro nos afetam (e nem são as paixões mais dignas de simpatizarmos); nossa imaginação também é tocada pelas imagens das paixões mais prazerosas e raras. Dessa maneira, a simpatia consegue em geral transpor e comunicar as emoções mais elevadas, alegres, refinadas e calmas, como também as mais mesquinhas, triviais e rudes, ou as mais dolorosas e tristes. Hume exemplifica sua operação citando, por um lado, casos como a generosidade, o amor materno, a amizade, o respeito, bem como outros menos honrosos — a formação de sedições, tumultos, facções, o espírito partidário e o entusiasmo. O emprego da palavra remete-se, pois, a seu significado etimológico: *com a mesma ou semelhante paixão*. Por isso, a mera capacidade de compenetração e reprodução de um estado afetivo alheio, por si só, não aponta a nada que seja censurável ou aprovável; isso depende mais do que é compartilhado e do que queremos compartilhar.

Mas é necessário frisar, desde agora, que Hume fundamentará sua explicação dos princípios da moral, na segunda *Investigação*, apenas *parcialmente* na simpatia. Pois ela estará sempre, na formação dos juízos morais, ao lado de um "instinto original" ou "tendência direta" da constituição humana cujas manifestações ele nomeia de "beneficência", "humanidade", "altruísmo" e "filantropia". Boa parte deste capítulo gravitará entorno do entendimento dessa misteriosa propensão ou "paixão primária", e

de como ela une-se com a imaginação, isto é, com a simpatia, na formação da moralidade e dos juízos morais.

Sem mais demora, analisemos como ocorre esse mecanismo da imaginação que consiste em transpor para nós o que não podemos conhecer imediatamente, isto é, a vida interior, as emoções e ideias alheias.

Segundo Hume, tudo o que percebemos nas outras pessoas por meio de nossos sentidos externos, os canais primeiros que nos abrem ao mundo, se remete ao aspecto exterior — à figura, à ação, à voz, ao movimento e ao que, em geral, nossos sentidos nos informam das "qualidades corpóreas". Mas logo aprendemos que tudo isso que recai no campo de visibilidade e, em geral, na sensibilidade externa é manifestação ou *efeito* de algo que nunca poderemos, de direito, perceber imediatamente, a saber: a mente de outra pessoa, o conjunto de ideias e sensações enfeixadas em outro Eu. Movimentos, a entonação da voz, o sorriso e a postura passam a ser observados e interpretados como *signos* de uma vida, de *estados afetivos* de *outra pessoa* que existe semelhantemente como nós.

> "When any affection is infus'd by sympathy, it is at first known only by its effects, and by those external signs in the countenance and conversation, which convey an idea of it."[64]

Feitas estas considerações, podemos perguntar: o que permite a passagem da mera visibilidade à *observação e interpretação de signos* na aparência e ações dos outros? Ou por outras palavras, o que permite o reconhecimento de tal movimento como gesto, tal ruído como voz, tal posição como postura que indicam a disposição de uma pessoa num determinado momento? A breve resposta de Hume é que é graças à imaginação auxiliada pela experiência, que identificamos ou reconhecemos nos efeitos observados uma causa invisível que inferirmos, por analogia, ser como nós. É por termos a experiência íntima em nós mesmos de que tal paixão, uma afecção prazerosa ou dolorosa, provoca no corpo determinado efeito, alterando-o visivelmente, que somos capazes de sempre associar a manifestação observável, o gesto, ao que interiormente causou-o. A alegria traduz-se numa leveza e num certo relaxamento dos músculos, o semblante adquire certo aspecto despreocupado, etc. O ódio, por sua vez, contrai os músculos, enrubesce a face, franze o cenho e altera a voz, revelando nela a tensão e rispidez interna que perturbam a alma.

[64] Hume, *A Treatise of Human Nature*, p.317.

Com efeito, acontece uma espécie de comparação fisionômica com o outro e daí deduz-se sua interioridade. É porque já fomos acometidos por esta ou aquela paixão, já experimentamo-la na própria pele que, quando notamos seus efeitos na aparência de outrem, imediatamente somos levados a formação da ideia de sua causa, da própria paixão ou "impressão de reflexão" que a gera, e a qual concluímos existir em um ser animado e não noutra coisa. O argumento de Hume mostra, assim, que no processo da simpatia somos levados, num primeiro momento, à passagem da observação dos efeitos produzidos, dos gestos e dos signos em geral, à concepção da causa — à emoção traduzida publicamente num espaço exterior.

Associamos aquilo que observamos nos outros com aquilo que já experimentamos em nós mesmos. Dessa maneira, acontece uma espécie de inferência analógica realizada espontânea e rapidamente pela imaginação. Mas isto não é tudo, deixamos por último o mais importante a ser dito. Pois não somos geralmente levados, diante da manifestação dos afetos, a mera concepção da ideia do que se passa na mente alheia. Em muitos casos, principalmente onde se apresenta aguda tormenta ou grande regozijo da alma, também a simpatia faz com que *sintamos em nossa própria mente* aquilo que ocorre com o outro. A mera concepção da dor transforma-se numa dor real; a ideia é convertida em impressão.

> "This idea is presently converted into an impression, and acquires such a degree of force and vivacity, as to become the very passion itself, and produce an equal emotion, as any original affection."[65]

Evidentemente não se transfere, no caso do simpatizar com alguém doente, a dor do organismo que o enfermo experimenta, mas unicamente os sentimentos de pesar, fragilidade, impotência e finitude humana que o acompanham no momento da afecção corpórea. É preciso ter adoecido algum dia para reconhecer ou imaginar os sintomas da doença no outro, para saber disso o que ela provoca no interior do espírito; mas não é preciso trazer para si a própria enfermidade, nem é possível transformar uma rememoração num estado efetivo do corpo. A simpatia ocorre principalmente com as emoções que acompanham as alterações no organismo, mas que deixam seus traços em seu aspecto exterior, e não com as próprias alterações. Vejo, pois, os traços da dor no semblante, simpatizo com o enfermo, sua tristeza é comunicada a mim. Ocorre aqui uma espécie de leitura e interpretação da vida passional alheia, uma hermenêutica do

[65] Ibid.

afeto através dos signos da fisionomia. Esta interpretação força a imaginação a conceber o que afeta o outro com base no que conosco já ocorreu. Dessa maneira, para acontecer num primeiro momento, a simpatia associa por *semelhança* o Eu com indivíduos próximos, mas depois indutivamente a supõem em todos os seres humanos; ela toma-os estruturalmente iguais, a despeito das diferenças encontradas em força, inteligência, beleza, refinamento, educação — as quais não comprometem o fato de serem eles constituídos com os mesmos "ingredientes", as mesmas dores e prazeres, paixões e instintos.

> "Now 'tis obvious, that nature has preserv'd a great resemblance among all human creatures, and that we never remark any passion or principle in others, of which, in some degree or other, we may not find a parallel in ourselves. The case is the same with the fabric of the mind, as with that of the body. However the parts may differ in shape or size, their structure and composition are in general the same. There is a very remarkable resemblance, which preserves itself amidst all their variety; and this resemblance must very much contribute to make us enter into the sentiments of others, and embrace them with facility and pleasure."[66]

Por isso, a associação do outro ao Eu pela semelhança nos gestos permite que concebamos e sintamos semelhantemente os afetos alheios. Pois a "ideia ou impressão"[67] do próprio Eu, quando está presente ao espírito nos momentos de consciência, *transfere* algo de sua força e vividez à concepção de determinada paixão. A tristeza observada na expressão do pai que na guerra perdeu o filho faz com que concebamos seu sofrimento, mas esta concepção converte-se numa impressão de sofrimento, pois o Eu imagina o sofrimento do outro como se ocorresse com ele próprio tal perda. A mera ideia do afeto tem um aumento de força e vivacidade provido pela própria observação de si, pela intensa percepção do Eu, e assim torna-se paixão.

> "Tis evident, that the idea, or rather impression of ourselves is always intimately present with us, and that our consciousness gives us so lively a conception of our own person, that 'tis not possible to imagine, that any thing can in this particular go beyond it. Whatever

[66] Ibid., p.318.

[67] Hume é muito impreciso nos pormenores de seu conceito de *Eu* ou *identidade pessoal*. Em diversos momentos do primeiro livro do *Tratado*, diz ele que Eu é uma ideia fictícia. No livro dois, afirma ser uma impressão sempre presente ao indivíduo. É difícil reconciliar essas afirmações. No entanto, basta, para o argumento fazer sentido, que haja algum grau de força e vividez na concepção de Eu, seja ela mera ideia ou uma impressão. Aliás, não há nenhum empecilho na filosofia de Hume para que ficções tenham algum grau de força e vividez e, portanto, sejam objetos de crença e comuniquem algo de sua força a outras ideias. Vide o capítulo "Ceticismo com relação aos sentidos", no *Tratado*.

> object, therefore, is related to ourselves must be conceived with a like vivacity of conception, according to the foregoing principles."[68]

Lembrando que, segundo Hume, a única diferença entre uma ideia, um sentimento e uma paixão é de grau — basta este aumentar ou diminuir para que do pensamento passemos a emoção ou vice-versa e que sejamos, portanto, mais ou menos tocados interiormente. Disto se explica o porquê somos movidos diante de um acidente a prestar socorro a um desconhecido, já que uma paixão real convertida da forte concepção impulsiona à ação. Mas frisemos: onde não há semelhança imaginada, não há simpatia; pelo contrário, a dessemelhança tende a afastar-nos e esfria nossas emoções.

A filosofia moral do *Tratado da Natureza Humana* fundamenta quase toda a moralidade neste "movimento" espontâneo da associação da imaginação que é nomeado de simpatia. Faz dele o alicerce de nossas distinções e de nossas ações morais. Evidentemente, isso supõe que de alguma forma nos *interessemos* pelo bem ou prazer dos outros; isto é, que congratulemo-los na prosperidade, queiramos que sejam felizes, e não abatidos pelo sofrimento.[69] Isto significa que Hume também argumenta a favor de uma "virtude natural" — a benevolência ou bondade para com os outros seres humanos. Mas esta paixão, pelo menos no *Tratado*, é secundária. A ênfase é posta no processo da imaginação que nos apresenta as emoções dos outros e que permite sua "transfusão", e não no interesse que temos na prosperidade ou felicidade alheia. Ademais, Hume aqui não acredita que exista algo como uma "benevolência geral"[70], ou seja, um desejo pelo bem da espécie capaz de ultrapassar o círculo de nossos conhecidos mais próximos; nem a simpatia consegue tão facilmente se estender aos mais distantes ou aos menos semelhantes a nós. A simpatia é sempre endereçada ao *indivíduo* ou aos *indivíduos* particulares. Uma simpatia pela espécie ou pela ideia de humanidade é um absurdo. A imaginação opera sempre na leitura dos signos visíveis na aparência dos seres individuais; e por depender de sua intrínseca força associativa, ela é reforçada pela vinculação do que é mais semelhante a nós ou do que está mais próximo ou contíguo;

---

[68] Ibid.

[69] Pois poderia ser o caso de nos ser comunicada, por simpatia, a vida emocional alheia e sempre sentirmos desgosto e aversão, principalmente pela dor.

[70] "WHEN experience has once given us a competent knowledge of human affairs, and has taught us the proportion they bear to human passion, we perceive, that the generosity of men is very limited, and that it seldom extends beyond their friends and family, or, at most, beyond their native country. Being thus acquainted with the nature of man, we expect not any impossibilities from him; but confine our view to that narrow circle, in which any person moves, in order to form a judgment of his moral character. When the natural tendency of his passions leads him to be serviceable and useful within his sphere, we approve of his character, and love his person, by a sympathy with the sentiments of those, who have a more particular connexion with him." Ibid., pp. 602-603.

sem contar a simpatia que é reforçada pela associação mais poderosa, a de causa e feito, que liga-nos mais intimamente ao que somos causas, nossos filhos, ou efeitos, nossos pais.

> "The stronger the relation is betwixt ourselves and any object, the more easily does the imagination make the transition, and convey to the related idea the vivacity of conception, with which we always form the idea of our own person. Nor is resemblance the only relation, which has this effect, but receives new force from other relations, that may accompany it. The sentiments of others have little influence, when far remov'd from us, and require the relation of contiguity, to make them communicate themselves entirely. The relations of blood, being a species of causation, may sometimes contribute to the same effect."[71]

A teoria humeana aqui enfatiza o processo "psicológico" por meio do qual espelhamos as emoções alheias e pelo qual também, dada nossa benevolência e generosidade limitadas, agimos para o bem do próximo e daí tiramos a aprovação moral. No entanto, por estar limitada àqueles que estão mais próximos e mais acessíveis à imaginação, a ação benevolente tem um alcance um tanto curto. Isso gera, ainda que Hume não reconheça explicitamente sua amplitude, um problema moral sério: porque sempre daremos preferência a nós mesmos e aos mais próximos, disputas e "contradições" serão inevitáveis entre as pessoas que não tem vinculação alguma, e nossa moral será muito flutuante e parcial. No *Tratado da Natureza Humana*, Hume precisará argumentar, não sem dificuldades, como é possível corrigir essa simpatia, sendo que nossa benevolência é muito limitada, e como é possível que formemos ideias morais mais gerais e abrangentes (como efetivamente o fazemos). Agora, *a Investigação dos Princípios da Moral*, corrigindo o *Tratado*, inverte a ordem e prioridade dada à simpatia e à benevolência. A *Investigação* concentra-se na última e não mais na primeira. A simpatia é jogada ao segundo plano, absorvida na explicação da benevolência. Mesmo que Hume não renegue explicitamente sua doutrina da simpatia como fora desenvolvida no *Tratado*, é notável seu silêncio quanto ao detalhamento de tal processo e a sua importância numa investigação moral. Embora conserve a palavra e afirme que para onde nos desloquemos e sobre o que reflitamos, tudo nos apresenta uma consideração da miséria ou felicidade humana, excitando em nós um "movimento simpático" (*sympathetic movement*) com o prazer ou o sofrimento, Hume parece desprezar as minúcias de sua explicação fornecida no *Tratado*, sugerindo uma

[71] Ibid.

importante mudança de foco. A menção à simpatia é restringida ao contexto do desenvolvimento conceitual da benevolência, como simplesmente uma capacidade de espelharmos os sentimentos alheios; e basta isto, segundo o maduro Hume, para a benevolência se manifestar. Daí decorre a confusão de que muitos comentadores tornam-se presa, ao intercalar a argumentação própria do *Tratado* com a da segunda *Investigação*. Há uma grande diferença de ênfase posta no papel da simpatia, fazendo diferir a explicação da formação do juízo moral e de como corrigi-lo, como veremos adiante. E a diferença entre as noções de benevolência desenvolvidas nas duas obras ainda é mais profunda; e não notar que se formulam duas teorias com escopos diferentes gerará graves confusões.

Voltemos então à análise da *Investigação dos princípios da Moral*, e mais especificamente à noção de benevolência — noção central de uma investigação moral para o Hume desta obra posterior.

§3

Deve-se medir a importância conferida por Hume à noção de "benevolência" não só pela quantidade de vezes em que a palavra aparece no texto da segunda *Investigação* (trinta e cinco), junto com seus termos correlatos e sinônimos[72] ("humanidade", por exemplo, aparece sessenta vezes), mas também por sua posição estratégica. Pois, logo após introduzir na primeira seção a questão principal, a saber, "quais são os princípios gerais da moral", ou seja, o que torna certas "qualidades pessoais" virtuosas ou viciosas para nós, Hume começa a respondê-la, na *Seção II* (*Da Benevolência*), de cara introduzindo a noção de benevolência, e antes de tratar da Justiça. E não só isso, na *Seção IX*, a conclusão da obra, ele retoma a benevolência e a enfatiza para concluir o argumento geral, de acordo com o qual é graças a ela que estimamos positivamente tudo o que é de utilidade pública, uma das fontes principais de valoração do juízo moral. Para entendermos, portanto, o que é a benevolência, devemos analisa-la sob pelo menos três aspectos. *Primeiro*, o que ela é, considerando-a do ponto

[72] Tomo os termos *"general benevolence", "humanity", "fellow-feeling"* como basicamente significando a mesma coisa, a saber, uma "propensão originária", "uma afecção natural" ou um "instinto originário simples" implantado no ser humano. A seguinte passagem corrobora indiretamente minha interpretação: "Whatever contradiction may vulgarly be supposed between the *selfish* and *social* sentiments or dispositions, they are really no more opposite than selfish and ambitious, selfish and revengeful, selfish and vain. It is requisite, that there be an original propensity of some kind, in order to be a basis to self-love, by giving a relish to the objects of its pursuit; and none more fit for this purpose than benevolence or humanity." Ibid. p.281.

de vista da natureza humana ou, mais especificamente, das paixões humanas. *Segundo,* qual é a relação entre a benevolência e a utilidade pública. *Terceiro,* qual é a relação entre a benevolência e o "gosto moral", ou seja, por que causa prazer a contemplação de caracteres e ações benevolentes

Procuraremos de início responder essas três questões (respectivamente nas partes §3, §4, §5) para em seguida considerar as outras causas de aprovação moral indicadas pelo filósofo, quais sejam: o que é útil para si (§6, §7), o que é agradável para si (§8) e o que é agradável para os outros (§9). Por fim, sem incorrermos em anacronismo e colocarmos Hume ao lado dos utilitaristas do século XIX, procuraremos mostrar, após um balanço e uma comparação entre as quatro classes de aprovação moral, que a utilidade pública talvez seja mais importante do que as outras (§10), como Hume parece o sugerir em alguns momentos, e o que aproxima-o mais uma vez de Hutcheson.

Tratemos então da primeira questão, a saber, o que é a benevolência do ponto de vista "experimental" — quer dizer, o que de fato se nos revela do nosso íntimo, caso voltemos nossos olhos a nossa própria natureza. Como Hume anuncia, na primeira seção, seu método consistirá em percorrer experimentalmente todas as qualidades morais estimadas virtuosas na "vida comum" e, considerando-as em conjunto, extrair ou "deduzir" daí "máximas gerais" e "princípios ou causas gerais" que conferem ao indivíduo a "qualidade" moral da virtude. O que há de comum em todas as ações louváveis e em todos os caracteres virtuosos? Qual é o princípio localizado na criatura humana, a causa de suas boas ações que, quando contemplado, afeta o gosto e produz sentimentos agradáveis de estima ou, por outro lado, caso em deficiência, produz sentimentos desagradáveis de vício?

A resposta é que grande parte daquilo que aprovamos numa pessoa provém de seu caráter benevolente. Os diversos epítetos de louvor, tais como *generoso, justo, humano, beneficente, caridoso, amistoso, altruísta* e tudo aquilo que sugere um caráter benéfico apontam para uma propensão — desenvolvida e aprimorada em diferentes graus nos indivíduos — a se preocupar "generosamente" com os outros e se interessar pelo bem da espécie em geral. Este é um ponto controvertido, pois muitos comentadores ainda estão presos à doutrina da simpatia e parecem ignorar a mudança conceitual realizada por Hume de uma obra para outra; por isso, para firmarmos nossa interpretação, citemos algumas passagens onde claramente Hume acredita na amplitude da benevolência:

> "The principal advantage, which JUVENAL discovers in the extensive capacity of the human species is, that it renders our benevolence also more extensive, and gives us larger opportunities of spreading our kindly influence than what are indulged to the inferior creation. It must, indeed, be confessed, that by doing good only, can a man truly enjoy the advantages of being eminent."[73]

A remissão à décima quinta sátira de Juvenal não é fortuita; ali o satirista romano censura a extrema crueldade e o ódio de alguns povos (notadamente os Egípcios), com sua intolerância religiosa, prática de assassinatos, bestialidade e canibalismo, nos admoestando que "a natureza declara que ela deu ao gênero humano o mais gentil dos corações, com o presente das lágrimas. Este é o elemento mais excelente de nossa sensibilidade (*sensus*)."[74] Dessa maneira, isso permite que Hume possa desenvolver, com base numa corrente do pensamento clássico, a ideia de que é possível censurar de um ponto de vista *puramente humano* os vícios dos povos e dos homens em particular.[75] Noutra passagem, Hume escreve:

> "Have we any difficulty to comprehend the force of humanity and benevolence? Or to conceive, that the very aspect of happiness, joy, prosperity, gives pleasure; that of pain, suffering, sorrow, communicates uneasiness? The human countenance, says HORACE, borrows smiles or tears from the human countenance."[76]

Mais uma vez, a referência a outro grande poeta romano serve explicitamente para recuperar o pensamento moral da antiguidade, sem a influência do cristianismo e da teologia das "virtudes monásticas", e posicionar o filósofo no interior de uma respeitada tradição. Hume volta à concepção de que há uma *natureza* humana fundamentalmente moral, concepção esta que começa talvez com o estoicismo e é posteriormente rearticulada por Cícero, o qual enfatiza os sentimentos no domínio da moralidade.

> "Thus, in whatever light we take this subject, the merit, ascribed to the social virtues, appears still uniform, and arises chiefly from that regard, which the natural sentiment of benevolence engages us to pay to the interests of mankind and society. If we consider the principles of the human make, such as they appear to daily experience and observation, we must, *a priori*, conclude it impossible for such a

[73] Hume, op. cit., p.177.
[74] Juvenal, *Sátira 15*, 135, p.499.
[75] Não é clara qual a intenção de Juvenal nesta sátira: se ele ridiculariza esta espécie de filosofia moral, apropriando e desvirtuando Ovídio, ou se seu sentido é honesto. Hume o lê desta segunda maneira.
[76] Hume, op. cit., p.220.

> creature as man to be totally indifferent to the well or ill-being of his fellow-creatures, and not readily, of himself, to pronounce, where nothing gives him any particular byass, that what promotes their happiness is good, what tends to their misery is evil, without any farther regard or consideration."[77]

A confiança depositada por Hume na "observação e na experiência diária" de que temos uma constituição naturalmente benevolente pode parecer excessiva, mas é preciso entender melhor o que precisamente o filósofo tem em vista antes de nos precipitarmos. Observe que a benevolência, segundo o autor, nos leva tanto a nos interessar pelo bem da sociedade em que vivemos, como também pelo bem da humanidade. O que é *querer* o bem da humanidade é uma questão que é preciso se esclarecer. De qualquer forma, é esse interesse que principalmente nos dá a virtude. O bem, por sua vez, define-se como tudo que contribui para a felicidade dos seres humanos, e o mal como aquilo que tende a *miséria*.[78] Opor o bem e o mal, subentendendo que se opõe *felicidade e miséria*, pode nos estimular a procurar por noções mais refinadas por trás desses termos, ainda que por enquanto eles permaneçam vagos. A equivalência prazer, bem e felicidade, e por outro lado, dor, mal e miséria é mais sutil do que pode parecer. Continuando:

> "The social virtues of humanity and benevolence exert their influence immediately, by a direct tendency or instinct, which chiefly keeps in view the simple object, moving the affections, and comprehends not any scheme or system, nor the consequences resulting from the concurrence, imitation, or example of others. A parent flies to the relief of his child; transported by that natural sympathy, which actuates him, and which affords no leisure to reflect on the sentiments or conduct of the rest of mankind in like circumstances. A generous man chearfully embraces an opportunity of serving his friend; because he then feels himself under the dominion of the beneficent affections, nor is he concerned whether any other person in the universe were ever before actuated by such noble motives, or will ever afterwards prove their influence."[79]

As mesmas "virtudes sociais" estão, portanto, agindo "imediatamente" tanto em pessoas que têm relações consanguíneas como também entre amigos. O instinto direto que atua sobre o pai e força-o a socorrer o filho em perigo é o mesmo que se encontra no homem generoso que ajuda o amigo necessitado. Em ambos os casos, são as

---

[77] Hume, Ibid., p.230.
[78] É verdade que a tradução "miséria" não dá conta de expor toda a significação de "misery", pois com esta última palavra não é significada apenas a pobreza, mas a desolação ou qualquer grande infortúnio tanto da alma como do corpo.
[79] Ibid, p.303.

emoções que são tocadas diretamente, via a simpatia, e levam a prática do bem, sem intervenção alguma da linguagem, da cultura, da pressão social ou de qualquer esquema político ou sistema, já que antes do instinto gerar efeitos *não há reflexão ou atividade racional prévia.* É a animalidade que é tocada (se assim pudermos dizer) — uma tendência direta — diante da percepção do outro que necessita de ajuda. A imaginação arrasta-nos a sentir suas dores ou prazeres, em conformidade com nossa benevolência particular e humanidade. Assim, Hume emenda sua teoria desenvolvida no *Tratado* e traça uma divisão importantíssima com relação à benevolência:

> "BENEVOLENCE naturally divides into two kinds, the *general* and the *particular*. The first is, where we have no friendship or connexion or esteem for the person, but feel only a general sympathy with him or a compassion for his pains, and a congratulation with his pleasures. The other species of benevolence is founded on an opinion of virtue, on services done us, or on some particular connexions. (…) The former sentiment, to wit, that of general benevolence, or humanity, or sympathy, we shall have occasion frequently to treat of in the course of this enquiry; and I assume it as real, from general experience, without any other proof."[80]

Observe que ele diz exatamente o oposto do que dissera no *Tratado*. Contra sua obra de juventude e retornando a Hutcheson, Hume sustenta existir, na natureza humana, um zelo geral pela humanidade, um amplo interesse ou, para utilizarmos alguns de seus termos, uma "filantropia natural", um genuíno "sentimento pelo próximo" (*fellow-feeling*). Na terminologia do *Tratado*, diria uma *paixão primária*. Esta é uma tese muito forte, pois afirma que um dos elementos principais da natureza humana, se não o que mais fundamentalmente a caracteriza, é um instinto ou *motivo* natural que busca a felicidade da humanidade, por meio da promoção social do bem dos indivíduos. Contrário ao que diz anteriormente, não existir "um amor pela humanidade enquanto tal"[81] independente das conexões com nosso interesse, que nossa benevolência é em si mesma restrita e limitada aos mais próximos, aqueles com os quais nossa imaginação consegue se relacionar, Hume parece endossar agora o mais irrestrito "humanismo". Sendo uma paixão calma natural, a benevolência geral ou humanidade está, por assim dizer, programada em nossa natureza e é inextirpável, tal como a fome, o apetite sexual e a vaidade são. Ela atravessará culturas e sociedades, permanecendo

[80] Ibid, p.298.
[81] "In general, it may be affirm'd, that there is no such passion in human minds, as the love of mankind, merely as such, independent of personal qualities, of services, or of relation to ourself." *Tratado*, p. 481.

uniformemente a mesma, enquanto permanecer nossa natureza. Já dizia o sábio chinês[82] (podemos assim ilustrar o argumento de Hume) ninguém antevendo a criança que se precipita em direção ao poço permaneceria indiferente e não se apressaria a socorrê-la, embora não soubesse de quem é filha e não ganhasse nada em troca.

Contra o "egoísmo teórico" (tem-se em vista principalmente Hobbes), que sustenta a proposição de que não só toda ação exteriormente altruísta, mas mesmo todo sentimento benevolente supostamente puro tem por trás de si um interesse privado e escondido, para satisfazer o amor próprio e causar prazer naquele que o estimula (pois quer poder e glória, expondo-se à estima dos outros); contra isso, Hume sustenta que, em verdade, nossa propensão filantrópica é genuinamente, do ponto de vista do amor próprio, *desinteressada*.

Assim, ações feitas para o bem dos outros, sem trocas de favores, não são realizadas primariamente com vistas à glória ou para agradar o próprio Eu, mas para buscar a felicidade alheia (e disso podem gerar um prazer particular adicional). Eis a fonte primária da moralidade. A benevolência geral — também nomeada "humanidade" — é a única candidata a explicar a origem da moral, pois é o único sentimento que abrange todos os homens e mulheres e é comum a todos. Na conclusão da *Investigação*, Hume escreve:

> "The notion of morals implies some sentiment common to all mankind, which recommends the same object to general approbation, and makes every man, or most men, agree in the same opinion or decision concerning it. It also implies some sentiment, so universal and comprehensive as to extend to all mankind, and render the actions and conduct, even of the person's the most remote, an object of applause or censure, according as they agree or disagree with that rule of right which is established. These two requisite circumstances belong alone to the sentiment of humanity here insisted on."[83]

É o mesmo em todos e cada um dos seres humanos toma todos os outros como seus objetos de estimativa graças ao sentimento comum, o qual permite que concordem basicamente em suas opiniões e decisões. Além disso, por se tratar da mesma "paixão primária" ou "tendência" presente em cada um que busca e se agrada com a felicidade do outro — incluindo a preservação, saúde, o bem estar, a alegria do ânimo e a paz —

---

[82]"Ce qui nous fait affirmer que tout homme est doué de compassion, c'est que toute personne qui apercevrait aujourd'hui un petit enfant sur le point de tomber dans un puits, éprouverait en son cœur un panique et douleur, non pas parce qu'il connaîtrait ses parents, non pas pour acquerir une bonne réputation auprès de voisins ou amis, ni parce qu'il détesterait l'entendre pleurer." Mencius, *Le livre de Mencius*, livro 2a, capítulo 6, p.85. Éditions Payot et Rivages, Paris: 2008

[83] Hume, ibid, p.271

tudo aquilo que pode ser incluído dentro do termo tão lato "prazer" — ela se estende a lugares distantes. E será ativada na vontade, por assim dizer, e surgirá na mente de todos (ou pelo menos na grande maioria) em casos onde se manifestam *sinais* de socorro ou perigo, ou também de alegria e felicidade.

A ideia geral é que a benevolência busca ativamente, e não só na presença de ameaça e dor, a prosperidade e a felicidade da espécie humana. Não age apenas na forma de uma emoção passiva e triste, como se fosse meramente a comiseração, mas é, no fundo, um impulso a valorizar a vida. Que a espécie sobreviva e os indivíduos possam viver harmonicamente, fraternalmente e em paz — eis os ideais desta sensação. Dessa maneira, presente em cada um, evidentemente em graus e proporções diferentes, ela toma o outro como seu fim de aplicação ou exercício. "Benevolência", por isso, remete a seu sentido etimológico latino: *bene* + *volantem*, particípio presente de *velle*, quer dizer, bem querer, algo como uma vontade de bem.

Aqui devemos interpor o conceito de simpatia, mesmo tão pouco desenvolvido na *Investigação*, para dar o sentido completo dessa benevolência geral. Pois, como dissemos, nessa obra a simpatia consiste somente no espelhar as paixões alheias, permitindo que haja o compenetrar na afetividade de outrem. Conquanto Hume suprima sua complexa explicação da simpatia e reduza sua importância no texto da segunda *Investigação*, é evidente que sem ela a benevolência não se exerceria. Sem o concurso da simpatia, a benevolência é cega e não lhe é revelado seu objeto próprio. Daí se vê por que sempre aparecem em conjunto no texto esses dois fatores — o *desejo* pelo bem da espécie e a *imaginação* que mostra a alteridade.

> "It appears, that, in our general approbation of characters and manners, the useful tendency of the social virtues moves us not by any regards to self-interest, but has an influence much more universal and extensive. It appears, that a tendency to public good, and to the promoting of peace, harmony, and order in society, does always, by affecting the benevolent principles of our frame, engage us on the side of the social virtues. And it appears, as an additional confirmation, that these principles of humanity and sympathy enter so deeply into all our sentiments, and have so powerful an influence, as may enable them to excite the strongest censure and applause. The present theory is the simple result of all these inferences, each of which seems founded on uniform experience and observation."[84]

[84] Ibid, p. 231.

Por mais extensiva ou "universal" que seja, a benevolência requer a simpatia para sua cooperação. Hume insistirá muito nisto, de que é preciso um esforço imaginativo, principalmente em casos distantes, para se julgar moralmente de forma correta; ou seja, para que após a justa contemplação da imaginação, o sentimento de humanidade se pronuncie.[85] Aqui apenas notemos, para manter a sequência do argumento, que a extensão da "humanidade" acaba sendo proporcional à *capacidade de imaginarmos* e compreendermos o estado do outro. Por conseguinte, embora tome todos os indivíduos como virtualmente seu objeto, é preciso que a imaginação apresente-os enquanto tais de antemão ao nosso sentimento moral. Basta, assim, a simpatia apontar o indivíduo como "ser humano" para a benevolência geral se manifestar, nas ocasiões oportunas. Tal propensão não é restrita e limitada, como Hume o afirmara, mas é ao invés disso geral, abrangente e "extensiva" — sendo que, por isso, a delimitação é da própria imaginação e não da paixão, que não faz distinções entre as pessoas. Certamente, uma simpatia demasiadamente ampla, que consegue abarcar os mais distantes e mesmo pôr seus interesses acima dos mais próximos, não somente é algo raro, mas extravagante; e fere o curso natural das coisas, no qual a família e os amigos são aqueles por quem temos mais apreço e cuidado e para os quais exercemos nossa bondade mais completamente. Mas nem por isso a imaginação deixa de se abalar e nossa humanidade deixa de ser tocada, caso ocorra no outro lado do mundo um terremoto devastador. Isso não desmente o fato de que uma mãe, ante o relato da morte do filho, sofre infinitamente mais do que ao ouvir a notícia de que dez mil desconhecidos tiveram suas vidas ceifadas por uma catástrofe.

Numa palavra, a benevolência é, de acordo com Hume, a única possível candidata para ocupar o cargo de princípio fundamental da moralidade; porque é a única paixão natural (primária e direta) capaz de ser comum a todos, se comunicar a todos e se estender a todos. Sempre em cooperação com a simpatia, que apresenta-nos o outro e sua "interioridade", sua influência na sociedade é o que, em grande medida, dá ao indivíduo moldado por ela e que age impulsionado por ela a qualificação moral de "virtuoso", como logo mostraremos.

No entanto, é preciso pesar melhor a benevolência no interior do conjunto e da mistura das paixões que compõem geralmente a natureza humana. Talvez tenhamos ido longe demais em nossa exaltação dessa digna propensão contida em nós. Devemos

[85] Veremos com mais detalhes esse ponto no próximo capítulo.

também atentar para o que o filósofo tem a dizer, ou ao menos subentende em sua investigação, do *todo* da natureza humana, pois infelizmente ela não é somente isso. Como todo animal, o homem é composto por diversos tipos de apetite, instintos, paixões e desejos. Participa de sua constituição, assim, tanto os elementos mais impetuosos, violentos e agressivos, até os mais brandos, estáveis e mansos; e os mais individualistas e fechados até os mais abrangentes e desinteressados. Uma explicação da natureza humana que reduz tudo ao amor-próprio, ao interesse, à vontade de glória e à vaidade é parcial e incompleta, diz Hume; mas, por outro lado, aquele discurso que apenas destaca sua bondade, generosidade e grandeza também peca por parcialidade:

> "Should a traveler, returning from a far country, bring us an account of men, wholly different from any, with whom we were ever acquainted; men, who were entirely divested of avarice, ambition, or revenge; who knew no pleasure but friendship, generosity, and public spirit; we should immediately, from these circumstances, detect the falsehood, and prove him a liar, with the same certainty as if he had stuffed his narration with stories of centaurs and dragons, miracles and prodigies."[86]

Hume não negligencia o fato de que o homem é uma criatura monstruosa; ele tem misturadas as qualidades tanto da "pomba" quanto do "lobo" e da "serpente"[87]; ou seja, é constituído por elementos estáveis e calmos do intelecto e da sensibilidade, como também por "paixões mais obscuras" (*darker passions*). Ele pode então ser, por um lado, magnânimo e afável, mas também vingativo, cruel e mesquinho.[88]

A investigação faz, portanto, uma seleção ou um recorte do conjunto da composição que é o ser humano, e o faz deliberadamente. A "abstração" da benevolência é feita porque apenas ela importa numa investigação moral. A parte por meio da qual operam as distinções morais (talvez nossa melhor parte) deve ser investigada por si só, não porque é a preponderante ou a mais forte (Hume sugere que talvez não o seja), mas porque, como dissemos, é a única comum e suficientemente abrangente para poder constituir o princípio da moralidade. Dessa forma, não se trata aqui de uma investigação de "todos os princípios que compõem a humanidade", mas

---

[86] Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, p.84.

[87] "(…) There is some benevolence, however small, infused into our bosom; some spark of friendship for human kind; some particle of the dove, kneaded into our frame, along with the elements of the wolf and serpent." Hume, op.cit., p.70.

[88] "Heaven and hell suppose two distinct species of men, the good and the bad. But the greatest part of mankind float between vice and virtue." *Of the Immortality of the Soul*, p.594

uma *Investigação dos Princípios da Moral*. Isso deixa claro que Hume está examinando apenas algumas "qualidades mentais", tendências e instintos, e não todas. Perguntar-se se a benevolência existe em maior grau do que as paixões mais agressivas, egoístas e interessadas não é algo muito relevante, Hume o diz explicitamente. Basta conceder que ela existe *pura* ao lado das demais paixões mais "impetuosas" e "turbulentas", como a inveja, o ódio, a vingança, a ambição, a vaidade, a glória, a concupiscência, etc. E, ademais, aceitar que, mesmo ali onde nosso interesse não está em jogo, ainda assim a benevolência e os "sentimentos generosos" oferecem ao menos uma pálida preferência pelo bem geral.

> "Let these generous sentiments be supposed ever so weak; let them be insufficient to move even a hand or finger of our body; they must still direct the determinations of our mind, and where everything else is equal, produce a cool preference of what is useful and serviceable to mankind, above what is pernicious and dangerous. A *moral distinction*, therefore, immediately arises; a general sentiment of blame and approbation; a tendency, however faint, to the objects of the one, and a proportionable aversion to those of the other."[89]

Dessa maneira, virtualmente há uma convivência de todas as paixões num indivíduo, umas em maior grau, outras em menor. Aquelas que adentram o espírito com maior força e reiteradamente determinam sua disposição formam o caráter, em geral o impelindo à ação. Entretanto, como nosso filósofo afirma em sua concepção geral das paixões, nada impede que uma emoção calma (como é a "humanidade") seja *mais forte* do que outra mais "violenta", graças à sua habituação, e então possa vencê-la no jogo das emoções do espírito (o que ele chama de *strength of mind*); isso varia de indivíduo para indivíduo, consoante seu temperamento natural, educação e refinamento.

Dessa forma, vemos que Hume não é ingênuo em apostar numa natureza humana impossível; mas considera que as paixões, mesmo as contrárias, frequentemente coexistem e misturam-se (tal como o livro dois do *Tratado* e a *Dissertação das Paixões* dão extensa amostra) produzindo assim uma química por vezes "estranha" que, no final das contas, nos constitui. Por concentrar-se na benevolência, em se tratando de uma investigação moral, o filósofo dá aparência de leviandade ao não insistir nas partes mais "obscuras" das paixões; mas observe-se que fazer isso seria fora do propósito e irrelevante, pois a "afeição pela humanidade" sempre permanecerá pura independentemente das demais paixões. Aliás, em verdade, Hume dedica um ensaio

[89] Ibid., p.270.

para resolver tal questão, isto é, em que medida preponderam os elementos melhores ou piores nos seres humanos em geral — *Da dignidade ou baixeza (meanness) da Natureza Humana* — onde descarta boa parte da controvérsia como meramente "verbal".[90] Ali ele sugere, num primeiro momento, que comparando os homens o correto seria dizer que poucos merecem receber os epítetos de sábios, excelentes e magnânimos (precisamente por este fato, serem poucos); sendo que a maioria permanece abaixo destes modelos morais, em graus medianos, mas não tão baixo quanto os absolutamente imbecis, cruéis e bestiais. Mas essa comparação talvez não leve a grandes descobertas; mais importante do que isso é insistir na origem autônoma dos "motivos mais dignos", isto é, na benevolência, a qual, mesmo sendo geralmente pálida e fraca, está presente em todos. Espera-se, por isso, um comportamento razoavelmente benéfico da maioria, sem grandes obras e sentimentos, sem a busca incondicional do bem alheio; mas, ao invés disso, capaz de fomentar o prazer e o bem estar dos mais próximos, fazer o que deve ser feito na vida civil e não importunar a liberdade e o espaço dos outros.

§4

Tratemos agora da segunda questão acima levantada, a saber, qual é a relação entre a benevolência e a utilidade pública? Como podemos entender a utilidade a partir da benevolência? Primeiramente, relembremos que ambos os conceitos não são os principais no terceiro livro do *Tratado*, na explicação das causas do juízo moral. Hume escreve um capítulo *Da Bondade e Benevolência*, na seção das "virtudes naturais", ao lado de *Da Grandeza de Espírito*, mas não faz da benevolência o princípio mais importante da moralidade. O termo "utilidade", por sua vez, é utilizado algumas vezes (treze) e a expressão "utilidade pública" apenas duas, portanto não estão postos no primeiro plano da argumentação. O caso é diferente na segunda *Investigação*. Aqui, observa-se quão importantes ambos os conceitos são. O argumento principal da obra, ao que parece, é que em nossos juízos e valorações morais nós estimamos principalmente

[90] Hume rejeita sua participação nesta controvérsia uma vez que ela envolve "ambiguidades na expressão". Para o filósofo, enaltecer ou depreciar o ser humano subentende que se está implicitamente traçando comparações com algo diferente dele. Uns comparam o homem com os animais, outros com "seres imaginários", como anjos, dois tipos de comparação que o filósofo rejeita neste ensaio. A comparação entre indivíduos, à primeira vista, é mais frutífera, mas mesmo ela deve ser suprimida em prol da comparação entre os diversos *motivos* que nos impulsionam à ação. Contra o "egoísmo teórico", Hume afirma que existem motivos honestamente desinteressados operando em nós conjuntamente à vaidade. É preciso separar a vaidade do altruísmo, embora devamos reconhecer que estão intimamente unidos.

as ações e as práticas que promovem a utilidade pública, por provirem dessa inclinação natural benevolente, a mesma encontrada em nós, e a mesma que aprova a conduta alheia: fazendo com que a benevolência, dessa maneira, aprove-se a si entre os indivíduos.

Hume afirma que toda ação feita desinteressadamente pelo bem e prosperidade da comunidade ou sociedade em que vivemos é causada por esta disposição filantrópica sobre a qual acima discorremos. O resultado da ação, o fim para o qual ela é realizada, é a felicidade dos outros; e o meio, a execução de bons ofícios, é o que se nomeia utilidade pública ou se qualifica "útil publicamente". Numa palavra, a benevolência geral, que é o "sentimento de humanidade", leva a ações úteis para os outros, que promovem sua felicidade e exatamente por isso tal sentimento é aprovado.

> "Utility is only a tendency to a certain end; and were the end totally indifferent to us, we should feel the same indifference towards the means. It is requisite a *sentiment* should here display itself, in order to give a preference to the useful above the pernicious tendencies. This sentiment can be no other than a feeling for the happiness of mankind, and a resentment of their misery; since these are the different ends which virtue and vice have a tendency to promote. Here, therefore, *reason* instructs us in the several tendencies of actions, and *humanity* makes a distinction in favour of those which are useful and beneficial."[91]

Entretanto, é preciso frisar, desde já, que nem tudo o que promove o interesse público é causado originariamente pelo "desejo da felicidade da humanidade". A explicação da fundação da Justiça evidencia que esta virtude é concebida e "fabricada" na sociedade, apenas para satisfazer a paixão do "amor pelo ganho" (*love of gain*), a qual, em verdade, *reorienta-se* para melhor satisfazer-se e alcançar mais plenamente seu objetivo, criando as regras de partilha e propriedade. Devido à escassez de recursos e bens à qual a natureza nos condena; não havendo possibilidade de uma partilha das coisas materiais perfeitamente igualitária; e sendo nossa benevolência restringida pela imaginação e, logo, incapaz de evitar tumultos com os estranhos na disputa de posses; posto isto, *o amor pelo ganho mobiliza o intelecto* para uma solução pacífica, onde ele próprio, na condição de desejo implantado no coração humano, possa ser concretizado sem empecilhos externos. Daí inventa as regras formais da Justiça ou divisão e regulação de propriedade, por meio das quais ele consegue gozar do *"meu"* por

[91] Ibid., p.286.

oposição ao *"teu";* ou seja, o desejo força a imaginação a instituir essa separação meticulosa (*punctilious*) por meio de um "artifício". Tal artifício consiste numa convenção a ser respeitada mutuamente que dá, a cada um, o que lhe é devido ou, por outras palavras, faz uma manutenção silenciosa e pacífica dos bens e da incontornável desigualdade.

Somente mencionamos em linhas gerais a complexa teoria humeana da Justiça com a finalidade de enfatizar que a utilidade pública nem sempre provém da benevolência, mas sempre é aprovada por ela. Uma vez instituídas na sociedade as regras gerais da justiça (divisão de propriedade, transferência consentida de posse e cumprimento de promessas em acordos), nossa aprovação daqueles que as respeitam se dá graças a percepção calma de que é o *todo* da sociedade que é beneficiado com tais cumprimentos. A instauração de tal esquema geral rígido, inviolável e inflexível beneficia o todo da sociedade, em longo prazo, e é útil aos indivíduos particularmente, mesmo que, em casos específicos, onde pessoas sem mérito algum por ele sejam beneficiadas, pareça o contrário.

Em suma, caso não dispuséssemos de benevolência geral ou humanidade, jamais aprovaríamos o bem da sociedade e tudo aquilo que não nos afeta direta e particularmente, mas que, por outro lado, beneficia os outros. As ações realizadas por benevolência são ditas *úteis* por nós fazendo referência ao outro, e a avaliação moral positiva disto dá-se precisamente pela própria benevolência: o que quer dizer que o bem se compraz com o bem. Avaliação moral positiva ou, nos outros termos, uma *percepção prazerosa*, como já explicamos. Com efeito, a utilidade pública é o meio e o prazer é o fim. É porque nos sentimos bem com a ideia do fim, o bem da espécie, que aprovamos o meio. Hume diz que *nesse tipo* de aprovação moral que experimentamos em nós, quando contemplamos a utilidade das ações e do caráter de outrem, mesmo em épocas e lugares remotos, temos esta circunstância em vista, conquanto não a percebamos nitidamente. Um guerreiro, um orador, um imperador de tempos longínquos, bem como um pai, um professor, um próximo amigo — todos são igualmente estimados moralmente em função da utilidade. Quer dizer, causa-nos prazer, uma percepção mental agradável, o exame de seus caracteres, porque estes, levados pela mesma propensão benevolente que encontramos uniformemente entre todos, promoveram nalguma medida o bem alheio por meio de seus bons ofícios, ou seja, foram úteis aos outros; e dependendo em que grau o foram, proporcionamos nossa estima e aprovação moral. O campo de atuação dos indivíduos, dessa maneira, varia conforme sua

capacidade, sorte, influência e poder, mas sua ação é medida principalmente de acordo com os bens que eles trazem àqueles com quem convivem e a quem são úteis. Um tirano é julgado vicioso precisamente por não causar nenhum bem a seus súditos, ele descumpre seu dever de governar; pelo contrário, sua crueldade e injustiça impugnam-no tal epíteto de censura por causa dos efeitos negativos imprimidos sensivelmente na vida dos outros. Por outro lado, um bom pai de família, embora restrito em seu dever — prover o sustento e a formação dos filhos — é estimado virtuoso naquilo que de fato faz, para com aqueles que dependem de seu trabalho e cuidado. Por conseguinte, tanto quem governa uma nação como quem cuida da economia familiar são julgados pelo mesmo "sentimento da moralidade" — por sua deficiência em ser benevolente ou pelo justo exercício e cultivo dessa paixão.[92]

A utilidade pública não está, portanto, necessariamente vinculada à esfera política; porém indica, ao invés disso, toda ação, projeto ou motivo que de algum modo promove a felicidade de outro ser humano, como ocorre, por exemplo, quando o pai educa o filho ou o amigo dá auxílio. A criação humeana de seu homem perfeitamente virtuoso, Cleantes, evidencia que este deve ser estimado uma pessoa útil e virtuosa graças aos bons ofícios prestados à sociedade *e a sua família e amigos*. Assim, curiosamente, inclui-se o benefício realizado na esfera da vida privada como útil "publicamente". Não se subentenda, pois, que utilidade pública se remeta necessariamente a tudo aquilo que é feito (por exemplo, por patriotismo) para a prosperidade da república e do povo. O conceito sugere, ao invés disso, ser suficiente afetar positivamente outro ser humano, quaisquer que sejam suas condições e relações, para ser qualificada a ação como útil publicamente. Pois, como já vimos, agir levado por benevolência e gerar a felicidade do outro (ser-lhe útil) não pressupõem necessariamente nenhum "esquema" ou "sistema" político específico, mas é agir graças a um instinto da natureza.

Público, então, não se opõe exclusivamente ao politicamente privado, mas antes à *individual* ou *particular* — ou seja, ao que é feito para si mesmo desconsiderando os demais. É um conceito um tanto largo, no qual se incluem ações tão diversas e de

[92] Passa muito longe de nossa argumentação a ideia de que o governante deve ser julgado à maneira como se julga um assistente pai; ofícios distintos devem ser julgados em conformidade com o que lhes cabe especificamente. O ensinamento lockeano persiste. Quisemos somente ressaltar com isso que, de acordo com o pensamento de Hume, não se multiplica em vão um tipo de sentimento moral para cada tipo de caráter ou posição social que se julga; mas *é o mesmo "sentimento da moralidade", ou seja, de humanidade, que pronuncia o veredicto final sobre os caracteres pessoais, levando em conta qual é o dever ou deveres de cada tipo de homem.* O sentimento de humanidade é modificado diferentemente, consoante o modo como é afetado pelas considerações da imaginação.

importância tão distinta, como plantar uma árvore, educar uma criança, proteger o país nativo na guerra ou governar um povo (exemplos de nosso autor).

Para ilustrarmos nosso ponto, que utilidade pública não significa necessariamente aquilo que é realizado num contexto republicano ou com imbricações políticas determinadas, por oposição ao que é feito na vida privada, mas que deve ser, ao invés disso, tomada como sinônimo de simplesmente "utilidade aos outros", não qualificando estes últimos como membros de um tipo estado ou nação, relembremos que, para Hume, "utilidade pública" é uma espécie do gênero "utilidade". Sob a qualificação *útil* pode-se incluir as plantas, o sol, os deuses, um pedaço de carvão, um advogado, ou tudo aquilo que *contribui* de alguma forma para nossa felicidade e conveniência. No caso tratado presentemente, é óbvio que lidamos com o produto de mãos humanas. O sol, num certo sentido, é mais útil do que todos os homens juntos, mas isto não lhe atribui valor moral algum. A diferença específica que confere valor moral a seres humanos e não a coisas está precisamente na qualidade do sentimento de aprovação que é despertado no gosto, como já explanamos anteriormente; a aprovação da pessoa útil é qualitativamente diferente para nosso gosto da aprovação de um objeto útil inanimado ou de um animal desprovido de fala.

Isso nos leva naturalmente a nossa próxima questão: qual a relação entre a benevolência e o gosto moral? Ou ainda, por palavras diversas, e da maneira como Hume formula a questão na Seção V da *Investigação — "Por que a utilidade agrada?"*

§5

Nesta etapa do trabalho, focaremos a terceira questão acima levantada: qual a relação entre o gosto moral e a apreciação daquilo que decorre de nossa benevolência, ou seja, ações publicamente úteis. Quer dizer, qual a relação entre o gosto e a estima da utilidade pública? Por que esta agrada-o?

Relembremos que é indiferente aos olhos do filósofo o emprego do vocábulo "gosto" e que talvez Hume opte por ele, e não por "senso moral" ou "sentido interno"[93], simplesmente para afastar possíveis equívocos que tais expressões poderiam acarretar

[93]É sintomático que Hume empregue apenas duas vezes, na *Investigação dos Princípios da Moral*, a expressão *"finer internal sense",* e apenas na primeira seção, quando coloca a questão, em termos tradicionais, do "fundamento geral da moralidade". *"Moral sense",* por sua vez, não é utilizada sequer uma vez. Já no *Tratado*, possivelmente querendo impressionar Hutcheson e Butler, Hume escreve que as "distinções morais" não são produto da razão. Pois esta é completamente inativa e jamais poderia ser a origem de um princípio tão ativo quanto à "consciência" ou um "senso da moralidade" (*sense of morals).*

em sua explicação (como, por exemplo, sugerir ao leitor o pensamento de que existe um canal específico delineado na alma humana, aberto nela pela divindade, por onde afluem as ideias de bem e mal). O importante é frisar que estamos lidando com percepções prazerosas e dolorosas cuja existência é relativa à mente humana e cuja causa última, a razão de se apresentarem a ela, nos é desconhecida. Além disso, "gosto" marca ainda mais nitidamente a oposição que Hume força contra os "racionalistas": isto é, a razão por si só não descobre o bem e o mal e não consegue ser um motivo que nos poderia levar à ação; mas se ela não servir a nossas emoções, é completamente inerte na moralidade.

> "Reason, being cool and disengaged, is no motive to action, and directs only the impulse received from appetite or inclination, by showing us the means of attaining happiness or avoiding misery: Taste, as it gives pleasure or pain, and thereby constitutes happiness or misery, becomes a motive to action, and is the first spring or impulse to desire and volition. From circumstances and relations, known or supposed, the former leads us to the discovery of the concealed and unknown: After all circumstances and relations are laid before us, the latter makes us feel from the whole a new sentiment of blame or approbation."[94]

Com efeito, aqui tratamos do gosto moral, ou seja, do conjunto de percepções que nos afetam após a contemplação de caracteres pessoais, via os signos das ações, das palavras, dos hábitos e de suas propensões. Contemplação esta que é, segundo nossa interpretação, duplamente realizada pela imaginação: *primeiro*, sob a forma da "simpatia" — da interpretação dos signos do rosto e da voz para a descoberta de paixões que estão por trás de tais manifestações, ou seja, que causaram as ações (o que permite a posterior avaliação moral pelo gosto); e *segundo*, sob a forma do "entendimento" ou "razão", isto é, do exame e compreensão do que determinada ação acarreta na sociedade (em longo prazo) quando vista de um *ponto de vista imparcial e calmo*. Esta segunda parte também pode ser colocada da seguinte maneira: determinada ação, pergunta-se, é boa ou má, justa ou injusta, ou seja, *afeta* positiva ou negativamente os envolvidos nela? A resposta dependerá da complexidade do caso, do número e da qualidade das pessoas envolvidas nele, se trará maior mal futuro do que benefício imediato, etc. Nem é preciso dizer que as ações e projetos que envolvem o governo e a justiça são os que admitem majoritariamente maior embaraço.

[94] Ibid, p.234.

Mas é preciso apontar que a simpatia e o entendimento trabalham conjuntamente em nossas distinções morais e, sem a cooperação prévia de ambos, o gosto não poderia e não conseguiria discriminar boas e más ações e, por conseguinte, caracteres virtuosos e viciosos. A utilidade pública é a principal "circunstância" envolvida na aprovação moral; ações benevolentes que favorecem o bem e a felicidade dos outros, quando por nós contempladas, causam-nos um intenso prazer. Mas a causa deste prazer moral não é somente a ação, o efeito, mas principalmente o *caráter* da pessoa que a realiza. É preciso que se perceba em seus gestos um *motivo* legítimo querendo o bem do próximo; isto é, que conjuntamente à sua vaidade e amor pela fama (acompanhantes frequentes da maioria de nossas ações), encontre-se um motivo genuinamente benéfico.

> "It is very unjust in the world, when they find any tincture of vanity in a laudable action, to depreciate it upon that account, or ascribe it entirely to that motive. The case is not the same with vanity, as with other passions. Where avarice or revenge enters into any seemingly virtuous action, it is difficult for us to determine how far it enters, and it is natural to suppose it the sole actuating principle. But vanity is so closely allied to virtue, and to love the fame of laudable actions approaches so near the love of laudable actions for their own sake, that these passions are more capable of mixture, than any other kinds of affection; and it is almost impossible to have the latter without some degree of the former."[95]

Hume não vê nenhum problema na coexistência e na mistura destas paixões tão diversas, vaidade e benevolência, num mesmo momento, num mesmo indivíduo. Mas, se sob nossa inspeção, a ação foi realizada não por humanidade, mas por suborno, avareza, medo ou qualquer outro motivo inteiramente egoísta, cai por terra seu valor moral. A benevolência é a única causa que merece aprovação moral, no caso do juízo de utilidade, pois é a única motivação que causa o sentimento prazeroso de virtude quando o gosto moral é afetado. Hume, portanto, difere num ponto crucial dos utilitaristas do século XIX: qual seja, a medida moral não está apenas nas "consequências" das ações, independentemente de quem as realizou e por que.[96]

Isso gera um problema na avaliação da conduta alheia, uma vez que nossa natureza imitativa consegue esconder os motivos reais das ações sob a máscara de gestos altruístas. A hipocrisia e a simulação estão presentes constantemente na vida em

---

[95] Hume, *Of The Dignity and Meanness of Human Nature*, p.86.

[96] "IF any *action* be either virtuous or vicious, 'tis only as a sign of some quality or character. It must depend upon durable principles of the mind, which extend over the whole conduct, and enter into the personal character. Actions themselves, not proceeding from any constant principle, have no influence on love or hatred, pride or humility; and consequently are never consider'd in morality." Hume, THN, p.575.

sociedade. Ora, isso não impede, contudo, que a imaginação adquira finura com a experiência e aprenda a notar nas sutilezas dos gestos qual a motivação real que os causou. A simpatia, caso não for bem treinada, tornar-se-á uma presa fácil do ardil dos outros. Mas nenhum homem é um ator perfeito, e a dissimulação trai a si mesma, ainda que sutilmente, sugerindo o contrário do que aparenta e visa.[97]

> "Hence likewise the benefit of that experience, acquired by long life and a variety of business and company, in order to instruct us in the principles of human nature, and regulate our future conduct, as well as speculation. By means of this guide, we mount up to the knowledge of men's inclinations and motives, from their actions, expressions, and even gestures; and again, descend to the interpretation of their actions from our knowledge of their motives and inclinations. The general observations, treasured up by a course of experience, give us the clue of human nature, and teach us to unravel all its intricacies. Pretexts and appearances no longer deceive us."[98]

Desta maneira, a simpatia é uma propensão da imaginação constitutiva da natureza humana e é, num certo sentido, invencível; mas ela não deixa de ser, por isso, algo que se aprimora e se corrige com o tempo. Dar esmolas a um necessitado é coisa louvável, desde que este não as gaste inutilmente com sua própria devassidão — por isso, a aparência da fome engana apenas os incautos.

Agora, instituições e práticas mais complexas cuja utilidade se descobre somente com o entendimento (juízos empíricos de causa e efeito) e também com a aplicação da razão (cálculo e estatística), só devem afetar o gosto após serem devidamente analisadas e balanceadas por estas faculdades. Hume cita os exemplos polêmicos em sua época de assassinato de tiranos e o cultivo do luxo, como casos em que o exame deve ser auxiliado pelo estudo da história, pela experiência e pelo cálculo, para firmar-se com segurança o veredito se efetivamente tais práticas são úteis. A primeira é censurada em razão dos maiores prejuízos que causou aos homens em longo prazo (permitiu que piores tiranos tomassem o poder) contra o benefício imediato que trouxe a vida de alguns. O luxo, por sua vez, deve ser estimulado sem peso na consciência, propõe Hume, graças a sua influência benigna na sociedade como um todo, pois, fomentando o comércio, as artes (mecânicas e liberais) o engenho e indústria dos homens, e trazendo ornamentos e prazeres inofensivos à vida, é útil publicamente sob

---

[97] Este ponto será explorado no capítulo seguinte, quando investigarmos melhor o que vem a ser a delicadeza de imaginação ou bom senso na formulação do juízo moral.
[98] Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, pp.84-85.

vários aspectos. Requer-se, então, um *cálculo de utilidade*[99] para se firmar se maiores felicidades ou infortúnios serão trazidos com determinada prática, comportamento ou instituição. Assim, em muitos casos, o gosto precisa do auxílio de nossas faculdades intelectuais, do bom senso e da experiência, para pronunciar-se finalmente sobre o verdadeiro valor moral das coisas, costumes, leis e das pessoas.[100]

No entanto, permanece ainda sem resposta a questão acima levantada, a saber, por que a utilidade pública agrada, causa-nos prazer e, assim, é estimada uma virtude por nosso gosto? Como já indicamos parcialmente, Hume sugere que, ao contemplarmos uma boa ação e disto sentirmos um prazer peculiar em nosso ser — um sentimento calmo de aprovação — é nossa benevolência ou humanidade que é tocada. Quando o bem e a felicidade do outro mostram-se a nós, quando nossa imaginação capta as imagens da virtude, por termos implantado em nossa constituição este amor pela humanidade, nossa benevolência se regozija e assim sentimos uma percepção agradável de aprovação moral. O gosto moral depende absolutamente da benevolência para existir; num certo sentido, podemos dizer que *ele é a benevolência pondo-se em exercício*. Assim como dizemos que o gosto corpóreo é o toque do paladar, o gosto estético é a atividade da imaginação, também podemos supor que o gosto moral é o sentimento de humanidade, o "sentimento da moralidade" (usando uma expressão de Hume), agindo no espírito. Como argumentaremos adiante, já que todos (ou a grande maioria) produzem o mesmo sentimento de humanidade, todos têm fundamentalmente o mesmo gosto moral (ou a mesma "constituição"); ou ainda, por outras palavras, a mesma natureza humana. Talvez este seja o ponto de Hume quando diz que os "princípios do gosto mental" são uniformes. Cabe investigar em que medida os costumes, as leis e as instituições alteram ou refinam a natureza do gosto; e até que ponto conseguem alterá-lo sem desvirtuá-lo e corrompê-lo. Ou então, a qual grau a natureza humana admite plasticidade o suficiente para mudar e diferir, mas ainda

---

[99] É verdade que essa expressão não se encontra em parte alguma no pensamento humeano. Considere, no entanto, as seguintes palavras do filósofo: "One principal foundation of moral praise being supposed to lie in the usefulness of any quality or action; it is evident, that *reason* must enter for a considerable share in all decisions of this kind; since nothing but that faculty can instruct us in the tendency of qualities and actions, and point out their beneficial consequences to society and to their possessor. In many cases this is an affair liable to great controversy: Doubts may arise; opposite interests may occur; and a preference must be given to one side, from very nice views, and a small overbalance of utility." Hume, op.cit., pp. 285-286. É evidente que está prefigurado algo como um "cálculo utilitário" realizado pela razão para consolidar a preferência pela execução de determinada prática ou ação, levando em conta seus efeitos. Entretanto, sublinhemos que Hume nunca propõe, à maneira dos utilitaristas, algo como um critério moral formal meramente quantitativo – "a maior felicidade para a maioria".

[100] Retomaremos esse ponto adiante.

guardar em si algo que pode ser dito *uniforme e geral* (se não quisermos trair a letra do texto): "The general principles of taste are uniform in human nature".[101]

Outra maneira de abordarmos a mesma questão é relembrarmos do que Hume tem a dizer da "conformidade" ou "correspondência" das formas exteriores à "estrutura" ou "constituição" do gosto mental. Por algum misterioso motivo, algumas formas estão naturalmente adaptadas a causar prazer na imaginação quando são contempladas: por exemplo, a forma esférica da lua produz a beleza em todos que a olham, e nunca ninguém desviou dela o olhar por sentir nojo ou repulsa. O mesmo podemos supor de disposições virtuosas: já que nós todos possuímos, em algum grau e naturalmente, uma propensão benevolente, sempre que vemo-la manifestar-se na ação virtuosa, ela própria se agrada consigo. É curioso que não haja nenhum estudo na filosofia humeana sobre a noção de "constituição" e seus termos afins, porque ela atravessa sua obra, desde o *Tratado* até os *Diálogos sobre a Religião Natural*. É frequente o uso de expressões como:

"Original constitution of the frame"[102]

"Primary constitution of nature"[103]

"Our make and constitution"[104]

"Original frame of our temper"[105]

"Internal frame and constitution of mind"[106]

"Fabric and constitution of the human species"[107]

"Particular constitution and fabric of human sentiment and affection"[108]

"Ordinary course of nature in the constitution of the mind"[109]

Bastante desta terminologia aparece sobretudo nos livros II e III do *Tratado da Natureza Humana*, no ensaio *O Cético* e na *Investigação dos princípios da Moral*. Veremos o que fazer com isso tudo quando lidarmos com a questão crucial desta dissertação, qual seja, se pode haver algo como um padrão moral extraído da natureza humana. Mesmo a concepção central de *natureza humana* é difícil no empirismo

[101]Hume, *Standard of Taste*, p. 236.
[102] *Dialogues concerning Natural Religion*, 11.10, pp.208-209.
[103] *A Dissertation of the Passions*, 2.14, p.9.
[104] *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, pp. 234–235.
[105] Ibid., p.302.
[106] Ibid., pp. 301-302.
[107] Ibid, p.170.
[108] *The Sceptic*, p.162.
[109] *A Treatise of Human Nature*, pp.488-489.

humeano e merecerá ser examinada de perto sob essas considerações. Por ora, apontemos que Hume deixa claro que o sentimento de humanidade faz parte de nossa estrutura ou constituição, e tudo aquilo que é feito a partir dele e conforme a ele causa-nos prazer. O desejo pela felicidade ou prosperidade da espécie *aprova* tudo aquilo que a promove, expande e a aperfeiçoa, e isso simplesmente pelo fato de assim sermos constituídos. Somente o mais infeliz e corrompido dos misantropos desejaria que a espécie não propagasse e se aprimorasse. Então, mesmo quando nosso interesse não está em jogo, temos uma preferência natural pelo bem da espécie por conta de nossa natureza; e embora pálida, faz-se presente à grande maioria.

Numa palavra, a utilidade pública ou, o que dá no mesmo, o benefício prestado ao outro com bons ofícios que visam sua felicidade, agrada-nos, portanto, por tocar nossa humanidade e, ao afetá-la, produz em nós um prazer peculiar que pode ser nomeado o "sentimento da virtude" ou o "sentimento moral". Naturalmente, poderíamos continuar a investigação com Hume, e perguntarmo-nos por que sentimos esse prazer quando contemplamos tudo aquilo que favorece a vida humana? Ou então, por que somos criaturas dotadas deste princípio humanitário ou benevolente em nossa constituição? Conforme o seu "método experimental", Hume julga tal questão desnecessária, carente de sentido e resposta, por nos obrigar a indagar uma causa para além da experiência e da observação:

> "It is needless to push our researches so far as to ask, why we have humanity or a fellow-feeling with others. It is sufficient, that this is experienced to be a principle in human nature. We must stop somewhere in our examination of causes; and there are, in every science, some general principles, beyond which we cannot hope to find any principle more general."[110]

Ele toma a "humanidade" como uma tendência "implantada" em nossa natureza, como uma "questão de fato" facilmente atestada por qualquer um, a qual não necessita de outra prova a não ser do honesto contato consigo próprio e com a vida ordinária e, assim sendo, encerra abruptamente o assunto. Muitos permaneceriam insatisfeitos e objetariam: "por que afinal de contas conseguimos ser bons?"

Aos olhos da maioria dos filósofos britânicos do século XVIII, essa seria a questão crucial a ser solucionada. Mas talvez possamos compreender a reticência do filósofo escocês se nos relembrarmos de sua rejeição ao apelo a "causas finais" na

[110] Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, p.173.

explicação dos fatos observáveis. Filósofos como Shaftesbury, Hutcheson e Butler veriam aí mais um sinal de manifestação da inteligência, bondade e providência da divindade, a qual, diriam eles, é causa primeira de nosso ser; e a qual, ao cria-lo com uma finalidade sumamente benigna, delineou o coração humano para um excelente propósito na economia da criação, a saber, honrar e adorar piedosamente o Autor da natureza, amando e promovendo a felicidade de si e do próximo. De sua parte, Hume não segue esse caminho metafísico, mas para e faz questão de parar, sem mais, na mera constatação de que assim *somos*.

Aliás, podemos conjecturar que, da mesma maneira que Hume compara algumas de nossas paixões com as paixões animais, como o amor e ódio, e mesmo nossa própria razão com a razão animal, ele bem poderia incluir em sua investigação (caso isso não gerasse escândalo em sua época) uma seção dedicada à "Benevolência dos animais" ou "Da virtude e vício dos animais", a fim de mostrar que talvez não haja nada do divino em nosso comportamento. Pois a observação constata muitos sinais deste mesmo pendor ou instinto moral nas outras espécies: inclusive em alcateias, abelhas, primatas… Numa palavra, ao insistir que a benevolência brota de um desinteressado *desejo* de proteção, auxílio ou zelo pelos indivíduos da espécie, Hume se aproxima de um tipo de naturalismo segundo o qual nossas paixões, em especial a filantrópica, agem secretamente, graças a um truque da natureza, para a preservação, manutenção e propagação da espécie. Mas talvez essa seja uma divagação anacrônica.[111]

§6

Respondidas as três questões acima levantadas, concernentes à benevolência e à utilidade pública, passamos ao ponto seguinte: examinaremos as outras três variedades de aprovação moral consideradas por Hume. Dissemos anteriormente que a "qualidade específica" de cada classe de prazer pertencente aos diversos modos do gosto pode ser *indicada* pelo filósofo, mas, com mais justeza, *descrita* pelo poeta ou moralista.

[111] "It has, I think, now been shewn that man and the higher animals, especially the Primates, have some few instincts in common. All have the same senses, intuitions, and sensations, — similar passions, affections, and emotions, even the more complex ones, such as jealousy, suspicion, emulation, gratitude, and magnanimity; they practice deceit and are revengeful; they are sometimes susceptible to ridicule, and even have a sense of humour; they feel wonder and curiosity; they possess the same faculties of imitation, attention, deliberation, choice, memory, imagination, the association of ideas, and reason, though in very different degrees. The individuals of the same species graduate in intellect from absolute imbecility to high excellence. They are also liable to insanity, though far less often than in the case of man." Darwin, *Descent of Man*, cap. 3.

Baseando-se nessa repartição de funções, Hume afirma que é ainda preciso diferenciar, dentro da filosofia, as diversas qualidades de prazer moral, pois a observação cuidadosa revela que este tem quatro tipos; e se somente nos atermos àquela qualidade de prazer que sucede da contemplação de caracteres "úteis aos outros", desconsideraremos uma grande parte dos juízos morais não incluída na categoria "utilidade pública". Mais uma vez, a "vida ordinária" ensina a filosofia; agora, que existem em nossa sensibilidade outras maneiras também importantes de avaliarmo-nos e julgarmo-nos. Convém, portanto, fixar a atenção à nossa linguagem moral cotidiana para dela inferirmos, a partir das diversas *palavras* que denotam virtude e vício, toda a gama de *sentimentos* morais que ela contém em si.

Diria Hume, sabe-se que nem tudo aquilo que julgamos "virtuoso" provém dessa disposição benevolente tanto insistida, nem favorece ou promove a utilidade pública, beneficiando os outros. Não deixamos de apontar que os juízos de utilidade — a estima por ações e caracteres que causam a felicidade alheia — são talvez a principal forma de aprovação moral. Contudo, de acordo com Hume, nós julgamos comumente as pessoas viciosas ou virtuosas de outros três pontos de vista. A reflexão sobre os sentimentos nos evidencia que também aprovamos caracteres, além de "úteis aos outros", "úteis a si", "agradáveis aos outros" e "agradáveis a si mesmos". Ora, se for preciso conservar a todo custo a palavra *virtude* (deliberadamente evitada pelo filósofo, na segunda *Investigação*, onde pudesse "surgir a menor hesitação"), Hume propõe que ela seja guardada apenas para as ações de caracteres úteis aos outros — as chamadas "virtudes sociais" — e se utilize os termos "habilidade natural" ou "talento" para as demais qualidades bem estimadas na sociedade.

Entretanto, esta repartição — virtude e talento — é, num certo sentido, inútil e irrelevante, diz o autor; e procurar agrupar meticulosamente as diversas qualidades morais humanas sob esses dois termos é uma tarefa vã, a qual mais gera "disputas verbais" do que propriamente constitui um avanço filosófico. E nós mesmos, ele diz, não respeitamos geralmente essa divisão meramente verbal; frequentemente chamamos de "talento" aquilo que estritamente deveria ser nomeado "virtude", e vice versa. É que é de importância menor investigar se tais qualidades ou capacidades que o indivíduo possui, por exemplo, sua coragem, engenho, humor e bondade são aptidões naturais ou frutos da conquista de sua "vontade livre" (divisão esta que subjaz àquela entre talento e virtude). Os "teólogos", diz Hume, perverteram tanto o sentido da investigação moral como o uso do termo "virtude", ao introduzir no horizonte de suas explicações a ficção

do “livre arbítrio”, coisa inexistente entre os antigos, que, entre outras, dá a eles superioridade em seus discursos morais. Muito mais fecundo para uma investigação dessa natureza é prestar atenção nos *sentimentos* de aprovação que são despertados no “espectador imparcial”, no momento em que se lhe apresenta a cena da vida social, com seus diversos tipos de caracteres pessoais.

> “What is it then we can here dispute about? If sense and courage, temperance and industry, wisdom and knowledge confessedly form a considerable part of *personal merit:* if a man, possessed of these qualities, is both better satisfied with himself, and better entitled to the good-will, esteem, and services of others, than one entirely destitute of them; if, in short, the *sentiments* are similar, which arise from these endowments and from the social virtues; is there any reason for being so extremely scrupulous about a *word*, or disputing whether they be entitled to the denomination of virtues?”[112]

Não nos enredemos em controvérsias “verbais”, mas voltemos nossa atenção ao que é de fato *observável*, diria Hume. Os sentidos devem limpar o campo do discurso, garantindo-lhe sua razão e expulsando tudo aquilo que está fora da evidência dos fenômenos. Desse modo, o espectador atento notará em si que em conformidade com os traços de caráter que se mostram ao gosto, seu “sentimento moral” será colorido por basicamente quatro maneiras, as quais, por isso, determinam quatro classes de aprovação moral.

Já analisamos a primeira, e pedimos o perdão do leitor se parecemos ter sugerido que somente a utilidade pública é aprovada moralmente. Resta analisar as outras três causas de aprovação, o útil a si, o agradável a si e o agradável ao outro. Vale mencionar que em nenhum momento Hume sugere a incompatibilidade dessas quatro formas de virtude — elas podem coexistir num mesmo indivíduo. Pelo contrário, para Hume o caráter “modelo” ou “padrão” possui-as todas em um grau apropriado e harmonicamente.

Examinemos, primeiramente, as qualidades classificadas sob a expressão “útil para nós mesmos”, relembrando que agora trata-se de subclasses no interior do gosto moral. Antes, porém, é preciso apontar que o “método experimental” para descobrir no “complexo (*complication*) das qualidades mentais” aquelas que estimamos virtuosas, dentro de sua quádrupla classificação, é seguido de modo uniforme e consistente. De maneira semelhante como descobre que todas as virtudes que estimamos “sociais” têm

[112] Ibid, p.316.

como característica distintiva promover o interesse público e proceder de um pendor desinteressado benevolente, com o qual simpatizamos; do mesmo modo, Hume seguirá um mesmo esquema para descobrir quais são as outras virtudes ou qualidades morais que aprovamos e elogiamos em nossas distinções. Tal esquema pode ser descrito da seguinte maneira: em primeiro lugar, Hume se atém à "experiência da vida comum", "à observação dos fenômenos morais na sociedade" e à "evidente distinção feita pelos homens entre a virtude e o vício" e, com a ajuda do "guia infalível da linguagem", forma um *catálogo geral da virtude e vício*. Esse catálogo nominal — uma enumeração de epítetos de "louvor" ou "sátira", retirado da observação dos costumes de seu tempo e do passado, tal como os justos juízos do historiador e do moralista os apresentam — serve de auxílio para o momento mais importante da investigação, no qual cada termo nele contido é *interrogado do ponto de vista do sentimento de prazer ou dor* que desperta no filósofo ou, mais precisamente, em seu gosto. Por exemplo, o termo "corajoso", quando aplicado a alguém em dada situação (após esta ser devidamente contemplada) se remete, no filósofo, um "espectador imparcial", a um determinado prazer de aprovação moral, a um sentimento calmo agradável com uma tonalidade própria. Depois, a comparação dos diversos sentimentos produzidos no observador, pelos vários vícios e virtudes que a linguagem já apontou, leva-o a agrupá-los, pela semelhança afetiva que possuem, a quatro classes gerais. Mesmo que não se faça uma enumeração exaustiva de todas as virtudes (caso fosse isto possível), a comparação entre elas permite a extração de "máximas e princípios gerais" que norteiam a imaginação, os quais, embora provisórios e incompletos, apresentam um quadro verossímil.

O segundo ponto é mostrar que, em toda forma de avaliação moral concebível, o "espectador imparcial" que a pronuncia o faz não por amor próprio ou outro motivo egoísta que entra, sub-repticiamente, em seu juízo crítico; mas sempre por simpatia e humanidade (até mesmo quando julga o outro útil a si próprio). Com isso, estabelece-se que a humanidade, operando em todas as formas de aprovação, mesmo naquelas que parecem provir de outra fonte, pode ser confirmada a "paixão moral" ou o "sentimento da moralidade" por excelência — isto é, a única candidata entre as demais paixões que por si só é desinteressada, comum e "universal":

> "The same endowments of the mind, in every circumstance, are agreeable to the sentiment of morals and to that of humanity; the same

> temper is susceptible of high degrees of the one sentiment and of the other; and the same alteration in the objects, by their nearer approach or by connexions, enlivens the one and the other. By all the rules of philosophy, therefore, we must conclude, that these sentiments are originally the same; since, in each particular, even the most minute, they are governed by the same laws, and are moved by the same objects."[113]

Dessa forma, para simplificarmos esse esquema, ocorre: 1) a coleta feita na vida comum das qualidades que significam louvor e censura; 2) o exame por "introspecção" dos sentimentos provocados no espectador; 3) a comparação entre as virtudes e entre os vícios e sua classificação; 4) o afastamento da hipótese egoísta; e finalmente 5) a conclusão de que em toda forma de aprovação moral opera previamente a imaginação, via a simpatia, e que é o mesmo sentimento de humanidade que por fim realiza as distinções morais.

Vejamos como esse mesmo esquema ou "método" funciona na descoberta da categoria "útil para si". Embora seja uma classe de qualidades morais com uma determinação um tanto ampla, pois ela comporta, de um lado, disposições, hábitos e propensões da *mente*, como, de outro lado, estados do *corpo*, bens ou *posses* externas, o que a distingue fundamentalmente das outras classes é o fato de que o único beneficiário direto dela é o próprio indivíduo que possui tais qualidades. Quer dizer, tão somente ele retira para si, imediatamente, sua felicidade ou prazer com suas próprias virtudes ou talentos e bens. Por isso, inclui-se aqui tudo aquilo que o indivíduo causa para si e daí extrai seu próprio prazer, e nalguma medida depende unicamente de seu esforço e trabalho, bem como tudo aquilo que lhe foi dado pelo exterior e pela "fortuna", como a beleza e as posses. Além disso, algumas destas qualidades úteis para si são, por assim dizer, "mistas", como a saúde, na medida em que dependem tanto da disposição particular do sujeito, de seu esforço e hábito para alcança-las e mantê-las, e de acidentes externos. Seguiremos a ordem da exposição humeana, tratando primeiro das virtudes úteis para a própria pessoa que são "qualidades mentais" — como hábitos, disposições, pendores e capacidades. Depois vamos analisar aquelas que são "qualidades materiais" — a saúde e a beleza, por um lado, e as posses e riquezas, de outro.

Um "espectador imparcial", ou seja, um homem não contaminado pela inveja, ciúme, ódio ou qualquer outra paixão "violenta" que visa seu interesse particular, aprova "qualidades mentais" no outro, que causam nele um prazer contemplativo, mas

[113] Ibid, pp.235-236.

das quais só o próprio detentor gozará. Nem tudo o que aprovamos útil o fazemos com o olhar voltado ao bem coletivo e social. Somente um homem medíocre, abatido pela própria inveja e impotência, reprovaria o outro por ser este, por exemplo, empreendedor e industrioso (*industrious*); alguém cujo esforço, persistência, discrição e "engenho" trazem bons frutos que somente ele colherá para si mesmo e aproveitará sozinho e, se quiser, compartilhará com seus próximos. Qualidades mentais que levam à produção de riqueza, mesmo sendo engendradas pelo interesse ou "amor pelo ganho" do outro — motivos completamente egoístas — são uma fonte de aprovação moral genuína, quando contempladas desinteressadamente. Não somos indiferentes à felicidade do outro e pela qual somente ele é o responsável. Diria Hume, minha humanidade, quando contempla desinteressada e imparcialmente o interesse egoísta de outra pessoa, caso esta for útil para si e não viole o bem alheio, aprova-a. Por isso, não é meu amor próprio que me leva a me imaginar e me colocar na posição ocupada pelo outro e supor que seria eu quem estaria retirando para mim o benefício privado, o que geraria às escondidas a aprovação moral da virtude privada. Hume afirma que, na verdade, age em nosso interior outro princípio:

> "It is a quite different principle, which actuates our bosom, and interests us in the felicity of the person whom we contemplate. Where his natural talents and acquired abilities give us the prospect of elevation, advancement, a figure in life, prosperous success, a steady command over fortune, and the execution of great or advantageous undertakings; we are struck with such agreeable images, and feel a complacency and regard immediately arise towards him. The ideas of happiness, joy, triumph, prosperity, are connected with every circumstance of his character, and diffuse over our minds a pleasing sentiment of sympathy and humanity."[114]

Parece haver aqui um paradoxo: como é possível que o sentimento de humanidade aprove o egoísmo alheio? Podemos supor que se notarmos nas ações do outro que elas provêm de hábitos, capacidades e desejos que geram contentamento para si e não prejudicam os demais, isto pode se tornar um prazer comunicado por simpatia para o espírito de quem observa-o imparcialmente, pois é bem possível buscar a própria felicidade sem atropelar os demais.[115] Simpatizamos com a felicidade alheia, embora não participemos dela, e contanto que nossa humanidade seja tocada e não as paixões

[114] Ibid, p.234.
[115] Assim, é o próprio sentimento de humanidade que faz essa restrição.

mais agressivas da inveja e do ódio. Todo "hábito da mente" que produz riquezas para o indivíduo é aprovado. A ideia é que aprovamos a riqueza como o justo prêmio do trabalho, esforço e sagacidade, como um meio para obtenção de prazeres, bens, poder e influência na sociedade. É um meio não censurável que pode servir a grandes projetos, como também a inofensivamente adornar a vida com artigos de luxo. [116]

No entanto, não apenas os hábitos e comportamentos que promovem o acúmulo de bens são aprovados na vida ordinária; em geral, toda disposição que tem como fito o empreendimento privado é louvável. Aí incluem-se a discrição, a frugalidade, a "força da mente" que resiste a prazeres vãos que nos desviam de nossos projetos mais ambiciosos, o dom do comando e certa celeridade na resolução dos negócios de modo eficaz. Boa parte das virtudes úteis a nós mesmos, portanto, concernem os negócios da vida: a manutenção e o acúmulo de riquezas, a economia familiar e, em suma, as deliberações que derivam de certa "inteligência prática" ou prudência em lidar adequadamente com os problemas cotidianos mais "materiais".

Mas este é apenas um lado das virtudes pelas quais somos os responsáveis e que geram para nós mesmos uma satisfação particular. Hume também elenca, ao lado disso, as virtudes puramente "mentais", como a penetração de espírito, a perspicácia, a boa memória, o discernimento, o bom gosto, etc. Também aqui não está em jogo nenhum interesse direto e magnificente pelo bem público, mas trata-se somente de qualidades individuais cujo foco é a felicidade do próprio indivíduo que as possui. Num certo sentido, então, a distinção entre o "público" e o "privado" forma-se naturalmente a partir de nossas distinções morais, pois, antecedente à artificiosa instituição das leis da Justiça e da propriedade, poderíamos arriscar, nosso gosto moral já é capaz de diferenciar aquelas virtudes que servem os outros daquelas que servem mais diretamente o próprio agente moral que as possui; e não porque ele assim o deseja, mas porque a constituição da natureza humana dita que algumas qualidades mentais só conseguem servir *direta e primeiramente* a quem as detém. Uma pessoa perspicaz, dona de um espírito firme e resoluto, possui tais dons independentemente de sua

[116] Mostraremos à frente, contudo, que um homem experiente, refinado e com apenas uma "rápida reflexão filosófica" sabe corrigir seu juízo na estima de homens ricos e poderosos, não deixando a aparência e a opulência influir no sentimento, na hora em que julga o *caráter*, o que realmente importa avaliar nas distinções morais. "A quais serviços e com quais coisas gastou o dinheiro e o tempo?" Por isso, é importante levantar as seguintes perguntas: o que permite essa transformação no modo de valorar e corrigir o juízo? Como passamos a julgar corretamente o outro e a nós mesmos? E qual o critério ou padrão que nos permite afirmar que "devemos" avaliar alguém levando em conta certos atributos do caráter e não a quantidade de coisas que possui?

generosidade, humanidade, e dos outros; sendo que somente essas últimas emoções podem influenciá-la a servi-los. Caso o faça ou não, isso não lhe diminui ou retira seus poderes mentais. Nem tudo o que pertence ao intelecto precisa se remeter aos outros.

Dessa maneira, vemos que as virtudes "úteis para si" são uma poderosa fonte de felicidade para quem as possui e, por isso, aprovamo-las. Poderíamos perguntar se são condição suficiente para tanto. Fossemos cínicos, diríamos que sim — a felicidade é um esforço autônomo e autárquico; e também iríamos além — sem a autossuficiência, ninguém nunca será feliz. Hume, de sua parte, nega que isso seja razoável, pois boa parte da alegria da maioria dos "homens comuns" depende também dos serviços e do convívio social, da conversação e da simpatia.

Antes de concluir esta parte que trata das "virtudes mentais" úteis a nós mesmos, convém indicar o quanto Hume baseia sua explicação nos "moralistas antigos", Aristóteles e Cícero, ambos mencionados expressamente na seção com a qual lidamos. Cícero faz-se presente no pensamento humeano, nesta questão, quando ele insiste na preponderância do "prático" sobre o "especulativo", na determinação das virtudes mais úteis a nós, isto é, quando rejeita o cultivo desregrado da "vida intelectual" em detrimento da vida política e dos negócios, e também — Hume acrescenta — em detrimento da conversação e dos prazeres mundanos, como algo não só indigno de um homem honesto, como também algo desnaturado. Lembremo-nos do que Hume tem a dizer em suas bem conhecidas páginas da primeira seção da *Investigação sobre o Entendimento Humano:*

> "It seems, then, that nature has pointed out a mixed kind of life as most suitable to human race, and secretly admonished them to allow none of these biasses to *draw* too much, so as to incapacitate them for other occupations and entertainments. Indulge your passion for science, says she, but let your science be human, and such as may have a direct reference to action and society. Abstruse thought and profound researches I prohibit, and will severely punish, by the pensive melancholy which they introduce, by the endless uncertainty in which they involve you, and by the cold reception which your pretended discoveries shall meet with, when communicated. Be a philosopher; but, amidst all your philosophy, be still a man."[117]

Aristóteles, por sua vez, influencia decisivamente na moral do filósofo escocês com sua famosíssima doutrina do "justo meio", isto é, de que as paixões em si mesmas

[117] pp. 8-9.

não são louváveis ou censuráveis, mas é sua medida correta, a justa força afetiva apontada pela razão que determina o valor moral delas. É preciso que as emoções expressem-se num grau adequado de acordo com nossa situação, com quem ocupamo-nos, em qual espaço e tempo, sob que circunstâncias e com qual finalidade. Hume retira muito dessa doutrina, entendendo que não há uma medida exata, um justo meio absoluto[118]; mas entre os extremos afetivos deve-se buscar *o meio ou a moderação*, porque é útil, e não com a razão, mas com o refinamento do gosto; e nisto consiste boa parte do aprendizado e da prática da virtude.

§7

Para não nos estender demais nesta parte do capítulo que trata das virtudes úteis para nós mesmos, digamos algumas palavras sobre as "qualidades materiais" que influenciam em nossas valorações morais, a saber, a beleza e a saúde do corpo e, de outro lado, os bens e posses externas:

> "It may not be improper, in this place, to examine the influence of bodily endowments, and of the goods of fortune, over our sentiments of regard and esteem, and to consider whether these phaenomena fortify or weaken the present theory. It will naturally be expected, that the beauty of the body, as is supposed by all ancient moralists, will be similar, in some respects, to that of the mind; and that every kind of esteem, which is paid to a man, will have something similar in its origin, whether it arise from his mental endowments, or from the situation of his exterior circumstances."[119]

À primeira vista, é estranha a inclusão dessas coisas num catálogo da utilidade privada e da virtude em geral. Pois é certo que tais qualidades causam geralmente um prazer no espectador que as contempla, mas não é por causa disso que podem ser agrupadas tão comodamente ao lado de virtudes mais "sérias", como a prudência e o discernimento. A intenção de Hume em elencar tais qualidades como também valiosas ao lado das virtudes mais tradicionais é claramente polêmica. Porquanto é preciso reabilitar, na filosofia, o valor do corpo e de seu cultivo, bem como a obtenção de prazeres, por meio da conquista de posses e bens. Contra os teólogos e os proponentes

[118] De acordo com Aristóteles, é o homem "prudente" quem é capaz de identificar o "justo meio" nas situações adequadas, fazendo dele e de seu juízo a "medida" da ação correta. Essa ideia terá grandes repercussões no "padrão moral", como mostraremos no capítulo seguinte.
[119] Hume, op.cit., p.244.

das “virtudes monásticas”, Hume insiste que se nosso juízo natural não for turvado pela superstição e pela “falsa religião”, o gosto moral de todos aprova desinteressadamente na vida comum o corpo e seus prazeres. Tal “hedonismo cético” caracteriza o pensamento do filósofo uniformemente. A beleza, como vimos anteriormente, define-se essencialmente pelo prazer da justa estrutura, da proporção e simetria das partes. Ora, quando essas qualidades são visíveis no belo corpo do animal e do humano, verifica-se que o corpo pode desempenhar suas funções e movimentos com mais agilidade, força, destreza e graça. A beleza é então um sinal de saúde e vigor do organismo. Um ser assim constituído é mais *útil* e certamente feliz sob este aspecto, na medida em que goza de seus prazeres com mais facilidade, ânimo e duração ou, quando inativo, pode simplesmente desfrutar da boa organização e do estado de sua existência. O que haveria de reprovável na saúde e no vigor do ser? Não somente este aproveita sua própria condição e sente prazer com sua utilidade, como também está mais habilitado a promover o interesse da espécie, propagando-se e defendendo-a.

> “Broad shoulders, a lank belly, firm joints, taper legs; all these are beautiful in our species, because signs of force and vigour. Ideas of utility and its contrary, though they do not entirely determine what is handsome or deformed, are evidently the source of a considerable part of approbation or dislike.”[120]

A reabilitação do corpo e de seus prazeres, no campo da moralidade, é introduzida de maneira sutil, e muitas virtudes que antes eram estimadas por outros motivos são redescobertas por Hume apenas porque favorecem o corpo. A temperança, essa virtude tão austera, é estimada ser efetivamente uma virtude, diz Hume, somente porque promove a saúde, e por nenhum outro motivo. Caso não deteriorasse o organismo, não seria um pecado pôr de lado a sobriedade e desfrutar sem limites dos prazeres da mesa e do amor; e só por isso a moderação é útil.

Os bens externos também são evidentemente aprovados pelo gosto, afirma Hume contra os “graves moralistas”, que tendem a expulsá-los completamente dos objetos que devem ser buscados pelos indivíduos. De novo, um espírito não corrompido pela “falsa filosofia” não vê nenhum mal no luxo, nas riquezas e nas coisas que adornam e agradam a vida. Como meios para “gratificar nossos apetites”, são úteis para quem os possui e, assim, produzem estima a quem os observa.

[120] Ibid., pp. 244-245.

> "[A]s riches are desired for ourselves only as the means of gratifying our appetites, either at present or in some imaginary future period; they beget esteem in others merely from their having that influence. This indeed is their very nature or essence: They have a direct reference to the commodities, conveniencies, and pleasures of life: The bill of a banker, who is broke, or gold in a desart island, would otherwise be full as valuable. When we approach a man, who is, as we say, at his ease, we are presented with the pleasing ideas of plenty, satisfaction, cleanliness, warmth; a chearful house, elegant furniture, ready service, and whatever is desirable in meat, drink, or apparel."[121]

O mais importante a ser retirado disto tudo é que, mesmo aqui, os juízos de aprovação e de reprovação moral só ocorrem na medida em que a imaginação é capaz de receber por comunicação os prazeres e as dores do outro, ou, por outras palavras, apenas quando a simpatia pelos outros indica o suposto prazer ou sofrimento que retiram das coisas, e produz em seguida uma emoção análoga. Caso essas coisas lhe forem úteis, nossa benevolência causa em nós, em seguida, certa satisfação com os sinais da felicidade alheia. A observação de uma pessoa alegre, vivendo bem, em plenitude e probidade agrada nosso "sentimento moral", caso ele exerça-se *desinteressadamente*. O egoísmo do outro, seu amor pelo ganho, seu justo orgulho, seu empenho em obter coisas, conhecimentos, poder e fama não são por si mesmos absolutamente censuráveis, sugere o filósofo; mas, pelo contrário, onde houver sinais de que se acompanham a competência e a honestidade, são louváveis. Essa restrição da "honestidade"[122] é importante, pois indica que o interesse privado e o público podem coexistir sem conflitar, sendo que, em verdade, boa parte de nosso interesse privado coincide de fato com o público. Infelizmente Hume não se detém nessa questão, nuclear na moral ciceroniana, diga-se de passagem, mas é evidente que a pressupõe em sua explicação dos princípios da moral, sobretudo quando trata da questão da utilidade. A conclusão da obra dá algumas pistas:

> "As no enjoyment is sincere, without some reference to company and society; so no society can be agreeable, or even tolerable, where a man feels his presence unwelcome, and discovers all around him symptoms of disgust and aversion. But why, in the greater society or conferacy of mankind, should not the case be the same as in particular clubs and companies? Why is it more doubtful, that the enlarged virtues of humanity, generosity, beneficence, are desirable with a view to happiness and self-interest, than the limited endowments of ingenuity and politeness? Are we apprehensive, lest those social affections interfere, in a greater and more immediate

[121] Ibid., p. 247.
[122] Remetemo-nos a categoria moral ciceroniana do *honestus*, latente no pensamento de Hume

> degree than any other pursuits, with private utility, and cannot be gratified, without some important sacrifice of honour and advantage? If so, we are but ill instructed in the nature of the human passions, and are more influenced by verbal distinctions than by real differences."[123]

§8

Vimos, neste capítulo, como o gosto de cada um está por trás das distinções morais realizadas na vida ordinária; e que ele define-se como um conjunto de percepções prazerosas e desagradáveis existentes apenas na mente, as quais surgem após considerações de utilidade pública ou privada. Em ambos os casos, é o caráter da pessoa visada que é estimado, se há uma tendência nele a produzir boas ações (para os outros ou para si) ou não, e daí dizemos que a pessoa possui virtudes ou talentos, ou vícios ou defeitos. Procuramos mostrar também que a palavra final de aprovação ou reprovação moral cabe a este "instinto original simples" (*simple, original instinct*) inerente à criatura humana e "implantado pela natureza", o qual Hume nomeia "humanidade" ou "benevolência geral" e que, portanto, determina o gosto e os sentimentos morais. Assim, não é por interesse nem para agradar o próprio Eu que praticamos ações genuinamente virtuosas e aprovamo-las quando o outro as pratica. Possuímos um honesto interesse pelo bem da espécie e pela felicidade dos indivíduos em particular e, por isso, aprovamos tudo aquilo que a felicita, bem como tudo aquilo que produz prazeres e alegria ao indivíduo, provindo apenas dele próprio. No primeiro caso, as virtudes sociais ou úteis ao público são realizadas pela própria benevolência, que gera sentimentos de beneficência, filantropia, amizade e generosidade; já no segundo, as virtudes que visam exclusivamente quem as possui provém de seu interesse natural privado e, como tentamos apontar, seria um absurdo tentar recriminá-las.

Até agora tratamos da categoria utilidade, como sendo um dos princípios da moralidade. Mas é preciso reconhecer que a contemplação dos caracteres pessoais indica haver outra maneira também importante de avaliarmo-nos, vivendo em sociedade. Há uma classe de qualidades morais elogiáveis, diz Hume, de espécie completamente distinta, que não tem nada a ver com a utilidade. O prazer que a caracteriza é diferente, tem sua tonalidade própria, e o gosto pode facilmente aperceber-se de que estima por outra perspectiva: trata-se do que é meramente "agradável", seja para os outros, seja para nós mesmos:

[123] Ibid., pp. 280-281.

> "[T]here is another set of mental qualities, which, without any utility or any tendency to farther good, either of the community or of the possessor, diffuse a satisfaction on the beholders, and procure friendship and regard. Their immediate sensation, to the person possessed of them, is agreeable: Others enter into the same humour, and catch the sentiment, by a contagion or natural sympathy: And as we cannot forbear loving whatever pleases, a kindly emotion arises towards the person, who communicates so much satisfaction."[124]

Isto quer dizer que nós aprovamos algumas qualidades mentais, habilidades, hábitos e disposições, e também certas qualidades corpóreas, que não influenciam diretamente em nossa felicidade e no bem dos outros; mas que são, contudo, uma evidente fonte de prazer e contentamento, por tocarem nossa imaginação de maneira agradável. Já que tal sentimento agradável é produzido por meio da contemplação do *caráter*, podemos dizer, com Hume, que se produz um sentimento de aprovação moral e o caráter é virtuoso.[125]

> "It is the nature, and, indeed, the definition of virtue, that it is *a quality of the mind agreeable to or approved of by every one, who considers or contemplates it*. But some qualities produce pleasure, because they are useful to society, or useful or agreeable to the person himself; others produce it more immediately: Which is the case with the class of virtues here considered."

Ora, o que é o "agradável"? Ou o que são "virtudes agradáveis"? Quais são elas particularmente? E como diferenciá-las das virtudes úteis públicas e individuais? Enquanto as ditas virtudes "úteis para nós mesmos" adquirem seu valor como *meios* para a obtenção da felicidade, são qualidades mentais e corporais que promovem riquezas, conhecimentos e saúde, as ditas "qualidades imediatamente agradáveis a nós mesmos" são, por assim dizer, "os aspectos" da própria felicidade e das virtudes que já possuímos.

A alegria (*cheerfulness*), por exemplo, dom da virtude e da fortuna, é o efeito produzido na alma de quem possui virtudes úteis a si e aos outros, ou coisas que lhe dão prazer. Muitas das virtudes primeiramente classificadas como úteis a nós (a prudência) e úteis aos outros (a benevolência) adquirem um valor adicional, certo lustre aos olhos de todos, pois efetivamente embelezam a alma de quem tem tais qualidades. Ao passar em revista a própria conduta, o homem virtuoso alegra-se consigo e sente um prazer

[124] Ibid., pp.250-251.
[125] Ibid., p. 261.

particular imediato, um "nobre orgulho" de si. Esse prazer, fruto da reflexão sobre o próprio caráter, transparece em sua fala, nas ações e na expressão. Tais signos de um espírito contente consigo são lidos e interpretados de bom grado pela imaginação do observador imparcial, que então recebe por simpatia o prazer existente no homem virtuoso e contente. O aspecto do júbilo (*jollity*), "quando moderado e decente", comunica um vivo sentimento interior. Essa propriedade que consiste em transferir o sentimento agradável da alegria e da virtude é ela mesma uma virtude, na medida em que alegra o humor daqueles com quem o homem virtuoso convive, dissipando a melancolia. É uma fonte de amizade, boa vontade (*goodwill*) e "reconciliação" da humanidade, via a *admiração*.

O exercício em virtudes diferentes e o pendor que cada um encontra naturalmente em si para o cultivo de caracteres distintos produzem tipos diversos de sentimentos agradáveis obtidos pela reflexão sobre o próprio Eu. Dessa maneira, o atleta quando vence tem um tipo de alegria obtido para si, graças a seu intenso exercício do corpo, que difere daquele de quem se empenhou na busca de conhecimentos e erudição.

Da mesma forma, quando o guerreiro corajoso passa em revista a bravura de suas ações, qualidades úteis a si e aos outros, sente uma satisfação particular adicional, que é comunicada aos observadores imparciais por meio de sua expressão. Quanto maiores tiverem sido suas ações e conquistas, provavelmente mais intenso será seu sentimento de elevação, de nobreza e orgulho. A "grandeza de espírito" e a "dignidade do caráter" são, por conseguinte, frutos da consciência virtuosa. Hume traz para sua explicação o que lê em Longino[126], que o "sublime é apenas o eco ou imagem da magnanimidade"[127]. É uma qualidade que brilha do caráter que se conhece, e impõe respeito e admiração aos demais. Ocupado com pensamentos elevados e projetos grandiosos, a pessoa magnânima quando os concretiza retira para si um prazer honrável:

> "Who is not struck with any signal instance of greatness of mind or Dignity of Character; with elevation of sentiment, disdain of slavery, and with that noble pride and spirit, which arises from conscious virtue? The sublime, says LONGINUS, is often nothing but the echo or image of magnanimity; and where this quality appears in any one, even though a syllable be not uttered, it excites our applause and admiration; as may be observed of the famous silence of AJAX in

[126] Pseudo- Longino, *Do Sublime*, segunda parte, cap. IX, p. 54. Ed. Martins Fontes, São Paulo: 1996.

[127] Além disso, como outro caso de magnanimidade, Hume cita a "tranquilidade filosófica", fruto de intensa meditação, a qual separa o filósofo (o exemplo é Sócrates) dos demais, na medida em que lhe ensina o desapego e a indiferença frente às calamidades da fortuna e mantém seu caráter sempre equânime consigo.

> the ODYSSEY, which expresses more noble disdain and resolute indignation, than any language can convey."[128]

Por conseguinte, a magnanimidade só é considerada uma virtude porque *agrada* seu possuidor, que passou em revista sua própria história e daí retirou seu contentamento, posteriormente comunicado aos demais. Vemos então que mesmo aqui, na estima moral da qualidade agradável, operam em conjunto a simpatia e a benevolência. Da mesma forma como buscamos mostrar anteriormente, com relação à estima da utilidade, também é preciso que, agora, analogamente, a contemplação do caráter informe-nos de antemão, primeiro via a interpretação dos signos da expressão e depois via a análise de suas ações em seu contexto, se o orgulho da pessoa é justo ou despropositado, se sua consciência afirma com justeza qualidades honrosas que possui ou se está simplesmente errada. Daí a benevolência se pronunciará, se agradará com a alegria que o justo orgulho traz para o homem virtuoso. Ela aprova o aspecto da felicidade do outro como o prêmio de sua sábia conduta:

> "These are some instances of the several species of merit, that are valued for the immediate pleasure, which they communicate to the person possessed of them. No views of utility or of future beneficial consequences enter into this sentiment of approbation; yet is it of a kind similar to that other sentiment, which arises from views of a public or private utility. The same social sympathy, we may observe, or fellow-feeling with human happiness or misery, gives rise to both; and this analogy, in all the parts of the present theory, may justly be regarded as a confirmation of it."

Dessa maneira, esta classe de qualidades imediatamente agradáveis a nós mesmos pode ser dita aquela das qualidades morais "reflexivas ou conscientes". Sua diferença frente às demais é começarem e terminarem em si próprias, na auto contemplação e na auto satisfação. Elas não têm, por isso, influência direta futura alguma na vida social, nem favorecem diretamente a pessoa orgulhosa a adquirir bens, conhecimentos ou saúde. Elas são, na verdade, o resultado de seus empreendimentos, dons de espírito, esforço e sagacidade. Hume não vê como poderíamos desinteressadamente reprovar o orgulho alheio, caso este seja o efeito de uma conduta realmente admirável e magnânima. Sua teoria das paixões deixa claro que o orgulho ou o amor de si é uma emoção natural que surge espontaneamente da atividade da imaginação, quando ela faz a ligação de uma qualidade em si mesma prazerosa à ideia

[128] Ibid., p.252.

de Eu. Ou seja, quando descobre que o Eu é causa ou proprietário de uma qualidade prazerosa aos olhos de si e aos demais. Por isso, a censura do orgulho só ocorre quando este é despropositado, quando a pessoa tira prazer para si ali onde há motivo de vergonha; quando atribui para si erroneamente um dom que não tem; ou simplesmente quando ela sai bradando por aí, sem reservas, suas pequenas conquistas. Um caráter tolo, mesquinho, vão e vicioso, fosse honesto consigo e caso sua vaidade não mascarasse as próprias imperfeições, deveria ser desagradável para si próprio, e deveria demonstrar na sociedade os sinais de sua mediocridade e falta de dignidade, para então afastar os homens de espírito mais elevado e honrado. A benevolência, portanto, desagrada-se com o mesquinho e a fecha as portas da simpatia.

> "We never excuse the absolute want of spirit and dignity of character, or a proper sense of what is due to one's self, in society and the common intercourse of life. This vice constitutes what we properly call *meanness*; when a man can submit to the basest slavery, in order to gain his ends; fawn upon those who abuse him; and degrade himself by intimacies and familiarities with undeserving inferiors. A certain degree of generous pride or self-value is so requisite, that the absence of it in the mind displeases, after the same manner as the want of a nose, eye, or any of the most material feature of the face or member of the body."[129]

§9

A última classe de virtudes e realizações pessoais (*accomplishments*) que provocam em nós sentimentos morais, que resta ser explicada, é a das "qualidades imediatamente agradáveis aos outros". Aqui incluem-se os hábitos e as características congênitas da mente e do corpo que, quando contemplados pela imaginação, fornecem "mais imediatamente" ao gosto um prazer distinto daquele que provém de considerações de utilidade pública. A referência são os demais, mas não sua felicidade direta. Agrupa-se, nesta categoria, principalmente as virtudes de "boa companhia", etiqueta e boa educação, as quais, embora não promovam a felicidade alheia ou os bens mais "materiais" e importantes, como a saúde, a integridade física e os prazeres mais duradouros e fundamentais, são, no entanto, *indispensáveis para o bom convívio social ou uma vida em conjunto tolerável*. Educação, boas maneiras, humor, pudor, modéstia, decoro, eloquência, decência, asseio e um *"je ne sais quoi"* nos modos são as

[129] Ibid., p. 253.

qualidades morais enumeradas nesta classe. O traço característico que se encontra em todas elas é o tipo de prazer proporcionado ao espectador que contempla a pessoa agradável. As virtudes desta classe são estimadas num outro registro, diferente daquele das virtudes úteis em geral. O bom humor, por exemplo, provoca o riso, uma sensação agradável *imediata* que é leve e fugaz. A limpeza do corpo agrada os sentidos de modo diferente do prazer que surge da contemplação da utilidade da beleza e da saúde. A educação e a propriedade na fala, mesmo quando completamente ausentes num diálogo, não significam por si só uma questão de vida ou morte. Essas virtudes do *gentleman* são as menos rigorosas e seu descumprimento o mais inofensivo, pois elas consistem principalmente na observância de regras comportamentais dadas pela sociedade — regras, em sua maioria, arbitrárias.[130] Servem elas mais para "facilitar o intercurso das mentes", proporcionar um "comércio e uma comunicação sem perturbações", e seu descumprimento não gera sofrimentos de grande magnitude naqueles que não as possuem e com quem convivem. Hume acrescenta que as qualidades agradáveis "realçam extremamente" o mérito de uma pessoa já virtuosa cujo comportamento é regulado por elas; e àqueles de menor valor elas permitem que possam viver toleravelmente em sociedade.

Mesmo neste caso também reconhecemos a pessoa que detém essas boas qualidades por simpatia; principalmente por aqueles com quem ela convive. E novamente é nossa humanidade que é tocada, certamente com mais brandura e num grau menor, no momento da aprovação moral. Em nenhum momento, vale dizer, Hume diminui estas virtudes ou talentos, ou procura desmerecer aqueles que seguem os costumes de sua época na observação dessas regras de boas maneiras e elegância; pelo contrário, ele endossa-as como sendo um brilho adicional à virtude e uma fonte de prazeres inofensivos à imaginação. As virtudes imediatamente agradáveis fazem parte do catálogo geral da virtude, pois possuem a condição básica para cativar nossa estima e elogio, isto é, *causam prazer* no espectador, por serem em si mesmas uma fonte de prazer para aquele que as possui.

> "We approve of another, because of his wit, politeness, modesty, decency, or any agreeable quality which he possesses; although he be not of our acquaintance, nor has ever given us any entertainment, by means of these accomplishments. The idea, which we form of their effect on his acquaintance, has an agreeable influence on our

[130] A exceção é o tal do *"je ne sais quoi"* nos modos, produto natural muito difícil de explicar e que nos agrada misteriosamente.

> imagination, and gives us the sentiment of approbation. This principle enters into all the judgments, which we form concerning manners and characters.[131]

§10

Nesta última parte do capítulo, devemos comparar essas quatro classes de qualidades morais que, segundo Hume, estimamos favoravelmente em nós e nos outros, a fim de tentarmos medir quais são as mais importantes e valiosas do ponto de vista do juízo moral. Notemos, desde já, que tal comparação deve ser feita a partir do *próprio sentimento de prazer* que cada uma em especial suscita em nós, pois é precisamente esta característica — causar prazer — que levamos em conta em nossas deliberações e a qual finalmente constitui a aprovação moral. Como já buscamos mostrar anteriormente, cada classe produz um sentimento calmo prazeroso distinto, embora semelhante, no gosto mental. Nosso sentimento moral é afetado de diferentes maneiras quando aprovamos o útil e o agradável, seja para o outro, seja para si. Vimos também que essas diversas formas de possuir atributos louváveis não se implicam mutuamente; é possível que alguém possua em abundância qualidades de uma classe, ao passo que é quase desprovido das demais. Assim, existem imbecis dotados de um bom coração, como também pessoas perspicazes, temperantes ou ambiciosas sem as menores tinturas de simpatia e filantropia. Mas Hume observa que, na maioria da humanidade, a regra geral é quase todos possuírem em algum grau laivos dessas diferentes classes de virtudes e se porem entre os extremos da deficiência e da abundância. Observa-se ordinariamente que homens e mulheres têm inerentemente um dado *quantum* de benevolência e das virtudes naturais, como também a posse de capacidades úteis, para gerarem prazeres e bens para si e por conta própria. Verifica-se, além disso, que, em grande medida, as virtudes "úteis para si" são empregadas como meios para a felicidade pública, assim como as virtudes públicas são buscadas como meios para a obtenção da alegria particular, via o cultivo de uma "consciência que sente ter cumprido seu dever", aproximando então as diferentes classes umas das outras e ajustando os caracteres entre seus extremos.

Entretanto, pode-se considerar cada classe em si mesma, no momento da aprovação moral, e ponderar qual delas produz o prazer mais duradouro, intenso e admirável e, portanto, mais valioso do que os demais. A classe das virtudes imediatamente agradáveis aos outros é a primeira candidata a ser descartada como a

[131] Ibid., p.267.

mais valiosa. Pois o prazer ou sentimento de aprovação que produz é o mais brando, fugaz e leve (Hume diz mesmo "inferior"); depende da observância de regras comportamentais na maioria das vezes arbitrárias e fúteis; e seu descumprimento e ignorância não acarretam grandes prejuízos àqueles com quem convive o homem desagradável. Diferentemente da malícia e da crueldade, a aspereza na expressão, falta de asseio, de humor e decência não ferem a integridade de ninguém. Deve-se medir a importância de tal classe, desse modo, não só por meio do grau de prazer que proporciona aos espectadores, mas também, inversamente, pelo grau de sofrimento de sua falha, que de modo algum é grave. Por isso, esta classe é a menos valiosa em nossos juízos morais e, em caso de conflito com as demais, geralmente é a que damos a menor preferência.

A segunda classe de qualidades morais menos importantes é aquela do que é imediatamente agradável a nós mesmos, porque ela é, por assim dizer, "parasitária" das demais. Somente poderemos sentir orgulho e elevação de espírito ou satisfação conosco, caso relembremos que possuímos qualidades úteis em geral e agradáveis aos outros. Ainda que gere no espectador um sentimento mais intenso e admirável do que o meramente "agradável ao outro" é capaz de gerar, o "agradável a si" não é uma qualidade que tem tanta força e vividez como a utilidade em geral e não pode existir sem esta última. Estimamos positivamente uma pessoa serena, contente, magnânima ou mesmo sublime justamente por temos em vista as virtudes pelas quais ela adquiriu seu feitio, sejam elas úteis a si ou aos outros. A categoria que resta hierarquizar na ordem de grandeza, dessa maneira, é a de utilidade. Resta avaliar o mais valioso e admirável, ou seja, o que é mais prazeroso, quando contemplamos em nós mesmos e nos outros as virtudes úteis — as publicamente úteis ou as individualmente úteis. Fornecendo uma pista de como devemos pensar o conceito de padrão moral, Hume cita os clássicos exemplos ou "modelos" de César e Catão, o jovem:

> "The character of Caesar and that of Cato, as drawn by Sallust, are both of them virtuous, in the strictest and most limited sense of the word; but in a different way: Nor are the sentiments entirely the same, which arise from them. The one produces love; the other, esteem: The one is amiable; the other awful: We should wish to meet the one character in a friend; the other we should be ambitious of in ourselves. In like manner the approbation, which attends temperance or industry or frugality, may be somewhat different from that which is paid to the social virtues, without making them entirely of a different species."[132]

[132] Ibid., pp.316-317.

Salientemos que embora ambos possuíssem, na descrição de Salústio, uma tendência natural a favorecer a si ou aos outros, não eram de maneira alguma desprovidos totalmente das "qualidades úteis" aos outros (Catão) ou a si (César). Um pendor extremo para uma classe de virtude ou um total descumprimento ou inaptidão para outra desfiguraria seus caracteres. Uma pessoa de grande benevolência e generosidade, porém estúpida, perde algo muito importante para que seja estimada verdadeiramente virtuosa, acredita o filósofo, assim como quem é temperante e comedido, ou perspicaz e ambicioso, mas que não sente o menor pendor a promover os interesses dos outros, tem uma falta saliente em seu caráter que o impede de possuir dignidade moral. Entre tais extremos, requer-se do caráter virtuoso possuir ambas as qualidades desenvolvidas e exercê-las em conjunto em seus projetos e ações. Qual delas deve preponderar, as úteis *para o eu* ou *para os outros*, é uma questão difícil de responder. Basta que o indivíduo possua, num grau basicamente apropriado, tanto capacidades úteis para si mesmo, quanto um refinado e legítimo desejo pela felicidade alheia.

Não obstante, a questão pode ser respondida por outra via. A concepção do "fortalecimento de uma emoção ou movimento predominante por uma emoção ou movimento secundário", concebida já no segundo livro do *Tratado*, e posteriormente aplicada para explicar o paradoxo do prazer que se obtém na mente do espectador de uma "tragédia bem escrita", no ensaio *Da Tragédia*, pode fornecer uma chave de leitura. Nas palavras do filósofo:

> "'TIS a remarkable property of human nature, that any emotion, which attends a passion, is easily converted into it, tho' in their natures they be originally different from, and even contrary to each other.(…) When two passions are already produc'd by their separate causes, and are both present in the mind, they readily mingle and unite, tho' they have but one relation, and sometimes without any. The predominant passion swallows up the inferior, and converts it into itself. The spirits, when once excited, easily receive a change in their direction; and 'tis natural to imagine this change will come from the prevailing affection. The connexion is in many respects closer betwixt any two passions, than betwixt any passion and indifference."[133]

Devemos relembrar que, segundo Hume, nossos juízos morais são da ordem das paixões, daquelas nomeadas "impressões de reflexão" com intensidade fraca, também chamados de "sentimentos". Quando contemplamos um caráter perfeitamente virtuoso

[133] Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 419.

são produzidas na mente, portanto, quatro paixões ou emoções calmas *distintas*: uma que sobrevém de considerações de utilidade pública; outra da utilidade pessoal; outra da consideração sobre o efeito agradável que tal virtude provoca reflexivamente no espírito da pessoa visada; e, finalmente, outra impressão sobre suas *maneiras ou estilo* de como executa suas habilidades ou virtudes. Nosso juízo aparece a nós, no entanto, de modo uniforme; e embora possamos, na filosofia, decompô-lo como fizemos acima, seguindo Hume, na "conduta ordinária da vida" tais sentimentos que o compõe estão misturados e, por isso, o que se mostra a nós é uma impressão homogênea. No entanto, prepondera em sua composição uma "tonalidade" predominante. Há aqui, também, um "sentimento predominante" ou, mais especificamente, "uma paixão calma predominante" e outras secundárias ou inferiores. Sentimos que a consideração da utilidade pública engloba as demais, e seu prazer incorpora o prazer retirado da observação da utilidade pessoal e daquilo que é meramente agradável para o próprio sujeito. Se, por exemplo, em dada situação de perigo, vidas são resgatadas e salvas graças à confluência de virtudes de classes distintas — como a força, coragem, autodomínio, inteligência e benevolência de alguém — as "qualidades úteis" que foram, num primeiro momento, desenvolvidas para o usufruto do próprio indivíduo, quando são postas a serviço dos outros, adquirem maior valor e recebem então maior aprovação, do que se tivessem sido confinadas apenas para o benefício privado do agente moral (caso ele tivesse corrido e deixado todos para trás). Quando são aplicadas as faculdades mentais e físicas ao bem, à vida e à "felicidade da humanidade", nosso sentimento de humanidade, suscitado em nós pela benevolência do outro, domina os outros sentimentos de aprovação moral provenientes das outras classes; eles então são fundidos num único juízo, no qual prepondera a estima pelo que promove mais amplamente os "interesses de nossa espécie", isto é, sua perpetuação, felicidade e seu aprimoramento. Daí provém o maior mérito que alguém é capaz de possuir, quando direciona ou circunscreve seu impulso benevolente para aquilo que consegue exercer de fato sua influência e, assim sendo, produz "consequências salutares" na sociedade, na família ou para os amigos:

> "Upon the whole, then, it seems undeniable, *that* nothing can bestow more merit on any human creature than the sentiment of benevolence in an eminent degree; and *that* a *part*, at least, of its merit arises from its tendency to promote the interests of our species, and bestow happiness on human society. We carry our view into the salutary consequences of such a character and disposition; and whatever has so benign an influence, and forwards so desirable an end, is beheld with complacency and pleasure. The social virtues are never regarded

without their beneficial tendencies, nor viewed as barren and unfruitful. The happiness of mankind, the order of society, the harmony of families, the mutual support of friends, are always considered as the result of their gentle dominion over the breasts of men.

Capítulo 3

O Padrão Moral

§1

Este último capítulo tratará da questão do "padrão moral". Tendo explanado o modo como o gosto exerce seu ofício na moralidade, segundo a filosofia de Hume, mediante a ação da "benevolência", e como a contemplação de caracteres afeta-nos diversamente com satisfação ou repúdio, constituindo tipos de aprovação ou reprovação, feito isso, investigaremos agora em que medida é possível conceber e legitimar, nessa filosofia, *preceitos e máximas morais.* Ou ainda, até que ponto o gosto pode e consegue instituir regras morais que estejam fundamentadas em um padrão geral e cuja aplicação valha uniformemente, por conseguinte, para todos?

Hume sugere em diversos momentos de seus textos concernentes à moral que todos nós vestimos uma semelhante "constituição" humana. Disto seria fácil inferir que seguimos e obedecemos naturalmente alguns padrões. Mas é algo a se considerar que nosso autor, querendo aplicar rigorosamente o "método experimental em assuntos morais", mencione sem mais uma "constituição da mente" ou uma "constituição interna". Pois, de início, transposta do âmbito jurídico para o físico, no sentido de ordenamento ou regulação, a noção de constituição parece sugerir nada mais que uma vaga determinação geral da natureza sobre nós. Repare, por exemplo, que, desde o *Tratado* "a hipótese mais provável" da origem da diferença entre virtude e vício precisa supor a "constituição primária da natureza":

> "The most probable hypothesis, which has been advanc'd to explain the distinction betwixt vice and virtue, and the origin of moral rights and obligations, is, that from a primary constitution of nature certain characters and passions, by the very view and contemplation, produce a pain, and others in like manner excite a pleasure. The uneasiness and satisfaction are not only inseparable from vice and virtue, but constitute their very nature and essence."[134]

[134] Essa passagem é copiada em *Uma Dissertação sobre as Paixões* quase nos mesmos termos, e indica que Hume jamais abandonou sua concepção de "constituição primária da natureza" para explicar a diferença entre virtude e vício. *Tratado* 2.1.7.5, p. 296

Ora, seria "constituição" apenas uma noção vaga e irrefletida no pensamento de Hume, apesar de empregá-la em diversos momentos imprescindíveis de sua argumentação? Por que é preciso remeter-se à "constituição da natureza" para dar sentido aos "raciocínios experimentais"? O que o filósofo quer precisamente indicar com esses termos, utilizando-se também alhures de outros como "estrutura", "configuração" ou "feitio" (*structure, frame, make*)? É sabido que Hume é cuidadoso na escolha e no emprego de seu vocabulário filosófico, ainda mais caso seus termos tenham apresentado, no passado, um forte teor metafísico no texto de outros pensadores[135].

Para divisarmos como o termo "constituição" gera problemas interpretativos na filosofia humeana, posto que ele sustenta historicamente uma densa aura metafísica a seu entorno, basta analisarmos brevemente o uso que um filósofo anterior a Hume, e amplamente lido no século XVIII, faz de tal termo — Joseph Butler. O bispo de Durham merece nossa atenta consideração por ter exposto as importantes implicações teológicas que a noção de "constituição" contém, malgrado a opinião de Hume segundo a qual esse autor faz parte do grupo dos "filósofos modernos" que, embora difiram em muitos pontos, concordaram em fundamentar suas "acuradas explicações" da natureza humana inteiramente sobre a "experiência".[136] Valerá a pena contrastar a maneira como esses dois filósofos entenderam a constituição da natureza humana e a partir da qual lidaram com normatização na moral.

Observemos como o bispo indica, já no prefácio de *Quinze Sermões* (1726), a centralidade da ideia de "sistema, economia ou constituição de qualquer natureza particular", a fim de considerarmos perfeitamente a questão da moralidade e aprendermos nossos deveres:

> "Whoever thinks it worth while to consider this matter thoroughly, should begin with stating to himself exactly the idea of a system, economy, or constitution of any particular nature, or particular any thing: and he will, I suppose, find, that it is an one or a whole, made

[135] Pode-se dizer que, no pensamento britânico, é Shaftesbury quem, primeiramente, aplica à moral um uso forte e sistemático do termo "constituição" cuja origem é estoica. Vide esta passagem: "Sense of Right and Wrong therefore being as natural to us as *natural Affection* itself, and being a first Principle in our Constitution and Make; there is no speculative Opinion, Persuasion or Belief, which is capable *immediately* or *directly* to exclude or destroy it. That which is of original and pure Nature, nothing beside contrary Habit and Custom (a second Nature) is able to displace. And this Affection being *an original one* of earliest rise in the Soul or affectionate Part; nothing beside contrary Affection, by frequent check and control, can operate upon it, so as either to diminish it in part, or destroy it in the whole." *An Inquiry concerning Virtue*, Book I, part III, sect. I p. 23

[136] *Tratado*, Introdução, p. 17.

> up of several parts; but yet, that the several parts even considered as a whole do not complete the idea, unless in the notion of a whole you include the relations and respects which those parts have to each other."[137]

A razão disso é a seguinte: se quisermos nos instruir a respeito de nossas obrigações, no que consiste a virtude e como devemos praticá-la, é preciso, em primeiro lugar, ser investigada uma "questão de fato" da maior importância: a saber, qual é a "natureza particular" do ser humano. Com efeito, em posse deste conhecimento, poder-se-á determinar, sem hesitações, qual é "o curso de vida" correspondente a esta natureza. Aprenderemos o que é em si mesmo apropriado para nós; qual é nossa obrigação a agir virtuosamente; e de que forma o vício viola nossa natureza. Não que a consciência natural já não saiba o que ela deve fazer, a investigação moral apenas reforça com maior evidência aquilo cuja verdade as pessoas já têm uma primeira noção, embora muitas vezes confusa.

Assim sendo, é fundamental, conforme Butler, "explicitar" esta natureza que é peculiarmente humana para ela agir virtuosamente; e para tanto é preciso apontar, antes de tudo, que, como as demais coisas existentes no mundo sensível, esta natureza tem um "sistema" ou uma "constituição". Ou seja, existe nela uma "economia interna" ou um modo preciso como se articulam e se coordenam suas partes. A tese central butleriana é que a natureza humana é um todo composto de partes físicas e psicológicas; e, mais importante, essas partes estão interligadas de acordo com certas relações que estão nela *gravadas*. Butler julga que a consciência natural descobre a sistematização ou constituição do ser humano, quando ela reflete atentamente sobre si e se *compara* com as coisas observáveis, ou melhor, com a *ordem observável dos seres*. Pois a ordem é o efeito ou indicio visível na natureza de uma causa ordenadora.

Por isso, o homem tem uma constituição porque algo o constituiu desta maneira. Pois não se compõem e se articulam partes aleatoriamente; o termo "constituição" assinala, ao invés disso, uma atividade constituinte. E, com isso, Butler supõe de tal atividade a inteligência e que ela organizou "as naturezas particulares" para determinados *fins*. O funcionamento regular de um todo organizado traz à concepção inevitavelmente a ideia de um propósito, acredita o bispo, o qual está além das meras partes isoladas:

---

[137]Butler, Joseph, *Sermons*,1726, In: Selby-Bigge, *British Moralists, being Selections from Writers principally of the Eighteenth Century*, vol. 1, p.190

> "Every work both of nature and of art is a system: and as every particular thing, both natural and artificial, is for some use or purpose out of and beyond itself, one may add, to what has been already brought into the idea of a system, its conduciveness to this one or more ends."[138]

O bispo exemplifica seu argumento por meio de uma analogia: um relógio desmontado não cumpre seu propósito e, por isso, levando em conta apenas as partes das quais é composto, não se forma uma ideia adequada do que ele é. É preciso *ajustar* suas partes, relacioná-las de maneira correta, ordenar suas engrenagens, para que ele execute seu propósito e, dessa forma, *seja um relógio*. Tal objeto é um todo composto de peças organizadas por uma inteligência. Sua constituição está, por isso, tanto nessas partes, quanto nas relações por meio das quais esta inteligência as ajustou. Desse modo, as relações não são coisas sensíveis, mas são as regras formais que posicionam os elementos de uma maneira precisa e regular, para que eles executem, em conjunto, um propósito definido. O mesmo pode-se dizer, acredita o autor, da constituição da "natureza interior" do homem:

> "Appetites, passions, affections, and the principle of reflection, considered merely as the several parts of our inward nature, do not at all give us an idea of the system or constitution of this nature; because the constitution is formed by somewhat not yet taken into consideration, namely, by the relations which these several parts have to each other; the chief of which is the authority of reflection or conscience. It is from considering the relations which the several appetites and passions in the inward frame have to each other, and, above all, the supremacy of reflection or conscience, that we get the idea of the system or constitution of human nature."[139]

A criatura tem de cumprir um propósito, como tudo mais que existe no universo. Sua natureza encontra-se no ajuste das diversas partes, o qual lhe foi fixado por uma causa exterior. Ou seja, foram estipuladas relações de adequação entre as paixões, apetites, instintos e "o princípio da reflexão", a fim de que o sistema funcione regularmente de certa forma. Esta natureza humana tem uma constituição que é "adaptada" para a virtude, assim como a ideia de um relógio sugere uma constituição cuja "natureza" consiste em mostrar as horas. Mas tal analogia é imperfeita, porque as diversas relações entre as partes do relógio são de igual valor ou horizontais, ao passo

[138] Ibid.
[139] Ibid.

que a mais importante relação na constituição humana é desnivelada — a relação de "autoridade". Existe, assim, uma supremacia de uma parte em nosso ser: a consciência é soberana e rege as demais, porque existe uma hierarquização intrínseca no homem, da parte mais semelhante ao divino às mais distantes remetendo-se ao corpo. As paixões e os instintos são cegos e impetuosos, já a consciência dirige ordenadamente a vontade e corrige as desproporções dos desejos e dos movimentos do corpo. Por isso, Butler parte, no *Terceiro Sermão*, para uma comparação mais frutífera, a saber, a do homem com uma "constituição civil":

> "As the idea of a civil constitution implies in it united strength, various subordinations, under one direction, that of the supreme authority; the different strength of each particular member of the society not coming into the idea; whereas, if you leave out the subordination, the union, and the one direction, you destroy and lose it: so reason, several appetites, passions, and affections, prevailing in different degrees of strength, is not *that* idea or notion of *human nature;* but *that nature* consists in these several principles considered as having a natural respect to each other, in the several passions being naturally subordinate to the one superior principle of reflection or conscience."[140]

Essa passagem é importantíssima e exibe onde Hume difere crucialmente de Butler. Para o primeiro, toda relação é produzida da imaginação quando ela *associa* ideias que existem distintamente umas das outras, ou seja, quando ela coliga e "compara" termos separados que não contêm nenhuma marca interna apontando para alguma conexão real inscrita no mundo exterior. Não faz sentido pensar que as coisas estão conectadas em si mesmas independentemente de nós, que *espraiamos* os modos de união de ideias nas coisas. A noção de que há uma organização da natureza que independe do pensamento humano não tem significado na filosofia de Hume. Butler, por outro lado, está preso à concepção de que existe uma "correlação natural" (*natural respect*) das partes, das corporais e da racional (a consciência), onde as primeiras estão naturalmente subordinadas à segunda. Ele não pode admitir que existam apenas diferentes paixões distintas com graus de força diferente, que nos impulsionam à ação de acordo com seu *quantum* presente no espírito em dado momento do tempo. Mesmo a benevolência[141], que é naturalmente pura e está distante do amor próprio e das paixões

[140] Ibid, p.221.

[141] "There is a natural principle of *benevolence* in man; which is in some degree to *society*, what *self-love* is to the *individual*. And if there be in mankind any disposition to friendship; if there be any such thing as compassion, for compassion is momentary love; if there be any such thing as the paternal or filial

egoístas, deve se submeter às leis da consciência, se não quiser permanecer uma força cega. Pois só a consciência é capaz de regular os desejos em geral e medir sua proporção, e só ela é capaz de vigiar e controlar as faculdades do espírito — quer dizer, ela julga o que a memória nos informa de nós mesmos, direciona o que a vontade quer e corrige o que a imaginação acha ser bom (ela atua no passado, no presente e no futuro).

Em verdade, a comparação butleriana com a "constituição civil" serve mais para censurar casos onde há insubordinação, quando as "faculdades inferiores" insurgem-se contra os deveres e transgredem a constituição; quando aplicam sua força contra a autoridade suprema da *lei da consciência* e prevalecem sobre o que, de direito, deve sempre comandar. Eis aí o vício, a desproporção de paixões e apetites que vão à contramão da ordem sã da consciência. Quando o homem negligencia o que sua consciência legislou e demonstra, para ele mesmo, como estando errado e necessitando de correção, isto é, quando ele não mais sente culpa (o índice do erro) por agir contra aquilo que lhe é comandado, diz-se que ele é vicioso e está agindo contra sua própria natureza. Por isso, nas palavras de Butler:

> "Your obligation to obey this law, is its being the law of your nature. That your conscience approves of and attests to such a course of action, is itself alone an obligation."[142]

Desse modo, é graças ao fato de nossa "constituição" ser obra de um criador que deu a ela uma consciência capaz de avaliar o certo e o errado, a verdade e a falsidade moral, que devemos nos submeter a ela. Nossa natureza pode e deve descobrir suas obrigações e seus deveres em si mesma e por si mesma e, por isso, tudo o que ela aprova, em seus momentos livres da influência do ímpeto das paixões, deve ser obedecido — bastando querer "honestamente". Em outras palavras, que expressam tal tese com ainda mais ênfase, temos naturalmente uma finalidade moral ou um sentido para vida, qual seja, cumprir os *deveres* desvelados pela própria consciência:

> "And from all these things put together, nothing can be more evident, than that, exclusive of revelation, man cannot be considered as a creature left by his Maker to act at random, and live at large up to the extent of his natural power, as passion, humour, wilfulness, happen to carry him; which is the condition brute creatures are in: but that *from his make, constitution, or nature, he is in the strictest and most proper*

---

affections; if there be any affection in human nature, the object and end of which is the good of another, this is itself benevolence, or the love of another." p. 203.

[142] Ibid. p.223.

> *sense a law to himself*. He hath the rule of right within: what is wanting is only that he honestly attends to it."[143]

Agora, perante esse tipo de argumentação, embora tenhamos visto-a por cima, podemos vislumbrar o embaraço de Hume ao emprestar um termo tão carregado metafísica e moralmente de um autor tão influente, o qual nosso filósofo leu e por quem tinha bastante admiração. Como entender a "constituição primária" da natureza humana nos limites do que pretende ser uma nova forma de pensar, sem a metafísica e as finalidades da natureza e, em geral, sem as pretensões de uma teoria de relações essenciais gravadas nas coisas mesmas? Porque Hume não concede o menor valor às explicações dos fatos que necessitam fazer intervir qualquer forma de transcendência, ou seja, do que supostamente existe, mas cujo conhecimento não atravessou anteriormente os canais dos sentidos de modo a chegar a nossa memória.[144] Sendo assim — caberia esta objeção a Hume — mostraria a mera observação que há uma "constituição" da natureza humana? E *como* e *o que* ela o mostraria mais precisamente?

Em primeiro lugar, sabe-se que o caminho da reflexão para a "interioridade pura" foi interditado pelo próprio filósofo: pois um honesto exame de nossas próprias percepções mentais mostra que não encontraremos, por mais que "a razão" queira, nenhuma forma imaterial em nós mesmos da qual poderíamos inferir para todo ser humano, seguramente, ser de mesma fabricação. Também é rejeitada a concepção butleriana de que existe visivelmente um "ajuste" conformado pelo criador às diversas partes que nos compõem, isto é, uma hierarquização onde devem estar subordinados os apetites, instintos e paixões ao "poder superior" ou "princípio naturalmente regente" da consciência. Pois está pressuposto, com isso, a possibilidade de descobrirmos *a posteriori* que algo ajustou essas partes, e que esta constituição cumpre um propósito (tem uma causalidade final) por meio de tal ajuste, de maneira semelhante a um relógio. Isso significa que a filosofia de Butler está intimamente atrelada à teologia, uma vez que, no final das contas, ele quer nos passar o sermão de que fomos criados pelo Autor da Natureza com vistas a um fim por ele rigorosamente prescrito; e para cumpri-lo, ele inventou uma constituição que deve ser obedecida, pois ela contém nela própria seu

---

[143] Ibid. p.221.

[144]Uma das refutações das provas "a posteriori" da existência de Deus desenvolvida por Philo busca mostrar que *não há finalidade observável na natureza*; mas, ao invés disso, ela é *inferida indevidamente por uma fraca analogia* a partir da *ordem observável*, que há tanto nas partes dos organismos, como também nos artefatos, — estes, sim, visivelmente produtos de uma inteligência que os criou com uma finalidade específica. Cf. *Dialogues concerning Natural Religion* 2.7. p.144

princípio de auto normatização, isto é, a consciência — uma "regra de direito" ou um *padrão moral* outorgado pela transcendência ao coração humano. É claro, obedecer à própria consciência, esta parte naturalmente soberana, significa obedecer a certas *regras morais* que — Butler deveria tornar isso muito explícito — não foi ela própria quem instituiu para si mesma, mas foram legiferadas por Deus, tal como o conhecemos nos livros revelados, a fonte de toda a autoridade moral.[145] Por mais que a criatura seja, "no sentido mais estrito", uma lei para si mesma capaz de sancionar seus atos ou punir seus próprios pensamentos e vontades, é somente comparando o que sua consciência julga com os ensinamentos da bíblia, que poderá ela estar inteiramente segura de qual é o conteúdo dessas regras, e se ela adequadamente as cumpre. Do contrário, a revelação seria supérflua.

Portanto, como entenderemos sem nenhum apelo à teologia nossa "constituição" no empirismo radical de Hume? Haveria algo imediatamente visível que nos evidenciaria existir uma "natureza humana"? A resposta fornecida é altamente inovadora, porque está precisamente no entendimento de que, primeiro, não há nada que ponha ante os olhos uma "natureza essencial", se com isso entende-se qualquer tipo de *forma ou relações formais* imutáveis e eternas ou necessárias e universais, as quais nós poderíamos descobrir via a reflexão sobre nós mesmos. "Constituição" não é algo revelado pela razão e, muito menos, descoberto imediatamente no amontoado de sensações. É, na verdade, uma *hipótese*, ou seja, é uma *ficção* da imaginação. Fôssemos discípulos de Descartes, dispensaríamos de imediato essa proposição extravagante. No entanto, ao invés de abandonarmos tal noção como se fosse apenas uma quimera, diria Hume, é possível compreender a "constituição" de nossa natureza caso reformemos o significado do termo, isto é, após dispensarmos as essências e suas relações, nos limitemos à constatação empírica de que existe, na vida ordinária de todos nós, uma *uniformidade observável* nos *motivos* e nas *ações* que deles decorrem. E, além disso, caso mostremos que também há uniformidade no funcionamento regular da imaginação — na *associação* — e nas produções intelectuais que dela decorrem nas leis, na ciência, nas artes, na filosofia, nas religiões; em tudo isso que, em alguma medida, atravessa o ritmo da história monotonamente.

[145] Cf. Epístola aos Romanos 2:14-15 "Os pagãos, que não têm a lei, fazendo naturalmente as coisas que são da lei, embora não tenham a lei, a si mesmos servem de lei; eles mostram que o objeto da lei está gravado nos seus corações, dando-lhes testemunho a sua consciência, bem como os seus raciocínios, com os quais se acusam ou se escusam mutuamente."

Concentrando-nos na "observação cuidadosa da vida humana", ou seja, no estudo geral das sociedades e de seu progresso ou desenrolar, se pudermos encontrar uma "união constante e regular" dos *mesmos motivos* e das *mesmas ações*, nos diversos homens e mulheres que já existiram e existem, conseguiremos "inferir" algumas "máximas gerais" de comportamento. E, com isso, primeiramente, *supor* que há uma natureza humana, ou seja, uma cadência repetitiva nas diversas maneiras de organização da vida. E, segundo, a partir disto, poder-se-á testar essa generalização direcionando a atenção a casos concretos e verificando em que medida eles corroboram ou reajustam essa hipótese e, logo, se enquadram no plano geral dessa natureza que pode ser, por assim dizer, indefinidamente redesenhada. [146]

Por isso, é preciso que nos detenhamos na importantíssima passagem da Seção VIII de *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano,* onde Hume julga apresentar boas razões para concluir que, como em todas as coisas da natureza, aparece à observação uma "uniformidade" nas causas (motivos) e nos efeitos (ações) dos seres humanos. Vale a pena citar boa parte dela:

> "It is universally acknowledged, that there is a great uniformity among the actions of men, in all nations and ages, and that human nature remains still the same, in its principles and operations. The same motives always produce the same actions: The same events follow from the same causes. Ambition, avarice, self-love, vanity, friendship, generosity, public spirit; these passions, mixed in various degrees, and distributed through society, have been, from the beginning of the world, and still are, the source of all the actions and enterprizes, which have ever been observed among mankind. Would you know the sentiments, inclinations, and course of life of the GREEKS and ROMANS? Study well the temper and actions of the FRENCH and ENGLISH: You cannot be much mistaken in transferring to the former *most* of the observations, which you have made with regard to the latter. Mankind are so much the same, in all times and places, that history informs us of nothing new or strange in

[146] Está justificado, desta forma, o fundamento epistemológico do projeto de uma "ciência experimental" do homem baseada no modelo newtoniano e na qual são firmados os "princípios da moral" e a regulamentação de um "padrão moral". Hume procede em alguns pontos analogamente ao cientista natural, o qual deve buscar expor sequências de eventos menos óbvias que se repetem na natureza, *i.e*, descobrir relações de causalidade intrincadas e escondidas, para obter padrões que indicam o comportamento geral dos objetos naturais. Isto deve ser feito mediante a experiência, a descrição (matemática) do encadeamento dos fenômenos e a sistematização das descobertas em leis gerais. Com efeito, a razão não prova, nem por intuição, nem demonstração, que os mesmos fenômenos continuarão para sempre encadeados da maneira como presentemente estão, ou seja, que das mesmas causas vão sempre seguir os mesmos efeitos; mas isso pouco importa para o cientista, que não se interessa pela legalidade filosófica ou pelo fundamento ontológico da relação de causa e efeito, mas apenas pela "união constante e regular" observável dos mesmos. Que há uniformidade e regularidades nos fenômenos, isso não há como negar; cabe tentar descobri-las, entendê-las e sistematizá-las.

> this particular. Its chief use is only to discover the constant and universal principles of human nature, by shewing men in all varieties of circumstances and situations, and furnishing us with materials, from which we may form our observations, and become acquainted with the regular springs of human action and behaviour.

Já muito discutida e execrada como sendo uma concepção ideológica típica do século XVIII que reduz a diversidade, a diferença e a pluralidade a uma abstração de uma natureza humana europeia — tal passagem revelaria um lado retrógado do pensamento humeano de tipo "mecanicista", o qual não se coaduna muito bem, diriam os complacentes, com as inovações de seu empirismo radical. Hume, se fosse consequente, deveria estender seu ceticismo à própria noção de "natureza humana", se abster de discorrer sobre "o ser humano enquanto tal" e fazer pesquisa de campo. Mas essa não parece ser uma boa interpretação. Pois, como ele mesmo afirma originalmente, não existe poder ou conexão necessária intuitiva ou demonstrável entre causas e efeitos e, por isso, entre motivos e ações. Não há"energia" ou "necessidade metafísica" alguma para ser desvelada nem na matéria, nem nas coisas humanas. Até onde sabemos, o comportamento dos seres humanos não obedece a princípios eternos, "ajustes" constitutivos provenientes da transcendência ou de leis morais, as quais, dir-se-ia, podemos explicitar pela "luz natural" ou alguma secreta forma de intelecção. Sem a prévia observação, nada sabemos sobre os indivíduos em particular e, muito menos, sobre a humanidade em geral, pois nada sabemos de algo que nos condiciona moralmente e realmente num plano metafísico.

Entretanto, diz Hume, notamos na vida ordinária que nosso comportamento não é inconstante, completamente irregular e desordenado e, por isso, absolutamente imprevisível. Na verdade, é evidente que, mesmo sem a filosofia, nós *prevemos* certas ações a partir de certos indicadores de seus motivos: ou seja, *inferimos* muito frequentemente como as pessoas reagirão a determinadas circunstâncias. Na igreja católica, por exemplo, quando o padre começa a leitura do evangelho, todos se ajoelham. De acordo com Hume, há previsibilidade na conduta porque as pessoas desejam e agem *uniformemente* de certos modos. Essa "uniformidade" e essa "inferência" dos motivos às ações que nós habitualmente fazemos caracterizam a "necessidade" no comportamento e permitem, assim, a formação da noção sequencial de natureza humana. Se isso parece estranho, basta lembrar-se do fato de que bois terem uniformemente certas características, pastarem, ruminarem ou agirem previsivelmente de certas maneiras, dados seus apetites, é o que permite a concepção de natureza bovina.

Hume provavelmente acharia supérfluo ter de escrever um capítulo onde defenderia a uniformidade e a previsibilidade da conduta dos animais e a qual poderia intitular, consequentemente, "Da necessidade e liberdade dos animais". Contudo, posto que durante séculos foram inculcadas certas ideias de que somos criaturas especiais dotadas de uma causalidade autônoma e íntima — mas fora da ordem e do encadeamento dos fatos — ou seja, de livre arbítrio, é preciso dedicar aos teólogos algumas páginas para mostrar que também agimos necessariamente, que nossas ações não começam com uma "liberdade de indiferença", mas terminam pela determinação de um dado motivo condicionado pelas circunstâncias de "nossa situação e nosso temperamento".

Assim sendo, voltemos nossa atenção ao que Hume tem a dizer da "definição" de necessidade, e como sua concepção de "prova" a ela relacionada permite que pensemos de uma maneira muito específica numa natureza humana; mas muito distante daquela concebida pelo racionalismo clássico, fruto de uma obsessão metafísica pela constituição real que cumpre livremente uma ordem absoluta, inscrita nas coisas mesmas pela divindade.

§2

A Seção VIII de *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano* trata especificamente do problema da *liberdade ou necessidade* da vontade e das ações. Sua estratégia geral é defender que ambos os termos não foram definidos corretamente pelos filósofos e, assim, por permanecerem ambíguos, geraram disputas infindáveis. Hume sustenta ironicamente que, na verdade, todos desde sempre concordaram implicitamente "em seus sentimentos" quanto à doutrina da necessidade e liberdade humana, tanto o "vulgo" quanto os "filósofos" e, portanto, sua intenção consistirá em arbitrar e reconciliar os partidos opostos desta disputa — quem nega e quem afirma a liberdade — precisando "razoavelmente", isto é, empiricamente, os termos da controvérsia. Sabe-se que Hume não concilia ninguém, mas critica as posições de ambos os partidos, ainda presos a uma noção metafísica de necessidade; e que sua "solução" consistirá em mostrar não existir "liberdade de indiferença", ou seja, *chance* ou ações sem causa determinada e que, dessa maneira, a única liberdade que faz sentido pensar é aquela "hipotética": se alguém quiser se movimentar e conseguir é livre; caso contrário, não é livre, ou seja, está atrás das grades. A liberdade é o poder da livre movimentação quando é permitido e "de acordo com as determinações da vontade", mas não é o livre arbítrio, a livre escolha sem uma causa que determina a escolha. Entretanto, nem os

ferrenhos deterministas agradaram-se com a solução humeana, pois a necessidade das volições e das ações, idêntica à necessidade que encontramos nas "operações da matéria", não passa de uma determinação do hábito sobre nossa imaginação, que nos força a associar da mesma maneira as causas e efeitos que estão constantemente unidos em nossa observação. A tese da "homogeneidade" da necessidade física e moral, sendo nada mais que uma total transferência da conexão entre causas e efeitos da realidade das coisas para a associação do pensamento ainda hoje dá muito o que falar.

Por conseguinte, o tema central da liberdade e necessidade apresenta problemas epistemológicos importantes, que poderiam ser investigados a fundo noutra ocasião. Mas na mesma seção estão contidas indiretamente algumas questões que podem ser abordadas sem se fazer remissão direta ao problema da liberdade. Iremos nos concentrar em apenas uma parte da argumentação do texto — aquela que articula a tese da evidência da "conjunção constante" dos motivos e das ações num plano geral.

O argumento de Hume propõe mostrar que nas ações voluntárias estão presentes aquelas duas únicas "circunstâncias" por meio das quais forma-se a concepção da necessidade nas operações da matéria, a saber, a "conjunção constante" entre objetos similares e a "consequente inferência" que a mente faz de um para outro. Reza assim: se vivêssemos num mundo absolutamente caótico e se as "cenas da natureza" estivessem a todo minuto transformando-se ante nossos olhos, jamais obteríamos as noções de "causação" e "necessidade". Jamais poderíamos descobrir relações de produção entre as coisas, ou que algo é causa de algo; porque apenas correria ante a vista uma sequência desordenada e sempre inédita de eventos desconexos sofrendo continuamente mutações inexplicáveis. Mas como há, em nosso mundo, uma observação da uniformidade, tal não ocorre:

> "Our idea, therefore, of necessity and causation arises entirely from the uniformity, observable in the operations of nature; where similar objects are constantly conjoined together, and the mind is determined by custom to infer the one from the appearance of the other. These two circumstances form the whole of that necessity, which we ascribe to matter. Beyond the constant *conjunction* of similar objects, and the consequent *inference* from one to the other, we have no notion of any necessity, or connexion."[147]

Não nos concentraremos na tese epistemológica (que tornou Hume tão infame) segundo a qual os significados das palavras "necessidade" e "causação" apenas têm

[147] Ibid. p.82

sentido quando são aplicados para a união de ideais em nossa mente, como um produto do hábito, e não para a realidade em si mesma. Atentemos antes para a argumentação de que as duas "circunstâncias" mencionadas na citação acima se encontram também na vontade e nas ações humanas. A primeira nos interessa analisar mais de perto, pois nela está contida a noção de que os seres humanos são constituídos uniformemente, ou seja, no fundo somos, desejamos e agimos de modo mais parecido do que gostaríamos de acreditar. O parágrafo onde o argumento foi apresentado é aquele tão criticado pelos comentadores. Por isso, é preciso redimensioná-lo no argumento mais geral, o qual quer provar que é aparente uma "conjunção constante" dos motivos e ações. A centralidade da tese humeana está exprimida nestas palavras: os mesmos *motivos* produzem as mesmas *ações*, de maneira idêntica como os mesmos *efeitos* seguem na matéria das mesmas *causas* (conforme a crença de que vão se repetir necessariamente, e resultante do hábito). É isso o que permite afirmar que a humanidade "permanece a mesma em todos os tempos e lugares". Vejamos essa tese melhor.

Sabe-se que a razão por si só nunca pode gerar motivos, segundo Hume, e são apenas as paixões e os sentimentos que nos impulsionam a realizar determinadas ações. As causas eficientes de nossas ações sempre serão, portanto, impressões sensíveis (dolorosas ou prazerosas). O primeiro ponto que Hume precisará defender, portanto, é que desde a origem dos primeiros seres humanos até hoje estão presentes, no interior da "composição" da espécie, os princípios ou as "sementes" das mesmas paixões; e que nenhuma desapareceu e nenhuma nova surgiu no coração humano, com o passar do tempo ou mudanças geográficas. As mesmas causas continuam agindo uniformemente.

> "We enter, to be sure, more readily into sentiments, which resemble those we feel every day: But no passion, when well represented, can be entirely indifferent to us; because there is none, of which every man has not, within him, at least the seeds and first principles."[148]

Determinar a uniformidade do mesmo conjunto de paixões, embora algumas não floresçam plenamente em determinados indivíduos (existem pessoas, por exemplo, sem muita ambição) significa estabelecer que as mesmas motivações estão igualmente distribuídas, pelo menos com pouca força e energia, entre todos. As paixões são classificadas duplamente: ou bem como "impressões de reflexão", isto é, as emoções derivadas da atividade da imaginação, ou como "instintos primários". A fome, por exemplo, é uma "paixão primária", e podemos afirmar como estando "provado" o fato

[148] *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, p. 222

de que ela sempre existiu e operou na natureza humana. O mesmo poderíamos também afirmar do instinto de *procriação*, do instinto de *proteção* maternal e, como propusemos no capítulo anterior, segundo Hume, do instinto de *manutenção* da espécie, a "benevolência geral". Além disso, Hume afirma que as paixões "indiretas", isto é, aquelas que surgem na mente por intermédio de um prazer ou desconforto anteriormente percebido e relacionado à ideia de Eu, também sempre existiram e agiram nos indivíduos. É preciso notar que até agora sabemos apenas que o filósofo supõe existirem potencialmente os mesmos "princípios" motivacionais nos homens e mulheres; outro passo na argumentação é demonstrar que deles decorrem as mesmas ações: quer dizer, das mesmas causas seguem sempre os mesmos efeitos. Aqui está a dificuldade, pois, por mais que pudermos supor, por exemplo, que o amor faz parte da constituição humana, vemos o quão diferentemente ele já foi expresso em diferentes povos, culturas e mesmo em indivíduos da mesma comunidade. A emoção interna pode até ser semelhante, mas a diversidade de ações que ela desencadeou ao longo da história mostra que não há uniformidade dos efeitos.

No entanto, poder-se-ia voltar um passo atrás no problema e contestar antes se há, realmente, semelhança entre as diversas emoções que, alguém objetaria, poderiam ser bastante diferentes do ponto de vista qualitativo, porém classificadas sob um termo genérico — como "o amor". Na verdade, esta seria uma generalização linguística feita a partir de um contexto histórico dado, uma simplificação genérica de uma gama tão ampla, variada e rica de sentimentos humanos. Por que a paixão do amor não poderia ter sua diversificação, história e evolução própria? Por que do ponto de vista de sua qualidade interna teria de ser igual ou ao menos semelhante para todos? Seria o amor algo tão facilmente analisável, como sendo meramente uma composição de três paixões simples — o "instinto de geração" misturado com o sentimento da beleza e com a "boa vontade", o desejo da felicidade do outro (*goodwill*)? Relembremos do que já expusemos no capítulo 2 — jamais poderemos perceber imediatamente o "mundo interior" dos outros, suas ideias, sensações, emoções, reflexões e, consequentemente, seus motivos. Nada nos informa diretamente como o outro é afetado, como reage interiormente às circunstâncias sociais ou ao meio físico, ou como sente aquilo que as coisas exteriores e as pessoas imprimem-lhe na alma. O que impede, portanto, de existir uma diferença constitutiva profunda e incomensurável entre os tipos humanos? Como poderíamos supor uniformidade na qualidade interna dos motivos?

Mas seriam esses problemas reais para o pensamento de Hume? Talvez valha mais a pena inverter toda essa problemática, atendo-nos ao que ele diz. Apontamos a tese do filósofo de acordo com a qual a imaginação reconhece emoções tão-somente nos signos exteriores, nas ações, expressões, gestos e mesmo posturas — no caso da avaliação da conduta humana, partimos, por isso, sempre dos efeitos. Estes não revelam por si só diretamente suas causas, e não é possível inferir imediatamente um a partir do outro, porque um não está contido no outro — são coisas diferentes — e a imaginação facilmente os distingue e separa, evidenciando não se entrelaçarem necessariamente. Daí, por exemplo, a possibilidade da mentira ou do engano. Mas nós comparamos quase instintivamente o observado no outro com aquilo que nós já sentimos em nós mesmos. Ou seja, fazemos ordinariamente inferências dos efeitos dos outros para suas causas, seus motivos, que são analógicas. Sempre nos interpomos nesse tipo de "raciocínio" realizado pela imaginação, comparando nossos sorrisos ou lágrimas com os dos outros, para dar conta de entender o que se passa com eles. Sem isso não haveria moral, nem o que chamamos hoje de antropologia e psicologia. Mas não há outra via; permaneceríamos num mundo absolutamente sem sentido se não nos remetêssemos a nós mesmos diante das manifestações físicas do outro, em suas ações, posturas, gritos, vocalizações, etc. A ficção humeana do "monstro estranho e estapafúrdio", esta criatura filosoficamente absurda, serve justamente para indicar um caso (ainda que forçado momentaneamente pela angustiada e sutilíssima razão) de *absoluta* impossibilidade de passagem imaginativa dos efeitos às causas,[149] dos gestos às emoções alheias. Trata-se de uma incapacidade da imaginação de inferir, porque desnaturada necessita de "argumentos convincentes e incontroversos", que, se determinada alteração visível no corpo do próprio indivíduo, em seu estado ou posição, é manifestação de uma emoção determinada, *semelhante* manifestação é, no outro, signo de outra paixão *exteriormente existente*[150] e semelhante àquela que a imaginação concebe em si.

---

[149] "BUT what have I here said, that reflections very refin'd and metaphysical have little or no influence upon us? This opinion I can scarce forbear retracting, and condemning from my present feeling and experience. The *intense* view of these manifold contradictions and imperfections in human reason has so wrought upon me, and heated my brain, that I am ready to reject all belief and reasoning, and can look upon no opinion even as more probable or likely than another. Where am I, or what? From what causes do I derive my existence, and to what condition shall I return? Whose favour shall I court, and whose anger must I dread? What beings surround me? and on whom have I any influence, or who have any influence on me? I am confounded with all these questions, and begin to fancy myself in the most deplorable condition imaginable, inviron'd with the deepest darkness, and utterly depriv'd of the use of every member and faculty." *Tratado*, 1.7.7.8, pp. 268-269

[150] Cf. *Tratado*, livro I, quarta parte, seção 2.

O cerne da questão está em poder mostrar, portanto, que cada um consegue localizar (e de fato frequentemente localiza) *semelhanças* nas expressões e ações de si e nas dos outros que aparecem a seus sentidos, e não uma diferença tão gritante que lhe impossibilitaria de reconhecer o que se passa com o outro, com base na comparação efetuada consigo próprio. Quanto maior o número de semelhanças reconhecidas nos efeitos, mais plausível será a "inferência" de que o outro, seja ele de outra época e local, outra sociedade ou formado por outra educação, *tem a mesma constituição.* O primeiro passo, portanto, é lembrarmo-nos de termos a observação íntima em nós mesmos das paixões α, β, γ, Δ, ε... E que observamos, no momento em que as sentimos, ocorrer visivelmente no exterior ou na superfície do corpo uma alteração correspondente *a, b, c, d, e*... Se nós zangamo-nos, por exemplo, o cenho fecha, se nos alegramos, sorrimos, etc. Agora, quando observamos manifestações parecidas estampadas no rosto dos outros, somos transportados pela imaginação à concepção da causa, à paixão. A lei de associação força-nos, sem tréguas, a interpretar tais efeitos como sendo *signos* de uma vida humana. Baseando-nos nesses casos singulares, onde se verificam semelhantes alterações corpóreas tanto em nós, isto é, naquela superfície que, quando tocada, produz novas impressões de um tipo "interno", quanto nos outros, naquela aparência fisicamente semelhante, parece ser muito razoável estender *toda a lista* de paixões por nós passíveis de experimentação ao outro, e supor que ele é igualmente constituído pelos mesmos princípios.

No caso das "paixões primárias", a imaginação transita dos efeitos às suas causas com mais facilidade, porque estas se expressam, na grande maioria das vezes, sem "artifícios" muito sofisticados: a fome, por exemplo, conduz ao ato da mastigação e, por isso, a primeiramente pôr o alimento na boca, seja com as mãos ou com talheres. Sua óbvia movimentação corpórea afasta definitivamente a suspeita de que outros seres humanos talvez não possuam essa "paixão primária". O mesmo se diz do instinto de geração, da benevolência, da vingança e da vaidade. Seriam mais "as maneiras" como são reguladas as ações do corpo produzidas por essas paixões, no interior de dada sociedade, o que geraria perplexidade a nós — pois rasgar a carne com as unhas e dentes é diferente de cortá-la com garfos e facas; porém, o instinto, em si mesmo, é óbvio, transparente, *direto* e basta conceder isso para permanecer intocada sua *natureza*.

E o que dizer das paixões *indiretas*? Ou seja, das paixões que surgem na mente não por influência de um estímulo corporal, sem antes ter sido produzida uma dor ou um prazer, mas que surgem por intermédio de uma *ideia prazerosa ou dolorosa* — ou

seja, aquelas paixões que são produzidas por intermédio de relações estabelecidas pela imaginação entre a ideia de alguma coisa externa satisfatória ou repulsiva e a ideia de Eu? Hume enumera algumas delas na famosa passagem da Seção VIII acima citada, como a avareza, o espírito público, o orgulho, a inveja, como sendo inerentes ao caráter humano e atravessando a história e a posição geográfica. Essas paixões brotam no espírito quando a imaginação relaciona a ideia de Eu a qualidades perceptivelmente prazerosas ou dolorosas nas pessoas ou nas coisas externas. A inveja, por exemplo, envolve uma comparação com o outro e a descoberta de que ele possui algo valioso que o Eu não possui; e este outro semelhante ao invejoso não mereceria *possuir* o objeto, talento ou qualquer tipo de bem que lhe causa prazer. O valor do objeto pode ser variável e seu prazer datado historicamente: pode ser uma pedra, um título, um cavalo, mobília — mas a "relação invejosa" permanece a mesma. Quer dizer, o modo como ela ocorre e por que ocorre atravessa toda maneira de organização social. E, mais importante, a qualidade da paixão produzida no indivíduo é provavelmente semelhante, dados seus recorrentes efeitos observados publicamente: trata-se de uma percepção de si desagradável, uma espécie de humildade ou tristeza endereçada a si misturada com o ódio, este desejo violento que quer a "miséria" do outro. Os caprichos da moda, a escassez ou abundância dos bens, os costumes, a religião, a forma de governo, tudo isso altera o valor dos objetos pelos quais sentimos desejos e, consequentemente, estimula diferentemente as vontades das paixões. Contudo, a maneira como a imaginação relaciona o Eu a essas coisas historicamente determinadas do ponto de vista de seu valor de uso é uniforme e geral.

Agora, e quanto às diferentes ações que decorrem das paixões que nos compõem? Um homem invejoso, dir-se-ia, pressionado pela emoção desagradável que o afeta, poderia tomar cursos de ação diferentes, a saber, ou bem desafiar seu inimigo ou procurar sua amizade; ou bem rezar para ser libertado de seu pecado ou descontar num terceiro; ou esperar ansiosamente a morte do rival e adoecer ou escrever uma sátira, etc. Vemos que diversas ações podem decorrer da paixão e não necessariamente uma; não há um efeito único que decorre da mesma causa. Algumas dessas paixões podem ainda ser estimuladas pelo contexto social, outras reprimidas e outras punidas, mas tudo isso sem haver uma fundamentação moral universal e necessária; acontece antes que efeitos são produzidos de acordo com as circunstâncias particulares ou determinadas "causas

morais”[151]. Não tem cabimento eleger uma das diferentes ações como aquela única que decorre ou deveria decorrer de determinada paixão (supostamente semelhante qualitativamente) em diferentes épocas e sociedades.

No entanto, ainda assim, em toda essa variedade que se mostra à vista, será que não poderíamos localizar nada de regular, comum ou parecido, ao menos uma “família de atitudes”, que só conseguiriam decorrer, por exemplo, da vingança e não da avareza? Pois seria um comportamento absurdo aquele da pessoa que, levada por vingança, pouparia seu dinheiro comprando alimentos mais baratos e de qualidade pior. Com efeito, cada um tem seu gosto ou caráter particular, com base no qual sente ou não as paixões em graus de força e vividez diferentes, e por meio das quais reage de maneiras precisas. Mesmo em sociedades que regulam rigorosamente as ações dos indivíduos, censurando algumas, punindo outras e encorajando outras e, consequentemente, influenciando decisivamente na produção de paixões, cada qual conserva seu caráter, suas opiniões e seu temperamento e, por isso, age até um ponto de modo imprevisível e inusitadamente.[152]

> “We must not, however, expect, that this uniformity of human actions should be carried to such a length, as that all men, in the same circumstances, will always act precisely in the same manner, without making any allowance for the diversity of characters, prejudices, and opinions. Such a uniformity in every particular, is found in no part of nature. On the contrary, from observing the variety of conduct in different men, we are enabled to form a greater variety of maxims, which still suppose a degree of uniformity and regularity.”[153]

Hume não nega que os indivíduos são temperamentais, variáveis e caprichosos; não há uma estrita uniformidade das volições e dos atos dentro das sociedades, embora estas modelem o comportamento em grande medida por meio da educação, da imitação e da punição. Mas isso não retira as “paixões primárias” da constituição humana, nem altera o funcionamento da imaginação na geração das “paixões indiretas”, as “impressões de reflexão”. Mesmo que sejam alterados os objetos pelos quais sentimos desejos, ou transforme seu valor simbólico ou sua utilidade, e mesmo que

[151] Assunto das próximas páginas.
[152] Isso não significa que agimos graças a uma livre escolha; na verdade, a imprevisibilidade da conduta diz mais respeito a nossa incompetência em não conseguir destacar todas as influências das “circunstâncias” que, em contato com o caráter, causam os motivos que determinam a vontade a realizar certas ações. A noção de livre escolha, isto é, a decisão da vontade sem causas determinantes é uma ficção que surge por conta de uma “falsa sensação” de liberdade.
[153] *An Enquiry concerning Human Understanding*, p.85

comportamentos sejam regulados por instituições, pelas leis, pelos costumes, pela moda ou pela religião, um conjunto de traços naturais permanece, em níveis distintos, para cada indivíduo; o que quer dizer, por outras palavras, que as "sementes dos desejos e paixões" estão contidas em todos.

A constituição da natureza humana é então o conjunto uniforme dos móbiles, paixões e instintos, sendo associados e regulados semelhantemente pela imaginação, juntamente com a semelhante estrutura física do corpo. Num certo sentido, é mesmo mais uniforme a presença do conjunto de semelhantes motivos na mente de cada um, as paixões primárias e aquelas derivadas da associação, do que o conjunto de traços e características do corpo. Esses são mais variados do que a parte sensitiva e os "princípios do gosto mental", como já apontamos no primeiro capítulo.

A diferença entre os seres humanos (em sociedades distintas ou na mesma) não se encontra, por isso, na "constituição": pois todos nós igualmente possuímos os mesmos "ingredientes" afetivos ou "sementes e princípios" dos desejos e, assim sendo, estamos sujeitos às mesmas emoções até certo ponto. Em verdade, a diferença entre os tipos humanos é a do *caráter* e se encontra, por isso, na *força* das paixões, nos *objetos visados pelas paixões* e nas *ações* que delas decorrem. Esse terceiro tipo de variação é o mais importante do ponto de vista "metodológico", porque é o efeito do qual necessariamente parte o filósofo moral em sua contemplação dos caracteres de modo que descubra então as múltiplas motivações. Mas as causas determinantes dessa variação nas ações, como nós buscaremos propor adiante, seguindo Hume, não são nem as qualidades internas dos motivos, nem são coisas abstratas, como a influência direta da língua na imaginação, ou a forma de governo, ou a obediência às leis, ou o estado da cultura em geral. Os fatores determinantes do caráter são a *predisposição a determinadas paixões* e a pouca ou muita *intensidade e força* que experimenta as mesmas. Analisemos, por isso, como se dá o juízo de gosto sobre a qualidade, a tendência e a intensidade das emoções.

§3

Para avançarmos em nossa explanação, convém primeiramente traçar uma separação inferida do pensamento de Hume entre casos onde há *discrepâncias* nos juízos de gosto, por conta de algum defeito ou erro nele, mas passíveis de correção e, por outro lado, *diferenças irredutíveis* nos juízos, principalmente em diferentes

sociedades, as quais parecem proibir qualquer maneira de "reconciliação" ou, ao menos, preferência de um juízo em detrimento de outro. O primeiro ponto é explorado principalmente no ensaio *Do Padrão de Gosto*, e será agora analisado. O segundo é tratado com mais ênfase em *Um Diálogo*, analisado adiante.

Dentre todos os ensaios de Hume, *Do Padrão do Gosto* é um dos mais ricos filosoficamente. Nele encontramos esboçada sua posição muito original e influente sobre a crítica de arte; mas, como acontece frequentemente no estudo do pensamento deste filósofo, o ensaio permite a extração de diversas questões que extrapolam o estrito campo de investigação com o qual ele lida. Examiná-lo por inteiro nos desviaria de nossa rota; ao invés disso, tentaremos encontrar nele os pontos onde a estética e a moral assemelham-se, ou melhor, onde aparecem as questões nas quais é possível pensar a moral analogamente à estética: a saber, na delicadeza de gosto, em sua formação e em seu aprimoramento, e daí na regulação dos sentimentos.

Como buscamos mostrar reiteradamente, é o gosto que opera as "distinções morais", entre o bem e o mal, a virtude e o vício, a felicidade e o sofrimento. Estas "qualidades" consistem fundamentalmente em percepções prazerosas e dolorosas, as quais surgem na mente de quem contempla o caráter pessoal por intermédio de suas ações, expressões, hábitos e signos em geral. Contemplar o caráter é descobrir uma tendência durável, uma propensão mais ou menos rígida a agir de determinadas maneiras, postos seus estímulos. Ou ainda, significa descobrir a que grau a mente está "suscetível" da influência de uns ou outros motivos, os quais sempre são paixões (impressões de reflexão)[154]. Até certo ponto, todos nós estamos sujeitos à influência das paixões mais brandas e calmas até as mais agressivas e turbulentas. A diferença de um caráter para outro está, portanto, na pouca ou muita *suscetibilidade* a determinadas paixões que experimenta e na *força* das mesmas. Quer dizer, o tipo de caráter depende bastante do *grau* em que a mente é afetada pela *qualidade* de seus motivos, e daí como age em razão deles. A falta ou o excesso de certas paixões determinam a predisposição individual, configurando a tendência a certas ações ou a abstenção. Dessa forma, o gosto tem em vista, no momento em que é afetado pela contemplação do caráter, a predisposição que este tem a determinadas paixões e, ao mesmo tempo, a "força e vividez" que experimenta as mesmas. E com isso, imbuído da percepção prazerosa ou

[154] "['T]is confest, that no object can appear to the senses; or in other words, that no impression can become present to the mind, without being determin'd in its degrees both of quantity and quality." *Tratado* 1.1.7.4, p.19

desagradável que ressente, o gosto pronuncia se o caráter é virtuoso ou vicioso, se as emoções do outro são apropriadas ou, por outro lado, "defectivas" (*unsound*), ou seja, excessivas ou pusilânimes. O elogio e a censura da predisposição do caráter pressupõem, por isso, sempre quando o gosto julga, uma medida de adequação com base na qual ele pode pronunciar qual é o grau intensivo apropriado das emoções entre a falta e o excesso. Lembrando que, de acordo com Hume, as ações exteriormente visíveis não indicam por si só se são virtuosas ou viciosas, mas o fazem apenas enquanto revelam indiretamente, na condição de signos, como está disposta a pessoa no momento em que as causa. Ações são "pontuais" e perecem com o tempo, mas o caráter que tende a realiza-las é um conjunto de móbiles que se habituaram a repetir, é algo "durável". Agora, poderíamos objetar, não estaria o gosto sendo "dogmático" sem nada que o sustente verdadeiramente, quando experimenta e pronuncia seus sentimentos? Ou ainda, o que impede a cada um, apoiando-se em seu próprio gosto, avaliar como quer a qualidade e o grau intensivo das emoções, em si e nos outros, pois cada um teria sua medida absolutamente individual, ou melhor, está em posse de um conjunto de paixões e vontades que desfilam "livremente" diante da percepção?

A fim de solucionar essas questões, vejamos antes como se concebe, na estética, uma medida geral que ultrapassa as disposições individuais, as preferências e opiniões particulares. O ensaio *Do Padrão de Gosto* é dedicado à descoberta de um padrão no domínio das artes, isto é, uma *regra* ou *norma* por meio da qual possamos seguramente estabelecer "esta obra é bela" e "aquela é disforme"; e contra aqueles que insistem em pronunciar o oposto, demonstrar que não conseguiram perceber adequadamente o objeto que se lhes apresenta. Perceber inadequadamente o objeto de arte significa não ser suscetível ao que se *deveria ser* ou senti-lo num grau de prazer abaixo ou acima do que se *deveria sentir*. Dito de modo tão aberto, isso soa como uma vaidosa prepotência — pois se ele quer transformar seus sentimentos em normas, o que faz um crítico quando *censura ou aprova*, senão instituir seu próprio gosto como *um padrão*? E onde mais ele poderia procurá-lo? Mas não estaria sua diferença frente ao amador apenas no fato de que o primeiro tem maior consciência da formação de seu próprio gosto e, por isso, deposita nele maior confiança, ao passo que ao último falta a segurança para proclamar seu juízo de gosto?

O dilema principal do ensaio começa da seguinte maneira: de um lado, existe uma "espécie de filosofia cética" que surge espontaneamente no mundo ordinário, segundo a qual *sobre gosto não se disputa*, pois não há, ela nos ensinaria, nenhuma

regra ou medida que todo mundo poderia consultar e entender por que “isto é belo” e “aquilo é disforme”. Visto que a beleza é um sentimento interno prazeroso existente no espírito de cada um, e não uma propriedade das coisas mesmas, todo e qualquer sentimento que surge para cada indivíduo diante da observação das obras é em si mesmo “real”, “completo” e “verdadeiro”, já que ele não faz referência a nada mais. Diferente da equação matemática, fundamentada num parâmetro universal reconhecidamente aceite, à qual todos nossos cálculos fazem referência, aqui é cada um por si. O sentimento, a bem da verdade, apenas expressa a “conformidade” daquele objeto artístico com a “estrutura peculiar” e ímpar de uma mente individual. Cada um é constituído de uma maneira única e, por isso, seu gosto, mesmo sofrendo as influências da moda e da cultura, percebe um tipo de beleza — tem *seu* sentimento prazeroso donde ele forma a noção do que é belo. Quando uns concordam em seus vereditos, isso não passa de uma mera coincidência de ânimos.

Por outro lado, existe uma “espécie de bom senso” que contrapõe a essa filosofia uma observação um tanto óbvia: quando duas obras de diferente magnitude são postas lado a lado e comparamos seus méritos e defeitos, diz Hume, se enfraquece imediatamente a opinião segundo a qual todos os gostos estão naturalmente em pé de igualdade, pois todos supostamente seriam únicos e em si mesmos corretos. Aquele que julga o trabalho de Ogilby igual ou superior ao de Milton (Hume aqui segue Dryden) revela claramente o quão errado está seu gosto; sua opinião é extravagante e sem hesitação é rejeitada pela pessoa séria. Em certos casos, obviamente diferenciamos o valor artístico das obras, e aquele que prefere a inferior dá mostras de que seu gosto também é inferior. Isso parece revelar que algumas obras merecem receber a aprovação geral; e, graças a seu imenso e reconhecido valor artístico, há algo contido nelas que corresponde a uma justa percepção da qual todos deveriam fruir. Ou, por outro lado, caso os caprichos da moda propagandeiem uma obra patentemente mal feita, a aversão geral deveria ser inevitável.

Hume coloca o problema da diversificação moral — fruto de diferentes formas de governo, costumes, religiões e leis — em semelhantes termos. Pois, ele diz, de maneira semelhante à discordância localizada na estética, vemos como alhures são aprovadas ou incentivadas publicamente diferentes práticas que, fossem cometidas em nossa sociedade, seriam objeto da mais alta censura e mesmo considerados crimes. Voltando nossa atenção ao passado, nossa perplexidade é ainda maior, diante de tantas atrocidades que passaram ignoradas pela maioria ou já foram mesmo objeto de aplauso.

Mas o mesmo tipo de censura seria retorquido a nós com igual energia, vindo de outros lugares.

Segundo nossa interpretação, a solução ao problema do padrão de gosto, na estética, é semelhante à solução do problema do gosto moral. Em ambos os casos, será um "juiz competente" quem poderá decidir as disputas de gosto — incluídas as disputas morais — principalmente porque possui um talento: *a delicadeza de gosto*. Boa parte do ensaio trata de mostrar no que consiste e como é aprimorado este talento. Veremos que muito do desenvolvido na estética pode ser transportado, fazendo os devidos ajustes, à moral. Mas não há "estetização da moral", porque seus objetos são diferentes, a contemplação é diferente, os sentimentos são diferentes, seus juízos são diferentes. Agora, mesmo que houvesse uma redução da moral à estética ou uma confusão de ambas, longe de enfraquecer a moral, isso a reforçaria. O "neoclassicismo" humeano é bem rigoroso e sua aprovação dos cânones — amparada pela "aprovação universal" dos grandes críticos — revela quão sólidas são essas estruturas reconhecidamente excelentes, e também como as regras que elas fornecem à arte resistem firmes à corrupção do tempo. O mesmo pode-se dizer dos "cânones morais", dos indivíduos "modelos" dos quais depuramos um catálogo de máximas ou regras de conduta.

Voltemos então ao início do ensaio, porquanto nele Hume indica que o problema do padrão pode ser tanto estético quanto moral. O ponto de coincidência entre a estética e a moral surge no problema da estipulação da *adequação dos sentimentos* — ou seja, da fruição adequada de certos sentimentos e de seu grau intensivo apropriado.

Como já vimos, o filósofo insiste que a diversidade dos gostos não escapa até ao mais desatento observador; e, assim, embora criados no interior de uma mesma comunidade ou um mesmo governo, dois conhecidos discordam frequentemente em suas opiniões sobre a beleza e a deformidade das coisas que examinam. Entre indivíduos educados sob governos diferentes, sobressai ainda mais, para aquele que consegue estender sua compreensão, quão distantes estão os gostos uns dos outros; as censuras recíprocas de barbárie são veementes.

Além disso, quando aprofundamos o exame das diferenças de estimativa, é descortinada uma insidiosa ilusão, segundo a qual existe uma concórdia unânime dos povos quanto a certos valores artísticos — *e.g*, a naturalidade, a elegância, a simplicidade, a ordem — pois, induzidos pela natureza abstrata da linguagem, e focando somente os termos gerais de louvor ou reprovação das diversas línguas, somos tentados a presumir que concordamos ali onde os juízos são tão diferentes. O discurso nos induz

a acreditar que falamos da mesma coisa, porque usamos os mesmos termos gerais; sendo que, pelo contrário, *significamos* coisas bastante diversas, isto é, *nossos sentimentos*, cada um com sua tonalidade e energia própria.

> "As this variety of taste is obvious to the most careless enquirer; so will it be found, on examination, to be still greater in reality than in appearance. The sentiments of men often differ with regard to beauty and deformity of all kinds, even while their general discourse is the same. There are certain terms in every language, which import blame, and others praise; and all men, who use the same tongue, must agree in their application of them. Every voice is united in applauding elegance, propriety, simplicity, spirit in writing; and in blaming fustian, affectation, coldness, and a false brilliancy: But when critics come to particulars, this seeming unanimity vanishes; and it is found, that they had affixed a very different meaning to their expressions."[155]

O ponto de contato com o problema moral surge, no ensaio, precisamente nesta questão — na aparente concórdia dos juízos, à qual cada língua nos conduz ao elencar, num plano discursivo geral, um mesmo conjunto de virtudes aprováveis e separar delas os vícios; mas, na realidade, na total diferença no que significam, pormenorizadamente, cada termo.

> "It is indeed obvious, that writers of all nations and all ages concur in applauding justice, humanity, magnanimity, prudence, veracity; and in blaming the opposite qualities. Even poets and other authors, whose compositions are chiefly calculated to please the imagination, are yet found from HOMER down to FENELON, to inculcate the same moral precepts, and to bestow their applause and blame on the same virtues and vices. This great unanimity is usually ascribed to the influence of plain reason; which, in all these cases, maintains similar sentiments in all men, and prevents those controversies, to which the abstract sciences are so much exposed. So far as the unanimity is real, this account may be admitted as satisfactory: But we must also allow that some part of the seeming harmony in morals may be accounted for from the very nature of language."[156]

Todos os povos aprovam qualidades do caráter como a magnanimidade, a bravura, a piedade e as classificam indubitavelmente como virtudes; em todas as línguas, elas denotam atributos louváveis. Porém, ao mesmo tempo, quando comparamos o termo com sua designação, num caso concreto, desvanece a suposta aprovação geral. Porque com determinado termo louvável é admitido em alguns lugares

---

[155] *Standard of Taste*, p. 227
[156] Ibid. p.228

um grau tão excessivo de uma paixão, que nós não hesitaríamos em designar a mesma de viciosa ou criminosa. Em nome da "piedade" já foram queimados ou decapitados brutalmente os infiéis. Os termos concordam, mas as emoções exprimidas não. A discordância real das paixões, que é encoberta pela aparente uniformidade forjada pela linguagem — inevitável, pois é de sua natureza funcionar num plano geral — acontece, portanto, principalmente por conta da *diferença de força e intensidade*.

Para ilustrar nossa interpretação, tome a coragem, a qualidade essencial do "heroísmo". Esta virtude aprovada "universalmente" supõe, nas situações em que ela deve ser exercida competentemente, certo grau de "violência" por parte do agente moral para se opor ao medo. Em conformidade com as circunstâncias nas quais ele está inserido, com o grau de ofensa recebido, e com o fim que visa cumprir por meio de seus atos, é permitido, e por vezes exigido, que o agente moral tenha determinado grau de raiva, agressividade e, por que não, ódio[157] (o desejo ativo da "miséria" do outro), seja para desarmar, combater ou, quando necessário, tirar a vida de seu inimigo no interior da guerra. Hume, como vimos, não concede nenhum papel à razão na produção dos motivos e na supressão das paixões; ela é incapaz de se opor ao movimento interno que é produzido na alma do agente, nem pode regulá-lo por meio de argumentos ou qualquer outro dispositivo racional. Somente uma emoção pode regular outra, diminuindo ou aumentando sua veemência, absorvendo-a, opondo-a ou corroborando-a. É no jogo interno das paixões que uma delas prepondera, determina a disposição e, por fim, impulsiona o indivíduo a prática da ação.[158]

Os dois extremos entre os quais está localizada a "violência" da emoção que participa da coragem são a crueldade e a "humanidade". Na guerra, ambos têm de ser evitados e um *justo grau* de "ferocidade" admitido e aceite pelo gosto moral — o problema está em precisamente como determiná-lo. É por isso que Hume, tomando o

---

[157] Sobre a separação das emoções da raiva *(anger)* e do ódio *(hate)*, cf. *Tratado 2.2.6.3*, p.367

[158] Vemos com isso como Hume está longe da doutrina estoica, de acordo com a qual o soldado corajoso deve ser, na guerra, impulsionado às ações tão somente pela razão, pois ele deve ser instruído ao conhecimento da virtude da coragem para praticá-la e, portanto, não deve ser influenciado por nenhuma paixão agressiva no calor do combate. Esse tipo de emoção, "contrária à natureza", diria um estoico, perturba o combatente e o impede de agir corretamente no momento da batalha. A fúria se opõe à tática e à razão; sem o governo da última, o homem é uma besta incontrolável, a qual nem mesmo seus superiores conseguem direcionar. Ela é inútil, perigosa e imprevisível e, por causa disso, tem de ser excluída completamente pela razão, que não deve se misturar com as paixões. De um ponto de vista contrário, Aristóteles propõe que seja estimulado no soldado comum, e aproveitado pelo general, um justo grau de raiva contra o inimigo; pois, sob o risco de fraqueza, pusilanimidade ou pior, covardia, o soldado que não inflamar seu ânimo apropriadamente não conseguirá lutar com valentia, ser útil aos seus concidadãos e, dessa forma, não poderá ser estimado alguém detentor da virtude. Hume segue a tradição aristotélica, modificando-a para acordar com sua teoria geral das paixões.

partido de Fénelon, censura Homero quando este traça seu caráter modelo ou padrão de guerreiro, Aquiles:

> "HOMER's general precepts, where he delivers any such, will never be controverted; but it is obvious, that, when he draws particular pictures of manners, and represents heroism in ACHILLES and prudence in ULYSSES, he intermixes a much greater degree of ferocity in the former, and of cunning and fraud in the latter, than FENELON would admit of."[159]

Para o filósofo escocês, Homero pendeu excessivamente para o extremo da crueldade em seus delineamentos morais do guerreiro; antes, seria preciso que, na representação de seus feitos e escolhas, Aquiles se posicionasse mais próximo do centro, do meio adequado e, dessa forma, enfurecesse-se apropriadamente e, por que não, com menos brutalidade.

> "The want of humanity and of decency, so conspicuous in the characters drawn by several of the ancient poets, even sometimes by HOMER and the GREEK tragedians, diminishes considerably the merit of their noble performances, and gives modern authors an advantage over them. We are not interested in the fortunes and sentiments of such rough heroes: We are displeased to find the limits of vice and virtue so much confounded: And whatever indulgence we may give to the writer on account of his prejudices, we cannot prevail on ourselves to enter into his sentiments, or bear an affection to characters, which we plainly discover to be blameable."[160]

O juízo feito sobre o caráter, o *ethos*, desse herói é, no entanto, uma percepção calma, um sentimento (para o filósofo) desagradável que incide sobre uma disposição artificial, um modelo poderoso criado por um excelente poeta. É preciso diferenciar, dessa maneira, a disposição do caráter julgado do caráter que julga ou, noutros termos, o gosto examinado, no momento em que é afetado pelas paixões, seus motivos, e o gosto que realiza a crítica a certa distância. Nada impede que o primeiro experimente um grau apropriado de violência ou ferocidade no momento em que lhe cabe, isto é, por exemplo, no exercício da virtude corajosa num contexto bélico. O problema está na determinação empírica do *meio* adequado ou, se assim pudermos nos exprimir, moderado. Temos de sair do âmbito abstrato do discurso e visar os sentimentos dos diferentes gostos, se quisermos fazer uma competente crítica:

---

[159] *Standard of Taste*, p.228
[160] Ibid. p.246

> "However different the tastes of men, their general discourse on these subjects is commonly the same. No criticism can be instructive, which descends not to particulars, and is not full of examples and illustrations. It is allowed on all hands, that beauty, as well as virtue, always lies in a medium; but where this medium is placed, is the great question, and can never be sufficiently explained by general reasonings."[161]

Agora, quando o gosto é o espectador e contempla e julga um caráter, ele é afetado, na maioria das vezes, por sentimentos calmos. Não faria o menor sentido ter de enfurecer-se realmente com Agamêmnon ou os troianos, quando entramos na representação do gosto de Aquiles a fim de compreendê-lo. A determinação de um padrão moral, ou um padrão de gosto moral, é realizada por sentimentos calmos, mesmo quando julga paixões violentas, as quais, de modo algum, como tentamos expor, seriam absolutamente censuráveis[162]. A solução desse paradoxo está contida no conceito de "espectador desinteressado e imparcial", isto é, aquela pessoa que julga de um "ponto de vista geral" os caracteres humanos, e isso implica que o faz tendo como base sentimentos calmos, somente os quais permitem "alargar a compreensão".

Alguns problemas surgem dessas considerações: primeiramente, o que capacita o gosto para julgar as diferentes forças afetivas, a diferenciar os graus dos motivos que se misturam, permitindo que seja um espectador "competente", isto é, que nota com exatidão os diversos graus "emocionais" e consegue, assim, compará-los e medi-los? Segundo, até que ponto *agir* corretamente, ou seja, ter o gosto bem disposto pelas paixões — nossas motivações — requer um bom gosto moral, isto é, ter um gosto capaz de *ajuizar* adequadamente sobre a suscetibilidade a algumas paixões e o grau das mesmas? Terceiro, o que é adotar um "ponto de vista geral, comum e desinteressado" para um espectador? Quarto, por que a calma dos sentimentos ou juízos faculta um padrão e por que a violência o impede? Essas quatro questões gravitam em torno do difícil conceito de padrão moral, e procurar responde-las nos ajudará a entender o que ele é e como é formado pelo gosto. A noção chave aqui, por meio da qual buscaremos dissipar tais dúvidas, é a *delicadeza de gosto*.

---

[161] Ibid. p.194

[162]"We are not, however, to imagine, that all the angry passions are vicious, tho' they are disagreeable. There is a certain indulgence due to human nature in this respect. Anger and hatred are passions inherent in our very frame and constitution. The want of them, on some occasions, may even be a proof of weakness and imbecillity. And where they appear only in a low degree, we not only excuse them because they are natural; but even bestow our applauses on them, because they are inferior to what appears in the greatest part of mankind." Hume, *Tratado*, 3.3.3.7. p 605

§4

No primeiro capítulo, introduzimos a diferença entre o gosto físico e o mental (o paladar e a imaginação) e, nos passos de Hume, mostramos que a estória dos primos de Sancho Pança, os quais deram-se conta do sabor da chave escondida no barril, serve para traçar paralelos entre a delicadeza ou requinte do gosto *físico* com o *estético*. Em ambos os casos, o que caracteriza tal delicadeza é a desenvolvida acuidade sensorial ou o *discernimento*, tanto quando se dá a prova de sabores sutis de ingredientes misturados, quando também ocorre a percepção de partes intrincadas e menos óbvias que, relacionando-se, compõe um objeto artístico.

> "A good palate is not tried by strong flavours; but by a mixture of small ingredients, where we are still sensible of each part, notwithstanding its minuteness and its confusion with the rest. In like manner, a quick and acute perception of beauty and deformity must be the perfection of our mental taste; nor can a man be satisfied with himself while he suspects, that any excellence or blemish in a discourse has passed him unobserved. In this case, the perfection of the man, and the perfection of the sense or feeling, are found to be united."[163]

Resta-nos investigar a fundo essa noção de delicadeza de "gosto mental" — mas já tentando deslocar os resultados obtidos, em nosso estudo, da crítica de arte para a moral. Transferir o que foi descoberto na primeira para a segunda, mesmo sabendo que tratam de coisas diferentes e que a imaginação opera de modo diferente na constituição de seus juízos, é justificável por ao menos três razões: nas duas, é a mesma faculdade, o gosto mental, que faz suas "distinções", por meio de percepções calmas (sentimentos agradáveis ou desagradáveis) após *inspecionar* os objetos. Além disso, em ambas é exigida, segundo Hume, uma mudança muito semelhante do "ponto de vista" para julgar corretamente, o que sugere uma possível aproximação dos modos de como efetuá-la. Enfim, há uma estreita ligação entre o aperfeiçoamento da sensibilidade estética, por meio do estudo das artes, e o aperfeiçoamento moral pessoal, domesticando-se a "delicadeza de paixão", ou seja, diminuindo a influência de paixões ruidosas e turbulentas. Veremos esses três pontos.

Comecemos com algumas observações sobre a articulação interna do ensaio *Do padrão de Gosto*. Frequentemente é ignorada, mas salta aos olhos em sua leitura, a

[163] *Standard of Taste*, p. 236

centralidade da noção de *delicadeza*. Por uma série de motivos ela é central: primeiro, é esta noção que principia a resolução do dilema da aparente *relativização* nos gostos e, por outro lado, da *concórdia* geral dos apurados juízos, onde se mostram obras reconhecidamente superiores. Segundo, é esta delicadeza que sustenta os modos de aperfeiçoamento do gosto — a "prática" e as "comparações" — e assim serve indispensavelmente para capacitar um "juiz competente". Terceiro, é dela que depende nosso "bom senso". Quarto, sem a delicadeza não seria possível afastar e corrigir os prejuízos da imaginação e então julgar de um "ponto de vista imparcial e desinteressado". Vejamo-los.

Antes, porém, é preciso indicar que não foi frisado suficientemente pelos comentadores, ao que parece, o fato que a delicadeza de gosto constitui, na filosofia de Hume, um *talento*. Em mais de uma ocasião, ele afirma o quão raro é encontrar alguém dotado disto — de um atributo do gosto independente de intervenção cultural — que separa *naturalmente* algumas pessoas das demais. No ensaio *Da Delicadeza de Gosto e de Paixão*, lemos:

> "When you present a poem or a picture to a man possessed of this talent, the delicacy of his feeling makes him be sensibly touched with every part of it; nor are the masterly strokes perceived with more exquisite relish and satisfaction, than the negligences or absurdities with disgust and uneasiness. A polite and judicious conversation affords him the highest entertainment; rudeness or impertinence is as great a punishment to him."[164]

Comentadores insistem bastante, na interpretação dos textos de Hume, no que ele denomina "prática" em determinada arte e em estabelecer "comparações entre tipos de belezas excelentes", como sendo os modos mais eficazes para aperfeiçoar o juízo, para ocorrer então a boa avaliação estética. Entretanto, nosso filósofo deixa claro que tais meios apenas "aprimoram e expandem" o talento, mas não criam um. Supõe-se, por isso, que esteja contida no indivíduo, ao menos em estado latente, tal capacidade de exata discriminação para ser levado o gosto à perfeição.

Podemos supor da delicadeza de gosto que ela é a potência do ato de distinguir, algo próprio da liberdade da imaginação. Pois distinguir é sua operação fundamental — é o meio termo entre a diferença que se impõe à mente e a separação das coisas. Onde aparece a diferença, a imaginação distingue coisas separáveis; e inversamente, quando a

[164] pp.4-5

imaginação separa, ela está distinguindo as diferenças. Num certo sentido, todos distinguem ou discernem coisas — a noite do dia, o frio do calor, o doce do amargo, etc. A delicadeza de gosto mental ou de imaginação (no final das contas é a mesma coisa) consiste em distinguir com precisão o que não é óbvio ou cuja marca não é forte, isto é, as sutilezas, as minúcias, as partes mais intricadas, seja de um raciocínio, um poema, uma pintura, uma música; ou também de um gesto, de uma mistura de motivações, de pretextos e projetos. Hume está plenamente de acordo com Addison neste ponto (embora o último concentre-se apenas no refinamento visual)[165]; mas sua inovação consiste em aplicar sua própria teoria da imaginação à questão da delicadeza e desenvolvê-la, para ampliar seu alcance e dar conta de mostrar por que certos indivíduos têm o gosto superior ao de outros e, dessa maneira, para resolver o problema do "ceticismo" estético e moral.

A delicadeza é uma aptidão do ato de distinguir ou discernir que lhe dá exatidão, finura e energia; ela faz com que o objeto nos fascine com sua complexidade, enquanto que, no interior da imaginação de outros, ele aparece sem distinções, como um borrão opaco e tosco. No entanto, porque a diferença primeiramente *se impõe* à imaginação, ela é capaz de distinguir e daí separar ou analisar. Para alguns, podemos conjecturar, não apenas as obras, mas também as partes que compõem o mundo mostram-se com maior diferença de detalhes, com mais riqueza, exuberância, contrastes ou, numa palavra, "realidade" A outros o mesmo aparece mais obscuramente, já que não lhe afetam as minúcias e as sutilezas das coisas, e assim as "pequenas percepções" e a "multidão de charmes" permanecem escondidas para sempre de sua imaginação. Pode-se notar através de uma linguagem excessivamente abstrata e vaga como as nuanças e os detalhes se perdem em suas observações. A causa disso, indica Hume, é a constituição interna da imaginação de cada um; algumas são naturalmente apuradas, outras nem tanto. Mas isso é praticamente um truísmo; num certo sentido, ainda permanece o mistério, isto é, não podemos determinar uma causa mais geral ao fato de existir uma divisão entre pessoas tão grave quanto esta, no cerne da atividade mental.

[165] "A man of polite imagination is let into a great many pleasures, that the vulgar are not capable of receiving. He can converse with a picture, and find an agreeable companion in a statue. He meets with a secret refreshment in a description, and often feels a greater satisfaction in the prospect of fields and meadows, than another does in the possession. It gives him, indeed, a kind of property in everything he sees, and makes the most rude, uncultivated parts of nature administer to his pleasures: so that he looks upon the world, as it were in another light, and discovers in it a multitude of charms, that conceal themselves from the generality of mankind." *The Spectator*, n. 411

Assim sendo, o filósofo acrescenta, com relação ao refinamento de gosto visando à crítica de arte, que o "crítico competente e judicioso", aquele cujo veredito sobre o real valor das obras é acertado, teve de tomar parte na *prática* em determinada arte; quer dizer, ele deveu habituar-se a contemplar as belezas das obras com frequência, para fortalecer sua delicadeza de gosto.

> "But though there be naturally a wide difference in point of delicacy between one person and another, nothing tends further to encrease and improve this talent, than *practice* in a particular art, and the frequent survey or contemplation of a particular species of beauty."[166]

A prática expande e aprimora o talento e então melhor capacita o "verdadeiro juiz" a sentenciar, sem hesitação, o real valor do que lhe aparece. "A névoa é dissipada" e todas as partes do objeto, mesmo as mais diminutas, não mais obscurecem seu juízo; sua imaginação discerne com clareza e distinção aquilo que antes permaneceria obscuro numa primeira e rápida análise.

> "So advantageous is practice to the discernment of beauty, that, before we can give judgment on any work of importance, it will even be requisite, that that very individual performance be more than once perused by us, and be surveyed in different lights with attention and deliberation. There is a flutter or hurry of thought which attends the first perusal of any piece, and which confounds the genuine sentiment of beauty. The relation of the parts is not discerned: The true characters of style are little distinguished: The several perfections and defects seem wrapped up in a species of confusion, and present themselves indistinctly to the imagination."[167]

Hume diz que tal processo — adquirir prática numa determinada arte — ou seja, habituar-se ao frequente exame de grandes obras e, além disso, das mesmas obras em diversas ocasiões é o primeiro passo para o aperfeiçoamento de uma fina (*fine*) imaginação e, dessa maneira, de um bom gosto. Nenhum crítico musical poderia obter a competência se não tivesse um ouvido apurado, e nada melhor para fortificar seu talento, além do estudo, do que ter proficiência em algum instrumento. Mas o que podemos supor daquele cujo gosto não consegue discernir as diferenças menos óbvias e "palpáveis" nos objetos? Poderia a prática "expandir e aprimorar" o que naturalmente carece de vigor e finura ou, antes, de potencial de refinamento? Tendemos a supor que

---

[166] *Standard of Taste*, p. 237
[167] Ibid.

não; porque onde há a falta, nada pode remediá-la. A nosso tato pós-moderno, essa tese humeana é um tanto áspera, pois nos faz subentender que, num ponto tão "material" da vida, do qual dependem bastante os "prazeres mais puros, duráveis e inocentes", boa parte da humanidade carece de uma valiosa aptidão e jamais conseguirá se deleitar com o que é superior e raro.

> "The very sensibility to these beauties, or a delicacy of taste, is itself a beauty in any character; as conveying the purest, the most durable, and most innocent of all enjoyments."[168]

Esse talento retira o homem da bestialidade, aperfeiçoa seu caráter e faz dos prazeres mais sutis os objetos principais de sua felicidade. O caráter é, dessa maneira, moldado pelo refinamento da imaginação, que interfere nos desejos ao fornecer objetos de uma satisfação mais duradoura e pura, os quais estão para além de bebidas e carnes. As belezas artísticas e morais passam a ser visadas como fontes de contentamentos maiores do que os prazeres sensuais, e isso transforma benignamente o caráter, pois modera as paixões mais animalescas.

> "When a man is possessed of that talent, he is more happy by what pleases his taste, than by what gratifies his appetites, and receives more enjoyment from a poem or a piece of reasoning than the most expensive luxury can afford."[169]

Além da prática da contemplação, Hume diz ser impossível continuar aprimorando o gosto sem o estabelecimento de *comparações* entre as obras já devidamente analisadas. Comparar é pôr lado a lado, na imaginação, "espécies de beleza" bem como "graus de beleza". Quer dizer, é ser capaz de distinguir com o sentimento acurado os diversos prazeres que os gêneros provocam, cada um com sua qualidade específica. É compreender as sutilezas dos tipos de produção, para compará-los e reconhecer exatamente o que cada uma tem a oferecer em especial.

> "It is impossible to continue in the practice of contemplating any order of beauty, without being frequently obliged to form *comparisons* between the several species and degrees of excellence, and estimating their proportion to each other. A man, who has had no opportunity of comparing the different kinds of beauty, is indeed totally unqualified to pronounce an opinion with regard to any object presented to him.

[168] *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, p.260
[169] *Delicacy of Taste*, p. 4

> By comparison alone we fix the epithets of praise or blame, and learn how to assign the due degree of each."[170]

Isto quer dizer, trata-se de diferenciar os "graus de excelência" e medi-los, não só com a mera finalidade de classificação, mas também com o intuito de, sobretudo, poder determinar o grau máximo ao qual a natureza humana foi capaz de chegar em determinada arte, gênero ou tipo de composição. Com isso, certas obras mostrar-se-ão superiores às demais e seu valor será assegurado o mais eminente, ou seja, o de um modelo.

> "One accustomed to see, and examine, and weigh the several performances, admired in different ages and nations, can alone rate the merits of a work exhibited to his view, and assign its proper rank among the productions of genius."[171]

Porém nada tem valor absoluto, é preciso continuamente comparar os trabalhos para hierarquizar a ordem, o tipo, e o arrebatamento dos sentimentos produzidos no espectador. Proporemos adiante que esses mesmos modos de aperfeiçoamento do gosto, em relação à crítica de arte, servem, com alguns ajustes, para o aprimoramento da contemplação moral. Tanto a prática, que é "adquirir experiência" na contemplação, como as maneiras de realizar comparações — em moral, entre, primeiramente, tipos de pessoa[172]; segundo, entre as qualidades e graus de paixões[173], as quais nos impulsionam a agir; e terceiro, entre os efeitos que seguem dos motivos, ou seja, as próprias ações[174]. Esse último ponto requere comparar, num plano mais geral, costumes, práticas ou hábitos, sejam eles sancionados pelas leis e reforçados pela educação, sejam considerados crimes, heresias, "tabus" ou coisas do gênero, dependendo do ponto de vista. A comparação envolve necessariamente retornar ao passado e ir a lugares remotos, não só na estética, mas também, e principalmente, na moral. Porque a comparação deve buscar se estender ao que é mais distante e menos semelhante a nossas maneiras para testarmos se, de fato, a suposição de um quadro geral de uma natureza humana, a qual conteria um fundo de semelhanças a despeito de muitas diferenças, é verossímil. Na estética, Hume segue a antiga máxima contida em Pseudo-Longino "do

---

[170] *Standard of Taste*, p. 238
[171] Ibid.
[172] Vide a comparação de Catão e César, mencionada no capítulo 2.
[173] Confira o ensaio *Of the Dignity or Meanness of Human Nature*, brevemente analisado no capítulo 2.
[174] Veremos isso quando analisarmos *Um Diálogo*, a seguir.

que sempre agradou a todos em todos os lugares"[175] e cita o que resistiu ao teste do tempo, as obras reconhecidamente superiores, como modelos de sublimidade e beleza a ser imitados, porque são o que de mais elevado foi produzido nas artes de acordo com o juízo unânime dos grandes críticos. Há, sem dúvida, menos dificuldades para o estabelecimento de modelos na estética do que na moral. Pois, perguntar-se-ia, existiriam condutas exemplares que não só demonstram o grau máximo de virtude e sabedoria que a "fraqueza da natureza humana permitiu", mas pelas quais deveríamos pautar nosso comportamento e medir nosso próprio caráter? E quem seriam estes modelos para quem quer fazer competentemente a (auto) crítica moral? E quem é esta pessoa que toma aquilo que agrada ou desagrada seu gosto como o correto ou o errado, não apenas por vaidade, mas porque, ela diria, deveria ser igualmente avaliado por todo e qualquer ser humano independentemente do *onde* e *quando*?

§5

É preciso insistir um pouco mais na noção de *formação* do bom gosto, se quisermos entender como ele institui um padrão. Comecemos com algumas considerações sobre a estética. De acordo com Hume, não será suficiente que o crítico de arte aprimore sua delicadeza de gosto por meio de prática e comparações, se ele não aprender a posicionar adequadamente a imaginação no momento em que realiza a contemplação do objeto. Mesmo que as nuanças revelem-se a sua observação dentro do todo onde estão interligadas, é necessário que *apenas a obra* apresente-se como seu objeto de exame, no momento de formulação do juízo, de modo que ela imponha-se *pura*. Para tanto, a imaginação deve adotar certo *ponto de vista*, em parte exigido pela obra, em parte exigido por ela própria. Isto significa que a imaginação deve manter-se livre de *prejuízo* — ou seja, daquilo que está fora da obra, mas lhe é anexado silenciosa e indevidamente pela imaginação. Se o crítico trouxer à contemplação seus prejuízos, suas opiniões ou sentimentos, ele não conseguirá compreender e apreciar o que a obra mostra-lhe por si mesma, pois seu conteúdo será assimilado de maneira indireta, como que por intermédio de um filtro interpretativo que falseia a percepção do todo.

[175]"L'argument principal sur lequel Hume établit l'existence d'une norme permanente e universelle du goût n'est outre que la fameuse máxime de Longin: *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*." Brunet, O. *Philosophie et Esthétique chez David Hume,* p.702

Além disso, é preciso que o crítico posicione-se do ponto de vista da plateia ou audiência para a qual se endereçou o autor estudado, sobretudo quando o crítico julga produções do passado. Ele deve considerar quais eram os "interesses, o gênio, as opiniões, os preconceitos e paixões" do público, porque muitas composições, principalmente de oratória, partem de um substrato social com o qual dialogam e o qual nem sempre é favorável ao próprio autor. O orador quis, por exemplo, provocar indignação em sua audiência e convencê-la de que um conspirador, embora de origem nobre, deve ser impiedosamente executado; para tanto, ele mobilizou recursos que deviam estar a sua disposição, em conformidade com a situação na qual ele estava inserido, se discursava a um hesitante senado ou a um inflamado povo. O crítico deve levar tudo isso em conta a fim de julgar os méritos da execução: se ela foi convincente, se o discurso foi bem construído e ornamentado, plausível, coerente, comovente, etc.

> "But to enable a critic the more fully to execute this undertaking, he must preserve his mind free from all *prejudice*, and allow nothing to enter into his consideration, but the very object which is submitted to his examination. We may observe, that every work of art, in order to produce its due effect on the mind, must be surveyed in a certain point of view, and cannot be fully relished by persons, whose situation, real or imaginary, is not conformable to that which is required by the performance."[176]

Dessa forma, o ponto de vista adotado pelo crítico, primeiramente, é aquele da audiência. É evidente que ele jamais conseguiria transformar-se de súbito e modificar suas crenças, como que num toque de mágica, para conformar-se às opiniões, paixões e interesses do público para o qual a obra se dirige, como se pudesse o crítico se tornar um deles ainda que momentaneamente. A operação da imaginação de considerar a atmosfera social na qual está inserido o objeto contemplado é, na verdade, uma espécie de *discernimento* daquilo que está em jogo ali em volta da produção artística — leva em conta qual a intenção do autor e qual era a receptividade do público. Há casos em que são propostas novas ideias, decisões ou projetos, outros de aliança entre o autor e os membros da audiência, alguns de reiteração de suas opiniões, como também há casos de desafio, crítica ou censura aos últimos por parte do primeiro. A intenção e os motivos do autor revelam-se, aliás, não só através do exame daqueles dados de ordem puramente técnica, mas também a partir dos efeitos e do exame da *reação* do público; pois a proposta não é imediatamente dedutível do mero aspecto da obra. A imaginação do

[176] *Standard of Taste*, p.239

crítico deve relacionar, desse modo, as partes da obra de arte com as supostas expectativas da plateia, para obter uma noção do que foi intentado com a apresentação do trabalho, e descobrir onde inovou, rompeu com estruturas estabelecidas ou desviou das regras — seja com bom gosto, seja com mau gosto. A mudança do ponto de vista do crítico é, portanto, sob um ângulo, poderíamos assim dizer, "particular", porque trata-se de tomar parte em *um* ponto de vista, isto é, considerar um conjunto de paixões, crenças, interesses em especial e historicamente constituídos.

No entanto, sob outro ângulo, é preciso que o crítico adote um ponto de vista "geral", isto é, que considere o objeto de arte como "homem em geral" e esqueça-se de suas "circunstâncias peculiares" e de seu "ser individual" na medida do possível. Basicamente, isto significa que o crítico não pode permitir suas crenças (que na filosofia de Hume são sempre percepções medianamente vívidas e fortes, entre ideias e paixões) participarem na consideração do objeto e espraiarem-se sobre o mesmo. Ou seja, ele não pode misturar suas opiniões herdadas do costume e de sua educação com os sentimentos que o autor buscou transmitir aos espectadores. Se quiser ser um competente juiz, é obrigado a abandonar sua "posição natural", esquecer-se de si por um momento, desprender-se de sua personalidade e permitir que suas emoções fruam puramente da causalidade da obra. Embora Hume não o diga explicitamente, ele supõe que, assim como na simpatia, na contemplação estética nossa imaginação é capaz de ser um "espelho fidedigno" e reproduzir o objeto "verdadeiramente" em sua tela mental. Isso envolve inclusive distanciar-se do autor, caso seja este um amigo ou um rival. Não é permitido que os afetos pela pessoa interfiram na apreciação da coisa, a qual deve ser julgada por si só.

> "In like manner, when any work is addressed to the public, though I should have a friendship or enmity with the author, I must depart from this situation; and considering myself as a man in general, forget, if possible, my individual being and my peculiar circumstances. A person influenced by prejudice, complies not with this condition; but obstinately maintains his natural position, without placing himself in that point of view, which the performance supposes."[177]

Proporemos, com relação a este tópico da filosofia humeana, que estes dois aspectos do ponto de vista exigido — o "particular" e o "geral" — configuram um mesmo olhar que afasta o prejuízo para a formulação do correto juízo, mas de forma

[177] Ibid. p.239

alguma se contradizem, como de início poderíamos supor. Se o trabalho contemplado for de épocas remotas, direcionado a pessoas de uma nação ou tempo diferente, seria impossível que crítico pudesse "*fazer concessões*" ao particular modo de ver o mundo da audiência e, ao mesmo tempo, pudesse *julgar* os *méritos* da obra, tanto a parte "técnica" — sua invenção, disposição, ornamentação e execução — quanto à parte "moral", o conteúdo propriamente dito, a mensagem que busca transmitir; seria impossível fazer essas duas operações, caso ele não adotasse previamente um ponto de vista simultaneamente "particular" e "geral". Ao lado da simpatia pelo público, entram para consideração os sentimentos morais, que julgam o decoro, a excelência e a dignidade exprimida no trabalho. Não cabe ao crítico, portanto, condenar apressadamente o que parecia admirável aos olhos daqueles para quem o discurso foi calculado, sem antes levar em conta quem era esse público; contudo, ele pode julgar do ponto de vista geral, enquanto "homem em geral", o valor moral da obra. O posicionamento da imaginação que almeja espelhar a imaginação do público serve mais para a compreensão das relações autor/audiência, intenção/receptividade, invenção/expectativa, e menos transformar os sentimentos morais, como se pudessem e precisassem se adequar ao do público estudado. E, por outro lado, adotar o ponto de vista do "homem em geral" significa que o crítico julga esquecendo sua individualidade, mas o faz de um ponto de vista puramente humano, trazendo para si o "gosto geral da humanidade". Por outras palavras, ele critica com base no que é moralmente *geral e comum* — o que só pode ser, como nos esforçamos em mostrar no capítulo anterior, a humanidade ou benevolência.[178]

Ademais, Hume diz que o crítico de arte deve impor uma "violência apropriada" a sua imaginação para deslocar seu ponto de vista natural, tanto ao ponto de vista requerido pela obra, quanto para o ponto de vista geral. Do contrário, estacionado em si mesmo, seus sentimentos serão distorcidos:

> "By this means, his sentiments are perverted; nor have the same beauties and blemishes the same influence upon him, as if he had imposed a proper violence on his imagination, and had forgotten

[178] « De l'art e de l'esthétique proprement dits, nous passons à l'humanisme; l'œuvre sera d'autant plus belle que, toutes choses égales d'ailleurs, elle traduira un ordre plus large et plus élevé de valeurs humaines. Partie de l'humanisme à la base, l'esthétique de Hume le rejoint au sommet. Son empirisme et son classicisme prennent ici leurs justes proportions. À la norme classico-empiriste du goût : ce que a plu en tous temps et dans tous les pays, se superpose la norme humaniste supérieure : ce qui exprime les plus hautes et les plus essentielles valeurs humaines. » Brunet. op. cit.

> himself for a moment. So far his taste evidently departs from the true standard; and of consequence loses all credit and authority."[179]

O deslocamento para os dois pontos de vista é simultâneo, pois intenta livrar o indivíduo de suas crenças e maneiras, permitindo ser "condescendente" com a perspectiva do público alvo e que julgue, ao mesmo tempo, como "homem em geral". Agora, e se o autor de determinado trabalho for da mesma cidade que o crítico, e se sua "exposição" estiver marcada a um prazo de uma semana? Caso não haja distanciamento local e temporal, como deve o crítico proceder? Primeiramente, é óbvio que não é necessário estudar e adotar o ponto de vista do público visado, impondo violência a sua própria imaginação, já que não há distância tão profunda entre suas opiniões, seus interesses e crenças e as das outras pessoas que comporão a plateia; pois o crítico faz parte do público, ele está ali na plateia simpatizando com ela, queira ou não.

Não é requerido nenhum esforço imaginativo para compreender a relação do artista e dos receptores; além disso, a intenção do primeiro provavelmente será mais facilmente abarcada, dado que não há grande distância entre as partes (a não ser em casos de absoluta genialidade). Assim, o ponto de vista adotado que cabe ao crítico é o do "ser humano em geral". Isso envolve tanto distanciar-se emocionalmente do autor, seja este um conhecido ou não, como também julgar sem concepções prévias, seja do mundo, de política, das relações humanas, da natureza da divindade, etc., permitindo então que o autor mostre livremente, sem interferências, como ele sente, pensa e avalia a realidade. É importante haver previamente uma espécie de "suspensão do juízo" acerca das coisas, para que possamos enxergar a obra como quer o artista e por meio da qual ele propõe uma revisão do olhar sobre o mundo ou uma de suas partes.

Tendo-nos livrado do prejuízo, e mostrando-se a nós integralmente as partes do objeto artístico, mesmo as mais sutis, o sentimento "acurado" surgirá na imaginação contemplativa e, assim sendo, estando ela previamente desinteressada, o objeto terá o direito de aguçar nosso interesse.

Mas o que significa mais exatamente "impor uma apropriada violência à imaginação"? Segundo Hume, trata-se basicamente de esforçar-se para reorientá-la, a fim de que apuremos o juízo no momento em que é realizada a contemplação; isto é, não se trata de perturbá-la, mas, pelo contrário, livrá-la de tudo aquilo que poderia infundir-se nocivamente e envenenar a percepção do objeto; e isto significa colocar a imaginação em estado de *calma* quando ela faz seu exame e abre o caminho para o

[179]Ibid. p239

julgamento. Calma não é relaxamento ou abatimento emocional; pelo contrário, é num primeiro momento inspecionar com serenidade e atenção, diremos frieza, para que depois a emoção surja com energia e toque a sensibilidade vigorosamente. Dessa maneira, há calma tanto quando se julga a carnificina narrada na epopeia, bem como quando prepara-se o afeto para uma poesia amorosa. Calma opõe-se então à turbulência, à agitação, ao que perturba o espírito e causa *confusão*. Sem a frieza e a tranquilidade do ânimo, a atenção será comprometida e as partes que compõem o objeto não serão distinguidas adequadamente; o discernimento será afetado e daí o sentimento não será produzido com exatidão no espírito do espectador. Como poderíamos julgar os méritos da obra daquele autor que detestamos, por exemplo, por causa de suas preferências políticas, se não conseguimos afastar essa aversão no instante em que avaliamos seu trabalho? A turbulência advinda das emoções agressivas faz o focar da imaginação oscilar, causa-lhe uma espécie de flutuação semelhante à embriaguez, o que sem dúvida atrapalha o ato de distinguir. A riqueza dos detalhes é perdida, o propósito é desvirtuado e o juízo, por fim, torna-se grosseiro.

É por isso que Hume acrescenta o *bom senso* como uma maneira indispensável de corrigir a influência do prejuízo e daquilo que "perverte a operação de nossas faculdades intelectuais". O bom senso tem uma ligação um tanto misteriosa com a delicadeza de gosto, pois Hume diz que ele depende estreitamente dela para existir, já que ambos concernem à apreciação das partes diminutas e intrincadas, seja do raciocínio, do discurso, da música, dos gestos. A delicadeza ou refinamento da faculdade apresenta à imaginação as sutilezas e o detalhamento do objeto artístico; ela separa a mistura ou analisa; já o bom senso relaciona os elementos e descobre o arranjo de sua composição e o propósito, ele de certo modo sintetiza. O bom senso também pode ser denominado a faculdade "racional" da imaginação, na medida em que compara as ideias deixadas pelas impressões para descobrir disto as relações entre *proposições*, no caso da oratória e do discurso em geral; ou relações de *proporção e simetria*, no caso da pintura e da arquitetura; ou relações de *escala* entre notas. Quer dizer, ele descobre, em suma, a articulação lógica ou matemática de partes ou da composição do objeto.

Hume chega mesmo a afirmar, sem deixar de nos desconcertar, que a razão (num sentido "popular") é, em verdade, apenas uma paixão calma, quando realiza esse tipo de comparação. Mas é preciso distinguir as paixões e ideias das relações; as primeiras são os conteúdos da imaginação, e as segundas são as maneiras por meio das quais esses conteúdos são associados. Talvez Hume queira nos dizer que o estado intensivo da

imaginação é calmo quando compara "racionalmente" as partes de um objeto. Há pouca comoção na mente, pouca agitação, tendendo mesmo à impassibilidade, este estado de espírito observável somente no coma. A "violência" atrapalha o ato de relacionar da imaginação; ela não mais discerne com clareza e distinção as partes e muito menos as minúcias — impedindo que o gosto seja corretamente afetado. Na filosofia de Hume, existe, portanto, um tipo muito peculiar de "racionalismo da imaginação", ou seja, um tipo de apaziguamento dos excessos da mesma. Para que ocorra a justa contemplação, é necessário, pois, que o ânimo esteja tranquilo. Caso contrário, os juízos do gosto seriam desfigurados pelas emoções instáveis e turbulentas. Não é que nenhuma composição deva causar esse tipo de emoção (a tragédia desmente isso), mas a emoção deve seguir de um exame calmo e não intervir nesse primeiro momento decisivo para a justa apreciação artística. Como poderíamos simultaneamente nos horrorizar e nos compadecer com a revelação do amor de Fedra a Hipólito, tal como a encontramos em Racine, se não compreendêssemos previamente a *causa divina* do furor da primeira e que, ademais, contrariando os *costumes* supostos da época e retratados na obra, sua afeição é tão incestuosa como se fosse de fato mãe biológica do herói? Bom senso, por conseguinte, é o contrário de obtusidade ou falta de discernimento, uma vez que sem ele as relações não são estabelecidas nitidamente pela imaginação e disto não se apreende o que o gênio intentou com seu trabalho e como o representou.

Essas circunstâncias encerram os requisitos para se educar o bom crítico, ou seja, o bom gosto. A principal lição que Hume parece nos deixar com tudo isso é que ter bom gosto depende de uma ótima imaginação; ou seja, o limite da delicadeza do gosto é estipulado pela "inata" delicadeza da imaginação e, sendo assim, Hume dá continuidade à doutrina de Addison. Poderíamos perguntar a partir dessas considerações se haveria um bom gosto moral. Seria possível aprimorarmos o juízo, em se tratando da avaliação dos caracteres humanos, tal qual se faz nas artes liberais? Nossa interpretação pende para a afirmativa, baseando-nos em algumas observações feitas pelo filósofo.

Pois, primeiramente, ninguém contestaria que obter experiência da "prática do mundo" e dos negócios efetivamente nos capacita melhor para a condução da vida e para a avaliação das intenções dos outros. Desde que nascemos, juntamos observações do mundo da vida e conseguimos formular certas "máximas justas e gerais", no entanto, uma vez que o mesmo é infinitamente complexo, sempre caberá uma nova informação no repositório das vivências:

> "There is no man so young and unexperienced, as not to have formed, from observation, many general and just maxims concerning human affairs and the conduct of life; but it must be confessed, that, when a man comes to put these in practice, he will be extremely liable to error, till time and farther experience both enlarge these maxims, and teach him their proper use and application (…)The truth is, an unexperienced reasoner could be no reasoner at all, were he absolutely unexperienced; and when we assign that character to any one, we mean it only in a comparative sense, and suppose him possessed of experience, in a smaller and more imperfect degree."[180]

Também *comparar* pessoas diferentes levando em conta certos atributos do caráter ajuda-nos a melhorar nosso padrão interno de julgamento. Ora, o que Hume pretende é metodizar e aprimorar essas tendências da imaginação — a de coletar informações e a de compará-las — no campo da moralidade. A "comparação" é descrita, no *Tratado da Natureza Humana*, como sendo uma tendência natural oposta à da simpatia: pois ordinariamente compara-se com o outro, por exemplo, as diferenças ou semelhanças de força, inteligência, beleza, dinheiro, etc., e daí algumas emoções fazem entrada na mente — no caso de superioridade desses atributos ou dotes por parte da imaginação que compara, ela sente desdém ou desprezo, as quais são espécies de emoções tristes misturadas com orgulho ou amor de si. No caso de inferioridade, sentimos respeito (ou inveja, dependendo do tipo de pessoa).

> "THAT there is a mixture of pride in contempt, and of humility in respect, is, I think, too evident, from their very feeling or appearance, to require any particular proof. That this mixture arises from a tacit comparison of the person contemn'd or respected with ourselves is no less evident. The same man may cause either respect, love, or contempt by his condition and talents, according as the person, who considers him, from his inferior becomes his equal or superior. In changing the point of view, tho' the object may remain the same, its proportion to ourselves entirely alters; which is the cause of an alteration in the passions. These passions, therefore, arise from our observing the proportion; that is, from a comparison."[181]

Não é essa a comparação que importa para Hume quando forma-se um "catálogo da virtude" e quando se aperfeiçoa o juízo moral — mas a comparação de *qualidades virtuosas*, seja de si com o outro, seja entre os caracteres virtuosos de diferentes pessoas. Entretanto, para que haja uma boa comparação, mesmo levando em conta somente a virtude, é preciso antes ter se realizado uma boa coleta de observações. Ou

---

[180]*Enquiry concerning Human Understanding*, p. 45
[181]*Tratado*, 2.2.10.3, p. 390

seja, não se compara qualquer um, mas somente pessoas excelentes; e isso significa ter contemplado os modelos de virtude; lembrando que, de acordo com Hume, as atitudes desses modelos inserem-se no quadro geral das quatro classes de virtude, as quais nós já examinamos no capítulo 2.

No entanto, não se deve achar que a única maneira de tornarmo-nos experientes e juntarmos conhecimentos dos tipos de pessoas é pela observação sensível direta. Os testemunhos e relatos dos outros, tanto quanto nossa observação, são muito valiosos. A comparação de pessoas reputadas virtuosas no passado, em diferentes épocas e lugares, permite uma extração ainda mais justa, embasada e extensa de "máximas e princípios gerais". E nada é mais instrutivo para isso do que o estudo da história:

> "THERE is also an advantage in that experience which is acquired by history, above what is learned by the practice of the world, that it brings us acquainted with human affairs, without diminishing in the least from the most delicate sentiments of virtue. And, to tell the truth, I know not any study or occupation so unexceptionable as history in this particular."[182]

Pois quando estudamos a história, contemplamos caracteres do passado que não têm a menor ligação com nosso interesse pessoal, pois não podem nos ajudar ou prejudicar de maneira alguma, e isso possibilita serem avaliados de um ponto de vista neutro, e que nossos sentimentos morais sejam calmamente tocados durante esse exercício. Também o filósofo tem muito a aprender com o competente historiador, que pinta os eventos e os caracteres com cores marcantes, atraindo o interesse moral a eles.[183] As reflexões solitárias do filósofo fechado em seu gabinete e perdido nas especulações mais ensinam algo de seu próprio temperamento do que do curso dos negócios do mundo real.

Como consequência disso, vemos que não se trata de imitar pura e simplesmente um indivíduo modelo, se quisermos também ser virtuosos; mas extrair de sua conduta e da admiração que ela causa-nos, e já causou em tantos outros que souberam contemplá-lo, *regras ou máximas de conduta*, as quais devem ser levadas em conta pelo nosso próprio gosto particular quando agimos. Naturalmente, numa filosofia empirista como a de Hume, não é concedida nenhuma forma de valorização absoluta à regra. Novos

---

[182] *Of the Study of* History, p. 567

[183] "The writers of history, as well as the readers, are sufficiently interested in the characters and events, to have a lively sentiment of blame or praise; and, at the same time, have no particular interest or concern to pervert their judgment." Ibid.

experimentos, mudanças, revoluções, aperfeiçoamentos podem corrigir a regra, ajustá-la ou mesmo, mais radicalmente, suprimi-la. É muito improvável que de súbito haja uma mudança considerável na repetição da natureza humana (como sugere a noção de *constituição*), mas nada o impede. Tal como na arte, as regras obtidas da contemplação de obras específicas — elevadas pelos juízes verdadeiros, em conjunto, ao título de *cânones* — não têm validade necessária e universal. Porém, sua renovada eficácia na produção unânime de belos sentimentos permite-nos afirmar que é verossímil que num gosto sadio, maduro e bem treinado, elas continuarão semelhantemente operando. No caso da moralidade, essas regras de caráter — que são as virtudes — são tomadas como qualidades que tendem infalivelmente a produção do prazer moral. É claro, não se julga a virtude, como vimos acima, *in abstracto,* ou seja, somente por meio de uma análise linguística do que cada termo denotando uma virtude significa num quadro conceitual ou geral. Ao invés disso, são os sentimentos e as emoções — os motivos — subentendidos em cada palavra que exprime uma virtude ou um vício, que devem ser avaliados no agente moral; e, como vimos, levando em conta principalmente sua predisposição e os graus de suas paixões. Isso envolve, necessariamente, sempre voltar-se aos modelos que executaram ações virtuosas e contemplá-los; porque as regras sem remissão à origem da qual foram extraídas são vazias e abstratas. Dessa forma, descobrimos a justeza da regra ou da máxima por meio da contemplação da *qualidade* e da *intensidade* das emoções do caráter modelo quando realizou as ações reputadas virtuosas, e isso requer a delicadeza de gosto. Cabe examinar se podemos justificadamente empregar esse método de contemplação para indivíduos considerados modelos que são, no entanto, de outras épocas e lugares e cujos comportamentos e maneiras são tão diferentes dos nossos.

§6

Antes de partir para a análise de *Um Diálogo*, onde se apresenta o ponto mais alto de tensão entre a concepção de "uniformidade da natureza humana" e a constatação da "diversidade" dos costumes, práticas e leis, em sociedades diferentes, convém-nos demorar nas noções de "ponto de vista geral", "correção das emoções" e "espectador imparcial", todas elas imprescindíveis para avançarmos no entendimento do conceito de padrão moral. Relembremos do que já se disse acerca do afastamento do prejuízo, no caso da formação do gosto do crítico de arte: ele deve "impor uma apropriada violência"

a sua imaginação para deslocar seu ponto de vista particular e compreender como eram as maneiras do público ao qual se destinou o trabalho artístico contemplado e, para tanto, deve esquecer-se de si mesmo por um instante e esforçar-se para senti-lo como "homem em geral". Ora, a noção de um trabalho análogo da imaginação requerido pelo bom gosto, na moralidade, encontra-se desenvolvida em *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. Aliás, já no *Tratado*, Hume apresenta uma primeira articulação da ideia de *correção* da imaginação, no caso da constituição do juízo moral, numa passagem que é copiada posteriormente, na segunda *Investigação*, com poucas alterações. Dada sua tremenda importância, cito uma grande parte dela:

> "The more we converse with mankind, and the greater social intercourse we maintain, the more shall we be familiarized to these general preferences and distinctions, without which our conversation and discourse could scarcely be rendered intelligible to each other. Every man's interest is peculiar to himself, and the aversions and desires, which result from it, cannot be supposed to affect others in a like degree. General language, therefore, being formed for general use, must be moulded on some more general views, and must affix the epithets of praise or blame, in conformity to sentiments, which arise from the general interests of the community (…) Sympathy, we shall allow, is much fainter than our concern for ourselves, and sympathy with persons remote from us, much fainter than that with persons near and contiguous; but for this very reason, it is necessary for us, in our calm judgments and discourse concerning the characters of men, to neglect all these differences, and render our sentiments more public and social. Besides, that we ourselves often change our situation in this particular, we every day meet with persons, who are in a situation different from us, and who could never converse with us, were we to remain constantly in that position and point of view, which is peculiar to ourselves. The intercourse of sentiments, therefore, in society and conversation, makes us form some general unalterable standard, by which we may approve or disapprove of characters and manners."[184]

Essa passagem indica que Hume descobre, mas procura solucionar, um problema sério em sua psicologia — mais grave no *Tratado* — de como é possível que a simpatia altere seu estreito ponto de vista e passe a considerar as outras pessoas com um "olhar mais ampliado" (*enlarged view*). Pois, objetar-se-ia, se a simpatia nos une mais facilmente a quem nossa imaginação conecta pela semelhança, contiguidade ou causalidade, a distância necessariamente enfraquece nossa simpatia, fazendo com que avaliemos a virtuosa pessoa de outro tempo ou lugar com menos estima do que um próximo amigo. Há uma "variação" nos juízos morais que acontece por conta da

[184] *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, p. 228

distância ou da proximidade. À medida que conhecemos melhor uma pessoa ou nos afastamos dela, isso influencia em nossos juízos morais, porque uma "flutuação" da simpatia modifica a intensidade de nossos sentimentos; e por isso nunca haveria uma moralidade geral que ultrapassa tais variações dos afetos. Pois, como vimos, no *Tratado*, nossa benevolência é concebida como muito limitada, já que ali sustenta-se não haver "um amor pela humanidade enquanto tal"; mas é a simpatia que direciona a benigna paixão particular àqueles que ela associa mais facilmente ao Eu. Dessa maneira, seria impossível constituírem-se laços sociais mais extensos e firmes, ou mesmo existir uma língua comum, se aprofundarmos tal raciocínio, se nossa imaginação, ou seja, nossa simpatia, não sofresse algum tipo de mudança e conseguisse considerar os pontos de vista daqueles que estão mais distantes e são menos semelhantes. Todo o problema do *Tratado*, nesta questão, consiste em poder mostrar como a imaginação realiza esse redirecionamento e passa a adotar novos pontos de vista e, consequentemente, consegue formar "noções morais" mais amplas e gerais (como efetivamente faz, acredita o filósofo). Por outras palavras, posto que nossa benevolência é limitada em si mesma e que a imaginação tende a relacionar o ego apenas com o que está muito próximo dela, é efeito ou causa ou lhe é semelhante, somos naturalmente cegos aos interesses dos distantes outros e, por isso, é preciso explicar sem recorrer à ficção hobbesiana do contrato como existe vida em sociedade e, ademais, como são formadas noções morais comuns e gerais que a permeiam; porquanto a observação revela-nos que, de fato, isso existe.

A passagem supracitada apresenta a resolução dessas dúvidas por meio da noção de *correção das emoções* efetuada pelo juízo. O tópico é a gênese de padrões de julgamento aos quais todos os indivíduos, no interior de uma dada sociedade, fazem apelos com certo grau de unanimidade em suas decisões e avaliações morais. Hume assim explica tal gênese: posto que nossos interesses privados são os mais fortes e não são semelhantes e que os objetos exteriores afetam nossos desejos diferentemente, pois o "temperamento" de cada um lhe é único, muitas "contradições" na estimativa das coisas e das pessoas surgem entre os indivíduos. Essas contradições nos colocariam numa situação de perpétuo conflito.

Agora, Hume dá a entender que a natureza busca um meio para sanar o conflito. Quer dizer, para evitarmos essas frequentes contradições, intervém calmamente a consideração do *juízo* de que os outros concordam conosco nalgumas coisas fundamentais: pois alguns interesses são comuns, independentemente do amor próprio e

da cobiça de cada um. Dessa intervenção do juízo surgem as diferentes criações de regras morais, inclusive as leis da justiça.

Ora, esse tipo de juízo corretivo ou regulador não é tirado *ad hoc* por Hume de uma suposta racionalidade prática, como se o filósofo violasse sua concepção geral de uma razão tão indiferente, separada da vida e do mundo, e que é "inerte" na produção das motivações, por ser incomunicável com o gosto e as paixões.

Assim sendo, tanto para a instituição da Justiça como para formação de padrões estáveis de julgamento moral, é mais exato dizer que a imaginação deve experimentar algum tipo de transformação nela mesma, por conta da diminuição das emoções mais parciais e violentas. Ela auto corrige-se por mando do afeto. A correção é, na verdade, uma mutação que a simpatia experimenta em si mesma, de modo a expandir-se e curar-se de sua miopia originária, por conta de sucessivas comunicações com o outro e graças ao "intercurso de sentimentos". Eis a chave ao problema da possibilidade de vida social, o que envolve a instituição de regras gerais e a formação de "noções morais" partilhadas através de uma "linguagem moral" comum. No *Tratado*, Hume afirma que é graças a esse intercurso de sentimentos que as "contradições", ou seja, as disputas pelos bens materiais e pelas opiniões sobre o que é o bem e o mal são sanadas entre os indivíduos e passa-se do conflito à existência de vida coletiva, onde há convenções, acordos e regras morais. Porque isso envolve principalmente considerar "pontos de vista" diferentes dos nossos e corrigir nossa parcialidade natural para conosco e nossos próximos, e assim modificar nossos interesses e nossas opiniões para torná-los "mais públicos e sociais". Seria impossível, além disso, que pudesse haver qualquer comunicação, caso ficássemos sempre estacionados em nossa "posição natural" e não houvesse um mínimo de esforço para tentarmos entrar nos sentimentos dos outros e então partilhar as opiniões e crenças, pois aquilo que nos afeta particularmente não toca os outros necessariamente da mesma maneira.

Contudo, algo falta, ao menos no *Tratado*, para explicar de onde vem o interesse pelo "intercurso dos sentimentos", o qual nos possibilita adotar novos "pontos de vista". Mesmo que a reconhecida semelhança transmita as emoções alheias, inclusive as dos mais distantes, por meio do mecanismo involuntário da simpatia, não é necessário que tais emoções gerem um interesse pelo bem dos outros — pois é concebível que mediante a consideração da felicidade ou do sofrimento alheios apenas produza-se a aversão.

Por isso, na segunda *Investigação*, o desejo pelo bem da espécie deve intervir e cooperar com a imaginação e assim lhe dar um direcionamento: — a benevolência é a mola propulsora que desencadeia a atividade da imaginação; e, inversamente, a imaginação, ao transferir as emoções alheias para o espírito, alimenta o impulso. E então, quanto menor for a benevolência de alguém, quanto menos compadecer com o sofrimento da espécie e menos congratulá-la na alegria, mais fria é a insensibilidade, mais estreito o egoísmo e menor é a atividade da imaginação. Ao mergulhar em si mesma, a imaginação não é afetada pelas imagens da alegria ou da miséria alheia e o indivíduo vira um "monstro solitário". Disto Hume pode inferir que há *superioridade* de certos indivíduos sobre outros em conseguir formular corretamente juízos morais, graças a uma diferença de vivacidade e força ou *quantum* de humanidade.

> "If any man from a cold insensibility, or narrow selfishness of temper, is unaffected with the images of human happiness or misery, he must be equally indifferent to the images of vice and virtue: As, on the other hand, it is always found, that a warm concern for the interests of our species is attended with a delicate feeling of all moral distinctions; a strong resentment of injury done to men; a lively approbation of their welfare. In this particular, though great superiority is observable of one man above another; yet none are so entirely indifferent to the interest of their fellow-creatures, as to perceive no distinctions of moral good and evil, in consequence of the different tendencies of actions and principles." [185]

Todos têm a "tendência" para interessar-se pelo bem da espécie, embora nalguns ela seja mais viva e forte. De qualquer modo, é preciso que em conjunção a essa tendência opere a imaginação, a simpatia, revelando à mente o outro ou "delimitando devidamente" o objeto, para em seguida manifestar-se o sentimento. A humanidade é melhor servida quando a imaginação direciona o sentimento ao auxílio de pessoas que estão mais próximas, são nossas causas ou efeitos, ou são mais semelhantes, por viverem na mesma comunidade:

> "While every man consults the good of his own community, we are sensible, that the general interest of mankind is better promoted, than any loose indeterminate views to the good of a species, whence no beneficial action could ever result, for want of a duly limited object, on which they could exert themselves."[186]

[185] Ibid. 225
[186] Ibid.

É muito importante frisar que Hume, então, retifica sua opinião do *Tratado*, segundo a qual a limitação é sempre um problema que necessita de correção, e passa a considerá-la uma virtude da imaginação, que "delimita apropriadamente" o objeto para a *benevolência geral*. Por conseguinte, a simpatia faz da benevolência um uso mais adequado, ou seja, a faz servir melhor a humanidade por meio da promoção da felicidade dos indivíduos mais próximos, ao invés de perder-se em intenções abstratas. O exemplo do distante patriota ilustra tal ponto ao indicar esta pessoa que abdica de si, de sua segurança e seus interesses em prol do bem da comunidade onde está inserido. A benevolência não conseguiria agir meramente baseada em considerações indeterminadas do bem da espécie, mas é em casos particulares, em ações benéficas que cumprem uma utilidade palpável, que é verificável sua influência. Dessa maneira, mesmo quando um patriota luta e extermina outros homens no meio da guerra, se com isso ele procura um bem maior não apenas para si, mas para sua família, seus amigos, seus concidadãos ou sua posteridade, sua conduta (caso seja efetivamente justa e correta) será louvável; do contrário, caso ele lute, sem ter podido se isentar, por uma causa absurda, sua conduta será ao menos perdoável. Em todo caso, é preciso que avalie-se a conduta e o caráter do patriota imparcialmente, ou seja, contemple-o de um ponto de vista neutro e sem interesses privados. Para isso ocorrer, a imaginação deve julgar levando em conta não só os motivos do agente moral, como também os efeitos provocados nos *mais próximos a ele* — quem ele afeta (causa prazer ou sofrimento) a seu entorno com suas ações. Isso significa primeiro adotar o "ponto de vista particular" daqueles com quem ele convive. Além disso, deve-se, em segundo lugar, deixar a benevolência geral pronunciar-se sem interferências do interesse na estima da virtude ou na censura do vício; de novo, somente ela é extensiva, geral e comum a todos, e somente ela, na condição de interesse pelo bem da espécie humana, pode avaliar o saldo dos motivos, das paixões e das ações deles decorrentes, sem a participação do egoísmo. Dessa forma, quando a simpatia põe diante de nossos olhos, de modo cristalino, o estado emocional ou os sofrimentos e alegrias dos outros, daqueles que circundam o agente moral ora examinado, a benevolência *diminui a intensidade* de nossas próprias emoções egoístas e permite-nos avaliar o outro de um "ponto de vista geral e comum", o qual, consequentemente, pode ser adotado por qualquer um — basta ser uma criatura humana que consegue dar vazão, sem nenhum prejuízo, a seu *quantum* originário de benevolência, no momento em que simpatiza apropriadamente com o outro.

Já se quis fazer desse ponto de vista algo "ideal" ou "hipotético" na filosofia humeana. Nossa interpretação vai para o outro lado e o ancora na sensibilidade; faz dele algo tão real e concreto quanto à benevolência geral. Porque, se apenas ela for afetada no momento do juízo moral, quer dizer, se apenas a consideração do bem da espécie for mantida em vista pelo gosto, estando ele aprimorado e livre de prejuízos, pode-se afirmar que é adotado, ou quer-se adotar, um ponto de vista geral, comum e imparcial. A concepção da "idealidade" deste ponto de vista faz mais sentido quando relembramos de que há uma incompetência inerente à razão humana em não conseguir considerar *todas as circunstâncias* envolvidas num caso e determinar *todos os efeitos* que vão acontecer geralmente, dados certos motivos, projetos e ações. Nem o mais experiente e sagaz conseguirá filtrar os reais motivos dos interesses e pretextos dos outros, nem conseguirá determinar perfeitamente todos os efeitos que acontecerão e irão modificar a sociedade no futuro, dada uma causa ou conjunto de causas morais. O cálculo de utilidade sempre será precário, pois, como todas as "questões de fato e existência", a vida humana é extremamente complexa e não se deixa dominar completamente por nenhuma fórmula matemática. Nenhum ponto de vista, por mais geral ou imparcial que queira ser, conseguirá determinar, completa e perfeitamente, a positividade ou negatividade de um caráter ou uma conduta, de uma ação ou prática, etc. As boas intenções de nossa benevolência, por isso, encontrarão um muro em nossa falível razão, e não conseguirão avaliar corretamente o que tanto querem, ou seja, o bem da humanidade. No entanto, esse triste diagnóstico só poderia sair de um amargurado racionalista, desencantado com sua faculdade predileta. Hume não desrespeita o limite do humanamente possível e o que é *geral* (o filósofo não o distingue do "universal"), *comum* e *imparcial* deve ser interpretado no humilde espírito do empirismo...

O ponto de vista geral, comum e imparcial é, por isso, realizado no convívio social e é algo alcançável a todos que conseguem não ser egoístas o tempo inteiro. Como confirmação de que é possível existir semelhante modo de olhar sobre os outros e encarar a condição humana sem o interesse privado, o que envolve abrir a imaginação para os prazeres e sofrimentos dos outros, Hume afirma que surge naturalmente a partir dele uma *linguagem moral*, algo que ninguém contestaria que de fato existe.

> "When a man denominates another his *enemy*, his *rival*, his *antagonist*, his *adversary*, he is understood to speak the language of self-love, and to express sentiments, peculiar to himself, and arising from his particular circumstances and situation. But when he bestows

> on any man the epithets of *vicious* or *odious* or *depraved*, he then speaks another language, and expresses sentiments, in which, he expects, all his audience are to concur with him. He must here, therefore, depart from his private and particular situation, and must chuse a point of view, common to him with others: He must move some universal principle of the human frame, and touch a string, to which all mankind have an accord and symphony. If he mean, therefore, to express, that this man possesses qualities, whose tendency is pernicious to society, he has chosen this common point of view, and has touched the principle of humanity, in which every man, in some degree, concurs." [187]

O convívio oriundo da comunicação dos sentimentos à qual nossa humanidade nos impele descortina "distinções e preferências gerais", ou seja, ideias morais copiadas de emoções que são produzidas uniformemente e distribuídas entre todos. Cada um, vendo que partilha de certos "ingredientes" da sensibilidade com o outro, através dos quais reconhece-o como sendo de mesma espécie, infere que suas noções formadas de amizade, bondade, generosidade ou compaixão não poderiam ser tão diferentes na cabeça do outro, porque, do contrário, proviriam de outro tipo de criatura. Escolher o ponto de vista comum para censurar o vício ou aprovar a virtude é desligar-se do amor-próprio e falar com a voz da "humanidade". Não obstante, a comunicação e o compartilhamento dos sentimentos via a exteriorização das opiniões e dos signos das percepções internas revela-nos diferenças e preferências peculiares, desejos e interesses até certo ponto incompreensíveis, provenientes de algo que não faz parte comumente de nosso ser, mas de uma compleição em posse de suas idiossincrasias. Se não houvesse uma nítida diferença de sentimentos que mostram-se à observação — por um lado, os sentimentos que são reconhecidos existir semelhantemente no outro, os "comuns e extensivos", aqueles que permitem a identificação de espécie — e, por outro lado, os sentimentos particulares ou ímpares, jamais poderia formar-se qualquer linguagem moral separada da linguagem do interesse. A linguagem moral molda-se no espírito por conta de tal distinção de "espécies de sentimentos". Aqueles provenientes do amor próprio, dos desejos de glória e poder, ou do desejo pelas coisas materiais criam uma linguagem diferente. A linguagem moral vincula um conjunto de termos que só poderiam ser criados com base na partilha e na comunhão de sentimentos cuja origem é a *natureza*, ou seja, que só poderiam provir do instinto comum e geral já tanto insistido, a benevolência. Por isso, quem adota o ponto de vista geral e corretamente julga necessariamente fala a língua da "humanidade", sem a qual não existiria interesse pela

[187]Ibid. p.272

virtude nem pela utilidade pública. Disto voltamos à concepção de "constituição" acima explanada e compreendemos sua importância, na argumentação do filósofo, para se opor à posição dos "céticos", de acordo com a qual as "distinções morais" são um produto da educação e dos preceitos que foram inventados pelos "políticos" a fim de tornar os homens tratáveis e tolher a ferocidade e o egoísmo que nos incapacitam para sociedade:

> "From the apparent usefulness of the social virtues, it has readily been inferred by skeptics, both ancient and modern, that all moral distinctions arise from education, and were, at first, invented, and afterwards encouraged, by the art of politicians, in order to render men tractable, and subdue their natural ferocity and selfishness, which incapacitated them for society. Had nature made no such distinction, founded on the original constitution of the mind, the words, *honourable* and *shameful*, *lovely* and *odious*, *noble* and *despicable*, had never had place in any language; nor could politicians, had they invented these terms, ever have been able to render them intelligible, or make them convey any idea to the audience." [188]

§7

O texto *Um Diálogo* aprofunda essa crítica aos céticos (da maneira como Hume os compreende) e aplica os resultados obtidos da *Investigação sobre os Princípios da Moral* para mostrar onde eles equivocam-se em seus raciocínios e, ao mesmo tempo, como suas dúvidas podem ser dissipadas. A intenção de Hume em tal diálogo não é facilmente decifrável, posto que o texto é articulado de maneira muito estranha (como o próprio reconheceu)[189]. Por isso, é preciso citar a carta onde ele a esclarece para James Balfour, um dos primeiros a analisar a obra supracitada em 1753. Balfour intentava candidatar-se ao professorado na universidade de Edimburgo, então era um rival de Hume, que perseguia o mesmo fim. Ele escreveu e publicou um livro anonimamente intitulado *Uma Delineação da natureza e da obrigação da Moralidade, com reflexões sobre a obra do Sr. Hume intitulada Uma Investigação, etc.*, onde criticou severamente, num separado capítulo, as teses de nosso autor. Segundo Balfour, tal obra contém "erros grosseiros" e "absurdos", "adota hipóteses falsas e desnaturadas", produz "um esquema quimérico da virtude", propala uma "estranha moralidade" cheia de "incoerências", "contém princípios repugnantes" e "descobertas imaginárias" e "reduz a virtude a um

[188] Ibid. p.214
[189] Hume refere-se a tal texto, numa carta a G. Elliot, de 1757, como sendo seu trabalho mais extravagante (*whimsical performance*).

baixo padrão". Dentre as inúmeras acusações e objeções, sobre quase todas as teses de Hume, lemos:

> "Indeed no body can have a poorer opinion of the insufficiency of our Author's principles than he himself has; for, in the dialogue subjoined to his treatise, he contradicts his own scheme, weak as it is, and represents virtue not at all founded upon nature, but as the casual and uncertain effect of the capricious humours and customs of mankind.
> (…) He illustrates this by a detail of several particular examples; and from thence seem to deduce the following conclusion, that fashion, vogue, custom and law, were the chief foundation of all moral determinations"[190]

A bondade do filósofo não o permitiu retorquir às objeções de Balfour como talvez devesse. Hume assinou em resposta uma breve carta muito cordial, na qual salientava a elegância do estilo e a erudição do desconhecido autor, mas concluía que eles jamais conseguiriam pôr seus temperamentos e opiniões em acordo; e assim a deixou com seu editor. O que salta aos olhos, na leitura da carta, é Hume se importar apenas com uma objeção:

> "I must only complain of you a little for ascribing to me the sentiments which I had put into the mouth of the Sceptic in the Dialogue. I have surely endeavoured to refute the Sceptic with all the force which I am master; and my refutation must be allowed sincere, because drawn from the capital principles of my system. But you impute to me both the sentiments of the Sceptic and the sentiments of his antagonist, which I can never admit of. In every Dialogue, no more than one person can be supposed to represent the author."[191]

Ora, por que Hume se concentrou justamente nessa objeção e não em outras, por exemplo, que o ato de roubar deveria ser estimado uma virtude de acordo com os princípios do próprio filósofo, uma vez que é *agradável* ao ladrão? Por que ele tentou distanciar sua posição do ceticismo e, além disso, por que quis refutá-lo com todas as forças? Porventura seriam esperanças de ocupar a cátedra de filosofia moral da universidade? No entanto, a quem ele se explicaria? Creio não ser justo questionar a sinceridade de Hume, ainda mais considerando que ele direcionou sua carta de resposta a um anônimo. É certo que a última frase do parágrafo supracitado causa um embaraço quando interpretamos os *Diálogos sobre a Religião Natural* à sua luz. De qualquer

---

[190] Fieser, J., *Early Responses to Hume's Moral, Literary & Political Writings,* p. 97
[191] Ibid. p. 80

maneira, há indícios de que Hume, em *Um Diálogo,* busca refutar sinceramente a posição do "cético", aplicando os "princípios capitais de seu sistema"

Analisemo-lo. O texto contém duas personagens, Palamedes e um misterioso Eu. Palamedes é o nome de uma figura controversa da mitologia grega, famosa por desmascarar Ulisses de sua fingida loucura e tê-lo forçado ir à guerra de Tróia, e também por inventar várias coisas, como a moeda, piadas e jogos; Górgias lhe escreveu uma apologia. O diálogo, em verdade, é dividido em dois longos discursos: o argumento do cético Palamedes e a contra-argumentação do Eu. O primeiro inicia o diálogo narrando uma suposta viagem que fez a terras longínquas, um país chamado Fourli, onde familiarizou-se com os costumes locais e descobriu serem extremamente diferentes daqueles com os quais estamos habituados. Palamedes conta sua experiência pessoal do convívio com homens reputados e como aos poucos descobria a estranheza de seus modos. Após diversos choques culturais, constata finalmente que em Fourli as palavras que denotam virtude e vício estão completamente invertidas. Pois aprova-se comumente o parricídio, a traição, o incesto, a pedofilia e outras práticas absurdas. Os *modelos de virtude* desse lugar tão bizarro são os indivíduos que cometeram essas ações e são aprovados por todos. Após causar perplexidade no interlocutor e este expressar sua indignação com um povo tão bárbaro cujas noções morais são "tão incompatíveis com uma sociedade civilizada e mesmo com a natureza humana", Palamedes revela que desde o começo falava dos gregos antigos, especialmente dos atenienses.

O Eu do diálogo então contesta a representação de Palamedes dos costumes antigos, pois este os deturpou, ele diz, tornando-os odiosos e ridículos. Palamedes mediu os costumes alheios por meio de um "padrão desconhecido às pessoas" envolvidas, e empregou sua eloquência para agravar algumas circunstâncias e extenuar outras como melhor serviu a seu parcial discurso. Numa palavra, Palamedes fez desonestamente uma caricatura. O Eu acrescenta que o mesmo tipo de exagerado discurso poderia ser forjado a respeito dos modernos franceses em geral, e declamado com igual deboche e escárnio para os antigos gregos. Pois, de acordo com essa "maneira abstrata de representar os costumes", os primeiros também agem absurdamente em certas questões da vida, ao permitir abertamente o adultério das esposas, matarem-se em duelos pelos motivos mais triviais ou serem extremamente parciais com os filhos, transmitindo a herança a um enquanto os outros passam fome, etc. Palamedes aceita essa objeção, contudo aproveita a descrição do "caráter nacional" francês esboçada com "traços bastante justos" para pôr às claras qual é o seu verdadeiro argumento. Não se

tratava de depreciar o caráter dos gregos e ridicularizar seus costumes, e com isso exaltar os modernos; sua intenção era outra:

> "But I give you thanks for helping me out with my argument. I had no intention of exalting the moderns at the expence of the ancients. I only meant to represent the uncertainty of all these judgments concerning characters; and to convince you, that fashion, vogue, custom, and law, were the chief foundation of all moral determinations." [192]

O foco da dúvida de Palamedes, por isso, são os juízos sobre os caracteres estimados virtuosos pelos demais numa dada sociedade, e por meio dos quais expressa-se a perfeição moral de um "caráter nacional". Ao mesmo tempo, ele fornece a causa da variação nos juízos nas diferentes sociedades, a saber, a moda, costumes, leis, os quais, ele diz, são o principal "fundamento de todas as determinações morais". Por fim, ele acrescenta: comparar os gregos antigos e os franceses modernos fortalece seu argumento, uma vez que é uma opinião comum estimar as duas nações como sendo inteligentes, civilizadas e muito semelhantes. E, por causa disso, conclui:

> "What wide difference, therefore, in the sentiments of morals, must be found between civilized nations and Barbarians, or between nations whose characters have little in common? How shall we pretend to fix a standard for judgments of this nature?"[193]

Esse tipo de argumento que busca apresentar a incerteza de uma moral geral e comum a todos ou, por outras palavras, um padrão para os julgamentos morais sobre caracteres, o qual atravessa as sociedades, hoje é tomado como uma espécie de relativismo cultural, prestando homenagem ao argumento clássico de Protágoras e sistematizado posteriormente pelos pirrônicos. Na verdade, se comparamos o argumento de Palamedes com os modos céticos, principalmente com os modos da discordância e da relatividade, os quais servem em conjunto para produzir a incerteza na parte "ética" da filosofia, veremos que eles têm pouco em comum. Entretanto, ambos partem igualmente da descrição da diversidade dos costumes e práticas e do choque cultural causado no leitor, e tentam gerar, cada um, uma dúvida semelhante: que bem e mal, virtude e vício talvez não existam por natureza. Mas o cético pirrônico, tal como descrito em Sexto Empírico, não busca indicar a causa da diversidade e da "discordância'' dos juízos morais; ele apenas a constata ou reporta. Já Palamedes

---

[192] *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, p. 332
[193] Ibid.

acredita ser a "invenção" a origem dessa diferença, por oposição à "natureza" que age uniformemente.

Depois de colocada essa última questão de Palamedes, Hume desenvolve seu "longo discurso" que almeja dissipar as incertezas. Ele aplica os "princípios capitais" do sistema desenvolvidos na segunda *Investigação* para conceber um padrão moral *uniforme*, isto é, uma norma que perpassa as evidentes diferenças nas sociedades, por estar fundado num fundo de semelhanças da natureza humana. A estratégia é semelhante àquela encontrada no ensaio *Do Padrão de Gosto*, pois primeiro trata de examinar os "princípios do gosto mental", depois desmascarar casos onde *juízos errôneos* de causa e efeito desviados desses princípios determinaram costumes equivocados (como por exemplo, o assassinato de tiranos), e por fim busca mostrar como todos os juízos morais, por mais variados que sejam, podem ser remetidos à quádrupla classificação geral das virtudes, pois há uma benevolência humana extensiva que aprova-as. Dessa forma, a razão de ser dos costumes é o agradável ao indivíduo ou à sociedade, ou o útil ao indivíduo ou à sociedade. Hume serve-se de uma interessante metáfora para explicar como fixa-se um padrão para os juízos morais:

> "By tracing matters, replied I, a little higher, and examining the first principles, which each nation establishes, of blame or censure. The RHINE flows north, the RHONE south; yet both spring from the *same* mountain, and are also actuated, in their opposite directions, by the *same* principle of gravity. The different inclinations of the ground, on which they run, cause all the difference in their courses."[194]

Mas nem todos os juízos morais são aprováveis, alguns instituíram costumes equivocados, pois não se enquadram em nenhuma das quatro classes de virtude, ou seja, não servem para nada nem para ninguém — suas consequências não têm utilidade, ou não agradam a ninguém. Um raciocínio mais exato e uma depurada experiência os corrigiriam; o exemplo é o assassinato de usurpadores políticos. Agora, entre aqueles juízos que entram em conflito, mas que igualmente determinam costumes virtuosos, é preciso averiguar se estão preferindo o útil ou o agradável. Por exemplo, o "comércio entre os sexos" pode ser regulado diversamente, como os gregos antigos e os modernos franceses fizeram, dando preferência à utilidade pública (restringindo a comunicação aberta entre homens e mulheres e favorecendo a fidelidade) ou ao agradável às pessoas (permitindo uma abertura mais "natural" do "galanteio"). Não há como preferir um dos

[194] Ibid.

fins que cumpre-se por meio do costume; ambos os fins são bons e difíceis de reconciliar. As circunstâncias e o contexto ditam se o costume é útil, agradável ou não; portanto não se afere isso sem a experiência.

> "It appears, that there never was any quality recommended by any one, as a virtue or moral excellence, but on account of its being *useful*, or *agreeable* to a man *himself*, or to *others*. For what other reason can ever be assigned for praise or approbation? Or where would be the sense of extolling a *good* character or action, which, at the same time, is allowed to be *good for nothing?* All the differences, therefore, in morals, may be reduced to this one general foundation, and may be accounted for by the different views, which people take of these circumstances"[195]

Mas sob a diversidade de costumes que respondem às exigências do meio (relação com povos vizinhos, clima, recursos, etc.) ou são o produto do temperamento dos povos, Hume acredita permanecer uma constituição humana, a qual contém "princípios do gosto mental" e estabelece uniformemente os fundamentos da censura ou do elogio, do vício e da virtude:

> "You see then, continued I, that the principles upon which men reason in morals are always the same; though the conclusions which they draw are often very different. That they all reason aright with regard to this subject, more than with regard to any other, it is not incumbent on any moralist to show. It is sufficient, that the original principles of censure or blame are uniform, and that erroneous conclusions can be corrected by sounder reasoning and a larger experience."[196]

É possível, por isso, extrair observações do que permanece uniforme e do que continua produzindo sentimentos morais para todos, quando se é analisado imparcialmente e garantidas as devidas "concessões". O padrão é obtido de maneira semelhante como se obtém um padrão estético, por meio da observação do que agrada a todos os críticos judiciosos em todos os tempos e lugares. Há diferenças morais e estéticas que dependem de preferências irreconciliáveis, mas não são gritantes. De maior valia é reparar onde os sentimentos concordam:

> "Some minute differences, perhaps, may be observed in both. HORACE celebrates a low forehead, and ANACREON joined eye-brows: But the APOLLO and the VENUS of antiquity are still our models for male and female beauty; in like manner as the character

[195]Ibid. p. 336
[196]Ibid.

> of SCIPIO continues our standard for the glory of heroes, and that of CORNELIA for the honour of matrons."[197]

Hume conclui seu longo discurso observando que "diferentes costumes e situações" não variam em nenhum "ponto essencial" as ideias originais de virtude e mérito; e que as qualidades agradáveis admitem maior variação principalmente entre os inexperientes jovens, os quais aspiram tais qualidades e intentam agradar a todos. As "maneiras" são mais arbitrárias e casuais. Porém os méritos de anos maduros são quase unânimes em todos os lugares; e consistem principalmente na integridade, humanidade prudência e conhecimento, as qualidades mais *úteis* da mente humana.

§8

Mas de onde surgem os variados costumes? Por que um povo tem um conjunto de maneiras peculiares, embora possua os mesmos constituintes da natureza humana? Por que alguns povos são mais corajosos, outros mais industriosos, outros mais temperantes ou outros mais corruptos? Hume escreve um ensaio para examinar esse problema — *Dos Caracteres Nacionais*. Pondo de lado generalizações apressadas e parciais, seu argumento principal é que a natureza física, ou seja, o clima, o solo, a temperatura, influenciam pouco ou quase nada na determinação de um modo de ser e agir de uma sociedade. Mas são as "causas morais" que modelam o caráter nacional, ao determinar as paixões dos indivíduos e os habituarem a dar vazão a algumas delas e controlarem outras, assim constituindo um conjunto de maneiras e costumes:

> "By *moral* causes, I mean all circumstances, which are fitted to work on the mind as motives or reasons, and which render a peculiar set of manners habitual to us. Of this kind are, the nature of the government, the revolutions of public affairs, the plenty or penury in which the people live, the situation of the nation with regard to its neighbours, and such like circumstances."[198]

Não nos ateremos à primeira parte da argumentação, que busca retirar quase inteiramente a influência das causas físicas da formação do temperamento peculiar de um povo ou uma sociedade. Concentremo-nos nas causas morais. Hume diz que elas são todas as "circunstâncias", ou seja, as causas indiretas, que operam na mente como

[197]Ibid.
[198] On national characters, p. 198

motivos ou razões. Quer dizer, são móbiles agindo no interior do espírito que nos impulsionam a produzir motivos e, assim, a realizar determinadas ações. Não agem na razão, pois esta só relaciona ideias abstratas e é inerte na conduta; agem, pois, nas paixões, as únicas forças que nos movimentam. Ou melhor, poderíamos afirmar que as causas morais produzem paixões. Elas trabalham na mente como causas determinantes que nos habituam a portarmo-nos de certa maneira. Isto significa que algumas de nossas paixões são efeitos dos quais não temos controle, uma vez que não temos controle das circunstâncias nas quais nascemos, crescemos e nos educamos. As causas morais são a natureza do governo, as transformações dos negócios públicos, a abundância ou escassez de recursos, a relação de hostilidade ou amizade com povos vizinhos, etc. Elas explicam em parte por que determinada sociedade dá preferência às virtudes úteis ou agradáveis; por que em alguns lugares foram valorizadas as virtudes mais violentas ou as mais pacíficas, a guerra ou o comércio; ou por que em alguns lugares não se cultivou o luxo e as ciências, etc. Essas causas morais modelam a constituição humana ao agir nos "princípios ou sementes" dos desejos. Elas direcionam a intensidade das paixões, favorecendo a livre vazão de umas, enquanto coíbem outras. A forma de governo pode, por exemplo, estimular a rivalidade, a qual precisa da inveja, como fizeram algumas monarquias ao manter uma perpétua competição por títulos. O modo como se direciona a economia da sociedade pode alimentar o "amor pelo ganho", prometendo através do trabalho alguns bens prazerosos.

Agora, um passo argumentativo importante é mostrar que essas causas morais não agem verticalmente de uma imposição abrupta da forma ou configuração abstrata da língua, das leis, ou das Ideias sobre a imaginação. Elas atuam *nas paixões* por meio da *imitação.*

> "The human mind is of a very imitative nature; nor is it possible for any set of men to converse often together, without acquiring a similitude of manners, and communicating to each other their vices as well as virtues. The propensity to company and society is strong in all rational creatures; and the same disposition, which gives us this propensity, makes us enter deeply into each other's sentiments, and causes like passions and inclinations to run, as it were, by contagion, through the whole club or knot of companions."[199]

Quando pessoas estão unidas num corpo político, o "contágio das paixões" ou o "intercurso de sentimentos" é mais frequente e estreito, ou bem para a defesa mútua, ou

[199] Ibid. p. 202

para o comércio, ou para a conversação e a diversão; os indivíduos agrupam-se para obter em conjunto mais prazeres e para evitar a dor e o sofrimento. As paixões levam-nos à união, pois temos naturalmente simpatia e um interesse pelo bem da coletividade, como já vimos. A língua é o que permite essa comunicação de paixões, ela é uma invenção que serve para facilitar o intercurso de sentimentos. Então necessariamente adquirimos semelhança nas maneiras, porque o intercurso transfere as paixões alheias e transforma as nossas. Assim forma-se um "caráter nacional", isto é, um conjunto de paixões partilhadas que se habituaram e regem uniformemente. Daí seus efeitos, as ações, são semelhantes entre todos do grupo. As causas morais causam paixões, que são partilhadas, que causam efeitos uniformes, e assim constituem um caráter nacional. Contudo, o temperamento ou caráter individual não desaparece; não é possível regular completamente os conjuntos dos móbiles produzidos no espírito. Nem a pior tirania consegue fazê-lo.

Mas agora vem o ponto mais interessante do ensaio: quais são as causas das "causas morais"? Algumas são remetidas com facilidade diretamente à natureza incontornável das coisas, como a situação de penúria ou abundância na qual se encontra um povo. Mas outras causas morais são invenções — como a forma de governo. No entanto, de onde sai essa invenção? O que põe a imaginação em movimento e a faz inventar certos tipos de leis, tabus ou mandamentos? Novamente, não é a razão. É a *natureza*, ou seja, é o temperamento ou caráter de alguns ou, o que significa a mesma coisa, o grau e a qualidade das paixões que têm — isto é, a tendência a experimentar certas paixões, cada uma com seu "timbre" ou "tonalidade", e a força com que isso acontece.

> "Now though nature produces all kinds of temper and understanding in great abundance, it does not follow, that she always produces them in like proportions, and that in every society the ingredients of industry and indolence, valour and cowardice, humanity and brutality, wisdom and folly, will be mixed after the same manner. In the infancy of society, if any of these dispositions be found in greater abundance than the rest, it will naturally prevail in the composition, and give a tincture to the national character." [200]

[200] Ibid.

Até mesmo a capacidade de relacionar com precisão as ideias de causa e efeito das coisas — o entendimento — permaneceria inerte e inutilizável, se não existisse uma paixão que põe em movimentação o discernimento das diferenças, como a *curiosidade* o faz.

Portanto, é por causa dessa distribuição desigual das *proporções* (não das sementes) das paixões, proveniente da mão da natureza, que algumas das diferentes causas morais são inventadas. Se na "infância da sociedade" algumas das disposições afetivas preponderaram, ou seja, se houve mais coragem ou mais humanidade ou mais sabedoria ou mais indolência, as paixões que se encontraram com maior abundância do que as demais nos indivíduos (as quais tiveram mais *força*) determinaram a "tintura do caráter nacional". Ou seja, as paixões dominantes e mais frequentes do grupo comunicaram sua força aos outros, e daí criou-se em conjunto regras morais que as corroboraram ou fortaleceram.

Contudo, se supormos que não houve uma "espécie de temperamento" predominante na formação das sociedades, mesmo nas mais fechadas, e se a proporção foi distribuída igualmente e preservada na mistura produzida pela comunicação; então as pessoas "de crédito e autoridade", sendo um grupo mais fechado, inventaram as leis e as regras com base em seu temperamento ou caráter. Pode acontecer de nem mesmo no interior do grupo no poder igualmente estarem distribuídas as proporções das paixões. Daí caberá a uma pessoa, o líder, instilar as regras aos demais conforme a sua disposição individual; ou melhor, o caráter põe em atividade sua imaginação e o faz inventar regras que o expressam ou, para ser mais preciso, condizem com seu gosto moral. Com efeito, sua influência será decisiva na formação do caráter nacional; suas paixões regularão, por meio das regras impostas, as paixões das gerações futuras.

> "Whatever it be that forms the manners of one generation, the next must imbibe a deeper tincture of the same dye; men being more susceptible of all impressions during infancy, and retaining these."[201]

Disto se explica a severa crítica humeana a determinadas sociedades que, em sua formação, foram moldadas por regras ou mandamentos de uma disposição corrompida ou de "um caráter amargurado", efeito de "um coração endurecido" e "uma imaginação obscurecida". Ou seja, infiltrou-se a *superstição* na formação desse caráter. Seus

[201] Ibid. p. 203

terrores, uma compleição doente, o medo, a agressão sofrida, tudo isso misturado com um intenso ódio pôs a imaginação em movimento e a fez inventar regras perniciosas, porquanto não contribuem para a felicidade, nem são agradáveis, mas propalam virtudes religiosas inúteis que entram em contradição com os "sentimentos naturais e mais benéficos da humanidade".

> "The admirers and followers of the ALCORAN insist on the excellent moral precepts interspersed throughout that wild and absurd performance. But it is to be supposed, that the ARABIC words, which correspond to the ENGLISH, equity, justice, temperance, meekness, charity, were such as, from the constant use of that tongue, must always be taken in a good sense; and it would have argued the greatest ignorance, not of morals, but of language, to have mentioned them with any epithets, besides those of applause and approbation. But would we know, whether the pretended prophet had really attained a just sentiment of morals? Let us attend to his narration; and we shall soon find, that he bestows praise on such instances of treachery, inhumanity, cruelty, revenge, bigotry, as are utterly incompatible with civilized society. No steady rule of right seems there to be attended to; and every action is blamed or praised, so far only as it is beneficial or hurtful to the true believers."[202]

Hume direciona palavras muito duras a tal livro, mas escolhê-lo para a crítica revela uma cautela; o mesmo poderia dizer de todos os livros que querem ser sagrados e propalam virtudes inúteis e perigosas — virtudes que não contribuem beneficamente para a pessoa ou para sociedade, mas apenas deprimem ou brutalizam, por provirem das mãos de escritores deprimidos ou violentos.

§9

Neste capítulo, propomo-nos a estudar o tópico do padrão — o ponto fulcral da investigação estética humeana. Tentamos compreender o conceito de "padrão moral" naqueles textos onde ele aparece, fazendo comparações com a estética. Em linhas gerais, mostramos que o mesmo define-se como sendo uma regra, por meio da qual os diferentes sentimentos das pessoas podem ser reconciliados, e ao menos uma decisão estipulada, confirmando um sentimento e condenando outro.

[202] *Standard of Taste*. p. 228

Agora, comentadores apontaram que a palavra “sentimento” compreende, no século XVIII, um sentido mais lato, por influência da língua francesa, do que em nossos dias. Significa tanto a emoção particular, como também opinião ou ainda juízo. Hume explora tal conexão semântica e não diferencia bruscamente um sentido de outro. Pois o juízo — a operação intelectual de determinação da qualidade ou valor da coisa — é, em sua filosofia, a transposição de um afeto particular para signos abstratos. Ou seja, ele articula, em termos publicamente reconhecíveis, a inteligibilidade de uma impressão interna. Opinião, por sua vez, é a expressão ou a exteriorização, num espaço público, de tais signos ou dos termos do juízo; ela apenas reporta, através de grafias ou sons firmados arbitrariamente pela sociedade, um estado de espírito individual. Por isso, o primeiro sentido de “sentimento”, quer dizer, uma *percepção* agradável ou desagradável é o fundamental e ancora os demais. Na verdade, a palavra “sentimento” pode comportar os sentidos mais “intelectualizados” de opinião ou mesmo juízo, segundo a filosofia de Hume, posta a anterioridade das impressões sensoriais na geração do pensamento, segundo sua teoria das ideias. Sentimentos são impressões fracas ou calmas, manifestando-se com muito pouca agitação interior. Disto são eles confundidos facilmente com ideias, as percepções copiadas das impressões, cuja vividez e força quase se aproxima de zero.

Dessa maneira, quando Hume procura firmar uma regra “reconciliadora” dos sentimentos, a qual permite aprovar os bons e reprovar os ruins (reconcilia por meio de *seleção*), saliente-se que ele o faz no sentido de querer determinar a justeza não apenas das opiniões, mas das percepções mentais, ou melhor, dos afetos. Com isso, talvez se explique a preferência de Hume pelo termo “padrão”, pois ele comporta tanto os significados mais “formais” de regra ou norma, como também a noção “concreta” de medida, de um princípio que serve de base comparação — um modelo real. Um padrão de gosto serve para medir a qualidade e o grau dos sentimentos humanos, permite compará-los para sentenciar se concordam ou não com os “princípios universais do gosto”. Na estética, ele existe para averiguar se o pretenso crítico de arte ou o amador, ao emitirem suas opiniões sobre o que julgam ser os méritos ou defeitos de determinada obra, estão em posse de impressões que fazem jus a ela. Caso haja desvio, se a proporção ou veemência afetiva for abaixo ou acima do esperado do que os *méritos* do objeto tendem a causar, ou pior, se não gerarem nenhuma comoção, como quer o veredito conjunto e já sedimentado dos críticos, o gosto é censurado como sendo “defectivo”. Hume acredita que os gostos bem formados entram prontamente em acordo

quando uma obra excelente lhes é apresentada; na verdade, a "excelência" da obra é determinada justamente pelo veredito unânime daqueles que a contemplaram corretamente e compararam-na com outras. A delicadeza de gosto garante a uniformidade do juízo, pois é o que capacita fundamentalmente a imaginação a analisar, com perspicácia e imparcialidade, o conjunto da obra, de modo que esta gere os sentimentos que o gênio intentou causar. O padrão, na filosofia de Hume, estará sempre voltado às percepções, aos sentimentos e, por isso, pode ser visto como um parâmetro de intensidade e qualidade. Então ele tem que ser um sentimento, contra o qual são comparados os sentimentos alheios. A razão por si só não conseguiria compará-los. Assim, o padrão de gosto é um bom gosto que julga outro gosto. É o critério da crítica, com o qual os outros gostos devem se adequar. Em suma, o crítico "estabelece seu próprio sentimento como o padrão da beleza" por notar que a obra nele desperta, com energia e fascínio, uma delicada e rara emoção, e por descobrir que certos indivíduos também foram igualmente afetados pelos mesmos méritos da obra que igualmente identificaram. Portanto, sempre será num espaço público e na comunicação com outros críticos que tal estabelecimento poderá ser feito.

Mas isso significa que os verdadeiros críticos de arte só tiveram sentimentos justos produzidos pelas obras graças a possuírem um gosto excepcional e aprimorado de um talento muito raro. Essas pessoas sinalizam indubitavelmente sua competência ao apontar com exatidão onde o trabalho acerta ou erra, a todos que conseguem perceber sua capacidade fora do comum; eles são, por isso, *guias*, já que somente no interior da vida social serão desvelados seus talentos; eles demonstram, por meio de suas observações, o que a obra tende a produzir, e daí nos conduzem a melhor apreciá-la. Portanto Hume acredita ser uma questão de fato poder reconhecê-los, algo que, se bem refletido, não coloca problemas tão sérios. No começo do século XVIII, Dryden, Johnson, Addison e Pope são os maiores exemplos nas letras inglesas; Dubos, Boileau e Diderot, na França — e daí mede-se o calibre da imponente figura do verdadeiro crítico.

Vimos também que a moral é um assunto cuja resolução dos dilemas cabe ao gosto; só ele é capaz de determinar o excesso ou a falta das paixões e julgar o caráter, ou seja, o conjunto de tendências habituadas de onde elas provêm. Fazendo isso, o gosto diferencia em seu interior o bem do mal e a virtude do vício. Se, na estética, é o gosto do crítico que estabelece o padrão; na moral, é o gosto do moralista, seu correlato, que o faz. Também ele é capaz de avaliar os graus dos motivos, separar os desinteressados daqueles provenientes do amor-próprio, perceber as sutilezas das paixões que os

compõem, subtrair os reais motivos dos pretextos (os quais por vezes permanecem escondidos ao próprio agente moral) — tudo isso com base em seu refinado gosto.

Na estética, os modelos são instituídos pelo veredito conjunto dos verdadeiros críticos, pois independentemente do juízo que determina o valor, a obra não contém a beleza em si mesma. A uniformidade da aprovação é o que garante o valor do modelo, e permite que ele tenha o direito de ditar as regras da arte, com base nas quais novas obras serão julgadas. O modelo permanece um parâmetro para trabalhos vindouros; mas precisamente por sempre servir de base comparação, sua posição poderá, em princípio, ser sempre contestada por uma nova obra que tenta lhe superar naquilo que são seus maiores méritos. O classicismo, como Hume o concebe, é então uma doutrina *viva*, e não um mero apelo à autoridade, que manda as obras imitarem passivamente os clássicos da antiga tradição. Sempre será preciso comparar; e sempre as melhores obras sobressairão dado o tempo de compreendê-las corretamente — então também aqui o mais apto sobreviverá. O veredito unânime determina o que é belo e o que é disforme; pois sem a ligação das partes efetuada pelo bom gosto, a composição da obra não existe, restam apenas traços ou sons dispersos. É dentro do "universo da imaginação" humana que os trabalhos de gênio adquirem seu valor; e serão os mais capacitados, os críticos judiciosos, que poderão reconhecê-los e esmiuçar todas suas virtudes. Comparando-os, a hierarquia será estabelecida, e os modelos inevitavelmente despontarão. Talvez não devêssemos ir tão longe quanto Pope, e afirmar do crítico ideal que ele é algo como um "ser humano ideal", mas é evidente que, sem ele, algumas das melhores obras permaneceriam para sempre na obscuridade ou na incompreensão. Ele não só é o guardião do bom gosto e da beleza, como seu maior propagador.

Agora, e quanto à moral, quem são os modelos de virtude? O bem e o mal não existem fora do nosso mundo da sensibilidade. Se não fôssemos animais dotados de benevolência, em posse de um instinto ou interesse pelo bem da espécie, jamais aprovaríamos aquilo que a favorece — a virtude — ou reprovaríamos o que a entrava — o vício. A virtude é um prazer existente no gosto daquele que contempla um caráter minimamente benevolente; é uma satisfação interior pelo que expande e aprimora a vida humana, ou seja, pela utilidade. Contudo, posto que a natureza distribuiu os princípios das paixões com diferenças de intensidade, há indivíduos com maior propensão ou disposição a praticar a virtude do que outros. Cabe aos moralistas e aos poetas, quem

escreve um modo de filosofia moral "fácil e óbvio"[203], contemplar os seres humanos e, como na estética, compará-los ou contrastá-los para formular noções de modelos ou exemplos de "perfeição" moral, dos quais se extraem máximas e preceitos, e assim descrevê-los aos demais. Tal prática tem mais utilidade do que a "filosofia exata e abstrusa", por entrar na vida ordinária mais facilmente. Ela nos faz sentir vivamente a diferença entre o vício e a virtude, "excita e regula os sentimentos" ou, numa palavra, educa o gosto.

> "It is certain that the easy and obvious philosophy will always, with the generality of mankind, have the preference above the accurate and abstruse; and by many will be recommended, not only as more agreeable, but more useful than the other. It enters more into common life; moulds the heart and affections; and, by touching those principles which actuate men, reforms their conduct, and brings them nearer to that model of perfection which it describes."[204]

Como o crítico, também o moralista e o poeta são guias para a sociedade, mas ao invés de nos conduzir à beleza, eles incentivam-nos à prática da virtude, pondo-se do lado "do partido da humanidade contra o vício e desordem, o inimigo comum". Mas o fazem principalmente *pintando* caracteres morais, não impondo os preceitos à força, apelando a uma suposta autoridade religiosa ou política, dentro de uma corrompida instituição ou partido. O moralista e o poeta são pessoas do mundo da vida de moderada disposição. Hume acredita sinceramente que nós podemos ser virtuosos seguindo apenas as máximas retiradas de um modelo moral, bastando um mínimo de esforço e interesse pela virtude, e a honestidade para reconhecer os próprios defeitos, para assim reformarmos nosso temperamento e nossos modos e hábitos ruins. Mas com aqueles que não querem ser virtuosos nada pode ser feito fora do âmbito judicial.

> "Let a man propose to himself the model of a character, which he approves: Let him be well acquainted with those particulars, in which his own character deviates from this model: Let him keep a constant watch over himself, and bend his mind, by a continual effort, from the vices, towards the virtues; and I doubt not but, in time, he will find, in his temper, an alteration for the better."[205]

Porém, antes, deve-se formar o gosto moral e aprender a contemplar corretamente os caracteres humanos como se faz na crítica de arte, e então estudar os diversos tipos de pessoas, com o intuito de comparar as diversas maneiras como

---

[203]Hume cita Cicero, La Bruyère e Addison, na *Investigação*. p. 7
[204]*An Enquiry concerning Human Understanding,* p.6
[205]*The Sceptic,* p. 170

expressou-se, no passado ou em lugares longínquos, a benevolência e a constituição da humanidade. Adquirir experiência e maturá-la, estudando a história, as sociedades e participando do mundo real dos negócios é imprescindível, segundo Hume. Com isso, prejuízos serão desfeitos[206], nosso ponto de vista conseguirá cada vez mais ampliar-se; identificaremos um fundo de semelhanças em todos que existem, e dessa maneira a concepção de natureza humana será mais precisa e embasada, mas ao mesmo tempo mais flexível e ampla.

No final das contas, se refletirmos com atenção, veremos que, segundo Hume, o modelo de *perfeição* moral é *fabricado* pela imaginação do moralista com os elementos extraídos da experiência; e tal modelo, se bem representado, conseguirá ultrapassar o *onde* e o *quando* e atrairá a estima e a aprovação da audiência à qual são pintadas suas nobres qualidades, sem ela se preocupar com o local e a época onde a pessoa exemplar viveu.

> "Frame the model of a praise-worthy character, consisting of all the most amiable moral virtues: Give instances, in which these display themselves after an eminent and extraordinary manner: You readily engage the esteem and approbation of all your audience, who never so much as enquire in what age and country the person lived, who possessed these noble qualities."[207]

Ao que tudo indica, não seria demais supor que, de acordo com o filósofo, a imaginação do moralista inevitavelmente busca formar um padrão moral de perfeição da natureza humana, o qual ultrapassa o aqui e o agora. E, talvez, não seria demais supor que é possível escutar nas palavras de Hume, se prestarmos bem atenção, um sussurro do platonismo.

---

[206] Vide a teoria dos dois tipos de "regras gerais" que influenciam na formação de juízos generalizantes da imaginação. O primeiro tipo é uma generalização apressada, a fonte do prejuízo. O outro, mais "extensivo e constante" corrige essa primeira influência e nos permite formar generalizações mais justas. Cf. *Tratado*, pp. 146-147 e pp 149-150.

[207] *An Enquiry concerning the Principles of Morals,* p. 216

Conclusão

Procurei um caminho incomum na interpretação da filosofia moral de Hume. Busquei tratar das questões clássicas que surgem durante o percurso da leitura de seus textos através de novas sendas. O primeiro passo foi levar a sério conclusão da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, onde apresenta-se um compêndio das "ciências" ou conhecimentos, o qual indica seus objetos e como cada uma deve proceder. Existem ciências que versam sobre "objetos particulares", como a geografia e a história; e outras que tratam de "objetos gerais", como a política, a física e a química, nas quais as "qualidades, causas e efeitos de uma espécie inteira de objetos são investigados". Nesta última classe de conhecimento, entram em conjunto a moral e a crítica.

> "Morals and criticism are not so properly objects of the understanding as of taste and sentiment. Beauty, whether moral or natural, is felt, more properly than perceived. Or if we reason concerning it, and endeavour to fix its standard, we regard a new fact, to wit, the general taste of mankind, or some such fact, which may be the object of reasoning and enquiry."[208]

Ambas as disciplinas lidam com objetos gerais, embora seus "raciocínios" não dependam propriamente apenas da operação do entendimento ou da razão. Estes são, na realidade, determinados em sua origem pelo gosto e pelo sentimento. Quer dizer, os discursos filosóficos da estética e da moral não são enunciações de comparações abstratas de ideias, mas são enunciações de sentimentos produzidos pelo apurado gosto. A beleza e a virtude são categorias gerais, mas não existem fora das obras e dos caracteres humanos. Por isso, no primeiro capítulo, detemo-nos no conceito de gosto, tendo em vista a maneira pela qual o esforço para fixar um padrão moral deve ser realizado por um "raciocínio" calcado no sentir. Expomos que diversas sensações e sentimentos gerados por diferentes causas e de modos diferentes permitem uma classificação do gosto. Disto o gosto moral foi separado, como classe do gosto mental.

No segundo capítulo, desenvolveu-se a tese de que o exercício do gosto moral é condicionado por um instinto filantrópico primário ou, por outras palavras, jamais sentiríamos prazer ou desprazer no interior do gosto quando contemplamos caracteres, se não tivéssemos um interesse natural pelo bem da espécie humana e pelo que contribui para sua felicidade. Focamos essa benevolência geral ao invés de concentrarmo-nos no

[208] p. 165

conceito de simpatia, relegado ao segundo plano por Hume em sua maturidade. Tentamos expor essa diferença importante entre o *Tratado* e a *Investigação moral*, a qual determina a interpretação de sua doutrina. Sem a benevolência não existiriam virtudes, pois somente ela aprova-as. A utilidade pública é realizada pela benevolência, e parece ser a classe de virtude à qual damos ordinariamente o maior valor.

No último capítulo, tentamos compreender como é estabelecido um padrão moral, conforme Hume. De acordo com a citação acima, tal empreendimento deve ser feito analogamente como o é na crítica. Isso envolveu considerar "um fato, a saber, o gosto geral da humanidade". Fizemos isso analisando à concepção de "natureza humana", pois ela está pressuposta para que sejam compreendidas as noções de "princípios do gosto mental" e "constituição da natureza", também importantes para circunscrever esse gosto geral. Comparações com a estética foram indispensáveis, posto que os procedimentos que estabelecem nela um padrão servem semelhantemente para a moral. Tentamos mostrar, além disso, que o conceito de padrão funciona tanto na estética quanto na moral como um dispositivo regulador dos sentimentos (corrobora alguns e censura outros) e que, portanto, afasta o ceticismo. O padrão é fixado pelo bom gosto do crítico judicioso e do moralista, os quais possuem um talento, a delicadeza. Os discursos ou raciocínios de ambos baseiam-se em seus sentimentos e em suas observações da natureza humana; o primeiro fixa as regras da arte, atentando para o que "agradou todos em todos os tempos e lugares"; já o segundo aponta preceitos e máximas retirados dos costumes por meio de seu ponto de vista geral e imparcial, os quais revelam a constituição humana e a benevolência sendo manifestadas e modeladas diversamente consoante as "circunstâncias" concretas onde estão os povos. Tudo o que expande e a aprimora a vida humana ele aprova, tudo que tolhe seu florescimento ele censura. Para tanto, ele mede o grau e a qualidade das paixões, não permitindo aquelas desproporções ou faltas que tendem à "miséria" humana. Assim como o crítico descobre obras de gênio, o moralista descobre modelos morais.

A questão do padrão moral é interessante e mostra como um filósofo iluminista pensou, no século XVIII, uma alternativa a dominante moral cristã, fundada numa teologia cujas bases começavam ruir. Segundo Hume, esta debilitava o ânimo das pessoas por meio do incentivo (e da coação) à prática de "virtudes monásticas", como o celibato, a solidão, a humildade, a mortificação, o auto desprezo, etc. Contudo, tirando a imposição da fé, o que sustentava na época a razoabilidade dessas práticas era uma moral do *dever* fundamentada num tipo de metafísica. Hume ataca os princípios dessa

metafísica e desloca a responsabilidade moral da razão para o gosto. Pois, ao que parece, nenhuma moral do dever consegue se sustentar sem um fundamento metafísico, por mais magro que seja (como vimos no caso de Butler). Hume propõe uma das primeiras morais completamente laicas no século XVIII alicerçada num *instinto*, e por isso faz sentido incluí-lo na tradição naturalista. Mas, em verdade, o filósofo diz ser um "cético acadêmico", ou seja, quer incluir-se numa tradição anterior ao cristianismo e aos monastérios, a qual fez fortuna na vida política romana. Seu grande exemplo talvez seja Cícero, um homem do mundo cujos imensos talentos práticos e teóricos são universalmente reconhecidos. Com isso, Hume flerta com a tradição "humanista" e alguns pontos de sua doutrina parecem se encaixar perfeitamente com esta corrente. Lemos em Aulo Gélio:

> "Aqueles que falavam latim e usavam a linguagem corretamente não deram a palavra *humanitas* o significado que vulgarmente pensa-se ter, a saber, o que os gregos chamavam de "filantropia", significando um tipo de espírito amigável e benevolência em direção a todos os homens sem distinção; mas eles deram a *humanitas* a conotação do grego Paideia; ou seja, o que nós chamamos de "educação e instrução nas artes liberais". Aqueles que sinceramente as desejam e procuram são os maximamente humanos. Pois o desejo de perseguir esse tipo de conhecimento, e o treinamento por ele propiciado, foram dados apenas a humanidade entre todos os animais e, por esta razão, é denominado *humanitas* ou "humanidade". É nesse sentido que nossos escritores mais antigos usaram a palavra, em particular Marco Varrão e Marco Túlio." [209]

Com os conceitos de "padrão de gosto", "delicadeza de gosto" e "padrão moral" Hume aproxima esses dois sentidos de "humanidade" — a educação liberal do gosto e a benevolência. Pois, consoante à doutrina de Hume, a delicadeza de gosto freia a delicadeza de paixão, ou seja, diminui as paixões turbulentas e agressivas, e então modera o caráter ou humaniza-o. Os tipos do moralista e do crítico por vezes coincidem no mesmo indivíduo — como parecem ser os casos de Addison e Diderot. Aliás, o próprio Hume (*Le bon David*), embora não fosse um crítico de arte, foi tomado por um modelo de virtude por seus amigos, incluídos o último citado, D'Alembert e Adam Smith. Seu pensamento moral e sua pessoa entraram em harmonia, o que é raro em filosofia. Mas não menos importante que o exemplo de vida do filósofo é a obra; e a sua continua gerando questões que permitem hoje reavaliarmo-nos no mundo pós-moderno.

[209] Aulo Gélio, *Noites Áticas*, XIII, 17.

Bibliografia

Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2000

_____.*Dialogues concerning Natural Religion*, Indianapolis: Bobbs-Merril, 1947

_____.*An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press, 1975

_____. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Oxford: Clarendon Press, 1975

_____.*Essays, Moral, Political and literary*, Indianapolis: Liberty Fund, 1987

_____. *The Letters of David Hume*, Oxford: Oxford Universty Press, 2011

Addison, J., and Steele, R., *The Spectator*, 5 vols. Oxford: Clarendon Press, 1965

Alberti, L., *Da Pintura*, Campinas: Editora Unicamp, 1999,

Aristóteles, *Nichomachean Ethics*, Cambridge: Hackett, 1999

Baier, Annette C., *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge: Harvard University Press, 1991

_____. *Moral Sentiments, and the Difference They Make*. In: Proceedings of the Aristotelian society. 1995

Ballie, James, *Hume on Morality*, New York: Routledge, 2000

Brunet, O., *Philosophie et esthétique chez David Hume*. Paris: A. G. Nizet, 1965

Capaldi, N., *Hume's Place in Moral Philosophy*, New York: Peter Lang, 1989

Cicero, *Dos Deveres*, Lisboa: Edições 70, 2000

Deleule, D., *Hume et la naissance du libéralisme économique*. Paris:Aubier, 1979

Deleuze, G., *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 1953

Fieser, J., *Early Responses to Hume's Moral, Literary & Political Writings.* Bristol: Thoemmes Press, 1999

Forbes, D., *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975

Gautier, C., *David Hume et la question de la société civile*. Paris : PUF, 2011

Jones, P., *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1982
Juvenal, *Satires*, Cambridge: Harvard University Press, 2004

Kemp-Smith, N., *The philosophy of David Hume*. New York: Macmillan, 2005

Kivy, P., *The Seventh Sense: Francis Hutcheson & Eighteenth-Century British Aesthetics*, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press, 2003

Livingston, D. W., *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1998

Le Jallé, E., *Hume et l'autorégulation morale*. Paris: Vrin, 2005

_____. *L'autorégulation chez Hume.* Paris: Puf, 2005

Lebrun,G., *A Filosofia e sua História*, São Paulo: Cosac Naify, 2006

Longino, *Do Sublime*, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1996

Mackie, J., *Hume's Moral Theory*, Routledge, 1980

Malherbe, M., *La philosophie empiriste de David Hume*. Paris: Vrin, 1985

_____. *La notion de circonstance chez David Hume*, Hume's Society, Vol. IX, n.2, 1983

Mencius, *Le livre de Mencius*, Paris: Éditions Payot et Rivages, 2008

Michaud, Y., *Hume et la fin de la philosophie*. Paris: PUF, 1981

Mossner, E., *The Life of David Hume*, London: Nelson, 1954

Moura. C.A, *Racionalidade e Crise*, São Paulo: Discurso Editorial, 2001

Norton, D. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993

_____. *David Hume, Common Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton: Princeton University Press. 1982

Penelhum, T., *Hume*, London: Macmillan, 1975

Pimenta, P., *A imaginação Crítica: Hume no Século das Luzes*, Rio de Janeiro: Azougue, 2013

_____. *A Linguagem das* Formas, São Paulo: Alameda, 2007

_____. *O Iluminismo Escocês* (org.), São Paulo: Alameda, 2001

Raphael, D. D., *British Moralists,* 2 vol., Hackett Pub Co, 1991

Salles, F. *Simpatia e Sociabilidade no pensamento de Hume*, São Paulo: in: Dois Pontos, v.7, n.2, 2010

Seneca, *Moral Essays*, Vol.1, Cambridge: Harvard University Press, 1994

Stroud, B., *Hume*, London: Routledge and Kegan Paul, 1977

Waxman, W., *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994