

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

HAMILTON FERNANDO DOS SANTOS

O triunfo das paixões: reputação, mérito e justiça em David Hume

Versão corrigida

SÃO PAULO

2023

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

HAMILTON FERNANDO DOS SANTOS

O triunfo das paixões: reputação, mérito e justiça em David Hume

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de Concentração: História da filosofia moderna II

Orientador: Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta

Versão corrigida

SÃO PAULO

2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S237t Santos, Hamilton Fernando dos
O triunfo das paixões: reputação, mérito e justiça em David Hume / Hamilton Fernando dos Santos; orientador Pedro Paulo Garrido Pimenta - São Paulo, 2022.
326 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Reputação. 2. Fama. 3. Paixões. 4. David Hume. 5. História da filosofia moderna . I. Pimenta, Pedro Paulo Garrido , orient. II. Título.

SANTOS, Hamilton Fernando dos. **O triunfo das paixões**: reputação, mérito e justiça em David Hume. 2022. 326 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

APROVADO EM:

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Maria das Graças de Souza
Instituição FFLCH-USP-Depto de Filosofia
Julgamento _____

Prof. Dr. Fernão de Oliveira Salles
Instituição Departamento de Filosofia da UFSCar
Julgamento _____

Prof. Dr. Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro
Instituição Depto de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe
Julgamento _____

Prof. Dr. Paulo Roberto Nassar de Oliveira
Instituição ECA-USP
Julgamento _____

Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves. De Barros
Instituição FFLCH-USP-Depto de Filosofia
Julgamento _____

DEDICATÓRIA

Para João, meu filho.

AGRADECIMENTOS

São muitas as pessoas que, de uma forma ou de outra, contribuíram para que eu pudesse realizar esta pesquisa e escrever esta tese.

Em primeiríssimo lugar, é preciso referir-me ao Prof. Dr. Pedro Paulo Pimenta, que generosamente me aceitou como orientando mesmo sendo eu um “pesquisador” bissexto, cuja “carreira acadêmica” no Departamento de Filosofia da USP, desde meu ingresso como aluno na graduação (2005-2009), sempre precisou competir com as minhas atividades profissionais nos campos do jornalismo, da comunicação e da gestão. Tê-lo como orientador foi um privilégio e uma alegria e ao mesmo tempo uma tensão constante. Privilégio porque, tendo acompanhado praticamente todos os cursos que ele ministrou na graduação e na pós-graduação desde meu ingresso como aluno no Departamento, sempre admirei – e essa admiração só fez crescer ao longo do tempo – o modo elegante, irônico e *apaixonado* (no sentido iluminista escocês do termo) com que desfila seus impressionantes e vastos conhecimentos da filosofia do século dezoito, do modo brilhante como articula e atualiza o que ele mesmo chama de “resíduos conceituais da filosofia da época da Ilustração”. Tensão porque, como bem sabemos nós, seus alunos, sua generosidade é proporcional ao seu rigor, à sua firmeza e à sua determinação em extrair sempre mais e melhor daqueles que orienta. O saldo desses sentimentos opostos não poderia ser mais positivo: graças à disponibilidade e à atenção permanente de Pedro com o meu trabalho, nunca aprendi tanto sobre como ler alguns textos filosóficos como nestes últimos quatro anos, nunca me foi tão prazeroso e recompensador ter ao menos a ilusão de estar compreendendo meu filósofo de predileção, David Hume. A gratidão é enorme, Pedro. Mais do que uma honra, foi providencial tê-lo como orientador de uma pesquisa que envolve um autor tão difícil, embora agradabilíssimo de ler, quanto Hume.

Entre as muitas pessoas de que falei acima, meu orientador de mestrado, o Professor Titular do Departamento de Filosofia da USP, Marco Aurélio Werle, muito contribuiu para a realização deste trabalho: além de ter me recomendado e encaminhado ao Prof. Pedro Paulo Pimenta, permaneceu presente e sempre pronto a me ajudar diante das minhas dúvidas e inquietações em relação ao tema e aos processos de uma pesquisa de doutorado que, de resto, não se inclui diretamente nos temas e autores que ele pesquisa.

Em grande parte, devo este trabalho ao Professor Titular da ECA-USP, Paulo Nassar, que, como diretor-presidente da Aberje-Associação Brasileira de Comunicação Empresarial, entidade que dirijo, não só me incentivou e estimulou a empreender um doutorado (o qual eu vinha recorrentemente adiando) como, por meio de uma bolsa concedida pela Associação,

ajudou a criar as condições para que isso fosse possível. Ao amigo e interlocutor de todas as horas, meu muito obrigado.

Cabe aqui um agradecimento afetuoso a todos os colegas da Aberje, em especial à Gisele Souza, bibliotecária talentosa e competente, responsável pela área de documentação da entidade, que me auxiliou imensamente em tudo o que diz respeito à padronização e a adequação às normas ABNT.

Por falar em interlocutores, também sou muito grato ao Prof. Dr. Roberto Bolzani (USP), ao Prof. Dr. Leonardo Müller (UFABC), ao Prof. Dr. Fernão Salles (UFSCAR) e à Prof.^a Dra. Maria Isabel Limongi (UFPR). Nesta seção de interlocuções ilustradas e providenciais, não poderia deixar de mencionar e agradecer ao amigo e também professor de Filosofia Dioclézio Faustino, bem como a todos os colegas e participantes do Grupo de Estudos do Século XVIII, coordenado pelo Prof. Pedro Paulo. Registre-se também um muito obrigado à atenção sempre pronta e cordial de todos os profissionais da Secretaria do Departamento de Filosofia da USP. Finalmente, neste bloco, não poderia deixar de agradecer as boas dicas vindas dos amigos Renato Janine Ribeiro, Prof. Sênior do Departamento de Filosofia da USP e ex-ministro da Educação, e Eugênio Bucci, Prof. Titular da ECA-USP e ensaísta.

Especialíssimos devem ser meus agradecimentos a Lucas Negri, Dario Rodrigues da Silva e Daniel Cluster. O primeiro, mestre em literatura (FFLCH-USP), muito jovem, mas cujo talento para a escrita e a reflexão lhe assegura um futuro brilhante e promissor no mundo das letras, ajudou-me imensamente com a revisão e organização final do texto; o segundo me auxiliou muito com as minhas tentativas (espero que não de todo frustradas) de recorrer a tabelas, quadros e diagramas para ajudar a entender Hume e o seu desafiador *Tratado da Natureza Humana*; Daniel, por último, sempre presente e disposto a me ajudar na trabalhosa e fascinante tarefa de lidar com a língua inglesa.

Faltam as palavras certas para agradecer todo o afeto e o amor que recebo incondicionalmente de minha querida Magie, que, desde que nos casamos em 1989, vem acompanhando e apoiando essas minhas incursões meio atabalhoadas pelo terreno da filosofia e do ensaio. Com ela e João, nossa cria, tudo fica mais divertido e, claro, intenso.

Por fim, além de toda a adversidade ocasionada pela pandemia da Covid-19 e pelo indigente pano de fundo político destes últimos quatro anos, período no qual produzi este trabalho, não houve adversidade maior do que a perda de dois dos meus mais queridos entes: o irmão mais velho, Benedito dos Santos (1949-2021), e a irmã mais velha, Inácia Pereira Guedes (1943-2021). Obrigado a toda a minha família, que é, sem dúvida, o mais seguro dos portos.

*“You'd kill yourself for recognition
Kill yourself to never, ever stop
You broke another mirror
You're turning into something you are not”*
(RADIOHEAD, 1995)

“Daí o gosto por fama que se encontra em todos os homens. É para confirmar e fixar a opinião favorável que tem de si mesmos, não por uma paixão originária, que eles buscam o aplauso alheio. E se um homem deseja o elogio dos outros, é pela mesma razão que apraz a beldade se apreciar no espelho que mostra o reflexo de seus encantos”. (HUME, 2021)

“Nada é mais comum que homens de boa família, mas de poucos recursos, deixarem os amigos e o país natal, preferindo buscar entre estranhos os meios de sua subsistência, em trabalhos humildes e subalternos, ao invés de permanecer entre aqueles que estão familiarizados com sua linhagem e educação. Seremos desconhecidos, dizem, no lugar aonde iremos. Ninguém suspeitará de que família viemos. Estaremos longe de todos os nossos amigos e conhecidos, e, desse modo, nossa pobreza e inferioridade nos serão mais fáceis de suportar”. (HUME, 2000, p. 356)

*“It must be this rhapsody or none,
The rhapsody of things as they are”*
(STEVENS, 1937, p. 63)

“Não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas conseqüências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos. Isso é evidente, não apenas nas crianças, que aceitam sem pestanejar qualquer opinião que lhes seja proposta, mas também em homens de grande discernimento e inteligência, que têm muita dificuldade em seguir sua própria razão ou inclinação quando esta se opõe à de seus amigos ou companheiros do dia-a-dia”. (HUME, 2000, p. 351)

“Este último princípio, da simpatia, é fraco demais para controlar nossas paixões; mas tem força suficiente para influenciar nosso gosto, e para nos dar os sentimentos de aprovação ou de condenação”. (HUME, 2000, p. 540)

“We have known People, who having the Appearance of great Zeal in Religion, have yet wanted even the common Affections of Humanity, and shewn themselves extremely degenerate and corrupt. Others, again, who have paid little regard to Religion, and been consider'd as mere Atheists, have yet been observ'd to practice the Rules of Morality, and act in many Cases with such good Meaning and Affection towards Mankind, as might seem to force an Acknowledgment of their being virtuous”. (SHAFTESBURY, 2001, p. 2-3)

*“De Rousseau a Smith, de Burke a Kant, a filosofia das luzes se empenha em encontrar uma resposta filosófica ao estilo de Hume, algo que possa dar conta do desafio por ele lançado e que todos reconhecem ao menos como legítimo: que a filosofia deixe o domínio dos especialistas para se constituir **no jogo das paixões e dos sentimentos**, que são a mola propulsora da natureza humana; que o filósofo se torne ciente de que as suas doutrinas serão inócuas se não puderem reconhecer-se como o resultado da trama de um discurso que, como qualquer outro, é motivado em primeiro lugar pelos sentimentos do autor que o concebeu”. (PIMENTA, 2009 [Orelha do livro]. In: HUME, 2009)*

RESUMO

SANTOS, Hamilton Fernando dos. **O triunfo das paixões**: reputação, mérito e justiça em David Hume. 2022. 326 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Decidir se a paixão pela fama, também dita amor pela boa reputação, é um vício ou uma virtude constitui um problema que tem mobilizado boa parte dos filósofos desde a antiguidade clássica. Enquanto para alguns o desejo de fama equivale a uma volúpia deletéria para a dignidade do indivíduo e para o avanço da sociedade, para outros indica o melhor caminho para se chegar à prodigalidade pessoal e social. Esta tese procura demonstrar como, depois de tanto esforço especulativo daqueles filósofos, o escocês David Hume oferece uma solução, a nosso ver, insofismável, para o impasse. Para isso, partiremos da constatação de que o problema da reputação ocupa um lugar central em sua filosofia. Essa centralidade, articulada na esfera da psicologia (seu sistema das paixões), adquire um papel de grande influência também nos campos da moral e da política. O estudo esforça-se em mapear essa influência a partir do exame do conceito de justiça elaborado pelo escocês no seu *Tratado da Natureza Humana*. A partir de uma exegese do sistema das paixões, desenvolvido pelo filósofo nessa mesma obra, nosso objetivo primeiro é o de identificar o que diz respeito à paixão específica do amor pela boa reputação. E, então, mostrar como são as elaborações ao redor dessa paixão que nos permitem compreender mais profundamente as bases daquele conceito. Alguns desdobramentos dessa compreensão são apresentados ao longo do caminho, por exemplo, o modo como Hume rompe com a tradição racionalista, formulando outra relação para o conflito entre paixões e razão, ou o modo como ele abre caminho para que se pense o desejo de fama, a preocupação com a reputação ou a vaidade não como vícios ou princípios de desagregação social, mas, pelo contrário, como fundamentos da sociabilidade e da instituição da autoridade política por meio das opiniões (ao invés de pela ordem jurídica e racional). O argumento principal deste nosso trabalho consiste na afirmação de que a filosofia de David Hume é um divisor de águas no pensamento sobre o amor pela boa reputação, uma vez que o resgata do debate circunscrito à noção de glória militar, religiosa, artística e política e o transpõe para o centro da vida comum, autorizando-nos a pensá-lo como uma das mais importantes paixões, senão mesmo a mais importante, já que é, ao lado da benevolência, responsável pela possibilidade natural da vida gregária, sendo a paixão típica das formas de sociabilidade, e já que sem esse sentimento o homem seria impedido de adquirir a virtude da justiça, a qual é, por sua vez, a grande “sustentação da sociedade” no que concerne tanto à sua fundação quanto ao seu desenvolvimento. Como metodologia de pesquisa, elegemos como fonte primária e direta o Livro 2 (*Das Paixões*) do *Tratado da Natureza Humana* (1939-1940), lendo-o sempre à luz do Livro 1 (*Do Entendimento*), que o precede, e do Livro 3 (*Da Moral*), que o sucede. Como fontes complementares diretas, toda a obra de Hume foi levada em conta, em especial *Uma Investigação acerca dos Princípios da Moral* e o ensaio *Dos Primeiros Princípios do Governo*. A construção do argumento da fama como sendo a principal paixão social do sistema humiano das paixões levou ainda em consideração uma série de raros artigos recentes sobre esse tema específico dentro da vasta e cada vez mais profícua produção acadêmica e pública sobre a obra e a biografia do nosso autor.

Palavras-Chave: Reputação; Fama; Mérito; Caráter; Paixões.

ABSTRACT

SANTOS, Hamilton Fernando dos. **The triumph of passions: reputation, merit and justice in David Hume.** 2022. 326f. Thesis (Doctorate in Philosophy) – Faculty of Philosophy, Languages and Literature, and Human Sciences, University of São Paulo, São Paulo, 2022.

Deciding whether the passion for fame, also referred to as the love of a good reputation, is a vice or a virtue is a problem that has preoccupied many philosophers since classical antiquity. While for some, the love of fame is equivalent to a desire that is detrimental to the dignity of the individual and to the advancement of society, for others it is the best way to achieve personal and social progress. This thesis seeks to demonstrate how, after much speculation by philosophers, the Scotsman David Hume offers, in our view, an unassailable solution to the impasse. To do so, we start from the premise that the problem of reputation occupies a central place in his philosophy. This centrality, articulated in the sphere of psychology (his system of passions), acquires a role of great influence also in the fields of morality and politics. This study will attempt to identify this influence by examining the concept of justice elaborated by Hume in his seminal work *A Treatise of Human Nature*. Taking into consideration an analysis of the system of passions, developed by the philosopher in this same work - our first objective is to identify and understand what this says about the specific passion, the love of a good reputation. Furthermore, it will reveal what are the developments that stem from this passion and how they enable us to better understand Hume's thoughts on justice and political society at large. Some of the ramifications of this inquiry are also presented along the way, such as Hume's break with the rationalist tradition and his proposal for a new understanding of the conflict between passions and reason, and how his work also allows us to consider the love of fame and matters of reputation or vanity not as vices or principles of conflict, but, on the contrary, as fundamental to sociability and political authority via opinions instead of legal or rational precepts. The main argument of this work is the assertion that David Hume's philosophy is a turning point in philosophical tradition regarding the love of fame. This is true because Hume asks us not to view it only within the spheres of military, religious, artistic or political glory, but instead consider it to also be the center of common life. In doing so, it allows us to consider it as one of the most important passions of all, if not the most important, since it is, along with benevolence, a prevailing passion of sociability, responsible for the natural possibility of gregarious life. We can then conclude that without this sentiment, man would be prevented from acquiring the virtue of justice, which is in fact the great "support of society" with regard to both its foundation and its development. For our research, we chose as a primary source Book 2 (Of the Passions) from *A Treatise on Human Nature* (1939-1940), while using Book 1 (Of the Understanding) as a reference, which precedes it, and Book 3 (Of Morals), which follows it. As complementary sources, all of Hume's work was taken into account, particularly *An Inquiry into the Principles of Morals* and the essay *Of the First Principles of Government*. In establishing the argument that fame is the principal social component of the human system of passions we also considered a series of rare and recent articles on this specific theme within the vast and increasingly prolific academic and public production of the work and biography of our author.

Keywords: Reputation; Fame; Merit; Character; Passions.

LISTA DE ABREVIATURAS DE OBRAS

CITAÇÃO	OBRA
LEV	HOBBS, Thomas. Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. V.1 (Coleção Os Pensadores).
TNH	HUME, David. Tratado da natureza humana. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
EP	HUME, David. Ensaio políticos. Trad. Pedro Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
I1	HUME, David. Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
AEE	HUME, David. A arte de escrever ensaio. Seleção Pedro Pimenta. Trad. Márcio Suzuki e Pedro Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2009.
I2	HUME, David. Uma investigação sobre os princípios da moral. 2 ed. Campinas: Editora UNICAMP, 2013.
FA	MANDEVILLE, Bernard. A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 O HOMEM E O FILÓSOFO: A CONQUISTA DA FAMA	30
3 PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA DE HUME	35
4 MÉTODO E FAMA.....	46
5 FAMA, NATUREZA ANIMAL E NATUREZA HUMANA	61
6 SOBRE O SISTEMA MORAL DE DAVID HUME.....	64
7 DA JUSTIÇA	116
8 UMA DESCRIÇÃO FILOSÓFICA DA “HISTÓRIA” DA JUSTIÇA	127
9 DE UMA PAIXÃO EM PARTICULAR PARA AS PAIXÕES EM GERAL	144
10 O SISTEMA DAS PAIXÕES	162
11 DO AMOR PELA FAMA.....	179
12 O AMOR PELA FAMA E O GOVERNO DAS PAIXÕES	211
13 A REPUTAÇÃO E A NATUREZA DA POLÍTICA	248
14 CONCLUSÃO E BREVES ESCÓLIOS.....	277
REFERÊNCIAS	293
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	299
APÊNDICE A – TRATADO DA NATUREZA HUMANA, LIVRO 2, PARTE 1, SEÇÃO 11	305
APÊNDICE B – TRATADO DA NATUREZA HUMANA, LIVRO 2, PARTE 1, SEÇÃO 11 (EM INGLÊS)	312
APÊNDICE C – ARENDT E O “COMO VOCÊ GOSTARIA DE APARECER PARA OS OUTROS”	318
APÊNDICE D – QUADROS E TABELAS	320

1 INTRODUÇÃO

O argumento principal deste trabalho consiste na afirmação de que a filosofia de David Hume é um divisor de águas no pensamento sobre o amor pela boa reputação, uma vez que o resgata do debate circunscrito à noção de glória¹ militar, religiosa, artística e política e o transpõe para o centro da vida comum, autorizando-nos a pensá-lo como uma das mais importantes paixões, senão mesmo a mais importante, já que é, ao lado da benevolência, responsável pela possibilidade natural da vida gregária, sendo a paixão típica das formas de sociabilidade; e que sem esse sentimento o homem seria impedido de adquirir a virtude da justiça, a qual é, por sua vez, a grande “sustentação da sociedade” (TNH, 2000, p. 330) no que concerne tanto à sua fundação quanto ao seu desenvolvimento. Tal argumento nos foi sugerido há mais ou menos dez anos, na ocasião da leitura de um ensaio pouco conhecido de Michel de

1 Desde já, como o termo “glória” será de grande recorrência ao longo do texto, considero prudente estabelecer uma base de seu uso na história do pensamento. Começemos por notar que em um subverbe da palavra “Amor” (*Amour*, no original), a *Encyclopédie* dedica algumas palavras ao “Amor pela glória” (no original: *Amour de la gloire*): diz-nos que “a glória inspira nos corações uma autoridade natural que nos toca, sem dúvida, mais do que qualquer uma de nossas sensações & nos atordoia mais, em nossas misérias, do que uma vã dissipação: ela é, portanto, real em todos os sentidos” (DIDEROT, D’ALEMBERT, 2021, v. 1, p. 368). Segundo o autor anônimo desse subverbe um tanto quanto espirituoso, aqueles que são incapazes de reconhecer o valor extremo da glória, julgando-a o resultado vazio de atividades frívolas, contentam-se com uma existência cujo valor aparece apenas na comparação a coisas ainda menores, menos importantes, estando de todo ausente dessas existências as grandes paixões, a virtude, a verdadeira glória, a vida. Ele se indaga: merecem eles esse valor, mesmo tão pequeno, quando a verdadeira glória é consequência de méritos e virtudes? O fato é que a *Encyclopédie* dedica muitas linhas ao verbe “Glória” (*Gloire*, no original), sempre enfrentando o problema do valor elevado que ela verdadeiramente possuiria em oposição à futilidade ou às formas vãs que às vezes lhe são atribuídas. Por exemplo: no trecho dedicado à Filosofia Moral, de autoria de M. Marmontel, o texto situa a glória no ponto mais elevado das virtudes, como o valor máximo que a boa fama pode assumir. Diferencia a glória da estima (esta, “um sentimento tranquilo e pessoal” que “tem por base a honestidade”), da admiração (“um movimento rápido e às vezes momentâneo” que se inspira na raridade) e da celebridade (“uma larga fama” que se sustenta no extraordinário), colocando a glória acima delas, como: “uma fama brilhante, o concerto unânime & embasado de uma admiração universal”, tendo por base aquilo que é “maravilhoso” – entendido como o que se ergue sobre a natureza e, portanto, sobre as opiniões que os homens constituem naturalmente (DIDEROT, D’ALEMBERT, 2021, v. 7, p. 716). Segue daí, então, a classificar os tipos benéficos e maléficos de maravilha, os quais sustentariam, respectivamente, a verdadeira e a falsa glória, assim como são verdadeiras ou falsas as opiniões dos homens. Ao longo de todo o verbe, o que se compreende, em linhas gerais, é que os autores associam o valor extremamente elevado da glória aos mais altos méritos e virtudes, para os quais tendem as boas e verdadeiras opiniões dos homens; existindo, também, modos pouco virtuosos de se adquirir fama e reputação, os quais resultariam em uma glória falsa, assim como seriam falsas as opiniões que atribuem valor àquilo que é fingido ou que não é realmente virtuoso. Em outro verbe, esse de autoria de Voltaire, há um escrutínio mais pormenorizado das possibilidades de uso dos termos associados à glória, mas sustenta-se, também, a oposição entre a grande e verdadeira estima a que a glória equivale como resultado de feitos grandes e virtuosos, e as glórias vãs e falsas que resultam de meras aparências ou de feitos maus ou desonestos (DIDEROT, D’ALEMBERT, 2021, v. 7, p. 716). É interessante notar como o dicionário do Dr. Johnson define a glória como adoração, louvor, honra, fama, renome, celebridade (tomando tais termos, portanto, como definições possíveis para ela, sem fornecer comparações entre tais coisas) enquanto, ao mesmo tempo, também reconhece a existência de uma ideia de glória relacionada ao orgulho e à arrogância, marcando a possível dubiedade do conceito (JOHNSON, 1755).

Montaigne, intitulado *Da Glória (De La Gloire)*. Nele, o pensador cético francês empreende um poderoso ataque ao amor pela fama, sugerindo, influenciado pelo estoicismo, que das volúpias a mais perigosa é a busca pela aprovação alheia.

No ensaio, Montaigne se empenha em enumerar, de um lado, os filósofos que veem o amor pela boa reputação² como uma virtude e, de outro, os que o veem como um vício. No primeiro grupo ele destaca Carnéades, Cícero e, com algumas ressalvas, Platão e Aristóteles; e, no segundo, considera Crisipo, Diógenes e Epicuro (embora o acuse de recaída), além de citar Juvenal, Demétrio e Horácio, e de se incluir aí com veemência. Para tanto, o ensaísta francês

2 Deve ficar claro, desde o início, que as expressões “amor pela fama” e “amor pela boa reputação” dizem respeito ao mesmo objeto, sendo traduções distintas para o inglês “*love of fame*”. Conforme a investigação avançar e a compreensão do que é tal objeto se desenvolver, ficará evidente também que o nome utilizado pode variar ainda mais, aparecendo como “desejo de fama”, “preocupação com a boa reputação” e outras expressões que, de forma genérica, apontam todas, na filosofia de Hume, para algo talvez resumível como a relação passional com o juízo alheio. Porém, desde já, é providencial termos em mente o sentido histórico e etimológico do termo “reputação”. Vem do latim *reputatio, reputationis*, que carrega o sentido de “cálculo, cômputo, conta” ou ainda de “ponderação, consideração” (REZENDE, BIANCHET, 2014, p. 601). O verbo latino “*reputare*”, que está na base da ideia, pode ser traduzido como “ter em conta” (NASCENTES, 1955, p. 441) ou, de forma mais completa, como “calcular, computar, fazer as contas” ou, então, como “pensar, ponderar, meditar, considerar, refletir” ou, ainda, como “designar, atribuir” (REZENDE, BIANCHET, 2014, p. 601). O fato é que a raiz do verbo está em *putare*, verbo que indicava podar, purificar ou corrigir, dando origem a uma série de palavras associadas, tais como: *amputare* (de onde *amputar* um membro); *computare* (de onde *computar* dados); *imputare* (para inserir na consideração, de onde *imputar* algo a alguém); *disputare* (de onde “disputar”) ou *reputare* (examinar ou calcular repetidamente, repensar algo) (PARTRIDGE, 2006, p. 648-649). É da raiz latina que a palavra passou também à língua francesa e, dela, à língua inglesa (HOAD, 1996, p. 400; JOHNSON, 1755), sendo que ao menos desde o século XIV essa *consideração reiterada de algo* já servia para indicar a “celebridade de uma pessoa em razão de seu valor” (como aparece na *Ética* de Nicole Oresme – Cf. CNRTL, 2012), ou, como definido no *Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500)*, “opinião (em geral boa) que o público tem (de uma pessoa), fama” (no original: “*opinion (gén. bonne opinion) que le public a (d’une pers.), renommée*”) (ATILF; CNRS, 2020). É com esse sentido relacionado à fama ou estima pública que o termo passa a aparecer nos dicionários de língua francesa a partir do século XVII (Cf. ARTFL, [s.d.]), enquanto, por exemplo, no dicionário inglês do Dr. Johnson, é definido como “crédito, honra, bom caráter” (no original: “*credit; honour; character of good*”), apresentando também a forma nominal *repute*, derivada do verbo “*to repute*”, a qual significa “caráter, reputação, opinião estabelecida” (no original: “*1. Character; reputation. 2. Established opinion.*”) (JOHNSON, 1755). É interessante notar como, na *Encyclopédie*, Louis, *chevalier* de Jaucourt, a partir de madame de Lambert, traça uma distinção entre a reputação (*réputation*) e a consideração (*consideration*), associando esta à estima por pessoas próximas, mais dependente, portanto, da moralidade, enquanto aquela é mais associada à fama e ao reconhecimento público, sustentando-se mais facilmente em vícios e publicidade bem feita. Como questão moral, o mesmo verbete da *Encyclopédie* explora o problema dito filosófico e religioso da antítese entre a virtude que a reputação representa e o mal caráter que caracteriza a sua busca: por um lado, seria natural, em nós, tanto o desejo de estima quanto a estima pela virtude; por outro lado, os Evangelhos orientam para a compreensão de que o caminho da virtude não é necessariamente o caminho da estima pública, o correto sendo ter um apreço maior pela estima dos Santos do que pela fama. Segundo o autor do verbete, essa oposição não é senão aparente e se resolve compreendendo que a reputação *deve ser alcançada sem ser buscada* – isto é, a reputação virá naturalmente conforme forem virtuosas as ações do homem, porque foi o mesmo Deus que colocou na nossa natureza a estima pela virtude; ou seja, a reputação é como uma recompensa pela virtude, mas não deve ser a motivação para a sua prática (no original: “*elle est une sorte de récompense de la vertu, mais elle n’en doit pas être le motif*”) (DIDEROT, D’ALEMBERT, 2021, v. 14, p. 161).

parte de um argumento teológico³ contra a vaidade, defendendo que a glória é devida somente ao nome de Deus, não cabendo aos homens se preocuparem com ela. Ele toma a questão por um lado estritamente moral. Ainda que reconheça que eventualmente a fama possa gerar resultados benéficos – por exemplo: “Ela nos provém de boa-vontade” (MONTAIGNE, 2002, p. 453), ele a declara absolutamente viciosa e vazia quando tomada como um fim em si mesma, sendo, portanto, condenável que alguém a considere um princípio de orientação para o bem. Para Montaigne, nada senão o acaso, a Fortuna, determina a fama e a glória dos homens, e isso não serve como farol para o juízo moral e a virtude. O autor chega a sugerir que a melhor vida seria aquela em que abrimos mão totalmente da opinião alheia – ela não possuiria valor algum diante da nossa relação com o próprio julgamento. O ensaísta escreve acerca dos outros que “Eles não veem meu coração, mas somente o meu aspecto. [...] Seus julgamentos, fundados em aparências externas, são incrivelmente incertos e duvidosos; e por isso não há testemunho mais seguro do que o de cada um sobre si mesmo” (MONTAIGNE, 2002, p. 457).

Para leitores de Hume, essa posição de Montaigne salta aos olhos. Ela contraria frontalmente um dos princípios fundamentais da natureza humana tal como descrita pelo filósofo escocês. Em seu *Tratado da Natureza Humana*, Hume inclui as opiniões alheias entre as causas principais que influenciam e orientam nossas paixões basilares, quais sejam, o orgulho, a humildade, o amor e o ódio. “Nossa reputação, nosso caráter, nosso bom nome”, ele escreve, “são considerações de grande peso e importância; e mesmo as outras causas de orgulho – a virtude, a beleza e a riqueza – têm pouca influência quando não amparadas pelas opiniões e sentimentos alheios” (TNH, 2000, p. 350-351). Ora, o que Hume está dizendo é que as opiniões e os sentimentos alheios funcionam como um amparo ou uma validação daquilo que sentimos. E ainda mais: que aquilo que somos (nosso caráter) depende em grande medida do que os outros dizem e sentem a nosso respeito. Não faria qualquer sentido, para Hume, opor o valor das opiniões alheias à nossa relação com os próprios juízos e sentimentos⁴, e certamente parece impraticável uma vida em que essas opiniões pudessem ser totalmente ignoradas.

3 A formulação de Montaigne é mesmo digna de nota: “Há em tudo o nome e a coisa. O nome não faz parte da coisa: não faz parte dela, a ela não se incorpora; é um acessório que se acresce, por fora. Deus, que é, em Si, plenitude e inteira perfeição, não pode ampliar-se e crescer por dentro, em essência, mas Seu nome se amplia e engrandece com os louvores e bênçãos que damos às suas obras manifestas. Esses louvores que não o podem penetrar e se tornar parte integrante d’Ele próprio, tanto mais, quanto nada se acrescenta ao que ele é, nós os atribuímos a Seu nome, o qual fora dele mesmo, é o que de mais perto O toca” (MONTAIGNE, 1987, p. 9). Ora, se é assim, Deus, que, quando pensado na relação ato-potência é puro ato, na concepção de Montaigne, é pura reputação.

4 Vale observar que há uma correlação forte entre sentimento e opinião e tal relação costuma ser flagrada tanto por dicionaristas quanto por enciclopedistas. Por exemplo, tanto o dicionário do Dr. Johnson quanto a *Encyclopédie* abordam o *sentimento* como sinônimo de *opinião*. O primeiro o define como “pensamento, noção, opinião” (no original: “*thought; notion; opinion*”) (JOHNSON, 1755), enquanto o segundo possui

É fato que a posição de Hume em relação ao caso não contrasta apenas com o estoicismo de Montaigne. Ela surge em um contexto no qual o tema da reputação (e suas correlatas questões relativas à vaidade, à virtude e ao amor pela fama, por exemplo) sofria reformulações intensas, marcando o lugar de amplas disputas no campo dos assuntos morais, políticos e mesmo econômicos. Na verdade, chega a ser possível argumentar que o tema da reputação era *ubíquo* na sociedade europeia do século XVIII. E, se levarmos em conta que a posição de Hume em relação a esse tema, nesse contexto, era não só inédita como também transversal em relação a outras posturas assumidas, já começamos a compreender como ele assinala um aspecto importante para o estudo de sua filosofia. A reputação é uma tópica recorrente ao longo de toda a História da Filosofia, mas, nos estertores da filosofia moderna, ainda mais, e dissertar sobre essa paixão era quase mandatário⁵ – de Bacon a Addison⁶,

dois verbetes que aproximam tais noções: um de autoria de Louis, *chevalier* de Jaucourt, intitulado “*Sentiment, Avis, Opinion*”, e o outro de Denis Diderot, intitulado “*Avis, Sentiment, Opinion*” (cabe observar que tanto *avis* quanto *opinion* são termos adequadamente traduzíveis por “opinião”), ambos conectando os termos à ideia de julgamento (*juger, judicature*). No entanto, apesar de os textos franceses afirmarem a sinonímia desses termos, dedicam-se a distingui-los em suas nuances: ambos associam o sentimento a uma deliberação, a opinião (*avis*) a uma decisão e a outra opinião (*opinion*) a um modo mais formal de julgamento (a respeito do qual Diderot destaca incluir a possibilidade de incerteza) (DIDEROT, D’ALEMBERT, 2021, v. 1, p. 879; v. 15, p. 57). Em outro verbete de autoria de Louis, *chevalier* de Jaucourt, o sentimento é associado também ao pensamento, assim como feito por Dr. Johnson: o verbete se intitula *Pensamento, Sentimento, Opinião* (*Pensée, Sentiment, Opinion*, no original) e compara os três termos, afirmando que os três são modos de se enunciar as ideias, o *sentimento* equivalendo a uma crença mais certa baseada em razões sólidas ou aparentes, ainda que seja também mais pessoal em questão de gosto e mais influenciável pelo coração, deixando-nos propensos a concordar com aqueles que amamos, enquanto a *opinião* é mais duvidosa, um julgamento feito sem qualquer fundamento, ainda que seja mais conveniente às ciências e mais útil à prevenção, e o *pensamento*, por sua vez, seria menos fixo e menos assegurado, uma espécie de julgamento acerca das coisas e dos acontecimentos, sendo também mais imaginativo, mesmo quimérico. O autor destaca que os termos usados a respeito deles são: rejeitar ou sustentar um sentimento, atacar ou defender uma opinião e aprovar ou justificar um pensamento (DIDEROT, D’ALEMBERT, 2021, v. 12, p. 309). É interessante observar que, em outro verbete, um bastante longo, intitulado *Sensibilité, Sentiment*, escrito por Henri Fouquet, a *Encyclopédie* também aborda o sentimento como o resultado primordial da sensibilidade, da faculdade sensível: as impressões que o corpo recebe sensivelmente produzem seus primeiros movimentos na percepção, e a esses primeiros movimentos caberia chamar de *sentimentos* (não havendo, portanto, uma distinção precisa entre *sensações* e *sentimentos* – e poderíamos mesmo dizer entre *sentimentos* e *impressões*?) (DIDEROT, D’ALEMBERT, 2021, v. 15, p. 38). Há ainda um subverbo de “*Sentiment, Avis, Opinion*” que trata do *Sentimento Íntimo* (*Sentiment intime*, no original), tratado como questão metafísica, tal noção correspondendo ao sentimento que cada um de nós tem da própria existência, o que vale como a primeira fonte e o primeiro princípio de todas as verdades a que somos suscetíveis (DIDEROT, D’ALEMBERT, 2021, v. 15, p. 57-58). O subverbo critica tanto os céticos que recusam a existência desse sentimento íntimo quanto aqueles que assumem que esse sentimento, sozinho, é princípio suficiente para o estabelecimento da verdade.

- 5 O mesmo se passava com a questão do gosto, outro tema obrigatório na carreira de pensadores e ensaístas, chegando ao ponto de serem comuns concursos de ensaios sobre o tema. E não é difícil vislumbrar a relação entre os temas, pois a reputação talvez seja, de todo modo, a questão do gosto direcionada a pessoas, caracteres e assuntos morais, ao menos em algumas filosofias.
- 6 Francis Bacon escreveu sobre o tema na obra *The Essays* publicada em 1597, no ensaio *Of Honor and Reputation* (1985) e Addison, em *Essays From the Spectator* (1870) no ensaio *Passion for Fame and Praise*.

difícilmente um pensador ou ensaísta ignorava o assunto que, diga-se, era, e ainda é de grande atrativo para as conversas ordinárias de salão.

O argumento da *ubiquidade* da reputação no século dezoito, particularmente no território britânico, é defendido pelo historiador Faramerz Dabhoiwala. No artigo *A Construção da Honra, da Reputação e do Status na Inglaterra do Final do Século Dezesete e Começo do Século Dezoito*⁷ (1996), por exemplo, o pesquisador avalia que as noções de honra e reputação “faziam parte de como os indivíduos nesta sociedade concebiam a relação entre a vida privada e a vida pública, e entre a projeção e a percepção do caráter de alguém” (DABHOIWALA, 1996, p. 201). O vocabulário corrente da época já assinalaria a existência de uma verdadeira “linguagem da reputação” a marcar as formas de presença pública e circulação social dos indivíduos. Dabhoiwala destaca, por exemplo, como termos que eram usados para definir o *valor de uma pessoa* passam a ser bem mais frequentes na linguagem da época, tais como “qualidade” (refinado, rude, escrupuloso, infiel), “honra” (honrado, desonrado), “crédito” (confiável, caloteiro), “nome” (bom nome, nome sujo), “fama” (boa fama, má fama), “linhagem” (boa/má estirpe, *pedigree*) e “condição” (rico, pobre), noções todas que se organizam, de certo modo, ao redor da noção de reputação⁸. Tal linguagem, como indica Dabhoiwala, marcava a constituição de uma espécie de cultura da reputação, um “amplo sistema de valores” (*broad value system*) que ele chama de “ideologia da reputação” (embora seja questionável se “ideologia” é mesmo o termo mais adequado para o caso)⁹.

É evidente que essa “ideologia” não teria surgido por acaso ou do nada. O fator mais fundamental para isso pode ser identificado no florescimento do que na época se chama “sociedade comercial”. Em termos abstratos, é possível dizer que o caráter e a reputação funcionam como lastros para emprestar mais segurança às trocas: o cultivo da boa reputação adquire proeminência na sociedade comercial porque, dependendo da opinião alheia sobre este ou aquele indivíduo, produto, propriedade ou instituição, o valor desse indivíduo, produto, propriedade ou instituição (assim como a confiança depositada nele ou nela) aumenta ou

7 No original: *The Construction of Honour, Reputation and Status in Late Seventeenth- and Early Eighteenth-Century England*.

8 É possível identificar o uso recorrente dessa linguagem nos textos da filosofia moral de David Hume. É comum, por exemplo, lermos no *Tratado* expressões como “diferentes classes de homens” (*different ranks of men*) ou “nossa classe e lugar no mundo” (*our rank and station in the world*); ou então “qualidades morais” (*moral qualities*) ou “qualidades sociais” (*social qualities*); ou mesmo “[...] é necessário que conheçamos nossa posição e nosso lugar no mundo, seja ele determinado por nascimento, fortuna, ocupação, talento ou reputação” (TNH, 2000, p.638).

9 Em seu estudo, Dabhoiwala escreve: “[...] a exemplo da ideologia da ordem social, a ideologia da reputação combinava noções de gênero com ideias relacionadas a distinções de posições e status” (DABHOIWALA, 1996, p. 208).

diminui, o que altera seu lugar e preço nas dinâmicas sociais. Em outras palavras, é como se a reputação assumisse o papel de um ativo pessoal e institucional capaz de garantir os níveis necessários de confiança para que as “trocas” possam ocorrer de modo mais fluido e seguro. Talvez isso soe óbvio nos tempos atuais, mas estava longe de o ser em uma sociedade incipiente nas práticas e artimanhas do comércio. Em uma monarquia absolutista, obter honra e bom nome dependia mais de um processo em que era preciso agradar a corte e corresponder aos seus ditames hierárquicos do que levar uma vida pautada pela boa conduta e pela indústria¹⁰. É somente com a ascensão da sociedade mercadológica burguesa que começa a se instaurar esse cenário em que a noção de reputação ganha importância para a economia de um modo geral – chegando, portanto, a afetar todas as esferas de poder e influência e a se enraizar no fundo de quase todas as dinâmicas sociais.

Além disso, como se sabe, tais transformações econômicas não tiveram lugar sem ocasionar mudanças em quase todos os aspectos da vida comum. No âmbito político, por exemplo, há um notável ponto de inflexão na Revolução Gloriosa de 1688, a chamada “revolução sem sangue”, a partir da qual a Inglaterra promove o fim do absolutismo monárquico e faz revigorar o parlamento, tornando-o centro do poder. Esse movimento vai tanto alimentar a reputação como uma questão política, quanto redundar na estabilidade econômica (de resto compartilhada por quase toda a Europa) que fundamenta as transformações culturais e dinâmicas da sociedade mercantil. Sob o véu dessa estabilidade, uma notável efervescência cultural e política começa a desenhar uma nova ordem social, capitalista e liberal, na qual a boa reputação, seja para os indivíduos, seja para as instituições, operará de maneira distinta daquela como operava nas sociedades regidas pelos princípios hereditários da nobreza e pelos preceitos religiosos do clero. Trata-se de um momento da história europeia em que, por um lado, o desenvolvimento do comércio depende cada vez mais de governos livres (e contribui, portanto, para a promoção dos ideais constitucionalistas)¹¹; e, por outro lado, a vida social das classes

10 Vale mencionar que, em *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, Hume insiste nas considerações sobre riqueza, berço e reputação na Europa de sua época: “Na maioria dos países da Europa, a família – isto é, riquezas hereditárias marcadas com os títulos e símbolos do soberano – é a mais importante fonte de distinção. Na Inglaterra, dá-se mais atenção à presente opulência e abundância. Cada prática tem suas vantagens e desvantagens. Onde o berço é respeitado, espíritos frouxos e inertes mantêm-se em arrogante indolência e não sonham com nada a não ser linhagens e genealogias, enquanto os generosos e ambiciosos buscam honras e autoridade, reputação e favor. Onde a riqueza é o principal ídolo, a corrupção, a venalidade e a rapina predominam, e florescem as técnicas, a manufatura, o comércio e a agricultura” (HUME, 2013, p. 103-104).

11 O próprio Hume, por exemplo, nos ensaios *Da Liberdade Civil e Do Comércio*, condiciona o desenvolvimento comercial às liberdades civil e religiosa, colocando o governo absoluto como prejudicial ao comércio.

mais altas começa a desenhar uma curva de distanciamento das regras de convivência das cortes absolutistas para se reorganizar em novos e mais sensivelmente valorizados espaços de convivialidade, como, por exemplo, o seio familiar, os clubes e as facções políticas.

O historiador Roy Porter, por exemplo, em seu livro *English Society in the Eighteenth Century*, dá destaque para as transformações “ideológicas” vivenciadas pelas classes mais altas. Elas apontam para as “tentativas da sociedade educada e polida em validar estilos de vida mais individualistas, em conformidade com os ideais de liberdade, progresso e refinamento” (PORTER, 1990, p. 4). Porter sugere que a fome e a miséria em grande escala já não eram mais preocupações tão centrais para a insurgente sociedade da era georgiana, mas a castidade das mulheres, a fidelidade dos homens, a imagem do parlamento e dos parlamentares, os excessos na vida comum e na vida pública, estas sim, eram preocupações que ganhavam proeminência (PORTER, 1990, p. 12). E embora essas sejam questões que apontem, sempre, para a centralidade da reputação especificamente nas dinâmicas da alta sociedade, tal centralidade cria uma espécie de aliança entre o problema da reputação e as dinâmicas de poder na sociedade em geral. Já não seria possível falar de política, bom gosto, comércio ou quaisquer relações sociais em sentido amplo sem passar pelo tema da reputação.¹²

Dentro desse quadro, é possível afirmar que o debate filosófico da época acerca do tema oscilava entre algumas posições mais ou menos bem definidas. De um lado, podemos isolar opiniões que permaneciam enraizadas em ideais herdados da Idade Média ou do Renascimento, como a condenação cristã e estoica da glória – tal como assinalada aqui através da figura de Montaigne. De outro lado, encontramos certa recuperação de um ideal romano que

12 Um fator notável para essa questão da ubiquidade da reputação é o florescimento da imprensa livre. A investigação da vida alheia, tanto no âmbito público quanto no âmbito privado, ganha novos contornos com o crescimento acelerado das publicações periódicas e a facilidade de acesso às impressões em série. A imprensa se consolidava como uma espécie de vitrine dinâmica de reputações, ora as construindo, ora as destruindo. Se, na Grécia Antiga, onde a principal forma de traduzir “reputação” era o termo “doxa”, a retórica tinha como meta conferir e minar reputações, na modernidade esse papel é de certo modo desempenhado pela imprensa. Algo acerca disso pode ser vislumbrado em um ensaio do próprio Hume – *Um perfil de sir Robert Walpole* –, no qual o filósofo nos dá uma amostra desse cenário: “Nunca houve homem cujas ações e caráter tenham sido investigados de maneira tão severa e aberta quanto o atual ministro, que, tendo por tão longo tempo governado uma nação instruída, em meio a forte oposição, pode reunir uma grande biblioteca com tudo que se escreveu a favor dele e contra ele, pois é objeto de mais da metade do papel impresso nesta nação nos últimos anos” (AEE, 2009, p. 259). Descontada a hipérbole do filósofo (“mais da metade do papel impresso nesta nação”), a passagem aponta para o fato de que os códigos, as noções e as injunções de reputação, honra e *status* não só evoluíam em relação ao século anterior, como se tornavam quase que uma obsessão da opinião pública. Nessa dinâmica, mais do que nunca, as opiniões dos outros parecem assumir o papel de conferir a cada pessoa ou a cada instituição um determinado valor, não só em termos econômicos, mas também políticos e sociais – esse valor vindo a se converter em códigos que permitirão a essa pessoa ou instituição participar ou não daquela sociedade que marchava rumo à prosperidade e ao refinamento, isto é, sendo útil ou não nesse processo, conforme fosse ou não aceito pelo gosto das avaliações sociais.

via na glória de grandes figuras públicas um elemento importante para a ordem social – destaque-se aí, por exemplo, a figura de Alexander Hamilton, cuja célebre frase “*Love of fame, the ruling passion of the noblest minds*”¹³ assinala sua herança ciceroniana. Essa postura, por sua vez, também encontrava oposição em figuras como Thomas Jefferson, outro *Founding Father* norte-americano, o qual também recuperava o valor social e moral da glória, mas de modo mais alinhado a Bacon e Voltaire, acreditando que ela só era devida à filosofia, não a conquistas militares ou serviços públicos. Essa posição iluminista havia sido defendida também, por exemplo, por Alexander Pope, que, acreditando na existência de uma espécie de ordem cósmica que se pudesse refletir em uma ordem moral, vinha a confiar na fama como um indicador de virtude. Diderot e outros, posteriormente, também afirmariam uma confiança em certa posteridade letrada que viria retirar da mediania e exaltar na história alguns filósofos desprezados em seu tempo. Contra a condenação moral (cristã e estoica) da glória e do amor pela fama, portanto, havia sua defesa, na qual se disputava quais virtudes poderiam ser associadas a ela – se virtudes cívicas e mesmo militares, ou se apenas virtudes intelectuais e científicas. Ao mesmo tempo, ainda em outra posição, na defesa da sociedade comercial e da necessidade de uma maneira moderna de considerar os valores virtuosos ou viciosos do amor pela fama, pensadores como James Madison e Adam Smith compreendiam que as paixões (com destaque aí para a ambição ou o interesse próprio) poderiam garantir, para a sociedade, uma ordem e um progresso com mais eficácia do que a própria virtude. Destaque-se também a figura de Mandeville, que celebrava os vícios particulares em nome de seus consequentes benefícios públicos. O debate sobre a reputação e a glória era inserido, por eles, em uma compreensão da sociedade comercial que alterava os parâmetros pelos quais deveriam ser medidos o virtuoso e o vicioso. O possível apelo discursivo acerca dos vícios e virtudes da glória, nessa visão, não seria capaz de se conectar com a verdadeira função social da moralidade, de modo que, em uma sociedade comercial, mais valia o controle da ambição através de outra ambição, isto é, o manejo das paixões e, portanto, uma forma de administração da reputação e do amor pela fama, do que um discurso moralista que os validasse ou condenasse por si mesmos (SABL, 2006).

13 Em português: “O amor pela fama, a paixão governante das mentes mais nobres”. É importante notar que a expressão “*ruling passion*” é a mesma empregada por Hume em sua autobiografia *My Own Life* para falar de sua relação com a fama literária: “*my love of literary fame, my ruling passion*” (HUME, 1987, p. xl). A expressão vem, na verdade, de Alexander Pope, que em seu *Essay on Man* a apresenta com duas faces: por um lado, a paixão governante de alguém seria a paixão central, mesmo um vício, que direcionaria todas as outras partes de seu caráter, e, por outro lado, seria também o solo de onde os trabalhos da natureza fariam nascer, do vício, as virtudes e os benefícios sociais dessa paixão (SABL, 2006).

A posição de Hume nesse debate é singular. Ela não se alinha em nenhuma dessas tendências, mas as reelabora de tal modo que, pela sua força e seu ineditismo, pode ser considerada um divisor de águas na questão. Reconhece-se a enorme importância que ele deu ao tema tanto em sua obra quanto em sua vida pessoal, o que inclusive despertou muita discussão acerca de seu próprio caráter – veja-se, por exemplo, a defesa que Ernest Campbell Mossner (que viria a se firmar como um de seus dois grandes biógrafos; o segundo sendo o James A. Harris, autor de *Hume: an Intellectual Biography*) julgou necessário fazer já em 1950, esmiuçando as diversas acusações movidas contra o filósofo escocês por causa de sua vaidade e sua intensa preocupação com a própria fama. Não obstante, seu artigo intitulado *Philosophy and Biography: The Case of David Hume* é o que marca o despertar de um interesse mais especializado no assunto. Do que foi produzido desde então acerca dessa questão, acredito que merecem destaque três artigos, por sua notável qualidade e relevância: *Noble Infirmity: Love of Fame in Hume* (2006), de Andrew Sabl, professor de Ciências Políticas na Universidade da Califórnia (UCLA); *Hume on Pride and Love of Fame*, de Robert A. Manzer, professor da Universidade de Dallas; e *In Praise of Self: Hume's Love of Fame*, de M. G. F. Martin, da University College London. Dois outros estudos importantes que podem ser mencionados, por abordarem a moral humiana conferindo atenção especial ao tema da fama, são *Hume's Theory of The Passions and of Morals*, de Alfred B. Glathe, professor da Universidade da Califórnia (UCLA) e *Passion and Value in Hume's Treatise*, de Páll S. Árdal, professor emérito da Queen's University em Kingston, no Canadá.

Para Sabl (2006), a posição de Hume nessa questão é ambivalente, aporética, carente de uma determinação precisa. Ele reconhece que o tema da fama perpassa toda a obra do filósofo escocês, “não apenas os escritos que compõem o seu sistema moral como também os ensaios, as cartas, a autobiografia e a *História*”, (2006, p. 542) mas toda essa dedicação ao tema não a teria retirado da problematização de outras posições reconhecidas e a lançado para um novo solo firme. Em suas palavras:

Hume se dedicou a uma dialética exaustiva sobre o assunto, considerando e rejeitando quase todas as atitudes possíveis acerca da fama. Mas, ao fazê-lo, ele não assumiu nem que tal dialética poderia levar a uma solução definitiva, nem que tal solução, se existisse, poderia destruir, nele ou em qualquer outro, a paixão pela fama que, afinal, decorre da razão. A inabilidade de Hume em chegar a uma posição final em relação à fama – em sua vida ou em seu testamento final – joga luz sobre a tragédia mais larga, ou a ironia, de um pensador posicionado entre tradições diferentes de fama: uma teologia de ordem cósmica, justiça e serviço público *à la noblesse oblige* versus um quadro geral “moderno” de transformação social, fluxo cósmico e carreiras baseadas em autopromoção (SABL, 2006, p. 543).

Ou seja, a “dialética de Hume” flerta com a hesitação, enquanto sua posição final, mesmo ficando longe dos pontos de partida, acaba ainda distante de uma conclusão. Segundo Sabl, em Hume:

A fama como reputação é sociável, mas conformista. A fama como dignidade é admirável, mas impossível de ser sustentada pela maioria dos homens. A fama como uma promessa divina é um mito comovente o bastante para nos enlevar, mas incapaz de resistir à mínima reflexão. A fama como estima por conquistas pessoais é prazerosa o suficiente, mas fraca demais para contrabalançar as paixões do mundo real. A fama como glória militar é forte o bastante para nos encorajar diante de toda sorte de dificuldades e perigos, mas tão mal direcionada que acaba por incitar atos imorais e não atos morais. Finalmente, a busca da fama literário-filosófica, embora menos perigosa do que a das conquistas e possivelmente benéfica, tem enorme potencial de terminar em desapontamento (SABL, 2006, p. 559).

Robert Manzer, por sua vez, (mais próximo de nossa própria interpretação) não considera de maneira tão negativa a incompatibilidade de Hume com os outros autores e posturas de sua época. Para ele, a posição de Hume é objetiva, ainda que singular e transversal às demais. Manzer reconhece que Hume se aproximava bastante do constitucionalismo liberal de sua época, sendo possivelmente o autor mais profundamente dedicado a fundamentar uma compreensão das dinâmicas sociais, morais e políticas que se baseasse puramente em uma forma de administração das paixões. Ele escreve:

Nenhum escritor acolheu o apelo do constitucionalismo liberal às paixões com mais entusiasmo do que Hume. Seus ensaios repetidamente incitam seus leitores a darem atenção não ao cultivo da virtude, mas ao desenvolvimento de mecanismos, tais como controles constitucionais, códigos fiscais e incentivos econômicos, que irão direcionar as paixões. Além disso, sua defesa tenaz da “redução” da política a uma ciência e sua maior contribuição para essa ciência, a grande república mecanicista e decididamente não-clássica, refletem a centralidade de tais mecanismos para o constitucionalismo liberal de Hume (MANZER, 1996, p. 334).

Ao mesmo tempo, no entanto, Manzer destaca que Hume não era tão resistente (*dismissive*) em relação à fundamentação moral das virtudes humanas como alguns críticos contemporâneos alegam e reconhecem em outros liberais. Antes, ele procurou preservar um lugar para a virtude na esfera privada da honra e do caráter, onde ela ajudaria a prevenir o excesso de libertinagem. Mesmo a glória pública, aquela direcionada a grandes governantes ou escritores, não era totalmente desconsiderada por Hume apenas por não possuir uma forte utilidade cívica – Manzer mostra de que forma o sistema filosófico do escocês responsabilizava o amor pela fama por uma complexa dinâmica de constante reavaliação do próprio caráter, dinâmica essa responsável por profundas sustentações do prazer pessoal e, conseqüentemente, de todas as dinâmicas morais em que a reputação estivesse envolvida – aí inclusa a sociedade

comercial de um modo geral. O artigo procura dar conta da visão de Hume segundo a qual o orgulho e a paixão pela fama ajudam a elevar o caráter da sociedade comercial liberal, além de explorar sua posição em relação aos problemas que surgem do fato de o orgulho e a paixão pela fama não serem totalmente compatíveis com o *éthos* igualitário e humanitário do constitucionalismo liberal. Embora de fato não seja possível encaixar Hume em nenhuma das outras posições de seu tempo no debate acerca da moralidade da glória e do amor pela fama, isso não teria culminado em uma posição aporética: Hume teria, na verdade, encontrado um lugar coerente que reunia valores clássicos e valores liberais em seu sistema científico da natureza humana.

Um dado interessante de se destacar é como isso se refletia na postura de Hume em relação ao ascendente capitalismo de sua época. Margaret Schabas e Carl Wennerlind (2020) afirmam acerca desse ponto:

Hume acreditava apaixonadamente que o seu mundo capitalista estava na vanguarda do florescimento humano, que o comércio e a prosperidade que ele engendrava serviam para promover uma sociedade mais polida, mais civil e secular. Ele também acreditava que o comércio internacional e irrestrito era um dos melhores meios disponíveis para reduzir guerras e conflitos (SCHABAS; WENNERLIND, 2020, p. xv).

Ao mesmo tempo, no entanto, os autores destacam que não é o caso de se endossar essa visão de Hume, até porque os acontecimentos dos últimos dois séculos apontam para o lado oposto – isto é, o capitalismo, em vez de trazer paz e prosperidade gerais, aumentou as desigualdades e os conflitos. Seria esse desvio uma evidência de que a moral humana se equivocara ao acreditar que a sociedade liberal seria capaz de sustentar uma moralidade própria e natural que, inclusive, depurasse a moralidade clássica e trouxesse dela o que havia de melhor em relação à glória? Segundo Schabas e Wennerlind, o valor de uma reflexão a respeito disso está na tentativa de entender os caminhos que *não* foram tomados para que o capitalismo seguisse por um rumo diferente daquele visionado por Hume. Pois o fato é que, para Hume, o sistema liberal era o mais apto para deixar a natureza das paixões e dos costumes seguirem o seu próprio fluxo, o qual tenderia naturalmente para o equilíbrio, portanto, para a promoção das paixões benéficas e calmas, para o progresso e a prosperidade – ou seja, seu sistema liberal caminhava em direção a uma harmonia clássica. Não deve espantar, dessa forma, que a glória clássica também encontrasse um lugar nesse sistema, que as honras cívicas e o amor pela fama também fossem centrais para a economia das paixões e para o sistema político liberal de Hume.

Retomando a consideração dos estudos que investigam a posição de Hume acerca da reputação e do amor pela fama, destaco ainda o mencionado artigo de M. G. F. Martin (2006),

que dá especial atenção à relação entre a paixão do orgulho (*pride*) e o princípio da simpatia em Hume. Essa relação é, de fato, muito importante, e para nós não será possível contorná-la. Não por acaso, é justamente na passagem do *Tratado* em que Hume aborda o amor pela fama que aparece, pela primeira vez, uma explicação detalhada da simpatia, reconhecida como a mais notável qualidade da natureza humana.

A noção de simpatia é comum e recorrente na filosofia dos séculos XVII e XVIII, em especial nas obras dos chamados iluministas escoceses, e ganha ainda maior relevância e destaque nas filosofias de Hume e Adam Smith, os quais atribuem à simpatia um papel preponderante na comunicação de sentimentos entre os homens e na constituição dos valores morais. A simpatia aparece aí como um princípio da natureza humana que nos permite experimentar e aderir às opiniões, ao prazer, à dor e às emoções dos outros. Em Hume, a simpatia não é um sentimento ou uma paixão, mas um “poderoso” (*remarkable*) dispositivo ou mecanismo psicológico (Hume sempre usa as palavras “princípio” ou “qualidade” da natureza humana para nomear essa capacidade). No Livro 2, Parte 1, Seção 11¹⁴, o filósofo oferece uma explicação um pouco mais pormenorizada do termo, procurando conceituá-lo por meio de algumas máximas: “[...] nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos” (TNH, 2000, p. 351); ou: “Quando um afeto se transmite por simpatia, nós a princípio o conhecemos apenas por seus efeitos e pelos signos externos, presentes na expressão do rosto ou nas palavras, e que dele nos fornecem uma ideia” (TNH, 2000, p. 352). Essa última passagem é a que autoriza alguns comentadores de Hume a dizerem que a simpatia é, para o filósofo, uma espécie de contágio de opiniões e sentimentos que se dá entre grupos de homens. Um desses comentadores afirma: “Para Hume, a simpatia é basicamente o que se poderia chamar mimetização, na qual um observador copia as emoções de uma outra pessoa” (KHALIL, 2015, p. 654). Ou seja, trata-se de um mecanismo de contágio. Na mesma seção, Hume oferece ainda uma explicação mais técnica do fenômeno, relacionando sua natureza e sua causa ao processo de conhecimento do mundo, isto é, às impressões e ideias. E observe-se que, se nas passagens acima a explicação de Hume para a noção de simpatia se aproxima de uma metáfora médica, em outra passagem, em que o filósofo continua em busca de uma definição mais precisa, a metáfora se aproxima mais da mecânica:

14 Essa seção do Livro 2 do *Tratado da Natureza Humana*, localizada entre as páginas 350 e 359, intitulada *Do amor à boa reputação* (no original: *Of the love of fame*) será o nosso texto-guia ao longo de todo este estudo. Por essa razão, sua íntegra está publicada em português e no original em inglês, respectivamente, no Apêndice A e no Apêndice B, às páginas 305 e 312.

Podemos começar considerando novamente a natureza e a força da simpatia. As mentes de todos os homens são similares em seus sentimentos [*feelings*] e operações; ninguém poder ser movido por um afeto que não possa ocorrer também nas outras pessoas, seja em que grau for. Como cordas afinadas no mesmo tom, em que o movimento de uma se comunica às outras, todos os afetos passam prontamente de uma pessoa a outra, produzindo movimentos correspondentes em todas as criaturas humanas (TNH, 2000, p. 615).

O fato de a simpatia ser considerada em combinação com o amor pela fama coloca diante de nossos olhos um fenômeno ainda mais notável. E esse “fenômeno ainda mais notável” é um objeto que precisaremos considerar neste estudo, para compreender como a filosofia de Hume estrutura o conceito de justiça e a ordem social em geral. O artigo de M. G. F. Martin é importante porque ele procura mostrar como a teoria humiana da simpatia é mais nuançada do que se costuma admitir.

Por fim, quero destacar que a questão da reputação também é considerada por Glathe (1950) quando ele discute o tratamento que Hume dá aos sentimentos de orgulho e humildade e suas intermediações simpáticas. Em seu exame da questão, ele considera que o elogio e a condenação, constitutivos de nossa boa reputação ou infâmia, sendo causas dos sentimentos de orgulho e humildade, produzem um prazer e uma dor que dependem proporcionalmente da nossa relação com aquele que nos elogia ou com aquele que nos difama. Já Árdal (1996), em seu livro, é bastante econômico nos seus comentários diretos sobre a fama, embora sua análise da teoria das paixões em Hume aponte para a questão da problemática circularidade que se encontra no centro da questão da busca pela boa reputação: o fato de que o elogio verdadeiro, isto é, aquele que me comove de fato, seja aquele que coincide com a opinião¹⁵ que tenho de

15 Julgo ser aqui um bom lugar para um breve resgate dos sentidos do termo “opinião”. O dicionário do Dr. Johnson inclui em suas definições para o verbo “opinar” (*to opine*) as ações de *pensar* e *julgar* (*to think, to judge*) (JOHNSON, 1755) – e é interessante notar como aquilo que comumente se diz em português com o verbo “achar” (“eu acho que”), também próximo da ideia de opinião (em contraste com o conhecimento, que se expressaria por “eu sei que”), é normalmente expresso tanto em inglês quanto em francês com o verbo “pensar”: “*I think that*” ou “*Je pense que*”. Na *Encyclopédie* também há um verbete que aproxima *pensamento* e *opinião*, junto ainda de *sentimento* (“*Pensée, Sentiment, Opinion*”), como termos correlatos que indicam, em geral, a “simple enunciação das próprias ideias” (“*la simple énonciation de ses idées*”) (DIDEROT, D’ALEMBERT, 2021, v. 12, p. 309 – ver também nota 1 acerca do *Sentimento*, p. 12. E o Dr. Johnson também traz a noção de *sentimento* como definição para o substantivo “opinião” (*opinion*): “sentimentos, julgamento, noção” (“*sentiments; judgement; notion*”) (JOHNSON, 1755). Isso ainda vai de encontro com uma outra tradução possível, em francês, para o que chamamos de *opinião*: a palavra “*avis*”, que aparece na *Encyclopédie*, por exemplo, em verbetes que a relacionam ao que poderíamos chamar de *aviso* ou mesmo *conselho* ou *notificação*: a palavra indica simplesmente uma informação que é dada a alguém, no entanto, notadamente, não em contextos relacionados ao conhecimento ou à ciência (não se trata de uma informação científica), mas sim em contextos mais pragmáticos como o comércio, a justiça ou o cotidiano de notícias (DIDEROT, D’ALEMBERT, 2021, v. 1, p. 879, vol. 4, p. 2). O quadro geral que se constrói da palavra “opinião” a partir dessas definições, portanto, é a da correlação entre informação, sentimento e pensamento em contraste com uma noção de verdade ou conhecimento – Dr. Johnson, por exemplo, define também a *opinion* como “persuasão da mente, sem provas ou conhecimento” (“*persuasion of the mind, without proof or certain knowledge*”) (JOHNSON, 1755). É importante observar que esse contraste entre opinião e conhecimento não é abordado nesses verbetes como uma simples oposição: a opinião existe

mim mesmo. Como romper essa circularidade? A resposta para essa questão será uma das conclusões deste nosso estudo. O que se pode adiantar por ora é que a circularidade é quebrada por outra paixão, a saber, nosso amor pelo mérito (*praiseworthy*).

Neste estudo, seguindo mais próximos da interpretação de Manzer, reconheceremos que a postura de Hume em relação ao tema da reputação é objetivo, isto é, não é aporético como Sabl afirma. Ele não só se dedicou intensamente ao tema, mas também chegou a resultados originais e notáveis. É possível reconhecer que Hume coloca novos parâmetros pelos quais a questão da fama precisa ser avaliada, assim como, a partir desses parâmetros, situa-a em um lugar diferente do que lhe era atribuído até então. Isso é reconhecível, em primeiro lugar, no modo como Hume coloca, no livro *Das Paixões* (Livro 2 do *Tratado*), o amor pela fama como um sentimento inevitável e comum aos homens. O debate sobre o assunto era muito centrado na fama como uma paixão exclusiva dos homens nobres e públicos, mas Hume vai observar como esse sentimento também é uma espécie de paixão dominante na vida cotidiana dos homens comuns¹⁶. Em segundo lugar, no debate de até então, havia uma hesitação acerca de o amor pela fama poder ser um sentimento que promove o bem para o indivíduo e para a sociedade, e em Hume essa hesitação já não tem lugar: tal sentimento aparece predominantemente como uma virtude, tornando-se um vício (e, portanto, promovendo o mal para o indivíduo e para a sociedade) somente quando exercido em excesso, tal como qualquer outra paixão do sistema – para Hume, o homem flutua entre o vício e a virtude exatamente pela

como informação e julgamento, seja no âmbito do sentimento, seja no âmbito do pensamento, aviso ou comunicação; ela só ganha contraste em relação ao conhecimento quando é aproximada da ideia de ciência. É só no verbete que a *Encyclopédie* dedica à palavra “*opinion*” como princípio lógico que a opinião aparece indicando uma crença fundada sobre uma probabilidade, diferenciando-se da ciência que busca a comprovação das probabilidades, a verdade dos fatos, excluindo a possibilidade de dúvida que compõe a opinião. Note-se, porém, que, mesmo aqui, não se trata de uma oposição entre opinião e conhecimento, mas sim de uma complementaridade: a opinião seria uma informação ou pensamento que mantém, reconhecidamente, a possibilidade da dúvida ou da discordância, enquanto se distingue da ignorância, essa sim o oposto do conhecimento. O verbete chega a mencionar a localização platônica da opinião entre a ignorância e o conhecimento (DIDEROT, D’ALEMBERT, 2021, v. 11, p. 506-507). Note-se que no verbete intitulado “*Pensée, Sentiment, Opinion*”, a *opinião* aparece como elemento útil às ciências (DIDEROT, D’ALEMBERT, 2021, v. 12, p. 309). A opinião seria uma crença a ser eventualmente suplementada pela exclusão da dúvida que ela mesma contém, seja através de provas (na ciência ou filosofia), seja através de revelações (na fé ou na religião) (DIDEROT, D’ALEMBERT, 2021, v. 11, p. 506-507).

16 Em uma passagem do *Tratado da Natureza Humana*, por exemplo, Hume (2000, p. 356) escreve: “Nada é mais comum que homens de boa família, mas de poucos recursos, deixarem os amigos e o país natal, preferindo buscar entre estranhos os meios de sua subsistência, em trabalhos humildes e subalternos, ao invés de permanecer entre aqueles que estão familiarizados com sua linhagem e educação. Seremos desconhecidos, dizem, no lugar aonde iremos. Ninguém suspeitará de que família viemos. Estaremos longe de todos os nossos amigos e conhecidos, e, desse modo, nossa pobreza e inferioridade nos serão mais fáceis de suportar”. Ver também SABL (2006).

gradação das paixões, não havendo nenhum outro princípio que pudesse exaltar ou condenar particularmente o amor pela fama.

O que esperamos mostrar é que a análise dessa questão, isto é, do modo como Hume aborda o problema da reputação e do amor pela fama, leva a concluir pela nossa tese – repito: que a filosofia de David Hume pode ser considerada um divisor de águas no pensamento acerca da fama, uma vez que o retira do debate acerca da glória militar, religiosa ou política e o transpõe para o centro da vida comum, autorizando-nos a pensar o amor pela boa reputação como uma das mais importantes paixões, senão mesmo a mais importante, já que é responsável pela possibilidade natural da vida gregária, sendo o amor pela fama a paixão típica das formas de sociabilidade, e já que sem esse sentimento o homem seria impedido de adquirir a virtude da justiça, a qual é, por sua vez, a grande “sustentação da sociedade” no que concerne tanto à sua fundação quanto ao seu desenvolvimento.

Para tanto, este texto foi organizado em quatro partes. Na primeira parte (capítulos 2 a 4) há uma consideração geral sobre o sistema filosófico de Hume, seus princípios e método, e uma breve reflexão acerca da relação entre a questão da reputação e a própria aplicação do método experimental aos assuntos morais. Essa relação é sugerida por Sabl (2006), mas aqui tentarei aprofundar um pouco mais a questão, assinalando sua importância, ainda que não de forma exaustiva.

Na segunda parte (capítulos 5 a 8), exploraremos o sistema moral de Hume, considerando quatro noções que o estruturam, quatro máximas gerais, a saber: 1) que ação e caráter são produtos das paixões, e não da razão; 2) que aprovação ou censura têm, como ponto de partida, prazer ou dor; 3) que necessariamente entra em nossa própria consideração o prazer ou a dor que causamos aos outros com nossas ações e o nosso caráter; e 4) que as distinções morais não procedem de um sentido moral peculiar e independente (*moral sense*), mas de um sentido interno que se articula a partir das paixões e de outros princípios da natureza humana. Cada uma dessas máximas será explicada com base na exegese do texto humiano. Ainda nessa segunda parte, faremos um exame mais cuidadoso da noção de *caráter* e do princípio da *simpatia*, para então passarmos a uma abordagem do conceito humiano de *justiça*, também a partir de quatro noções gerais que o definem: 1) a justiça é uma virtude da ordem das virtudes artificiais; 2) a justiça deriva sua existência inteiramente de sua indispensável utilidade; 3) o termo “justiça”, pela lógica de sua natureza, implica, ou já traz em si, os termos “propriedade”, “direito” e “obrigação”; e 4) as regras da justiça são prioritariamente estabelecidas pelas paixões, mas também em conjunção com a educação e a autoridade.

A centralidade do conceito de *justiça* para a moral e a vida gregária será mostrada no modo como ele se enraíza, no sistema do *Tratado* de Hume, na questão da reputação e, portanto, na paixão do amor pela fama. Será essa pintura geral da justiça na filosofia de Hume que nos levará, então, à terceira parte da tese (capítulos 9 a 12), onde empreenderemos uma anatomia das paixões (para usar a alegoria humiana acerca do pintor e do anatomista), através de uma leitura atenta do Livro 2 do *Tratado* – o que aprofundará a compreensão de todas as máximas e definições abordadas anteriormente, enraizando-as no sistema humano das paixões. Essa anatomia culminará no traçado de como o amor pela fama se situa no sistema das paixões de Hume, além de como ele se relaciona com o princípio da simpatia. Ao final dessa terceira parte, chegaremos à análise de como, de acordo com o filósofo escocês, articulam-se razão e paixão na natureza humana, e de como se dá o governo das paixões a respeito do amor pela fama, em uma reflexão acerca da importância da sociabilidade para a compreensão dos valores morais, a importância das boas maneiras e a relação entre reputação, mérito e verdade.

A quarta parte (capítulos 13 e 14), então, a partir dessa anatomia e em conjunto com a exploração feita do tema da justiça, tentará sintetizar o quadro geral, revelando por que a paixão pela fama opera precipuamente na compreensão humana da sociabilidade, da justiça, da política, do refinamento e do progresso social.

Acredito ser interessante observar que, além de tentar defender a tese anunciada, esta investigação também tocará em outros aspectos significativos que a questão da fama desdobra na filosofia de Hume: a noção de que o amor pela fama, como qualquer outra paixão, pode ser um agente de *improvement* de indivíduos e das sociedades; a de que ele pode ser considerado um fundamento da democracia; e a de que a fama é a verdadeira e única alternativa de uma vida para além da morte.

*

O estilo descritivo que caracteriza a escrita humiana costuma gerar alguma dificuldade para a sua interpretação. A meu ver, essa dificuldade pode ser avaliada de dois modos, um negativo e um positivo. O negativo considera o método descritivo destituído de conceituação e definição, uma espécie de patinar em torno de si mesmo, porque as ideias sempre precisam ser reescritas e nunca chegam a se constituir de fato; um termo pode significar uma coisa em uma situação e outra coisa em outra situação, ficando ao leitor a decisão do sentido que deve atribuir a ele; a linguagem leva assim a certa circularidade estéril, dando voltas em torno de si mesma. O sentido positivo, no entanto, parece-me mais forte e supera o negativo na escrita de Hume,

estabelecendo-se como o que está efetivamente em questão, tanto no interior de cada obra quanto na interação entre elas. Esse sentido é o da verificação *ad infinitum*, isto é, tomar as palavras como elas já são usadas na vida comum e, ao mesmo tempo, tomá-las como termos técnicos, de modo que o leitor seja obrigado a verificar o tempo todo em qual sentido está sendo usado, não como um exercício estéril, mas como um mecanismo de testagem permanente, diminuindo possibilidades de erro e estimulando a revisão e a melhoria de seus resultados.

Fato é que trabalhar com a obra de Hume implica lidar com a utilização de palavras, termos e expressões que ora aparecem num sentido, ora aparecem em outro, sem falar nas idiossincrasias do autor. A dificuldade clássica, por exemplo, é a que se encontra entre as palavras “*sentiment*” e “*feeling*”, que se confundem ou se alternam, às vezes parecendo sinônimas, às vezes parecendo apontar para noções diferentes. Ao mesmo tempo, há o caso notável de “impressão” (*impression*) (uma palavra que ocorre 626 vezes no *Tratado*, sendo que dois terços delas, ou seja, 403 vezes, encontram-se no Livro 1, 180 no Livro 2 e 43 no Livro 3)¹⁷, que é praticamente o oposto daquela imprecisão vocabular: embora em nosso cotidiano o termo seja usado ora em um sentido mais técnico, ora em um sentido mais geral (querendo significar “sensação”, “ideia”), em Hume, o termo tem uma utilização totalmente técnica que é de vital importância no sistema epistemológico (*the impressions I feel*).

Nesta pesquisa acerca da noção de reputação em Hume, a palavra “caráter” (*character*) terá um papel importante, uma vez que ela indica, nesse sistema filosófico, de forma geral, justamente aquilo que é objeto dessa reputação – o caráter de alguém está intimamente relacionado com o valor e o sentido de sua reputação. Mas essa palavra carece de organicidade na obra de Hume, uma vez que o termo irrompe em seus textos tomado diretamente do senso comum, sem que o filósofo jamais tenha se preocupado em elaborar uma conceituação própria e sistemática.

Para ajudar no enfrentamento desse problema e facilitar esta pesquisa, empreendi um levantamento das ocorrências de termos ligados ao nosso objeto de estudo na obra de Hume. A partir de seus resultados¹⁸, percebe-se a grande recorrência de termos ligados à reputação, notadamente as noções de caráter e opinião. É notável a frequência desses termos na História da Inglaterra, onde “caráter” aparece 600 vezes, seguido de “opinião”, com 309 ocorrências, e “glória”, utilizada 152 vezes. Também se verifica, de forma marcante, a presença da noção de

17 Contagem feita no texto original em inglês, edição Liberty Fund. Quando se coteja com a tradução brasileira, encontram-se 424 ocorrências quando se busca pela palavra “impressões” e 354 quando se busca pelo termo “impressão”.

18 Todos os quadros e tabelas com os resultados desse levantamento encontram-se no Apêndice D, p. 320.

vaidade no Tratado e nos ensaios. O próprio termo “reputação” aparece 91 vezes, e para todos os demais termos investigados foram observadas frequências significativas¹⁹. Isso assinala o vínculo profundo, no pensamento de Hume, entre o método experimental (a descrição daquilo que se observa, no momento em que se descreve aquilo que se observa), as questões da reputação e a escrita da história.

Mas é para além da contagem de referências que os termos empregados por Hume têm de ser enfrentados em meio ao seu estilo descritivo. Inclusive porque não há uma distância real entre o estilo e o método em Hume, de modo que a imprecisão vocabular se reflete, também, no que ela possui de coesão e clareza – como será brevemente explicado na parte 1 da tese. Não obstante, ao longo de todo este texto, o leitor vai notar que são preponderantes as entradas “Hume descreve...” em detrimento de “Hume conceitua” ou “deduz” ou “especula” etc.

Pode ser difícil, devido a esse mesmo estilo descritivo, além do próprio método com o qual ele é coerente, isolar um único tema ou problema dentro dessa filosofia. Em minha pesquisa de mestrado, dediquei-me à questão do *gosto*, e agora, no doutorado, à *reputação*, mas esses temas sempre nos levam a percorrer largamente os meandros do sistema de Hume – justamente por sua qualidade sistemática, isto é, coesa, orgânica, entre todas as partes e fundamentos²⁰. Isso mesmo justifica que o tratamento dado ao tema até agora tenha examinado a fama de modo mais ou menos diluído em meio a outros assuntos. Mas tentaremos aqui, na medida do possível, focar no tema da reputação e nos aprofundar em sua natureza, isto é, em seu lugar na economia das paixões.

Esta tese, portanto, procura ser uma exegese que aprofunde a compreensão do papel da reputação na filosofia de David Hume. Esse objetivo acompanha o crescimento geral do interesse pelo tema em sua filosofia, trazendo para ele algum desapego em relação à discussão acerca da reputação do autor (discussão essa que costuma se preocupar mais, por exemplo, com a questão de seu comentário racista acerca dos negros, com sua ambição e caráter pessoais ou com a confirmação de sua reputação como o maior filósofo da língua inglesa²¹) – embora algo acerca disso vá ser abordado na conclusão deste texto.

19 A relação dos termos investigados encontra-se no Quadro 1, p.320. A relação das obras escolhidas para esse levantamento, está disponível no Quadro 2, p. 321. As frequências agregadas dos termos podem ser vistas na Tabela 1, p.321, e as frequências detalhadas, por obra, estão na Tabela 2, p. 322 e na Tabela 3, p. 323.

20 Não à toa, o uso de notas de rodapé é tão intenso em se tratando de artigos, teses e *papers* a respeito de Hume – não é fácil abordar linearmente a coerência sistemática de sua filosofia.

21 Uma listagem interessante das discussões acerca da vida e do caráter pessoais de Hume pode ser encontrada em Fieser (2003).

Parte 1

2 O HOMEM E O FILÓSOFO: A CONQUISTA DA FAMA

O leitor que se aventure pela obra de David Hume, seus escritos filosóficos, seus ensaios, sua historiografia, sua correspondência e sua invulgar autobiografia, há de notar uma preocupação recorrente e constante, quase uma obsessão do filósofo escocês, com o tema da reputação, isto é, com o *amor pela boa fama* – ou, em outras palavras, uma preocupação com o saldo positivo ou negativo que advém do cômputo geral das opiniões alheias. O tema figura desde as suas primeiras cartas – veja-se, por exemplo, naquela que escreveu a um médico, em 1734, o modo como se queixa por não conseguir organizar seus escritos: “Eu não tinha esperanças de apresentar minhas opiniões com tanta elegância e clareza de modo a *atrair a atenção do mundo*” (I2, 2013, p. 6, destaque nosso). A preocupação se destaca também na Advertência que abre o *Tratado da Natureza Humana*, seu primeiro livro, desde a primeira edição, em 1739: “Considero a aprovação do público a maior recompensa que posso receber por meus esforços” (HUME, 2000, p. 17). Aparece, tematizado teoricamente, no Livro 2 do *Tratado*, dedicado às paixões, e ganhará destaque porque, posteriormente, servirá para fundamentar a noção de justiça e, conseqüentemente, a própria possibilidade de uma vida social, como será mostrado mais adiante nesta tese. Figurará em diversos ensaios, tais como *Of Impudence and Modesty*, *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences*, *The Stoic*, *Of the Standard of Taste* ou *Of the First Principles of Government*. Atravessa sua abordagem da História, como demonstra, por exemplo, o levantamento de recorrência de palavras apresentado na Introdução. E não seria exagerado ler sua própria autobiografia, intitulada *My Own Life*, justamente como a história de um homem em busca de sua reputação: a fama é o eixo da trajetória que Hume traça para sua vida, desde o início indicando o pouco sucesso de seus primeiros textos e seguindo até encontrar o clímax no alcance do reconhecimento. A reputação é o que aparece ali como o principal motivador de seu trabalho, tanto positivamente (“Esses sinais de uma reputação crescente encorajaram-me”²²) quanto negativamente (após discorrer sobre os insucessos editoriais de sua primeira *História da Inglaterra*, Hume atesta: “Eu confesso que estava, entretanto, desencorajado”). A narrativa vai culminar na conquista da fama, quando o narrador escreve: “Retornei a Edimburgo em 1769, muito rico [...], saudável, e

22 Caso não esteja indicada como “tradução nossa”, as traduções do *My Own Life* utilizadas aqui foram feitas por Miguel Duclós (2008) e estão disponíveis em <http://www.consciencia.org/hume-minha-propria-vida-autobiografia>.

talvez um pouco abatido pelos anos, com a esperança de viver com calma e ver a minha reputação crescer”. E é a fama que aparece como a principal característica da fase que Hume considera a melhor de sua vida, mesmo com os pesares da doença que o acomete e que anuncia a sua morte:

Eu considerava, além disso, que um homem de sessenta e cinco anos, morrendo, evita apenas alguns poucos anos de debilidade; e apesar de ver muitos sinais de minha reputação literária finalizando-se com esplendor adicional, eu sabia que tinha apenas uns poucos anos para desfrutar dela.

A passagem para o parágrafo final se dá nesse ápice em que se aproximam a conquista da reputação e o limite da vida, quando o homem pode já falar de si no passado (“eu sou, ou fui”), assumindo que o amor pela fama literária era sua paixão governante – “meu amor pela fama literária, minha paixão governante” (HUME, 1987, p. xl, tradução nossa).

Não é, portanto, por acaso que durante muito tempo a obsessão de Hume com a questão da fama chegou mesmo a influenciar a avaliação que leitores fizeram de seu caráter e, por extensão, de sua obra também. Em seu famoso artigo de 1950, *Philosophy and Biography: The Case of David Hume*, Ernest Mossner reconhece a existência de duas tradições exegéticas a respeito do filósofo escocês: uma que o identifica como um filósofo intensamente dedicado à investigação da verdade, mas outra que o toma por uma espécie de charlatão que usava sua pretensa filosofia apenas para conseguir fama e dinheiro. Os argumentos e acusações dessa segunda tradição não são poucos, começam na época de Hume e atravessam os séculos XIX e XX. Dela, Mossner (1950) destaca, do século XVIII, as mais clássicas, isto é, as de Dr. John Brown, Dr. William Warburton, Dr. James Beattie, James Boswell e do próprio Dr. Samuel Johnson; do século XIX, as de John Stuart Mill e T. H. Huxley, o primeiro, um filósofo que de certa forma foi mesmo influenciado por Hume, e o segundo, Huxley, autor de uma biografia de Hume; e do século XX, Mossner refere os ataques feitos por Vinding Kruse e John H. Randall, Jr. O pesquisador norte-americano organiza essas opiniões negativas a respeito do caráter de Hume em uma espécie de linha evolutiva: os críticos do século XVIII, em geral, desprezavam a filosofia de Hume por desprovida de consequências significativas e desprezavam seu caráter pessoal por não verem nele nada mais do que um homem vaidoso e cheio de orgulho próprio; já os acusadores do século XIX, por sua vez, seriam mais “generosos”, pois não ignoravam o valor de sua obra, ainda que, mesmo assim, mantivessem as acusações de que Hume tinha vaidade e ambição acima de qualquer interesse legítimo pela investigação filosófica; e, no século XX, principalmente sob a figura de John H. Randall, Jr., Mossner identifica um estranho e curioso paradoxo que parecia o resultado direto dessa cadeia de detração: Hume agora era, ao mesmo tempo, inegavelmente reconhecido como “o mais capaz dos filósofos britânicos” e

também um escritor movido por intenções espúrias, a saber, ganhar dinheiro e fama, sem nenhum interesse real por verdade, ciência, política ou religião.

Talvez o grande mérito do artigo de Mossner tenha sido o de traçar uma linha mais clara entre as avaliações da obra e as do caráter pessoal de Hume. Mossner inicia seu artigo justamente com essa questão, acertando aquilo que, para ele, deveria ser o óbvio: a interpretação do valor e do sentido de um texto filosófico (assim como de qualquer texto) deveria se basear na análise do próprio texto, “*the written words which express certain relations of ideas*” (MOSSNER, 1950, p. 184). O uso de dados biográficos ou a consideração pelo caráter do autor nessa interpretação não seria dispensável apenas à medida que ajudasse a compreender melhor, por exemplo, algumas passagens mais imprecisas da obra, o uso de ironia ou referências específicas a debates da época, no que andaria junto com o reconhecimento do contexto de produção da obra. O estudo da biografia, portanto, deveria colocar-se a serviço da interpretação textual sem se sobrepor a ela na avaliação do texto. Além disso – e, segundo Mossner, quase não se sabe por que seria necessário o mencionar –, seria importante que os dados que fundamentam a biografia fossem verdadeiros e que o caráter do escritor, inferido desses dados, fosse consistente com eles.

É preciso notar, no entanto, que, ao se preocupar em traçar essa distinção entre biografia e filosofia, Mossner se posiciona mais como biógrafo do que como exegeta: seus argumentos dedicados a defender Hume contra os equívocos de seus detratores não são, em geral, dedicados a sua obra tanto quanto à análise de sua época e de seu caráter pessoal. Ele mostra, de fato, que a preocupação de Hume com a “fama literária” era expressa em uma época em que “literário” apontava tanto para as “belas letras” quanto para a filosofia e o aprendizado em geral, de modo que significava uma preocupação com a validade de suas ideias, não exclusivamente com agradar as paixões do público (ainda que tal validade, em Hume, também incluía esse agradar, como veremos um pouco mais adiante); mostra também que Hume se preocupava com o estabelecimento de um diálogo entre pares, não apenas com o possível lucro advindo da venda de livros; mostra que o amor que Hume tinha pela fama apontava para duas necessidades *virtuosas* do filósofo: uma necessidade particular de interação pública que lhe proviesse de disposição para o trabalho e uma vontade de contribuir para a sociedade. Em suma, Mossner demonstra que Hume estava longe de ser o charlatão ambicioso que o acusavam de ser, aproximando-se muito mais da figura do “*le bon David, a Lover of truth*” com a qual Earl Marischal Keith o pintara (MOSSNER, 1950, p. 201).

De qualquer forma, o artigo de Mossner marcou uma mudança na atitude dos críticos em relação a Hume: de 1950 até hoje, surgiram vários estudos acerca do amor pela fama em

sua obra que deixaram de lado a avaliação do caráter do autor, ou que ao menos a colocaram em relação com o seu próprio sistema filosófico, tomando-a mais cuidadosamente apenas como modelo para compreender seu pensamento. O já citado artigo de Andrew Sabl, por exemplo, *Noble Infirmary: Love of Fame in Hume*, de 2006, busca esquadriñar o tema em Hume, traçando algumas distinções interessantes. Reconhecendo que o filósofo escocês dialogou com (e rejeitou) “quase todas as atitudes possíveis em relação à fama”, Sabl diferencia a) o modo como Hume teorizou o amor pela fama como uma paixão comum, constitutiva da vida vulgar; b) o modo como Hume lidou com o tema da fama como glória, isto é, como uma preocupação de mentes mais nobres, típica, portanto, não do comum dos homens, mas das exceções que são os indivíduos de destaque; e c) a questão da fama literária do próprio Hume, que a declarou sua “*ruling passion*”. Para Sabl, esses três pontos não chegam a conformar uma coerência geral (como mencionado na Introdução, ele julgava a atitude de Hume em relação à fama como ambígua ou aporética), mas ao abordar o terceiro ponto – a questão da fama literária – ele sugere a existência de um *valor metodológico da fama* na filosofia de Hume, o que nos interessa particularmente aqui. Pois é isso o que pretendo investigar mais a fundo nesta primeira parte da tese, traçando uma distinção a mais entre filosofia e biografia (que Sabl não traçou), com a esperança de, na Conclusão, poder delinear uma coerência mais profunda entre a questão da fama literária e o sistema moral de David Hume.

O que Sabl nos apresenta em relação à fama literária em Hume congrega duas noções importantes. A primeira diz respeito ao fato de que, “como outros filósofos do Iluminismo, Hume era um reformista: ele esperava melhorar a sociedade através de sua filosofia”. Para Hume, a filosofia não deveria ser praticada no completo isolamento de uma abstração difícil, mas na cena pública, agindo na correção dos hábitos e influenciando a própria política. Sabl nos lembra, por exemplo, da distinção entre duas espécies de filosofia que Hume traça na primeira seção da *Investigação sobre o Entendimento Humano*: a filosofia abstrusa e difícil que dirige seus esforços mais à formação do entendimento do que ao cultivo dos costumes, e a filosofia fácil e acessível que se dedica a fazer “*sentir* a diferença entre vício e virtude” (II, 2004, p. 20, destaque do original) e a regular os sentimentos através da excitação adequada. O filósofo escocês considerava que a melhor filosofia era aquela que misturava esses dois caracteres, ou que encontrava o meio termo entre eles. Eu cito o próprio Hume:

É de supor que o caráter mais perfeito está situado entre esses extremos, exibindo aptidão e gosto tanto pelos livros como pela convivência social e pelos negócios, revelando, na conversação, o discernimento e a delicadeza que brotam da familiaridade com as belas-letas, e, nos negócios, a integridade e exatidão que são o resultado natural de uma correta filosofia. Para difundir e

cultivar um caráter assim excelente, nada pode ser mais adequado do que obras em gênero e estilo acessíveis, que não se afastem demasiado da vida, que não exijam excessiva concentração ou retraimento para serem compreendidas e que devolvam o estudante ao convívio dos homens, cheio de sentimentos generosos e munido de sábios preceitos aplicáveis a todas as exigências da vida humana. Por meio dessas obras, a virtude e a ciência tornam-se agradáveis, a companhia, instrutiva e a própria solidão, aprazível (II, 2004, p. 22-23).

O que Sabl então sugere (embora de maneira muito mais implícita do que explícita) é que se a filosofia precisa ser praticada em meio à cena pública, isto é, com essa presença social que a faça encontrar seu verdadeiro propósito, então a questão da fama assume, para ela, um valor fundamental. A filosofia precisa construir sua própria fama (pode-se ler: o filósofo precisa construir sua própria fama) porque é através dela que ela (ou ele) encontra o sentido efetivo do trabalho filosófico. É o que me parece ser a sugestão de um valor metodológico da fama para a filosofia de Hume: construir a própria fama é, para esse pensamento, construir sua atuação pública, algo que ele reconhece como fundamental para a boa filosofia.

A segunda noção importante que Sabl considera a respeito da fama literária em Hume diz respeito ao valor que a fama tem para o indivíduo que deseja se dedicar à escrita filosófica. O exemplo claro aqui, obviamente, é o próprio Hume, que muito expressou sua dificuldade em encontrar disposição para o trabalho filosófico, principalmente quando mais jovem, lutando contra o que hoje chamaríamos de depressão. A fama literária aparece aí como um motivador que incide sobre a questão do prazer do autor em se dedicar à tarefa árdua da investigação filosófica: Hume admitia que o reconhecimento público tinha, para ele, um efeito energizante – a esperança de ser apreciado e agraciado pelas pessoas o ajudava a ter disposição para a escrita.

O artigo de Sabl considera essas duas noções sem uma distinção clara entre elas. Ele passa do problema da filosofia fácil e acessível para o problema do filósofo que anseia por sua presença pública como se dissessem respeito à mesma questão. O prazer do público e o prazer do autor com a obra se transformam, assim, no problema da relação entre prazer, virtude e trabalho filosófico. Mas esse é um caminho distinto do que vamos traçar aqui. Nesta primeira parte da tese, quero enfatizar a existência de um valor metodológico da fama na filosofia de Hume, deixando de lado a necessidade particular de reconhecimento do autor. Espero mostrar que a relação entre o método experimental, a questão da fama e a filosofia acessível (*easy and obvious philosophy*) conforma uma coerência própria, à parte dos problemas de Hume com sua motivação para o trabalho.

3 PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA DE HUME

Será pertinente para nossa discussão que recuperemos brevemente algumas noções gerais acerca da filosofia de Hume. Isso servirá tanto para o argumento desta parte 1 quanto para facilitar a leitura do que virá depois.

3.1 Do método experimental, impressões e ideias

Como se sabe, o que guia Hume em seu *Tratado da Natureza Humana*, a obra que expõe mais sistematizadamente a sua filosofia, é aquilo que está anunciado em seu subtítulo: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Esse método foi buscado, por Hume, na *Natural Philosophy* de sua época, isto é, no *experimental reasoning* encontrado em pensadores como Bacon (1973, 1985), Locke (1988), Shaftesbury (2001), Mandeville (2018), Hutcheson (2003, 2008), Butler (2017) e outros, com destaque especial para Isaac Newton. É do seguinte modo que Hume justifica sua escolha e realiza a analogia metódica entre a Filosofia Natural e a Filosofia Moral que ele pretende desenvolver, na Introdução do *Tratado*:

Parece-me evidente que, a essência da mente sendo-nos tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações. Embora devamos nos esforçar para tornar todos os nossos princípios tão universais quanto possível, rastreando ao máximo nossos experimentos, de maneira a explicar todos os efeitos pelas causas mais simples e em menor número, ainda assim é certo que não podemos ir além da experiência. E qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica (TNH, 2000, p. 22-23).

Compreende-se assim em que consiste, em linhas gerais, sua transposição do método experimental para os assuntos morais: o uso consistente da experiência e da observação, buscando alguns poucos e limitados princípios que sejam capazes de explicar toda a variedade da experiência humana, aceitando, no entanto, que não se chegará a um conjunto de qualidades que a balize definitivamente. O método experimental, dando prioridade à observação e à descrição em detrimento de qualquer racionalidade assumida *a priori*, exalta a premissa de que a natureza é como é e não como gostaríamos que fosse ou como a idealizamos. É como Mandeville diria:

Uma das grandes razões pelas quais tão poucas pessoas compreendem a si mesmas é que a maioria dos escritores está sempre ensinando aos homens

aquilo que deveriam ser e raramente se preocupam em dizer aquilo que eles são (FA, 2018, p. 49).

A postura de Hume, nesse ponto, é semelhante à do autor da *Fábula das Abelhas*: ambos se propõem a *descrever* a natureza como ela é, procurando, nessa descrição, identificar um número reduzido de causas e princípios que sirvam para explicar a variedade dos efeitos. Isso implica evitar partir de conceitos e definições que acabem por tomar o caráter de decisões *a priori* como princípios absolutos ou transcendentais. É claro, no entanto, que é preciso observar que Mandeville parte para o exercício de seu método descritivo já armado de uma tese (com um preconceito, digamos assim), qual seja, a de que o homem é egoísta – sua descrição das paixões não dá conta de descrever essa condição humana, e ela resta como uma assunção prévia. É essa obsessão com a ideia apriorística de que somos por natureza egoístas o que tira um pouco, ou talvez muito, do caráter anatomista de Mandeville. David Hume, este sim um anatomista compulsivo, por sua vez, procura se despir desse preconceito, assim como de todos os outros, e é assim que parte para sua experimentação.

Não seria equivocado afirmar que essa mesma premissa empirista é o que está na base da primeira assunção humiana no *Tratado*: a de que todos os objetos podem (ou mesmo devem) ser compreendidos a partir somente da percepção, sem apelo a nenhuma outra categoria transcendental prévia. Quero dizer: o método experimental de Hume praticamente demanda que ele parta, em sua filosofia, do princípio de que o que aparece para a mente humana pode (deve) ser reduzido à natureza única da percepção, a qual o filósofo divide em dois gêneros distintos de “graus de vividez e intensidade”. Nas famosas palavras com que começa seu *Tratado*:

As percepções da mente humana se reduzem a dois gêneros distintos, que chamarei de IMPRESSÕES e IDEIAS. A diferença entre estas consiste nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência. As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de impressões; sob esse termo incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma. Denomino ideias as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio, como, por exemplo, todas as percepções despertadas pelo presente discurso, excetuando-se apenas as que derivam da visão e do tato, e excetuando-se igualmente o prazer ou o desprazer imediatos que esse mesmo discurso possa vir a ocasionar. Creio que não serão necessárias muitas palavras para explicar essa distinção. Cada um, por si mesmo, percebe imediatamente a diferença entre sentir e pensar (TNH, 2000, p. 25).

Essa sentença inicial é tão forte que, ao chegar ao fim da leitura do *Tratado da Natureza Humana*, o leitor pode ter a sensação de que ela quase flerta com a condição de um axioma euclidiano. Tudo decorre dela, todas as partes de sua filosofia. Pois é possível mesmo afirmar que todo o *Tratado* é um esforço pela possibilidade de desdobrar todas as operações do entendimento, das paixões e da moral a partir dessa única premissa – ou seja, de compreender

como a pura percepção, a assimilação de impressões e sua continuidade na mente através das ideias, poderia dar origem a todas aquelas operações.

É evidente, ao mesmo tempo, que esse desdobramento não se dá por *dedução*, isto é, não se dá do mesmo modo que o pensamento matemático euclidiano. Na verdade, como Pedro Pimenta resume, o *experimental reasoning* que Hume buscou na *Natural Philosophy* “consiste, em linhas gerais, no que se pode chamar de *indução*, modalidade de raciocínio pela qual se obtêm leis a partir de casos particulares e sua recorrência regular na experiência” (PIMENTA, 2018, p. 13, destaque do original). Em outras palavras, não se tratava de, partindo de uma ou mais premissas simplesmente tomadas como verdadeiras (p.ex., A é igual a B e B é igual a C), obter uma conclusão necessária e evidente (no ex. anterior, A é igual a C) – ou seja: não há dedução lógica que desdobre um sistema do princípio de que todas as percepções podem ser reduzidas a impressões e ideias. O que Hume promove, na verdade, é o que Pimenta chama de uma “anatomia de origem newtoniana”, a qual “busca pelas regularidades mesmo onde os objetos parecem mais se distanciar de um padrão desse gênero, e se pauta pela regra – consagrada na Filosofia Natural – da parcimônia dos princípios” (2018, p. 18).

Sabemos que a referência na Anatomia e na Fisiologia para a concepção do método experimental é tornada evidente pelo próprio Hume em alguns momentos de sua obra. Por exemplo, na primeira seção da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, talvez o momento em que essa referência é mais desenvolvida, através da analogia entre as duas espécies de filosofia (já mencionadas: a acessível e a abstrusa) e os ofícios do pintor e do anatomista. Advogando pela necessidade de conciliar a profundidade e a precisão da filosofia abstrusa com o apelo passional da filosofia acessível, Hume argumenta que para dar cores, formas e ares graciosos e atraentes a suas figuras e enredos, “o artista deve manter sua atenção dirigida para a estrutura interna do corpo humano, para a posição do músculo, o arranjo dos ossos e a função e forma de cada parte ou órgão do corpo” (I2, 2013, p. 25). Sua intenção como filósofo toma da Anatomia a função de identificar um conjunto limitado e recorrente de princípios que forme um sistema coeso, capaz de acusar a estrutura que estaria por trás de toda a variedade das experiências humanas. Isso significa que, se Hume não *deduz* nada de sua premissa inicial, ele *induz*, a partir de suas observações da vida comum de sua época e de épocas passadas, através do estudo da História e das belas-letas, a existência de outras recorrências e faculdades classificáveis que vão constituir a estrutura interna do edifício humano.

Lembremo-nos, por exemplo, já do início, a distinção entre impressões de sensação e de reflexão, ou a distinção entre as faculdades da memória e da imaginação, além das três formas possíveis de conexão ou associação de ideias (semelhança, contiguidade no tempo ou

no espaço, e causa e efeito). Eventualmente o filósofo também irá assumir a existência de princípios que não precisariam ser justificados senão por serem facilmente observáveis como constantes naturais de nosso comportamento (como, por exemplo, a simpatia). Mas, ainda assim, de qualquer modo, podemos dizer que o básico, o fundamento do edifício, encontra-se na redução de todas as percepções a impressões e ideias e nas suas formas possíveis de associação. Ou, então, poderíamos mesmo melhorar a metáfora, afirmando que o princípio empirista de redução de todas as percepções a impressões e ideias é o contorno desse sistema, marcando seu limite no âmbito da experiência, deixando de fora qualquer transcendentalismo que não se baseie unicamente no experimentável, ou seja, no descritível e no testável.

É importante observar que Hume não é o único a buscar essa referência na Anatomia para o método experimental. Na verdade, “a Anatomia desfruta, na Idade Moderna, de um prestígio filosófico quase inabalável” (PIMENTA, 2018, p. 25). Autores como Locke, Shaftesbury ou Cudworth tomaram para si a promessa anatômica de uma divisibilidade da natureza em partes recorrentes que se relacionam sistematizadamente entre si, tornando reconhecível uma ordem harmônica que vai da escala cósmica à escala microscópica e da qual a inteligência humana, ou mesmo sua moralidade, não estaria ausente – ainda que cada autor tenha desenvolvido essa noção de forma distinta. Aqui nos limitaremos a reconhecer apenas um aspecto central da singularidade de Hume diante dessa questão. O fato é que, enquanto para muitos autores modernos o reconhecimento dessa ordem natural significava a existência de uma finalidade ou de um desígnio na natureza, mesmo de uma inteligência transcendental ou cósmica, recursos pelos quais se justificava tanto a existência dessa ordem quanto a nossa capacidade de apreendê-la, Hume recusava a possibilidade de concluir de forma tão direta pelo valor metafísico do sistema anatômico que a ciência traçasse para a natureza. Em outras palavras, parecia possível dizer que “a sugestão de uma transcendência parece ser constitutiva da Anatomia como ciência”, pelo que “a constatação de que os seres vivos se organizam como sistemas é tomada pelos teístas como evidência incontestável, de caráter demonstrativo, de uma ordem e um desígnio” (PIMENTA, 2018, p. 26); mas Hume não segue por esse caminho. Para ele, o exame da questão deve assumir o que está expresso no final do parágrafo da Introdução do *Tratado* citado acima: “qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica” (TNH, 2000, p. 23). Ou como Pimenta novamente bem resume:

(...) a Anatomia é uma ciência baseada na observação de elementos particulares ou específicos, de circunstâncias e detalhes que permitem diferenciar os seres mais similares entre si. O anatomista é um homem cauteloso, que generaliza, por certo, que propõe critérios de classificação dos

seres vivos e de sua organização num sistema, mas que está ou deveria estar ciente de que essas generalizações, embora muito úteis, são provisórias, e apenas imperfeitamente se referem a percepções particulares. Quem diz “carvalho” tem sempre em mente uma ideia concreta, que não é a mesma na cabeça de quem ouve ou lê essa palavra; isso não impede que as pessoas se entendam perfeitamente bem a respeito das propriedades comuns a todos os indivíduos que possam ser incluídos sob essa designação geral (a taxonomia não é mais do que o uso metódico das famigeradas ideias abstratas, que Hume reduz a termos gerais – *Tratado*, I.1.7). Portanto, além de rigorosa, a Anatomia é também uma ciência que, por estar baseada na observação, tem de refletir a cada instante acerca do modo como ela mesma produz um conhecimento geral. É uma lição importante para a Filosofia (2018, p. 15-16).

Mesmo que a aplicação do método experimental nos assuntos morais busque um sistema reduzido de princípios e causas que explique todos os efeitos e experiências humanas, de acordo com Hume, encontrar esse sistema não permite concluir de imediato pelo seu valor transcendental ou metafísico. Isso não quer dizer que Hume recuse qualquer possibilidade de uma metafísica – o que ele faz é condenar apenas um certo tipo de metafísica, buscando abrir caminho para o cultivo de uma boa metafísica. A questão é que os percalços que podem nos conduzir a essa boa metafísica devem, também, estar submetidos aos preceitos do método experimental. Hume argumenta que “por mais malsucedidas que tenham sido as tentativas anteriores, sempre se pode esperar que a dedicação, a boa fortuna ou a sagacidade aprimorada das sucessivas gerações venham a realizar descobertas que épocas passadas ignoraram” (I2, 2013, p. 27). O que se deve esperar da filosofia, seguindo coerentemente o método experimental, de acordo com Hume, é que o sistema da natureza humana que ela elabore seja *testado recorrentemente*, e assim reformado ou validado conforme se mostrar suficiente ou não para explicar a experiência humana. Só então será possível, pelo próprio método, *provar* a validade do sistema (e somente do sistema, não a existência, por exemplo, de uma inteligência superior que o tenha criado, a não ser que fosse possível ter a experiência dessa inteligência).

É claro que, para isso, o próprio método precisa fundamentar uma noção de *prova por indução*, uma que estabeleça o critério de verdade para os resultados da investigação puramente experimental. E para compreender como Hume o faz, precisaremos antes dar mais alguns passos pelo seu *Tratado*.

3.2 Do Garfo de Hume, questões de fato, costume e crença

Lembremo-nos de que Hume, em sua demonstração de como o entendimento humano se poderia formar a partir desses fundamentos, organiza em sete classes gerais as possibilidades de relações entre objetos, isto é, em sete classes as formas de exame filosófico dessas relações – são elas: a semelhança, a identidade, o espaço e tempo, a quantidade ou número, os graus de qualidade, a contrariedade, a causa e efeito (às quais Hume acrescenta uma distinção de negação). Dessas sete, o filósofo reconhece que quatro delas (semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade) se dão imediatamente a partir das próprias ideias, isto é, imediatamente a partir da própria percepção e sua persistência na memória e na imaginação, da própria presença de ideias em nossa mente; e as outras três (identidade, situações no tempo e no espaço, causalidade), por sua vez, vão apontar para outro princípio da natureza humana, uma vez que não decorrem das próprias ideias, mas sim de uma espécie de mecanismo natural da mente em sua relação com as impressões e ideias. Trata-se, como se sabe, da base do que ficou conhecido como o “Garfo de Hume” ou a “Bifurcação de Hume”²³.

O filósofo nos diz que, dessas três, a causalidade é a que sustenta as outras duas:

Não há nada em nenhum objeto capaz de nos persuadir de que ele está sempre *distante* de outro ou que os dois sejam sempre *contíguos*. E quando, pela observação e experiência, descobrimos que essa sua relação é invariável, sempre concluímos haver alguma *causa* secreta que os separa ou une. O mesmo raciocínio aplica-se à *identidade*. Estamos sempre prontos a supor que um objeto pode continuar sendo numericamente idêntico, ainda que se ausente e se reapresente diversas vezes perante os sentidos. Apesar da descontinuidade da percepção, atribuímos a ele uma identidade sempre que concluímos que, caso o tivéssemos mantido constantemente ao alcance de nosso olhar ou sob nossa mão, ele teria transmitido uma percepção invariável e ininterrupta. Mas tal conclusão, que ultrapassa as impressões de nossos sentidos, só pode estar fundada na conexão de *causa e efeito* (TNH, 2000, p. 102, destaques do original).

Em outras palavras, a simples permanência de um objeto na nossa consideração, situado no tempo e no espaço, assim como a nossa admissão de que se trata do mesmo objeto continuamente, ainda que nossa percepção dele não seja ininterrupta, dependem de um mecanismo de causalidade que a mente humana assume – é como se *pensássemos naturalmente* que, se algo muda, é porque há uma causa, assim como se algo não muda, também.

23 Essas locuções como “garfo de Hume” ou “bifurcação de Hume”, bem como outras tais como O Labirinto de Hume (*Hume's labyrinth*), Princípio da Cópia (*Copy Principal*), *Hume's Trick* (questão proposicional: chamado falso isolamento na proposição “não é contrário à razão”) não foram, obviamente cunhadas pelo próprio autor, mas por seus comentadores, na tentativa de dar títulos criativos ou rótulos a questões e problemas aporéticos ou colocados e não resolvidos pelo filósofo.

É esse reconhecimento de que a noção de causalidade está na base de todo o nosso pensamento acerca de qualquer *questão de fato* (para usar aqui o termo que Hume emprega para se referir a todas as questões que não dizem respeito à geometria, à álgebra e à aritmética, isto é, que não dizem respeito às puras relações de ideias) que daria origem a um dos aspectos mais marcantes, singulares e talvez chocantes dessa filosofia. Pois sabemos que ao se indagar acerca de como seria possível que o nosso pensamento adquirisse a noção de causalidade sem ter que apelar a um suposto princípio de racionalidade (pois Hume não queria simplesmente supor a existência de tal racionalidade *a priori*, como tantos faziam em sua época), ele conclui que apenas o *costume* (ou o *hábito*), é capaz de nos proporcionar essa noção.

Como se sabe, a localização do costume em uma base tão profunda do pensamento terá enormes consequências em sua filosofia. Pois é preciso lembrarmos também que “os temas do entendimento e das paixões compõem por si só uma sequência completa de raciocínios” (TNH, 2000, p. 17), como Hume nos diz na Advertência do *Tratado*. Ou poderíamos dizer: a arquitetura do entendimento e das paixões é, em linhas gerais, a mesma, não havendo qualquer distinção natural, na construção de impressões e ideias, que faça com que algumas sejam relativas a paixões e outras a entendimento. Hume entende que todo o edifício da mente, constituindo-se de impressões e ideias, é um edifício de paixões, no qual o entendimento se isola apenas pela possibilidade de tais paixões serem calmas e assim possibilitarem um exercício ponderado da memória e da imaginação. E será por força de hábito, ou costume, que se constituirá o edifício das nossas paixões, das nossas formas sociais e morais, assim como, também, da própria capacidade de entendimento filosófico.

A consequência direta de tudo isso é aquele metódico rebaixamento do papel da razão na filosofia de Hume, em benefício das paixões e do costume como elementos organizadores de nossa natureza, nosso comportamento, nossas instituições, nossa moral, em suma, de cada aspecto de nossa vida. Na epistemologia, será o costume e não a razão que explicará as nossas inferências de causa e efeito; na moral, será o sentimento e não a razão que nos guiará pela vida em sociedade; na política, será a opinião e não a razão ou a ordem jurídica que constituirá a autoridade, isto é, o governo; na estética (se assim se pudesse falar para generalizar suas questões, ainda que “estética” não seja um termo que se possa aplicar em Hume), será o gosto e não a razão que criará os padrões de apreciação; e, na religião, serão as paixões que nos levarão à crença em uma deidade.

Além disso, é a partir dessa noção tão fundamental de costume que Hume anuncia também um tema importante de recordarmos aqui – um tema que é, segundo ele mesmo, um tanto quanto inédito para a filosofia: o da *crença*. Em suas palavras:

O guia da vida, portanto, não é a razão, mas o costume. Apenas este determina a mente, em todos os casos, a supor que o futuro é conforme ao passado. Por mais fácil que pareça esse passo, a razão nunca seria capaz de dá-lo, nem que levasse toda a eternidade.

Essa é uma descoberta muito interessante, mas que nos leva a outras ainda mais interessantes. *Quando vejo uma bola de bilhar movendo-se em direção a outra, minha mente é imediatamente levada pelo hábito a seu efeito usual, e antecipa minha visão, concebendo a segunda bola em movimento.* Mas será só isso? Será que não faço senão CONCEBER o movimento da segunda bola? Não, certamente isso não é tudo. Eu também CREIO que a bola irá se mover. O que é, portanto, essa crença? E qual sua diferença em relação à simples concepção de algo? Essa é uma questão nova, nunca antes considerada pelos filósofos (TNH, 2000, p. 689-690, destaque nosso).

A questão da crença surge como fundamental para justificar como é que, do hábito, nós somos capazes de extrair certezas, ainda que não tenhamos perdido de todo a capacidade de reconhecer algumas coisas como fictícias ou improváveis. O mais interessante de destacarmos acerca dessa questão é que Hume não considera a crença como uma ideia à parte que vem se somar às ideias que temos para dar-lhes o caráter de crença – “não satisfeito em afirmar que a concepção da existência de um objeto não acrescenta nada à sua simples concepção, sustento ainda que a crença nessa existência não junta novas ideias àquelas que compõem a ideia do objeto” (TNH, 2000, p. 123). Para ele, a crença é apenas uma *maneira* de conceber uma ideia, maneira essa caracterizada pela sua vividez e sua relação ou associação com uma impressão presente (sendo que, como sabemos, uma impressão é justamente uma ideia com grau elevado de vividez). Podemos dizer: a crença é um modo específico de se *sentir* [*feel*] uma ideia. Nas palavras de Hume: “é essa maneira diferente de sentir [*this different feeling*] que tento explicar, denominando-a uma *força, vividez, solidez, firmeza, ou estabilidade superior*” (TNH, 2000, p. 127, destaque do original).

Como para tudo no sistema filosófico de Hume, essas conexões entre costumes, sentimentos (*feelings*), crença e paixões será fundamental para compreendermos seu método e sua possibilidade de prova por indução, além de, posteriormente, como a questão do amor pela fama e da reputação (apreciação dos outros por nós) estarão na base de seu sistema moral e sua compreensão da política e da justiça.

3.3 Das provas e da testagem

O modo como Hume considera a crença – particularmente em sua relação com os sentimentos vívidos na conformação dos costumes – será fundamental para que ele articule, dentro de sua própria investigação, a justificação de seu método. Isso aparece com clareza quando Hume aborda o tema da probabilidade, onde se reconhece que:

Os filósofos que dividiram a razão humana em *conhecimento e probabilidade*, e que definiram o primeiro como *evidência oriunda da comparação de ideias*, veem-se obrigados a incluir todos os nossos argumentos baseados em causas e efeitos dentro do nome geral de probabilidade (TNH, 2000, p. 157, destaques do original).

Sem adentrar demasiadamente na questão da crença, que sem dúvida é um dos temas mais complexos em Hume, o que o filósofo escocês parece propor, grosso modo, é distinguir a razão humana em três classes, e não duas: ao invés de apenas conhecimento e probabilidade, Hume amplia para conhecimento, *provas* e probabilidade.

Entendo por conhecimento a certeza resultante da comparação de ideias. Por provas, os argumentos derivados da relação de causa e efeito, e que estão inteiramente livres de dúvidas e incerteza. Por probabilidade, a evidência que ainda se faz acompanhar de incerteza (TNH, 2000, p. 157).

Evidentemente, é necessário ser possível *provar* coisas oriundas da observação para que o método experimental se sustente como ferramenta científica. E sabemos que o *Tratado da Natureza Humana* é, como seu próprio subtítulo anuncia, “uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”. Trata-se, portanto, não só de justificar a *indução* como processo válido de investigação científica, mas mesmo de colocá-la como o único método possível de investigação das questões morais – isto é, de tudo aquilo que diz respeito a questões de fato e não apenas ao âmbito das puras relações de ideias.

Não vou adentrar muito aqui na elaboração de Hume acerca da probabilidade e do modo como ela pode vir a constituir certezas, isto é, provas. Basta lembrarmos que, em linhas gerais, uma recorrência maior de certa conexão entre causa e efeito marca com mais vividez a ideia dessa conexão, concedendo-lhe assim a força da crença. E crenças recorrentemente postas a teste, com o cuidado de não extrapolar as premissas do método experimental (evitando, portanto, conclusões precipitadas e não fundamentadas nesses mesmos preceitos experimentais), conforme reincidam nos mesmos resultados, podem vir a adquirir mais força e validade, ganhando um ar de certeza que as afaste da mera probabilidade e as aproxime da prova. Nunca se alcança, a respeito de questões de fato, o mesmo grau de conhecimento que se pode alcançar a respeito de relações de ideias, mas a aplicação de “experimentos cuidadosos e

precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações” (TNH, 2000, p. 23) pode produzir graus elevados de crença bem fundamentada. É o que podemos chamar de *prova por indução*. Em última instância, ela pode produzir mesmo uma boa metafísica, conforme o sistema anatômico da natureza humana que for projetado passe, também ele, por uma testagem recorrente, que o vá aproximando de ser completo e coerente o suficiente para explicar toda a variedade da experiência humana.

Compreende-se, portanto, que o modo como Hume traz o método experimental da Filosofia Natural para a Filosofia Moral assume, a um só passo, o limite do conhecimento possível acerca das questões de fato e a necessidade de submeter esse conhecimento à testagem recorrente – de modo a construir, dentro desse limite, um fundamento sólido para a ciência (em seu *Tratado*, para a ciência da natureza humana, segundo Hume “o único fundamento sólido para as outras ciências” [TNH, 2000, p. 22]). É importante reconhecer isso para que se compreenda como Hume assumia, mesmo a respeito do sistema que ele formulou em sua obra, a necessidade de uma testagem recorrente que validasse seus resultados – afinal, não é também o próprio sistema que construiu e justificou a possibilidade da prova por indução e o alcance necessário do método experimental como fundamento da ciência?

Se existe essa recorrência da filosofia sobre si mesma, em que aquilo que ela produz fundamenta o modo como foi produzido, então ela também deve ser submetida à testagem do mesmo modo como afirma que a testagem é fundamental para o estabelecimento de provas e, portanto, da ciência. Não é à toa que Hume inicia seu *Tratado* falando contra aqueles filósofos que, já de partida, tecem os elogios de sua própria obra²⁴ – como se o valor dessa obra pudesse ser decidido por qualquer princípio anterior ao processo recorrente da testagem. Assim como é nesse ponto que se torna realmente claro aquilo que Hume queria dizer quando, na Advertência com que abre o livro, antes mesmo dessa crítica, afirma que sua intenção é “*testar* o gosto do público” (TNH, 2000, p. 17, destaque nosso), que considera sua aprovação sua maior recompensa e que seu juízo seria seu melhor ensinamento. A aplicação do método experimental ao exame dos assuntos morais exigia, da própria Filosofia Moral, que ela fosse submetida a um mecanismo de testagem para encontrar, ou não, na aprovação do público e na sua capacidade de colaborar com o progresso e a reforma social, a validação de suas formulações – ponto em que deverá se tornar evidente o papel que a fama possui nesse método.

24 “Nada é mais usual e mais natural, para aqueles que pretendem oferecer ao mundo novas descobertas filosóficas e científicas, que insinuar elogios a seu próprio sistema, depreciando todos os que foram propostos anteriormente. (...) Princípios acolhidos com base na confiança; consequências deles deduzidas de maneira defeituosa; falta de coerência entre as partes, e de evidência no todo – tudo isso pode-se encontrar nos sistemas dos mais eminentes filósofos, e parece cobrir de opróbrio a própria filosofia” (TNH, 2000, p. 19).

Ora, sendo a fama uma paixão, se queremos tornar evidente qual o seu papel no método experimental, temos antes que enfrentar um problema evidente e difícil, a saber, como se pode aplicar o método experimental no caso de uma paixão ou, melhor dizendo, no caso das paixões em geral. Para entender melhor de que dificuldade estamos falando, basta assinalar que, como veremos no exame do sistema das paixões de Hume, uma paixão não é facilmente observável, só o sendo por meio das ações e das emoções. Sendo assim, como colocar em prática um método que se baseia na observação para investigar objetos não-observáveis?

4 MÉTODO E FAMA

Percebe-se que Hume constituiu uma estrutura coesa com sua transposição do método experimental para a Filosofia Moral: se, por um lado, a filosofia assume a redução de toda percepção a impressões e ideias, recusando qualquer outro princípio constitutivo para a experiência, e assim transforma a investigação da natureza em um mapeamento de constantes que precisam ser testadas para que se comprove sua validade, por outro lado, ela também coloca seus próprios pressupostos sob a exigência da testagem, arrogando uma humildade que submete a filosofia à eficácia de seus efeitos, ou melhor, à sua capacidade de participar efetivamente da experiência humana em geral. Afinal, é só assim que se leva às últimas consequências a noção de que “não podemos ir além da experiência” (TNH, 2000, p. 23) – tomando a experiência como o único parâmetro tanto para o conhecimento moral quanto para o próprio estabelecimento desse parâmetro. Resta-nos então compreender de que modo a filosofia, segundo Hume, submete-se à experiência, de que modo ela pode ser testada e, finalmente, o que a questão da fama tem a ver com isso.

Para tanto, aprofundemos um pouco mais aquela já citada analogia humiana entre a filosofia e os trabalhos do pintor e do anatomista. Essa comparação aparece na conclusão do Livro 3 do *Tratado*, mas é mais desenvolvida na seção de abertura de sua *Investigação sobre o Entendimento Humano*, reescrita mais acessível da epistemologia construída naquele primeiro livro. O argumento da primeira seção da *Investigação* pode ser resumido da seguinte maneira: Hume afirma que a filosofia moral (ou ciência da natureza humana, como ele próprio diz) pode ser tratada de duas maneiras diferentes – uma que considera o homem “como nascido para a ação” e “como influenciado pelo gosto e pelo sentimento” e outra que vê o homem mais como “um ser dotado de razão do que um ser ativo” (H, 2004, p. 19-23). A primeira é dita *simples e acessível*, ao passo que, a segunda, Hume rotula de *abstrusa*. Como já observado, ele não tem a intenção de descartar nenhuma delas quando propõe a distinção; pelo contrário, afirma logo de cara que cada uma é “possuidora de um mérito peculiar e capaz de contribuir para o entretenimento, instrução e reforma da humanidade” (H, 2004, p. 19).

Segundo Hume, o homem considerado pela filosofia fácil e acessível é orientado pelo gosto e pelo sentimento: ele oscila entre perseguir um objeto e evitar outro, fazendo cada um desses movimentos de acordo com o valor que esses objetos parecem ter e segundo a perspectiva em que tais objetos se apresentam. E qual seria, dentre todos esses objetos que o homem de ação persegue, o mais valioso? Hume decreta que é a virtude. Essa seria a razão pela qual os filósofos da filosofia fácil e acessível declamam a virtude e a pintam com as cores mais

agradáveis, com o objetivo de deleitar a imaginação e cativar os afetos. Louvando e glorificando a virtude por meio de “exemplos marcantes” (II, 2004, p. 19) que selecionam no seio da vida cotidiana, tais filósofos esperam inclinar nossos corações para a probidade. Fazem o mesmo esforço em relação ao vício e com isso esperam nos afastar da improbidade e da corrupção. Ou seja, tais filósofos baseiam-se nos costumes para deles extrair as regras da boa e da má conduta.

Já os filósofos abstrusos se interessam menos pelos costumes e miram os seus esforços na compreensão do entendimento do homem, que consideram mais pela razão. Tomam a natureza humana como um objeto de especulação e examinam meticulosamente tal objeto, procurando a partir desse exame desvendar “os princípios que regulam nosso entendimento, excitam nosso entendimento e fazem-nos aprovar ou condenar algum objeto, ação ou conduta particulares” (II, 2004, p. 20). Hume ressalta que, com tal exame, os filósofos abstrusos pretendem estabelecer a verdade e a falsidade dos princípios racionais e morais do homem, ultrapassando, inclusive, os limites da curiosidade comum. Tais esforços são empreendidos por meio de especulações abstratas e de difícil inteligibilidade, e o que buscam é ser recompensados com a aprovação dos sábios e instruídos. Querem, no fundo, desvendar “as verdades ocultas” (II, 2004, p. 21) e, com isso, assegurar a instrução da posteridade. Entretanto, para o grosso da humanidade, os esforços dos filósofos dessa estirpe são vãos, pois para os homens em geral a filosofia simples e acessível se mostra mais agradável e mais útil. O filósofo abstruso tem pouca influência sobre “a nossa conduta e comportamento” (II, 2004, p. 21), ao passo que o da primeira espécie consegue trazer o homem para mais perto do modelo que eles descrevem, a saber, aqueles modelos de perfeição buscados nos bons exemplos da vida cotidiana, isto é, nos costumes.

É por essa razão que, segundo Hume, a fama dos filósofos simples e acessíveis é *mais duradoura e mais justa* do que a dos abstrusos²⁵. “É fácil para um filósofo profundo”, ele escreve, “cometer um engano em seus sutis raciocínios, e um engano é necessariamente o gerador de outro” (II, 2004, p. 21). Esse seria, por exemplo, o caso de Aristóteles, de Locke e até de Descartes (este não é citado por Hume na passagem em exame, mas um acréscimo meu), que cometeram, como diríamos hoje, erros técnicos, erros que a imparcialidade e os avanços científicos da posteridade trouxeram à tona. Já os filósofos “cuja pretensão é apenas representar o senso comum da humanidade em cores mais belas e atraentes”, quando incorrem em erros

25 “Também é preciso confessar que a fama mais duradoura, bem como a mais justa, foi conquistada pela filosofia simples, e que os raciocinadores abstratos parecem ter gozado até agora de uma reputação apenas momentânea, devida aos caprichos e ignorância característicos de sua própria época, sem serem capazes de preservar seu renome diante de uma posteridade mais imparcial” (II, 2004, p. 21).

acidentais, sempre poderão recorrer novamente ao “senso comum e aos sentimentos naturais do espírito” para retornar ao “caminho correto” e se prevenir contra “ilusões perigosas” (II, 2004, p. 22), ou seja, poderão reexaminar os costumes e deles extrair novos e velhos exemplos de boa ou má conduta, livrando suas asserções de cair em dogmatismos.

Não se deve subestimar esse enlace que Hume assevera entre a possibilidade de correção da filosofia e a extensão de sua fama. Pois não seria equivocado compreender esse *reexame* dos costumes como uma espécie de testagem. Se no capítulo anterior demos mais destaque à relação entre a filosofia e a Anatomia em seu intuito de constituir um sistema orgânico e recorrente de princípios reduzidos que estructure todas as experiências humanas, agora é hora de prestarmos mais atenção a seu aspecto pitoresco. E, ao abordar o aspecto pitoresco da filosofia, Hume não está apenas chamando a atenção para o prazer advindo da leitura de um texto bem escrito, o qual, apenas por essa qualidade, torna a instrução uma atividade atraente para um maior número de pessoas. O que ele destaca desse aspecto é o apelo passional para correção dos costumes e a possibilidade de estender a reputação conforme a filosofia possa se corrigir e se reformular de acordo com os sentimentos naturais do espírito. Em outras palavras, é possível observar que Hume defende o aspecto pitoresco da filosofia por valorizar ao mesmo tempo: a) seu apelo passional e aos costumes e b) o modo como esse apelo submete a filosofia a um reexame de suas asserções. E, simultaneamente, ele formula um sistema da natureza humana no qual c) são as paixões e o costume que estruturam a vida moral e d) por princípio, os resultados devem ser submetidos ao método experimental, com sua testagem e suas provas por indução. É importante observar como as pontas se unem nessa questão: o paralelo entre “a” e “c” e entre “b” e “d” é evidente. O sistema anatômico da filosofia deve se submeter ao princípio de testagem do método experimental – e isso se dá através do apelo às paixões e aos costumes do público, o qual promoverá o reexame e a correção de seus resultados conforme assim se sustente a (justa) possibilidade de alargamento da sua fama.

A noção humiana de que a reputação da obra filosófica opera sobre a possibilidade de seu reexame e correção, funcionando assim como um modo de testagem, é uma noção que, natural e coerentemente, a obra do próprio Hume ilustra muito bem. E não só pelas notáveis já mencionadas palavras da Advertência do *Tratado*, em que o autor se anuncia a “testar o gosto do público” e coloca sua filosofia sob a ingerência da aprovação alheia. É também pelo modo como o próprio autor demonstrou se preocupar com a reputação de sua obra – aquilo que já foi lido como vaidade e que propomos aqui (e não sozinhos) que seja lido como uma preocupação metodológica, uma preocupação com a efetiva construção de seu trabalho filosófico.

O básico da questão não demanda muita demonstração: é evidente que se a obra não for lida e comentada, se o que ela afirma não for colocado em discussão e se não houver um largo engajamento em comprovar ou não que o sistema que ela elaborou é suficiente para explicar as experiências humanas (inclusive aquelas que o autor, sozinho, com sua capacidade limitada, não poderia prever), então não haverá testagem de seus resultados, senão aquela que o autor realizou como um filósofo abstruso, isolado com seus próprios raciocínios – o que, segundo Hume, não é o suficiente para a ciência almejada. Por outro lado, para além disso, também é possível compreender que se a obra não foi capaz de provocar uma reação pública, excitando as paixões de leitores de modo a promover sua própria reputação, ela já falhou de algum modo – não totalmente, porque o sistema anatômico que ela projeta talvez ainda seja bom (*just*), mas sim em seu papel de eficácia ativa sobre as paixões e costumes do público. Pois lembremos que, quando Hume defende as duas espécies de filosofia na primeira seção da *Investigação*, o que ele afirma é que ambas são capazes de “contribuir para o entretenimento, instrução e reforma da humanidade” – isto é, o propósito da filosofia, para Hume, não é apenas o de encontrar a boa metafísica, mas o de tê-la a serviço da vida prática e do progresso humano. Em outras palavras, poderíamos dizer que a metafísica, para Hume, só é realmente boa (*just*) quando ela serve para a experiência humana, de modo que, se a filosofia não conquistar fama, ela não só não vai ser testada, como também não vai cumprir com o seu propósito. O grande salto que precisa ser dado nessa compreensão, no entanto, é o de entender como essas duas noções são a mesma. Quero dizer: para fazer uma ideia completa do aspecto pitoresco da filosofia e como ele articula método e fama, é preciso compreender de que modo se interseccionam a testagem e o propósito no pensamento humiano. Duas noções – testagem e propósito – que Hume sagazmente enlaça em seu sistema filosófico ao redor da noção de experiência²⁶.

O modo como a obra de Hume ilustra esse enlace, isto é, o modo como é possível reconhecer esse enlace agindo em sua própria obra torna-se evidente quando observamos como o *Tratado da Natureza Humana*, sua primeira obra e aquela que formula todas essas noções, relaciona-se com a publicação de seus *Ensaios*. Essa continuidade do projeto do *Tratado* nos *Ensaios* é notoriamente defendida por John Immerwahr em seu artigo *The Anatomist and the Painter: The Continuity of Hume's Treatise and Essays*, de 1991. Contrariando a tendência geral, que costumava tomar essas duas obras como projetos paralelos, sem nenhuma relação

26 Talvez pudéssemos dizer que é como se Hume não fizesse distinção entre os termos “experiência” e “experimento”. A filosofia valida seus resultados em experimentos e realiza seu propósito ao participar das experiências humanas em geral, mas em Hume essas duas noções são a mesma.

direta entre si, Immerwahr argumenta que os *Ensaio*s devem ser lidos como a continuidade direta do que fora exposto no *Tratado*. Literalmente: em primeiro lugar, o pesquisador considera que o *Tratado* anunciara um projeto em cinco volumes. Na sua Advertência, Hume diz que os Livros 1 e 2, *Do Entendimento e das Paixões*, formavam uma linha completa de raciocínio, a partir da qual, se obtivesse sucesso, ele passaria para o exame da moral, da política e da crítica; mas o *Tratado* só chegou ao volume 3, da moral, publicado um ano depois dos dois primeiros. Faltariam os volumes 4 e 5, dedicados à política e à crítica. Immerwahr sugere que os *Ensaio*s fazem o papel desses volumes. Em segundo lugar, ele nos lembra que o encerramento do Livro 3 do *Tratado*, justamente o lugar em que pela primeira vez Hume faz a analogia do trabalho filosófico com a pintura e a anatomia, o filósofo anunciara a necessidade de passar daqueles abstrusos exames anatômicos da natureza humana para a consideração de uma “moral prática”, a qual demandaria um estilo diferente do empregado até ali. Eu cito o próprio Hume:

O mesmo sistema pode nos ajudar a ter uma noção correta da *felicidade*, bem como da *dignidade* da virtude, e pode fazer que todos os princípios de nossa natureza se interessem em abrigar e alimentar essa nobre qualidade. (...) Mas não queremos insistir nesse tema. Tais reflexões requerem uma obra à parte, muito diferente do espírito (*genius*) do presente livro. O anatomista nunca deve emular o pintor; nem deve, em suas cuidadosas dissecções e em suas descrições das partes mais diminutas do corpo humano, querer dar às suas figuras atitudes ou expressões graciosas e atraentes. Existe mesmo algo repulsivo, ou ao menos desprezível, na visão que nos fornece das coisas; é necessário situar os objetos mais à distância, torná-los menos visíveis, para que se tornem mais atraentes para o olho ou para a imaginação. O anatomista, entretanto, é admiravelmente bem qualificado para aconselhar o pintor; chega a ser impraticável atingir a perfeição nesta última arte sem o auxílio da primeira. Temos de ter um conhecimento exato das partes, de sua posição e conexão, para podermos desenhar com elegância e correção. Assim, as especulações mais abstratas acerca da natureza humana, por mais frias e monótonas que sejam, fazem-se um instrumento da *moral prática*; e podem tornar esta última ciência mais correta em seus preceitos e mais persuasiva em suas exortações (TNH, 2000, p. 660, destaques do original).

O argumento de Immerwahr está em reconhecer que essa referida “obra à parte” é os *Essays, Moral, Political, and Literary* de Hume, com seu espírito (*genius*) distinto e sua preocupação com a felicidade e a dignidade de um modo que o *Tratado* não poderia ter. A razão disso é apresentada nesse mesmo parágrafo citado: por mais que Hume considerasse as duas espécies de filosofia, a abstrusa e a acessível, como complementares (tal como ele expressaria anos mais tarde, na *Investigação sobre o Entendimento Humano*), não se deveriam confundir os trabalhos do pintor e do anatomista, pois seus estilos (*genius*) são diferentes. O anatomista contribui para o trabalho do pintor e o pintor confere ao trabalho do anatomista a dignidade e a

graça que lhe faltam, mas isso não significaria juntar os dois trabalhos em um só. Para Immerwahr, os *Ensaio*s são a pintura filosófica que assume as premissas anatômicas do *Tratado*, buscando dar a elas o seu sentido prático na educação das paixões, na correção dos costumes e na difusão das paixões calmas e das sentidas calmamente²⁷ – correspondendo estas à delicadeza de gosto de que Hume fala no ensaio de abertura dos seus *Essays* (*Da delicadeza de gosto e de paixão*), a delicadeza responsável por elevar o espírito da humanidade à felicidade e à dignidade. Em suas palavras, “[Os ensaios] seriam o fim para o qual o *Tratado* era o meio” (IMMERWAHR, 1991, p. 7).

O que Immerwahr defende, portanto, é que não faz sentido considerar que o terrível insucesso editorial do *Tratado* teria levado Hume a abandonar seu projeto original de cinco volumes e assumir um projeto paralelo, o dos *Ensaio*s, que traria mais reconhecimento (leia-se: fama) ou mesmo compensação financeira. Para o pesquisador norte-americano, Hume teria escrito e publicado seus *Ensaio*s mesmo se o *Tratado* tivesse caído nas graças do público – exatamente porque eles são a continuação do mesmo projeto.

O que quero defender aqui, no entanto, acrescenta algumas nuances a essa tese de Immerwahr. Acredito que ele demonstra bem a continuidade do projeto filosófico de Hume entre o *Tratado* e os *Ensaio*s, mas quando afirma que os *Ensaio*s seriam publicados como foram, independentemente do sucesso alcançado pelo *Tratado*, acho que algumas ressalvas precisam ser feitas.

A primeira é que essa conclusão pertence inteiramente ao campo da especulação. Não temos como realmente saber de que modo Hume teria publicado seus ensaios se o *Tratado* tivesse recebido resposta crítica do público. Na Advertência que abre seu *Essays*, Hume afirma que aqueles textos eram planejados para publicações semanais, mas que por preguiça e desejo de lazer os publicava reunidos daquela forma. Será que se houvesse se tornado famoso com o *Tratado*, ele não teria um zelo maior pela publicação dos *Ensaio*s e trabalharia a lenta propagação de sua reputação através de publicações semanais? Nessa Advertência, Hume também destaca a falta de conexão necessária entre os ensaios, fato que Immerwahr toma como pura retórica do autor, que objetivava promover a sedução e facilidade de leitura que acreditava serem necessárias para a moral prática. Mas se o *Tratado*, mesmo com sua minúcia anatômica,

27 A distinção entre paixões calmas e paixões sentidas calmamente é destacada por Immerwahr como fundamental para compreender o sistema humiano. A questão é que Hume distingue, no *Tratado*, duas classes de paixões, as calmas e as violentas. Mas ele também considera que as paixões calmas podem eventualmente ser sentidas de maneira violenta. Por isso, seria preciso destacar a preferência de Hume tanto pelas paixões calmas quanto pelas paixões sentidas calmamente, já que somente a primeira preferência não delinea totalmente a questão.

tivesse despertado o interesse público, não seria possível que Hume tivesse preferido destacar a continuidade entre os livros como continuidade do projeto, ressaltando a organicidade dos ensaios ao invés de disfarçá-la? O fato é que não é possível saber com certeza.

A segunda ressalva que quero fazer a respeito da tese de Immerwahr diz respeito ao pouco destaque que ele dá à questão metodológica da testagem nessa reconhecida continuidade do projeto humiano. Por um lado, é evidente que o fim do *Tratado* anuncia a continuidade do projeto em uma moral prática a ser produzida em estilo diferente, assemelhando-se mais ao trabalho do pintor. Por outro lado, no entanto, se Hume considerasse que o insucesso do *Tratado* pudesse ser simplesmente complementado com o sucesso dos *Ensaios*, não se importando com aquele fracasso de público, uma vez que ele era o esperado para o lado abstruso de sua filosofia, não haveria muito por que ele ter-se lançado, depois, ao trabalho das *Investigações*, que foram uma reordenação do conteúdo do *Tratado* com correções principalmente na expressão (aquilo que o levou, justamente, a conquistar leitores que ainda ignoravam seu primeiro livro, como desejado²⁸). Ou seja: ainda que Hume reconhecesse o *Tratado* como um livro mais próximo do anatomista, trabalho que não poderia se confundir com o estilo mais acessível e estimulante do filosófico pitoresco dos *Ensaios*, a continuidade de projeto entre eles não é a da simples complementaridade. Hume também desejava para o sistema exposto no *Tratado* uma espécie de reputação, uma testagem do gosto que viesse acompanhada de um juízo público, como ele expressa na sua Advertência. Além disso, Immerwahr não dá muita atenção ao fato de que, quando Hume retoma a analogia do pintor e do anatomista na primeira seção da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, ele afirma aquela relação que destaquei entre a reputação e a possibilidade de correção do trabalho filosófico, associada à filosofia fácil, equiparada à pintura. Que isso apareça no início da *Investigação*, uma reescrita mais acessível do que fora exposto no *Tratado* (além, é claro, de tudo o que foi exposto aqui acerca do método experimental de Hume e seu princípio de testagem) deve levar a reconhecer que os *Ensaios* não eram apenas uma *continuidade* das elaborações do *Tratado*, mas, de certo modo, a sua *repetição* agora em chave prática, internalizada nos debates temáticos e assuntos pertinentes às discussões morais, políticas e críticas de sua época.

28 Em *My Own Life*, ele escreve: “Lá eu compus a segunda parte dos meus *Ensaios*, que eu chamei de *Discursos Políticos*, e também a minha *Investigação sobre os Princípios da Moral*, que foi mais uma parte de meu *Tratado*, relançada. Nesse meio tempo, meu editor, A. Millar, informou-me que minhas publicações anteriores (todas, com exceção do desafortunado *Tratado*) estavam começando a serem debatidas; e que a venda das obras estava aumentando gradualmente e eram necessárias novas edições” (1987, p. xxxv-xxxvi, tradução nossa).

Pois é fato que, nos *Ensaio*s, vemos diluídas e expostas, com texturas mais palatáveis, ideias e conceitos que de certa forma eram tributárias das teorias e formulações complexas do *Tratado*. O próprio Immerwahr nos mostra que o ensaio de abertura da coletânea de Hume, *Da Delicadeza de Gosto e de Paixão*, recolocava as mesmas elaborações do seu sistema das paixões (Livro 2 do *Tratado*) e da relação das paixões calmas e sentidas calmamente com os princípios da moral (Livro 3 do *Tratado*), dando agora o passo a mais de praticar uma terapêutica das paixões com vistas a afetar a sensibilidade do público. A esse exemplo, poderíamos acrescentar outros. A noção de que somente uma paixão contrária, e não a razão, pode frear a força destruidora de uma paixão original, formulada no Livro 2 do *Tratado* (TNH, 2000, p. 322-372) reaparece como base da argumentação de diversos ensaios, tais como *Da Impudência e da Modéstia* ou *Sobre a Avaréza*. O argumento principal do ensaio *Dos Caracteres Nacionais*, que afirma que o caráter de uma nação se deve exclusivamente às causas morais e não, como sustentava a crença em voga na época (defendida sobretudo por Montesquieu), às causas físicas (solo, clima, vegetação etc.) é pela primeira vez formulado por Hume também no Livro 2 do *Tratado* (TNH, 2000, p. 350-359). A afirmação de que o governo se funda na opinião e não na ordem jurídica e racional, sustentada nos ensaios *Da Liberdade Civil* e *Da Origem do Governo*, também já está perfeitamente desenhada no *Tratado* (TNH, 2000, p.593-606; p. 573-578). E isso apenas para citar alguns exemplos.

O que quero observar aqui, portanto, é que se, por um lado, existe uma continuidade de projeto entre o *Tratado* e os *Essays*, bem como as *Investigações* (e, de certo modo, por toda a obra de Hume, embora os detalhes dessa continuidade talvez precisem ser examinados mais cuidadosamente para outros livros), deve existir também um reconhecimento de que essa continuidade não é exatamente tão linear como se correspondesse à duplicidade complementar dos aspectos do anatomista e do pintor na filosofia, isto é, como se fosse o *Tratado* o trabalho do anatomista e os *Ensaio*s o do pintor. Há algo de pintor no *Tratado*, bem como algo de anatomista nos *Ensaio*s, ainda que a ênfase recaia mais sobre um ou outro aspecto em cada obra. Pois o *Tratado*, apesar de seu objetivo sistemático, expressava uma preocupação com seu estilo que o tornasse acessível e estimulante²⁹. Do mesmo modo, os *Ensaio*s eram também uma

29 Em *My Own Life*, por exemplo, Hume escreve: "Eu sempre fui da opinião de que minha falta de sucesso ao publicar o *Tratado da Natureza Humana* foi devida mais à forma do que ao conteúdo, e de que fui culpado de uma comum indiscrição ao publicar cedo demais" (1987, p. xxxv, tradução nossa) – ou seja, para Hume, o estilo do *Tratado* ser menos bem sucedido do que o dos *Ensaio*s não era uma questão de escolha sua, como se ali ele tivesse se portado apenas como anatomista para depois, nos *Ensaio*s, ser um pintor, mas sim uma questão de descuido e imaturidade sua. O *Tratado* queria ser tão "pictoresco" quanto os *Ensaio*s viriam a ser. No *Tratado* ele já entendia a necessidade de uma qualidade da escrita para a qualidade da filosofia.

tentativa de promover as ideias do *Tratado*, não só de praticá-las, para atrair um público para elas e expandir sua fama. Como Hume (2011) expressou em carta a Henry Home acerca dos ensaios: “Eles podem se mostrar valendo como esterco na marga e trazer à tona o resto da minha filosofia, a qual é de uma natureza mais durável, ainda que mais difícil e inflexível”. Hume considerar o resto de sua filosofia – no caso, o *Tratado* – mais durável do que os ensaios apontam, inclusive, para como ele o associava à fama esperada para a filosofia fácil e acessível, tal como expressa no início da *Investigação* – ou seja, ele também creditava ao *Tratado* o caráter de uma filosofia acessível, ainda que mais abstrusa do que a ensaística.

Se Hume estava testando suas habilidades como escritor ao publicar seus *Ensaios* (como ele escreve na Advertência deles: “desejando testar meus talentos para a escrita, antes de me aventurar por composições mais sérias”), então talvez mais relevante do que tomar esses ensaios como continuidade expositiva de suas ideias, ou seja, como se fossem os Livros 4 e 5 do *Tratado*, seja reconhecer que eram a continuidade de seus experimentos filosóficos, a continuidade de um princípio de testagem que Hume anunciara na abertura do primeiro livro: uma testagem do gosto do público, cujo juízo era o determinante experimental da validade de seu sistema. O sistema do *Tratado* era *posto à prova* através dos *Ensaios*, os quais articulavam aquela anatomia em tom acessível e palatável, elaborado de acordo com um modo de convivalidade que associava instrução e leveza. Com a reputação mais facilmente alcançada através dos ensaios, Hume esperava construir a fama que serviria para pôr à prova as premissas do *Tratado*, submetendo-as à possibilidade de reexame e correção – tal como exposto acerca da relação entre fama e correção no início da *Investigação*, anos depois.

A possibilidade de os ensaios terem sido necessários para testar o sistema elaborado no *Tratado*, e não só para dar seguimento à elaboração da “moral prática”, deve nos levar a indagar por que é que o insucesso do *Tratado* não serviu, para Hume, como sinal de que seu sistema era falho, isto é, de que sua hipótese estava errada, e por que ao invés de reformulá-la no conteúdo ele a reformulou apenas no estilo. Ora, é evidente que uma resposta crítica e negativa é diferente de nenhuma resposta, e o que Hume enxerga de seu primeiro livro é que “Ele já saiu natimorto da gráfica, sem sequer alcançar o mérito de provocar um murmúrio entre os zelotes”³⁰. O *Tratado* não havia sido testado porque ele não havia sido lido por praticamente ninguém.

30 Os zelotes, esclareça-se, eram os fanáticos religiosos que eventualmente se sentiriam ofendidos com o ceticismo do autor, seu “ataque” à razão, e com o sugestivo ateísmo espalhado pelas linhas e entrelinhas do texto. Eventualmente o termo também poderia se expandir para indicar qualquer tipo de fanatismo – o político, por exemplo. A palavra é uma espécie de forma pejorativa do termo “zeloso”, referente ao zelo (em inglês: *zeal*, *zealot*).

Mas isso não significa que a escrita dos ensaios visava substituir o estilo difícil do *Tratado*. Por seu caráter pouco sistemático, os ensaios não serviam para elaborar uma anatomia da natureza humana, ainda que carregassem as mesmas premissas. Sua relação metodológica com o *Tratado* era a de levar esse mesmo sistema à apreciação do gosto de um público que não se dedicava a “nenhuma extensão cansativa de atenção e aplicação”³¹. Pois de fato talvez essa fosse a avaliação que Hume fazia do público de sua época (e não apenas porque ele não soube apreciar o seu *Tratado*). Como Márcio Suzuki nos mostra em seu texto *O ensaio e a Arte de Conversar*, Hume considerava que, apesar dos “aperfeiçoamentos na razão e na filosofia” (TNH, 2000, p. 22), a Grã-Bretanha se encontrava bastante atrasada no desenvolvimento de sua sensibilidade. Reproduzo aqui um trecho em que Suzuki resume bem o caso:

Longe de se pautarem por um preconceito (aliás, tão pouco humiano) contra os ingleses, esses juízos se devem às convicções classicizantes de Hume, que o levam a pensar que a ilha ainda não conseguiu se colocar literariamente no mesmo plano de outras nações e que, na Inglaterra de seu tempo, “bárbaros” continuam a habitar “as margens do Tâmis”³². Mais de um século depois da época em que viveu o seu poeta “mais eminente”³³, o panorama das letras na Grã-Bretanha não parece ter se modificado de maneira substancial, podendo se aplicar ao estado das ciências e artes polidas na ilha as palavras de Horácio: “e por muitos anos sobreviveram, e ainda sobrevivem, vestígios do nosso passado rústico”³⁴.

Conforme se lê no ensaio “Da liberdade civil”, a “elegância e a propriedade de estilo foram muito negligenciadas” na Grã-Bretanha. A língua inglesa ainda não tem nem um dicionário, nem uma gramática tolerável. A melhor prosa em inglês só foi produzida muito recentemente, por um autor ainda vivo, Swift. Autores como Sprat, Locke e Temple desconheciam as regras da arte de escrever e, por isso, não podem ser considerados “autores elegantes”. A prosa de Bacon, Harrington e Milton é dura e pedante, “apesar de elegante pelo sentido” (SUZUKI, 2009, p. 292-293).

Embora a Grã-Bretanha pudesse se exceder nas disputas religiosas, políticas e filosóficas, era pouco desenvolvida na gramática e na crítica. E o fato é que, para Hume, nem

31 Palavras de Hume acerca dos ensaios em sua Advertência. No original “any tiresome stretch of Attention or application” (HUME, 1987, p. 145).

32 “Carta a Hugh Blair, 8 de abril de 1764, ed. Greig, v. I, p. 436. Apud: Olivier Brunet, *Philosophie et esthétique chez David Hume*. Paris: Nizet, 1965, p. 47” (SUZUKI, 2009, p. 292).

33 Refere-se a Shakespeare, a quem Hume atribui “falta de gosto”. Na caracterização que Hume faz do bardo inglês na *História da Inglaterra*, ele escreve: “Ele certamente possuía um gênio grande e fértil, e um gênio igualmente exuberante na veia trágica e na veia cômica, mas deve ser citado como prova de quão perigoso é se apoiar unicamente nessas vantagens para obter alguma excelência nas artes mais finas. E pode até restar uma suspeita de que superestimamos, se isso é possível, a grandeza do seu gênio, da mesma maneira que com frequência os corpos aparecem mais gigantescos em virtude de serem desproporcionais ou malformados” (HUME, D. *The history of England*, v.V, p. 151, apud SUZUKI, 2009, p. 291-292).

34 “Horácio, *Epístolas*, II, 1, 160. Citado por Hume na mesma página do pequeno perfil de Shakespeare da *História da Inglaterra*. A passagem também é referida no ensaio sobre a liberdade civil” (SUZUKI, 2009, p. 293).

mesmo as ciências “se aprimoram (ou pelo menos não se aprimoram como deveriam), enquanto não se avança na gramática e na crítica” (SUZUKI, 2009, p. 294). Isso é consequência direta de seu sistema filosófico, a partir do momento em que ele reconhece o costume e as paixões no fundamento da natureza humana. É por isso que Suzuki pôde resumir magistralmente a questão afirmando, acerca da preocupação de Hume com a promoção de “distinções morais”, que:

[...] essa capacidade, quer se chame discernimento nas relações de ideias e matérias de fato, quer delicadeza de gosto ou de imaginação, se funda num mesmo tipo de “evidência”, que não pode ser alcançada por raciocínio algum, mas apenas pela crença ou sentimento. Se é verdade que o discernimento filosófico é importante nas operações que envolvem o gosto e a imaginação, da mesma forma só pode haver discernimento das operações mentais num indivíduo que é capaz de *sentir* as sutis diferenças entre elas (SUZUKI, 2009, p. 329, destaques do original).

Em outras palavras, sem um desenvolvimento da sensibilidade não poderia haver progresso moral ou científico, justamente porque a sensibilidade é o que está na base do entendimento e do juízo (assim como a ciência da natureza humana, para Hume, está na base de todas as outras ciências). Seria possível afirmar que a testagem da filosofia depende de uma espécie de esforço coletivo, porque somente assim o método experimental extrapola os limites individuais do filósofo abstruso e coloca a formulação do sistema dentro do exigido pela experiência humana em geral. Ao mesmo tempo, o público só vai estar apto a trabalhar essa testagem se possuir certa delicadeza de gosto. A própria filosofia assume a missão também de promover tal delicadeza de gosto, exercendo assim uma espécie de movimento dialético entre a sua capacidade de estimular a delicadeza de gosto na sociedade, ser testada por essa delicadeza de gosto e, se necessário, aperfeiçoada – movimento dialético que levará ao progresso do mesmo modo que o método experimental também promove desenvolvimentos na Filosofia Natural, sendo que aqui os desenvolvimentos serão no campo da natureza humana em geral, ou seja, mais fundamentais ainda para todo avanço moral e científico.

É claro que a simples promoção de textos filosóficos não seria o suficiente para promover a delicadeza de gosto e os progressos sociais resultantes da amálgama do *experimental reasoning* nas dinâmicas sociais. Hume mesmo aborda diversas questões que fariam parte da possibilidade do progresso científico e moral das sociedades – por exemplo, os papéis dos sistemas de governo, do desenvolvimento do comércio, das relações de galanteio e polidez e das produções artísticas. Mas é de se notar como a ensaística filosófica aparece, para ele, como um agregador, talvez um catalisador, na possibilidade desses processos. Para Hume, “o ensaísta é o elo entre o mundo da erudição e o público” (SUZUKI, 2009, p. 320), criando a ligação entre os progressos científicos e as formas sociais de produção e convivência. Seu estilo

então aparece como um guia para os hábitos mentais da cultura letrada, conforme é capaz de promover a “substituição das paixões violentas por ‘paixões calmas’, mais propícias ao desempenho de ações acertadas” (SUZUKI, 2009, p. 326).

O filósofo assume a posição, então, de encontrar a abordagem correta e o estilo adequado para conduzir as paixões de seu público. Por um lado, seguindo a linha da tendência classicizante de Hume, que tinha o modelo francês em alta conta, seria possível falar em emulação dos grandes clássicos e na possibilidade de, através deles, aproximar-se de um padrão universal do gosto humano³⁵. Por outro lado, também seria necessário reconhecer o estado atual de sua sociedade, quais as tendências e simpatias da época e da nação, porque era no seio dessas dinâmicas já instauradas que se poderia buscar promover o movimento das paixões necessário ao progresso nas ciências. Mesmo se Hume tivesse se aproximado sensivelmente do padrão de gosto da escrita de seu *Tratado*, de nada adiantaria se não houvesse delicadeza de gosto para reconhecê-lo na Grã-Bretanha da época. Seriam necessárias outras tentativas sensíveis de formar o público para o exame e testagem da boa metafísica. Nas palavras de Suzuki (2009, p. 294) acerca do caso, “tal como ocorre em geral na história das nações e na história dos indivíduos, os primeiros passos são sempre um aprendizado por tentativa e erro”. Nas palavras do próprio Hume: “frágeis ensaios na direção das artes e das ciências”³⁶.

Tendo isso em conta, pode-se compreender que Hume tenha escrito, na Advertência de seus *Essays*, que aqueles textos visavam testar seus talentos de escritor antes de ele se lançar em “*more serious Compositions*”. Ou que tenha dito na carta a Home que o que esperava é que seus ensaios chamassem a atenção para o resto de sua filosofia. Ou que, mesmo com o sucesso dos ensaios, tendo o seu *Tratado* permanecido relativamente ignorado, ele tenha julgado necessário corrigir também a expressão de seu sistema, e tenha escrito então as *Investigações*. Os ensaios, para Hume, visavam à convivialidade e a um trabalho público de terapêutica do gosto e das paixões, mas ele também esperava que esse mesmo trabalho e convivialidade pudessem se dar ao redor do sistema anatômico do *Tratado* ou das *Investigações*. O problema era que a Grã-Bretanha, de certo modo, segundo o próprio Hume, não tinha um público preparado para receber uma obra como aquela, e, por isso, ao invés de ser testada objetivamente,

35 Ver, por exemplo, o ensaio *Do Padrão do Gosto*.

36 Tradução de Suzuki do original “*faint essays towards the arts and sciences*” (HUME, 1987, p. 565), frase que aparece no ensaio *Do Estudo da História* (AEE, 2009, p. 249-253). Curioso que nesse texto, no qual está examinando o estudo da História, Hume se vale da palavra “ensaios” (*essays*) quando está se referindo a *tentar, experimentar*, quando caberiam outras mais literais como “*attempt*”, “*endeavour*” ou “*trial*”, uma vez que desde a publicação dos Ensaios de Montaigne, em 1580, a palavra (*essays* em francês) já estava intrinsecamente associada a ensaios literários, tanto que o próprio livro de Hume onde a frase se inclui se denomina *Essays Moral, Political and Literary*.

ela teve de o ser indiretamente, através da reputação ensaística. E sempre tendo em vista, ao mesmo tempo, que essa testagem ensaística também assumia um papel de terapêutica pública, visando à constituição de uma cultura erudita e prática na sociedade – uma que seria não só mais próspera, digna e feliz, mas que, por isso mesmo, seria capaz de levar adiante a testagem do método experimental aplicado aos assuntos morais, dando seguimento à elaboração filosófica de uma boa metafísica, a “composição mais séria”.

Dito de outro modo: os ensaios não seriam capazes, por sua pouca sistematicidade, de conformar uma boa metafísica, mas poderiam servir para promover o tipo de experiência que tal metafísica demandava. E isso no duplo sentido da experiência como testagem das hipóteses (testagem do sistema formulado) e da experiência como prática humana em geral, baseada em sua delicadeza de gosto.

Compreende-se, assim, de que modo a filosofia, segundo Hume, submete-se à experiência: pela sobreposição dos caminhos da testagem e do propósito, ou seja, na circularidade entre o desenvolvimento da delicadeza de gosto e a testagem do sistema de acordo com essa delicadeza, duas formas de experiência – a testagem e a vida prática – que se sobrepõem. Grosseiramente, poderíamos dizer: a boa metafísica é aquela que é testada em sua pertinência para a felicidade e a dignidade e passa no teste. Em outras palavras, a dinâmica entre estímulo e testagem, terapêutica e desenvolvimento teórico, no pensamento de Hume, faz da aplicação do método experimental aos assuntos morais um movimento que entrelaça progresso científico e progresso social. Isso significa que *propagar* o método experimental no meio social é promover esses progressos. E – esse é o ponto crucial aqui – tal propagação, não só bem-intencionada como também sujeita à reavaliação constante de sua efetividade, é justamente *um mecanismo reputacional* – trata-se da *propagação da fama do método*, desse modo específico (humano) de método experimental. A fama se mostra, assim, como fator metodologicamente ligado ao progresso social e científico. O amor pela fama aponta para a noção de um amor pela contribuição social.

Antes de encerrar esta parte, é preciso fazer uma ressalva importante: deve-se observar que, quando falamos do público de Hume, referimo-nos às pessoas em geral, mas não indistintamente. Hume fazia diferença entre “sábios” e “tolos”, entre “corja de literatos” e “verdadeiros filósofos”, e embora considerasse que o reconhecimento em geral podia servir ao teste metodológico, a opinião dos bons homens de letras (*men of letters*) possuía mais valor – seja porque, por sua própria fama, eles poderiam promover a fama do autor, ao recomendar

publicamente sua obra, seja porque suas avaliações seriam mais amplas e ponderadas, mais guiadas por paixões calmas, e, por isso mesmo, mais capazes de fornecer respostas produtivas³⁷.

Veja-se, por exemplo, como Hume se dirigiu a Adam Smith (não sem um claro senso de humor), por carta, quando do sucesso da publicação da *Teoria dos Sentimentos Morais* deste último:

Meu caro sr. Smith, tenha paciência. [...] Pense na vacuidade, rusticidade e futilidade dos julgamentos comuns dos homens: quão pouco eles são regulados pela razão em qualquer assunto, quanto mais em assuntos filosóficos, que tanto ultrapassam a compreensão do vulgo. [...] O império de um homem sábio é o seu próprio peito. Ou, se ele chega a olhar mais além, ele o fará apenas em deferência ao julgamento de um seleta e pequeno grupo, livre de preconceitos e apto a avaliar seu trabalho. Nada de fato pode ser mais indicativo de falsidade do que a aprovação da multidão, e Fócion, como você sabe, sempre desconfiava ter cometido algum equívoco quando era acolhido com aplausos pelo povo. Supondo, portanto, que você tenha se preparado devidamente para o pior mediante todas essas reflexões, prossigo para relatar a você a melancólica notícia do infortúnio do seu livro: pois o público parece disposto a aplaudi-lo em extremo. Ele foi aguardado pelas pessoas tolas com alguma impaciência, e a corja dos literatos já começa a se tornar estridente nos elogios (HUME, 2011, p. 60-61).

Embora o aplauso exagerado do público possa indicar algum sucesso filosófico, ele não é confiável porque a concordância exagerada com as esperanças e costumes dos leitores locais não significa que o autor tenha sido capaz de se aproximar do padrão do gosto que excede os hábitos de sua época – isto é, não significa que sua teoria será capaz de exceder esse gosto local para atingir um que o transcenda. A avaliação de homens racionais, de verdadeiros sábios, que se orientam pela delicadeza de gosto e pelas paixões calmas, é sempre uma resposta mais produtiva e valiosa porque vale como um diálogo mais direto com aquilo que extrapola os hábitos e costumes locais e da época.

Veja-se também este trecho de carta de Hume a Henry Home, datada de 13 de fevereiro de 1739, quando da publicação de seu *Tratado da Natureza Humana*:

Se você conhecer alguém que seja um juiz, você me daria um grande prazer em o fazer se lançar à leitura do livro. É tão raro encontrar alguém que vá assumir os percalços de um livro que não venha recomendado por algum grande nome ou autoridade que, eu confesso, estou desejoso de encontrar tal leitor tanto quanto se já tivesse a certeza de sua aprovação (HUME, 2011, p. 26).

37 Ou, seja ainda, porque o juízo que os homens de letras fizessem do caso poderia ter mais valor para o autor conforme ele pudesse concordar com os princípios que orientassem suas leituras. Quero dizer: para Hume, a aprovação dos outros tem mais valor para nós conforme está de acordo com a avaliação que fazemos de nós mesmos (TNH, 2000, p. 356). Sendo assim, a apreciação de homens de letras certamente teria mais valor para Hume. Mas não darei destaque a essa questão aqui porque ela diz respeito ao reconhecimento como estímulo pessoal ao trabalho, ou seja, como motivação a nível pessoal, e meu argumento separa isso da consideração da fama como questão metodológica.

Hume deseja a leitura de alguém dotado de reputação como se essa reputação já valesse pela sua aprovação – porque somente a leitura de alguém assim poderia impulsionar a fama da obra. É quase como uma versão adaptada daquela máxima “falem bem ou falem mal, mas falem de mim”: importava pouco a aprovação de alguém dotado de notoriedade se tal notoriedade não fosse capaz de promover a leitura da obra. Podemos dizer: se contribuísse para a expansão da testagem do sistema, uma avaliação negativa não seria um problema, pelo contrário, se fosse bem fundamentada poderia mesmo servir para o reexame e correção do sistema. O mais importante, de qualquer forma, era a expansão do público, da fama da obra, para que ela pudesse prosseguir com seu desenvolvimento.

*

Passaremos agora, então, nas partes seguintes desta tese, para uma exegese mais cerrada do texto humiano. Buscaremos mostrar de que modo Hume pensava a questão da fama; primeiro, na parte 2, em sua relação com a justiça, fundamento da vida social. A interpretação do valor metodológico da fama em Hume, levada a cabo nesta parte 1, será detidamente retomada somente na Conclusão, quando pudermos associar a ela uma compreensão melhor do valor virtuoso que o amor pela fama adquire na obra de Hume.

Parte 2

5 FAMA, NATUREZA ANIMAL E NATUREZA HUMANA

Como foi observado na Introdução deste nosso estudo, a obra de David Hume pode ser tomada como um divisor de águas nas reflexões acerca da paixão pela boa reputação, ou do que podemos chamar também de amor pela fama. Isso se dá, fundamentalmente, pelo modo como ele desloca a consideração desse sentimento da esfera da moralidade pública, militar e religiosa³⁸ para “um âmbito mais privado da honra e do caráter pessoal”, a partir de onde se ressignifica o debate naquela esfera inicial. Poderíamos mesmo descrever esse deslocamento como um movimento de “resgate”: Hume primeiro “sequestra” as considerações sobre a fama das esferas pública, militar e religiosa, examina-as de perto na vida mais comezinha dos homens e, então, devolve-as com sentido renovado àquelas mesmas esferas (Cf. a Conclusão desta tese). O que decorre desse procedimento, assim, é a compreensão de que a fama (o tema da glória e do valor moral do reconhecimento público e histórico) é tomada como a forma em grande escala (em escala pública ou histórica) de uma questão que é básica e ubíqua na natureza animal.

Note-se que falamos em natureza animal, e não apenas humana – seguindo uma certa opacidade que Hume promove da fronteira entre essa espécie e seu gênero. O fato é que Hume reconhece a questão do amor pela fama e a preocupação com a reputação mesmo entre os outros animais:

Acrescente-se a isso que todas as espécies que se aproximam do homem com tal frequência que chegam a adquirir com ele uma familiaridade mostram um evidente orgulho por sua aprovação, e comparam-se com seus elogios e carinhos, independentemente de qualquer outra consideração. E não é o carinho de todos, sem distinção, que lhes provoca essa vaidade, mas especialmente o das pessoas que conhecem e amam; exatamente como ocorre quando essa paixão é despertada no homem. Todas essas são provas evidentes de que o orgulho e a humildade não são paixões meramente humanas, estendendo-se, antes, por todo o reino animal (TNH, 2000, p. 360-361).

Em outras palavras, também os animais exibem uma certa capacidade natural mínima de administrar a sua reputação – ou seja, são capazes de alterar o próprio comportamento para conquistar os elogios e os carinhos de seus donos. O que Hume se propõe a fazer, então, é traçar o caminho dessa paixão entre essa escala animal e a escala humana, pública. A sequência de

³⁸ Respectivamente: busca de poder e riqueza como dominação do outro; busca desenfreada da glória pelo guerreiro; sujeição e escravidão aos preceitos religiosos como garantia de um *status* que garanta a eternidade da alma.

raciocínio vai desde o homem considerado em sua flagrante inferioridade original perante as demais espécies do reino animal até sua condição de superioridade, obtida, sobretudo, por meio da sua organização em sociedade. O fato é que, pelo modo como o filósofo descreve todo este processo, tanto no *Tratado* (TNH, 200, p. 525-573) quanto na segunda *Investigação* (HUME, 2004, p. 241-268), é possível depreender que o amor pela fama funciona como uma espécie de fio condutor que leva o homem a partir do primeiro princípio de união (o apetite sexual), passando pela geração da prole, a instituição da família, o surgimento dos clãs e do intercuro entre eles, até a mais abrangente sociedade comercial, que Hume considera a forma social mais próxima de instituir uma moralidade e uma política ideais. Do mesmo modo, é por meio do amor pela fama, do senso de honra e do cultivo da probidade inculcados pelos pais nas “tenras mentes de seus filhos” (TNH, 2000, p. 527), no íntimo da vida doméstica, que os homens adquirem, através do apreço de sua “graça moral interna”, a condição de promover e usufruir da paz e do bem comum. Como veremos nas páginas seguintes, para o filósofo escocês, é o amor pela fama, isto é, a preocupação com a nossa reputação, que estrutura o caminho pelo qual o homem advém a sua superioridade social.

Quando dizemos, portanto, que Hume desloca o tema da fama da discussão acerca da glória pública para a consideração da vida comum, não podemos supor que, para Hume, o amor pela fama teria um papel a cumprir nessa esfera da vida comum e pouca ou nenhuma influência na vida pública, onde seria apenas a forma amplificada de um comportamento vulgar. Antes, muito pelo contrário, como veremos na parte 4 (p. 248). Na verdade, para Hume, a própria possibilidade de uma ordem pública se fundamenta nessa paixão comum, na medida em que, primeiro, é a nossa preocupação com a reputação que garante o nosso respeito pela propriedade alheia e, segundo, é esse respeito um dos fatores centrais que possibilitam a justiça. Nesse ponto, Hume é incisivo e claro:

Nada nos toca mais de perto que nossa reputação, e esta depende sobretudo de nossa conduta em relação à propriedade alheia. Por essa razão, todos os que tenham algum cuidado com sua reputação, ou que pretendam viver em bons termos com a humanidade, devem fixar para si mesmos, como uma lei inviolável, que nunca, seja qual for a tentação, irão violar esses princípios que são essenciais a um homem de probidade e honradez (HUME, 2000, p. 541).

Ora, só o fato de estar claramente por trás de um dos pilares que possibilitam a justiça já nos autoriza a compreender que, sim, o amor pela fama está na base do conceito humano de *justiça*, o qual, conforme ele aponta enfaticamente, “é a sustentação da sociedade” (TNH, 2000, p. 330). Mas isso que Hume classifica de sustentação da sociedade – a justiça – é apenas um dos elementos de todo o seu sistema moral. Assim, para compreender como a paixão pela fama

opera nesse sistema no papel de agente motivador desse processo todo que redundando na justiça, é incontornável examinar, antes de qualquer coisa, alguns princípios gerais desse sistema.

6 SOBRE O SISTEMA MORAL DE DAVID HUME

Podemos dizer que o raciocínio moral de David Hume está assentado em algumas poucas máximas gerais, das quais destaco aqui quatro que serão importantes para nosso exame da justiça: 1) ação e caráter são produtos das paixões e não da razão; 2) aprovação ou censura têm como ponto de partida prazer ou dor; 3) entra em nossa própria consideração o prazer ou a dor que causamos aos outros com nossas ações e o nosso caráter; e 4) as distinções morais não procedem de um sentido moral peculiar e independente (*moral sense*), mas de um sentido interno articulado com as paixões e outros princípios da natureza humana. Cada uma dessas máximas será explicada a seguir. Porém, antes disso, será muito proveitoso que abordemos dois conceitos que se mostrarão fundamentais tanto para a compreensão dessas máximas quanto para, posteriormente, a continuidade de nossa investigação acerca da justiça e do amor pela fama – refiro-me à noção de *caráter* e ao princípio da *simpatia*. Começemos, então, por cada um desses conceitos, para então compreendermos as máximas que sustentam a filosofia moral de Hume.

6.1 Sobre o caráter

Em toda sua obra, em nenhum momento, Hume oferece uma explicação detalhada e específica do termo “caráter”, embora tal termo figure nela recorrentemente e se mostre fundamental para sua teoria moral. No Índice Analítico³⁹ que acompanha sua tradução do *Tratado*, Déborah Danowski (2000, p. 718) lista 18 formas pelas quais o termo aparece nesse livro:

1. Faltas expressas em palavras e em ações e sua relação com o caráter;
2. Influência do caráter na imaginação;
3. Caráter e identidade pessoal;
4. Orgulho e humildade relativamente ao caráter;
5. Caráter de uma nação;
6. Caráter e simpatia;
7. Possibilidade de inferir as ações do caráter;
8. Caráter e a uniformidade das ações humanas;

³⁹ Vale notar que a edição brasileira, salvo algumas tentativas menos completas, é a única edição do *Tratado* a trazer um Índice Analítico desse porte.

9. Oposição entre as ações (temporárias e perecíveis) e o caráter (princípios duradouros) em nossa avaliação moral;
10. Caráter, liberdade e necessidade;
11. Firmeza de caráter;
12. Caráter como independente da intenção e da liberdade da vontade;
13. Razão, em oposição ao sentimento, na determinação do caráter virtuoso;
14. O prazer particular da contemplação do caráter virtuoso;
15. Justiça como qualidade que melhor determina um caráter virtuoso;
16. Influência exercida pelo caráter de uma pessoa sobre seus próximos;
17. Distinção entre caráter amável e caráter respeitável;
18. A quase impossibilidade de a mente alterar seu caráter.

Ora, mesmo com toda essa recorrência e importância, o termo não é em nenhum momento considerado isolada e detidamente por Hume. Em todas as suas ocorrências, ele é utilizado sem uma definição própria e original, estando sempre relacionado aos seus usos comuns na vida cotidiana, raramente articulado em oposição a eventuais conceituações filosóficas prévias⁴⁰. Somos forçados, então – e é o que vamos fazer aqui –, a reconstruir seu

40 A palavra “caráter” tem origem no grego *kharakter* (χαράκτηρ), onde indica uma marca, gravação, impressão, símbolo gráfico ou inscrição qualquer – por relação com o verbo “*kharassein*” (χαράσσειν): afiar, cortar, gravar, marcar (NASCENTES, 1955, p. 97; PARTRIDGE, 2006, p. 475; HOAD, 1996, p. 71). Chegou ao latim como *character* e daí passou às línguas latinas e à língua inglesa. Os primeiros registros de uso do termo com o sentido de “marca distintiva” em inglês e francês remetem ao século XIV, no que parece indicar a inscrição que se pode fazer em um objeto ou animal para assinalar propriedade sobre ele (MERRIAM-WEBSTER, 2021). É somente no século XVII que o termo começa a figurar, nos dicionários, como em uma transição de uso metafórico para um novo sentido abstrato: o termo começa a aparecer como o traço distintivo, não que foi traçado sobre algo, mas que caracteriza um tipo de objeto ou animal – por exemplo, quando se fala no “caráter de um cavalo” para indicar já não um traço que foi gravado em sua pele, mas um conjunto de características próprias do exemplar; ou no “caráter dos holandeses” como o conjunto de características próprias desse povo (MERRIAM-WEBSTER, 2021; ARTFL, [s.d.]). Em língua inglesa, no mesmo século XVII, essa palavra começa a se referir também a indivíduos, primeiro no âmbito do teatro e da literatura, para se referir aos traços específicos de uma personagem. É por isso que o dicionário do Dr. Johnson, para além das acepções tradicionais relacionadas à ideia de marca, inscrição ou signo, que persistiram, e também para além das acepções ligadas às ideias de “qualidades pessoais, uma constituição particular da mente” ou “uma consideração por qualquer coisa como boa ou má”, define, como compreensões possíveis para *character*, as ideias de “representação de qualquer pessoa de acordo com suas qualidades pessoais” ou “uma pessoa com seu conjunto de qualidades” (JOHNSON, 1755). Os dicionários da Academia Francesa, por sua vez, também desde o século XVII indicam acepções que vão, em geral, nos outros dois sentidos: aquele original, ligado à ideia de marca, signo ou inscrição, e aquele ligado aos traços distintivos de algo ou alguém (embora não ao próprio alguém, para o que a língua reservou o termo “*personnage*”) (ARTFL, [s.d.]). É importante assinalar o destaque dado por todos esses dicionários, a partir do século XVIII (o do Dr. Johnson inclusive), para a relação entre a ideia de *caráter* e a ação de *caracterizar*: o verbo se definindo por ser o ato de traçar, justamente, o *caráter* singular de algo, ou seja, *traçar seus traços* distintivos (ARTFL, [s.d.]; JOHNSON, 1755). A *Encyclopédie* traz um grande verbete dedicado ao *caractère* como signo, inscrição, letra ou número, com subverbetes que tomam a ideia de *caractère* como tendência geral de uma pessoa, uma nação, uma personagem de obra literária ou de um autor a se comportar (ou pensar) de uma maneira específica, dando ainda alguma atenção à ideia de caráter de uma obra de arte ou de uma planta como seus conjuntos de características próprias (DIDEROT, D’ALEMBERT, 2021, v. 2, p. 645-668). Cabe

sentido por meio das inserções que ele vai recebendo ao longo dos textos, com destaque para os Livros 2 e 3 do *Tratado*, a segunda *Investigação* e, fartamente, os *Ensaio*s. Nossa interpretação tem por objetivo encontrar uma coerência geral no sistema de Hume, preenchendo algumas lacunas para as quais não há elaboração textual do filósofo. Por mais que com isso extrapolemos a simples exegese, acredito que nada do que será dito aqui contradiz o que Hume escreveu – pelo contrário, permite que se compreendam algumas relações que permaneceram vagas, embora necessárias, em seu texto, sem se desviar dos resultados que ele mesmo apontou.

Um dos pontos fundamentais a se notar acerca do *caráter* em Hume diz respeito a sua proximidade com o que se convencionou chamar de o “Labirinto de Hume” (*Hume's Labyrinth*⁴¹) – a polêmica questão da identidade pessoal, que aparece na Seção 6 da Parte 4 do Livro 1 do *Tratado*. Ali, Hume descarta qualquer possibilidade de existência de uma identidade fixa, um *eu* prevalente, e declara que o que convencionalmente a filosofia vinha chamando de *eu* (*self*) não passa de um feixe ou uma coleção de diferentes percepções (*bundle or collection of different perceptions*) “que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento” (TNH, 2000, p. 285). Ora, é possível afirmar que, considerando essa inexistência de uma identidade permanente e eterna ligada ao indivíduo ou ao sujeito, aquilo de mais próximo a que chegaremos de uma identidade pessoal, isto é, de uma estabilidade na figura do *eu*, na filosofia de Hume, está ligado à noção de caráter. É por isso que acredito ser possível afirmar que, a julgar pelas considerações que o termo recebe nas três principais obras de Hume, o caráter pode ser concebido como uma espécie de “identidade mínima”⁴². Em outras palavras, um possível “*eu* humiano” pode no máximo almejar o *status* de traços (*turn of character*), disposições (*dispositions of the mind or particular tempers and*

observar que, no Brasil, introduziu-se recentemente o termo “caractere” para se referir à acepção de signo, letra ou marca, como se a palavra “caráter” ficasse reservada para o sentido do modo próprio de ser de algo ou alguém; no entanto, a palavra “caráter” permanece dicionarizada como portando também aquele seu sentido original.

41 Para um maior aprofundamento na questão do problema da Identidade Pessoal em Hume, vale a leitura de SCHWERIN, Alain. *Hume's Labyrinth: A Search for the Self* (2012) e STRAWSON, Galen. *The Self* (2005).

42 A expressão aqui é minha, não se encontra em Hume. Quer apenas reforçar a ideia do caráter como aquilo que uma pessoa pode ter de mais identitário para si mesma e para os outros.

*dispositions*⁴³), inclinações (*inclinations*⁴⁴) e qualidades (*qualities*⁴⁵), os quais, em conjunto, conformam o desenho geral e singular do indivíduo, designado pelo seu caráter.

Parece claro que a noção de caráter em Hume envolve uma imbricação entre o natural e o social. Por um lado, aquelas disposições, inclinações e traços formam “a natureza da pessoa”, isto é, o seu caráter enquanto tendências gerais de seu comportamento. Por outro, esse comportamento está sempre submetido à avaliação pública, que lhe atribui seu valor e o julga como bom ou mau, causa de prazer ou dor, agradando ou desagradando os observadores, de modo que tal avaliação do comportamento sempre acaba por incidir em uma avaliação do caráter – ou seja: por meio da consideração das ações, nós sempre tendemos a avaliar o caráter de seu agente, como modo de regular as expectativas acerca da pessoa. Hume explica com clareza os meandros dessa delicada operação na seguinte passagem:

É evidente que, quando elogiamos uma determinada ação, consideramos apenas os motivos que a produziram, e tomamos a ação como signo ou indicador de certos princípios da mente e do caráter. A realização externa não tem nenhum mérito. Temos de olhar para o interior da pessoa para encontrar a qualidade moral. Ora, como não podemos fazê-lo diretamente, fixamos nossa atenção na ação, como signo externo. Mas a ação é considerada apenas um signo; o objeto último de nosso elogio e aprovação é o motivo que a produziu (TNH, 2000, p. 517).

Em outras palavras, nós jamais temos percepção (impressões e ideias) do caráter de alguém, senão de suas ações. Mas nossa avaliação de suas ações (seu sentido como agradáveis ou desagradáveis) só pode ser devidamente feita se apontar para uma avaliação de sua qualidade moral, a qual toma forma no exame das motivações por trás da ação. Tais motivações conformam a ideia de uma natureza do indivíduo, sua tendência geral para certas ações – o que podemos nomear de seu caráter.

43 Hume também utiliza a expressão “disposições do corpo” (*dispositions of the body*) para se referir a aspectos físicos do corpo, como às proporções e articulações de seus membros e partes (TNH, 2000, p. 280), e também utiliza “disposições dos órgãos” (TNH, 2000, p. 406) para se referir à saúde destes, como, por exemplo, o bom estado da visão, do gosto corpóreo, da audição etc.

44 Hume utiliza o termo “inclinações” (*inclinations*) sempre para reforçar outro termo que pretende apontar para uma característica própria, de modo que o termo nunca aparece isolado. Assim, temos “*passions and inclinations*” (paixões e inclinações), “*inclinations and passions*” (inclinações e paixões), “*inclinations and sentiments*” (inclinações e sentimentos), “*appetites and inclinations*” (apetites e inclinações) e “*desires and inclinations*” (desejos e inclinações).

45 O termo é frequentemente utilizado, por Hume, no seu sentido mais comum, significando particularidades de um objeto ou de uma pessoa, características originais ou construídas a partir de padrões do senso comum. Sobre “qualidades originais” da natureza humana, Hume diz não ter a pretensão de explicá-las (TNH, 2000, p. 37), senão de reconhecê-las. Cabe notar ainda que aquilo que alguns filósofos chamam de *substância*, para Hume se trata apenas de uma associação de ideias, isto é, da associação de várias qualidades que redundam em uma única ideia: “Embora uma cor, um sabor e um aroma particulares sejam todas qualidades unidas nesta maçã, é fácil perceber que elas não são a mesma coisa, sendo ao menos distinguíveis umas das outras” (TNH, 2000, p. 26).

Dito de outro modo: os motivos de que fala Hume na passagem acima devem ser entendidos como o conjunto das nossas disposições e inclinações naturais, nosso temperamento, nossos traços, nossas paixões predominantes, tudo aquilo, enfim, que temos de mais singular e característico “dentro” de nós mesmos, mas que se situa naquela zona onde, diz o filósofo, o olhar do outro não consegue penetrar diretamente. Mas é preciso observar que, ainda que não seja diretamente observável, esse conjunto de tendências pessoais constitui uma imagem geral nossa, tanto para nós mesmos como também para os outros – imagem essa que denominamos *caráter*. É por isso que, ainda que aponte para algo além do observável, “o caráter não é nenhuma constituição interna oculta”, observa Annette C. Baier (2008, p. 4), “é a face expressiva daquela natureza interna, que ajuda a determinar o papel que uma pessoa desempenha entre outras pessoas” – ou seja, é a face à mostra de um imaginado conjunto interno de motivos, disposições e qualidade morais que orientam o comportamento do indivíduo entre outros indivíduos. Em Hume, portanto, nossas avaliações morais ocorrem não exatamente entre objetos visíveis e objetos invisíveis, mas sim entre elementos mais temporários e perecíveis (ações e emoções) e a projeção de outros mais duradouros (o caráter).

Uma coisa importante de se observar acerca do caráter é que, apesar de indicar aquilo de mais duradouro, que permanece como uma tendência geral ou uma natureza do indivíduo, ele não é permanente o suficiente para ser totalmente imutável (ele jamais se constitui como uma identidade fixa e inalterável tal como um *self* substancial). Ou seja, embora expresse a natureza de uma pessoa no que ela tem de mais constante e durável, alterações e ajustes de caráter podem ocorrer. O que possibilita tais ajustes são as próprias paixões – são elas que motivam o desejo e a necessidade dos ajustes, ou seja, são elas que regram nossa relação com as coisas e as pessoas. “O que se chama de firmeza de caráter [*strength of mind*]”, escreve Hume, “implica o predomínio das paixões calmas sobre as violentas; mas é fácil observar que não há ninguém que possua essa virtude de forma tão constante que nunca, em nenhuma ocasião, ceda às solicitações da paixão e do desejo” (TNH, 2000, p. 454). Ceder às solicitações das paixões e dos desejos significa, portanto, colocar em risco, ou ao menos enfraquecer de certo modo, aquela “firmeza”.

É verdade que manter a predominância das paixões calmas sobre as violentas constitui, para Hume, uma virtude ou, mais do que isso, um tipo de razão⁴⁶. E é possível, portanto, dizer

46 A parte 3 desta tese traz uma explicação mais completa e detalhada das paixões e sua tipologia. Desde já, porém, é o caso de termos em mente que, para Hume, as paixões só podem ser governadas por elas mesmas e jamais pela razão. Assim, ao dizer que a firmeza de caráter nada mais é do que a predominância das paixões calmas sobre as violentas, Hume estaria também reforçando a ideia de que, para ele, as paixões calmas são, nesse caso, aquilo que o senso comum toma por racionalidade, tendo o papel de nos desviar das

que essa virtude está sempre *ameaçada* por uma ou por várias paixões violentas. A constância de nosso caráter, uma qualidade importante na vida pública, depende desse jogo das paixões. E é no exercício dessa constância que adquirimos nossa reputação, nosso nome. Ao mesmo tempo, também é necessário considerar que a possibilidade de modificar o próprio caráter possui um importante valor formativo para o indivíduo, porque o torna apto a se adaptar e mesmo a aprender com suas experiências. E o que vai regular, no fim das contas, a relação entre a qualidade da constância e a capacidade de aprendizado será um jogo de velocidades. Como Baier resume:

O caráter é, em grande medida, uma questão do que são nossas paixões e intenções, e, em outra medida, uma questão ligada aos hábitos que temos para adquirir e corrigir nossas crenças, mas enquanto esses últimos podem mudar rapidamente, as paixões são “lentas e irrequietas” e por isso o caráter é tido por Hume como sendo ainda mais lento de ser alterado (BAIER, 2008, p. 4).

De fato, na perspectiva da filosofia moral de Hume, uma mudança de caráter é, sim, possível, mas decorre, com efeito, de um processo lento. Aqueles traços, disposições, inclinações e qualidades associados aos motivos (paixões) são a matéria-prima que vai moldando o caráter de uma pessoa aos olhos das outras. Inclinações virtuosas vinculadas a paixões e motivos em geral (virtuosos ou mesmo viciosos) tendem a produzir ações agradáveis e úteis aos olhos dos outros. Ao aprovar uma, duas, três vezes as ações ou a ação de determinada pessoa, o costume me fará enxergar (e me comprazer com) um padrão de qualidade (ou de defeitos) nessas ações. Esse padrão que eu vou percebendo nas ações daquele que eu observo (julgo) nada mais é do que o seu caráter. Logo, uma mudança de caráter, qualquer que seja ela, depende da mudança *do padrão* das ações. Sendo assim, é pelo exercício da recorrência, necessariamente mais vagaroso do que um impulso apaixonado momentâneo, que o caráter se constitui, permitindo que a constância seja construída lentamente até se consolidar como uma efetiva reputação.

É importante atentar para essa espécie de período formativo ou, mais em geral, para essa possibilidade de modificação do caráter, porque existe uma dinâmica – diga-se de passagem, crucial para a filosofia moral de Hume – que organiza a relação entre o caráter como tendência pessoal, como imagem pública e como algo passível de transformação. Ela diz respeito ao modo como os indivíduos vão moldando seu comportamento (logo, seu caráter) através de suas experiências e interações sociais. Pois cada um de nós não só é capaz de, pela memória, pela

consequências maléficas dos excessos causados pelas paixões violentas. Para outra discussão mais completa e adequada acerca da conceituação das paixões calmas e das teses e interpretações que elas suscitam, ver Árdal (1996, p. 93-108).

imaginação e pelo hábito, adquirir conhecimento acerca de quais ações podem ter quais consequências e sentir se tais consequências são prazerosas ou dolorosas, mas também de, na interação interpessoal, avaliar de que modo nossas ações provocam respostas de outras pessoas e chegar, portanto, a alguma habilidade acerca de como nosso caráter funciona (ou não) para nossas vantagens no meio social. Ou seja: conforme suas ações levam os outros a reagirem, o agente é informado sobre a distância ou a proximidade entre a percepção que ele tem do próprio caráter e a percepção pública gerada por ele. Diante dessa informação, o agente poderá, graças a essa interação social, promover alterações e ajustes na natureza de seu caráter. Não é à toa que Hume escreve, na sua segunda *Investigação*, que “Em nossa busca tenaz e sincera de um caráter, um nome, uma reputação no mundo, passamos frequentemente em revista nosso procedimento e conduta, e consideramos como eles aparecem aos olhos daqueles que nos estão próximos e nos observam” (I2, 2013, p. 161) – existe uma tendência à constante revisão do caráter através da relação que estabelecemos com o olhar do outro sobre nós⁴⁷.

Numa interação a nível social, no entanto, é preciso observar que a dinâmica não é tão direta e reflexiva quanto uma avaliação consciente dos efeitos benéficos ou maléficos das próprias ações conforme o julgamento alheio. O que acontece é que, por causa dessa lentidão que caracteriza a percepção dos padrões comportamentais (os quais explicam a motivação das ações por meio das expectativas que assinalam), surge – isto é, estabelece-se por mecanismos naturais – uma certa forma de compreensão das vantagens sociais que é possível obter com uma boa reputação. E isso ocorre mesmo que as situações em que essas vantagens são usufruídas não estejam imediatamente à vista. Em outras palavras, para Hume, o homem percebe que possuir uma boa fama, isto é, um bom caráter aos olhos públicos, é vantajoso. E reconhecer como se estabelece, no sistema de Hume, essa percepção será crucial para que compreendamos, posteriormente, como se constitui a justiça em seu sistema moral. Pois é possível considerar que essa maneira específica se dá em dois níveis de complexidade, sendo que a passagem de um nível ao outro coincide, de certo modo, com o artifício pelo qual o homem constitui a justiça. Como o filósofo escreve no *Tratado*, “Ora, nada é mais natural que abraçarmos neste ponto as

47 Embora ainda não estejamos nos aprofundando na relação dessas questões com o amor pela fama e seu papel na moralidade, vale já anunciar que essa citação se encontra em um trecho maior no qual o autor afirma: “Outro princípio de nossa constituição que traz um grande reforço ao sentimento moral é o amor pela fama, que reina com total autoridade em todos os espíritos elevados e é muitas vezes o motivo supremo de cada um de seus planos e realizações. Em nossa busca tenaz e sincera de um caráter, um nome, uma reputação no mundo, passamos frequentemente em revista nosso procedimento e conduta, e consideramos como eles aparecem aos olhos daqueles que nos estão próximos e nos observam. Este constante hábito de nos inspecionarmos, por assim dizer, pela reflexão, mantém vivos todos os sentimentos do certo e do errado, e engendra, nas naturezas mais nobres, uma certa reverência por si mesmo e pelos outros que é a mais segura guardiã de toda virtude” (I2, 2013, p. 161).

opiniões dos outros – tanto pela *simpatia*, que torna todos seus sentimentos intimamente presentes a nós, como pelo *raciocínio*, que nos faz considerar seu julgamento uma espécie de argumento em favor daquilo que afirmam” (TNH, 2000, p. 355). Vamos então considerar cada um desses “níveis” – o da *simpatia* e o desse específico raciocínio relativo aos valores morais.

6.2 Sobre a *simpatia*

Na Introdução desta tese, observamos que a *simpatia* é uma noção recorrente na filosofia dos séculos XVII e XVIII e chamamos a atenção para sua presença na filosofia de Adam Smith. Em linhas gerais, o tema da *simpatia* diz respeito a nossas reações emocionais diante das emoções dos outros e, nessa época, foram elaboradas formas distintas de explicar essa questão. James Harris (2015) nos mostra que uma imagem central para essa discussão está em uma passagem de Lucrécio, na qual o poeta latino descreve a alegria que alguém pode sentir ao observar, da praia, um navio naufragando – alegria pelo fato de não estar naquele navio. Hobbes valeu-se dessa imagem para dar à *simpatia* um fundamento egoísta, acreditando que mesmo que um sentimento de piedade viesse se somar a tal alegria, ou mesmo sobrepor-se a ela, não seria por mais do que uma antecipação da calamidade que se acometeria sobre nós, decorrentemente da desgraça do outro. Mandeville abordou a questão em sentido semelhante, isto é, egoísta, assumindo que toda forma de *simpatia* seria, em última instância, resultado de uma espécie de reflexão baseada na projeção da situação do outro sobre nós mesmos. Já outros, como Malebranche, por exemplo, não tomaram a via egoísta: o pensador francês acreditava em uma espécie de “compaixão em espíritos”, pois, para ele, não seria através de qualquer reflexão sobre viver a situação do outro, imaginar-se em seu lugar ou antever os nossos próprios prejuízos que viríamos a experimentar alguma coisa a partir da experiência alheia, mas sim por uma espécie de *contágio* que nos levaria, por exemplo, a sentir um tremor nas pernas ao olhar cuidadosamente para uma ferida na perna de alguém. Para Hutcheson, por sua vez, a *simpatia* era uma espécie de senso público, uma tendência natural a se contentar com a felicidade dos outros e a se incomodar com sua dor. E a posição de Hume acerca da questão, na qual vamos nos aprofundar aqui, é bastante influenciada por Hutcheson (como veremos mais adiante) e já foi tomada mesmo como um empréstimo da descrição de Malebranche (HARRIS, 2015).

Em dado momento do *Tratado da Natureza Humana*, Hume se vale da mesma imagem do naufrágio observado da praia, na referência a Lucrécio. Ele a usa para diferenciar a *simpatia* daquilo que chama de comparação.

Suponhamos que eu esteja agora seguro em terra firme, e queira extrair algum prazer dessa consideração; para isso, devo pensar na infeliz condição daqueles que se encontram em meio a uma tempestade em alto-mar, esforçando-me para tornar essa ideia tão forte e viva quanto possível, para melhor sentir minha própria felicidade. Contudo, por mais que me esforce, a comparação nunca terá a mesma eficácia que teria se eu estivesse realmente na beira da praia, e visse ao longe um navio sendo jogado de um lado para o outro pela tempestade, correndo um perigo constante de se chocar contra um rochedo ou um banco de areia. Mas suponhamos que essa ideia se torne ainda mais viva. Suponhamos que o navio seja trazido para tão perto de mim que eu seja capaz de perceber distintamente o horror estampado nas faces dos marinheiros e passageiros, que ouça seus gritos de lamento, e veja os amigos mais queridos dando seu último adeus ou abraçando-se para morrer nos braços uns dos outros. Ninguém pode ter um coração tão selvagem a ponto de extrair o menor prazer de tal espetáculo, ou resistir aos impulsos da mais terna compaixão e simpatia. É evidente, portanto, que há um meio-termo neste caso; se a ideia for fraca demais, não terá nenhuma influência quando comparada à nossa situação; em contrapartida, se for demasiadamente forte, agirá sobre nós inteiramente por simpatia, que é contrária à comparação. A simpatia, sendo a conversão de uma ideia em uma impressão, requer mais força e vividez que a necessária para a comparação (TNH, 2000, p. 633-634).

A partir dessa passagem, percebe-se que a simpatia, para Hume, não passa por nenhuma reflexão acerca da situação do outro ou sua comparação com a nossa – na verdade, ela é o contrário dessa comparação. Ou seja, ela é um mecanismo natural totalmente à parte de qualquer *reflexão* acerca de nossa situação em relação à situação alheia. Um pouco antes do trecho citado, ele já escrevera, acerca da simpatia, que:

Tão estreita e íntima é a correspondência entre as almas dos homens que, assim que uma pessoa se aproxima de mim, ela me transmite todas as suas opiniões, influenciando meu julgamento em maior ou menor grau. Embora, muitas vezes, minha simpatia por ela não chegue ao ponto de me fazer mudar inteiramente meus sentimentos e modo de pensar, raramente é tão fraca que não perturbe o tranquilo curso de meu pensamento, dando autoridade à opinião que me é recomendada por seu assentimento e aprovação. Pouco importa sobre que assunto ela e eu estamos pensando. Quer estejamos julgando acerca de uma pessoa completamente indiferente, quer de meu próprio caráter, minha simpatia dá a mesma força a sua decisão; e até seus sentimentos sobre seu próprio mérito fazem que eu a considere da mesma perspectiva que ela toma para considerar a si mesma (TNH, 2000, p. 632).

Nota-se, portanto, que a simpatia humiana é um princípio da natureza humana, como um dispositivo ou mecanismo psicológico relativo a “[...] nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos” (TNH, 2000, p. 351). É por isso que comentadores a aproximam da concepção de Malebranche e a qualificam como uma espécie de *contágio* de opiniões e sentimentos. Como já assinalado na Introdução, Elias Khalil, por exemplo, afirma que “Para Hume, a simpatia é basicamente o que se poderia chamar mimetização, na qual um observador

copia as emoções de uma outra pessoa” (KHALIL, 2015, p. 654). Investiguemos agora tal princípio com mais detalhes.

Um primeiro ponto a ser observado é que a simpatia se caracteriza por ser um processo da imaginação, através do qual uma ideia se converte em uma impressão. Lembrando que impressões e ideias são apenas graus distintos de intensidade da mesma percepção, compreende-se que a simpatia ocorre como um aumento da intensidade de uma ideia, de modo que uma pessoa pode vir a experimentar sentimentos (impressões e paixões) a partir de ideias. Esse movimento, no entanto, não é desordenado, estando, no caso da simpatia, relacionado a impressões e ideias específicas.

O que Hume apresenta, no Livro 2, Parte 1, Seção 11, acerca da simpatia estabelece que esse princípio atua como uma tendência a sentirmos aquilo que percebemos outra pessoa sentindo, baseados principalmente em certa forma de identificação com esse outro. Por exemplo: ao vermos uma pessoa com dor, teríamos a tendência a sentirmos também seu desconforto, por transmissão simpática de sua sensação. Ou seja, a impressão de certa expressão facial (no caso, a expressão de dor) nos indicaria a ideia de uma pessoa com dor, o que, pela imaginação atuante através da simpatia, inspiraria em nós a impressão do desconforto da dor. Vejamos como Hume o justifica:

É evidente que a ideia, ou, antes, a impressão de nós mesmos, está sempre presente em nosso íntimo, e que nossa consciência nos proporciona uma concepção tão viva de nossa própria pessoa que é impossível imaginar algo que a supere quanto a esse aspecto. Qualquer objeto que esteja relacionado conosco, portanto, deve ser concebido com uma vividez de concepção semelhante, de acordo com os princípios anteriores; e, mesmo que essa relação não seja tão forte quanto a de causalidade, ainda assim ela deve ter uma influência considerável. A semelhança e a contiguidade não são relações desprezíveis, sobretudo quando, por uma inferência de causa e efeito e pela observação de signos externos, somos informados da existência real do objeto semelhante ou contíguo.

Ora, é óbvio que a natureza preservou uma grande semelhança entre todas as criaturas humanas, e qualquer paixão ou princípio que observemos nas outras pessoas podem encontrar, em algum grau, um paralelo em nós mesmos. O que se passa com a trama da mente é o mesmo que ocorre com o corpo. Embora as partes possam diferir em sua forma ou tamanho, sua estrutura e composição são em geral as mesmas. Uma notável semelhança mantém-se em meio a toda sua diversidade; e essa semelhança deve contribuir muito para nos fazer penetrar nos sentimentos alheios, abraçando-os com facilidade e prazer. Assim, segundo constatamos, sempre que, além da semelhança geral de nossas naturezas, existe alguma similaridade peculiar em nossas maneiras, caráter, país ou linguagem, isso facilita a simpatia. Quanto mais forte for a relação entre nós e um objeto, mais facilmente a imaginação realizará a transição e transmitirá à ideia relacionada a vividez daquela concepção com que formamos a ideia de nossa própria pessoa (TNH, 2000, p. 352-353).

Essa explicação possui nuances delicadas que precisam ser elucidadas⁴⁸. Hume afirma que o mecanismo da simpatia atua através da semelhança e da contiguidade, mas, na passagem citada, atenção especial é dedicada à questão da semelhança: é por uma percepção natural das semelhanças que existem entre todas as pessoas, apenas por serem da mesma espécie, que se torna plausível que haja um reflexo entre nossas percepções de nós mesmos e dos outros, de modo que a ideia de outra pessoa experimentando certo sentimento pode se refletir na minha ideia de mim experimentando esse mesmo sentimento – ideia essa que se transforma em impressão pela força da imaginação simpática.

No entanto, é preciso considerar que, apesar de Hume justificar o mecanismo da simpatia através dessa semelhança, ela não pode se confundir com mecanismos mais complexos, como aqueles relativos ao caráter ou a ideias mais elaboradas acerca do eu e do outro (ou seja, não pode se confundir com o outro “nível” da questão, relativo aos raciocínios morais). É preciso, portanto, diferenciar a simpatia da empatia, porque a simpatia não é como se imaginar no lugar do outro e então sentir algo por vê-lo naquela situação – como observamos anteriormente, ela não se confunde com nenhuma reflexão que passe por comparações entre si e o outro. As metáforas que Hume emprega em outras partes do livro, associando a simpatia a um contágio ou a cordas transmitindo sua vibração a outras cordas, levam a compreender que, apesar dessa enviesada explicação dada na Seção 11, Parte 1 do Livro 2 do *Tratado*, seu mecanismo é mais direto, menos reflexivo – a imaginação aí não atua senão simplesmente reforçando uma ideia a ponto de ela provocar uma impressão, sem que isso precise passar por raciocínios mais desenvolvidos, relacionando uma ideia da própria individualidade à ideia da individualidade alheia.

Além disso, como Hume deixa claro nessa mesma Seção 11, esse reflexo simpático de sentimentos atua de maneira distinta entre as paixões diretas e as indiretas. A imagem de alguém sofrendo o desprazer da dor (digamos, uma paixão direta) pode causar em nós uma impressão desse desprazer, mas a imagem de alguém sentindo orgulho não provoca em nós o sentimento de orgulho, mas o de apreço, admiração ou mesmo amor. Ou seja, a transmissão simpática do sentimento não é uma transmissão de toda a estrutura do sentimento – pois o objeto das paixões permanece o mesmo: a estima de alguém por si mesmo provoca em nós a estima por essa

48 Remeto o leitor também a Martin (2006), que apresenta de que forma a teoria humiana da simpatia é mais nuançada do que normalmente se admite. O leitor pode encontrar em seu artigo uma elucidação mais detalhada dos motivos pelos quais esse mecanismo deve ser compreendido da maneira que é apresentado aqui.

pessoa, não por nós mesmos. Do mesmo modo, a estima de alguém por nós provoca em nós, por simpatia, orgulho, e não estima pelo outro.⁴⁹

E mais: não podemos nos esquecer de como o mecanismo da simpatia se difere de outro mecanismo, mas, inescapavelmente, pode vir a se encontrar com ele, o da *comparação*, porque é preciso reconhecer que a percepção de alguém em relação à dor, por exemplo, nem sempre causa em nós uma impressão semelhante a seu desgosto, mas pode desembocar no sentimento de malícia (*malice*), por exemplo. Assim como alguém orgulhoso pode, ao invés de despertar estima, despertar inveja ou mesmo ódio.

Em qualquer tipo de comparação, o primeiro objeto sempre faz que obtenhamos do segundo, com que é comparado, uma sensação contrária à que surge quando ele próprio é considerado direta e imediatamente. A consideração direta do prazer de outrem naturalmente nos dá prazer, e, conseqüentemente produz dor quando esse prazer é comparado com o nosso. A dor alheia, considerada em si mesma, é dolorosa para nós; mas aumenta a ideia de nossa própria felicidade, dando-nos prazer (TNH, 2006, p. 633).

Ou seja, se Hume reconhece um princípio de simpatia na natureza humana, isso não significa que exista uma *completa e irrefreável* aliança emocional entre as pessoas – esse mecanismo precisa ser reconhecido em nuances complexas, no jogo com outras elaborações, para dar conta das transmissões irregulares que ele promove.

É por isso que M. G. F. Martin (2006) prefere descrever esse mecanismo humiano considerando que a simpatia provoca uma impressão inicial que somente se desenvolverá em uma paixão (uma impressão secundária ou reflexiva) se passar por ideias que a levem a tanto. Essas ideias, que atuarão conforme for da natureza da pessoa (suas tendências pessoais, nós diríamos, de acordo com sua identidade mínima), orientarão os resultados da simpatia, fazendo com que a paixão que a pessoa experimente diante da paixão da outra seja de fato semelhante (como sentir desgosto diante do desgosto), complementar (como sentir orgulho diante da estima) ou mesmo contrária (como sentir raiva diante do orgulho).

Hume explica essa influência de outras ideias nos resultados do mecanismo simpático por meio de outras relações de ideias que acompanham tal mecanismo:

[...] a semelhança não é a única relação que tem esse efeito; ao contrário, ela é reforçada por outras relações que podem acompanhá-la. Os sentimentos das outras pessoas têm pouca influência quando elas estão muito afastadas de nós,

⁴⁹ O artigo de Martin (2006) mostra que Hume não resolve explicitamente essa questão acerca da transmissão simpática de paixões indiretas. A estrutura das paixões indiretas seria fundamentalmente diferente quando são sentidas por si mesmas ou quando são transmitidas por simpatia. Martin, por sua vez, oferece uma resolução para o problema, inferida dos textos de Hume. Nossa apresentação da simpatia segue relativamente próxima da elaboração de Martin, e por isso não vou me aprofundar no problema que ele identifica e na resolução que propõe, pois eles acabam incidindo em detalhes que não são particularmente relevantes para o argumento apresentado aqui.

pois a relação de contiguidade é necessária para que eles se comuniquem integralmente. As relações de consanguinidade, sendo uma espécie de causalidade, podem às vezes contribuir para o mesmo efeito, como também a convivência, que opera do mesmo modo que a educação e o costume, como veremos melhor posteriormente. Todas essas relações, quando unidas, levam a impressão ou consciência de nossa própria pessoa à ideia dos sentimentos ou paixões das outras pessoas, fazendo com que os concebamos da maneira mais forte e vívida (TNH, 2000, p. 353).

O contágio sentimental da simpatia depende, portanto, de outros fatores que não a simples pertença mútua à espécie humana. A semelhança de espécie entra em relação com outras medidas, tais como a semelhança de família, de nação, de ofício, ou quaisquer outras semelhanças ou dessemelhanças que a educação e o costume ensinem a considerar na relação com alguém, além da contiguidade das ideias (é mais fácil ser contagiado por uma dor que observamos de perto do que por um relato indireto de uma dor). Essas relações todas vão reforçar ou dirimir o contágio simpático das emoções. Em outras palavras: ainda que a simpatia seja um contágio mais fundamental do que qualquer reflexão acerca de nossas comparações com o outro, tais comparações podem vir a influenciar os efeitos da simpatia (sendo que, de qualquer forma, essa possibilidade não deve nos impedir de notar que tal influência não anula o reconhecimento da simpatia como um mecanismo à parte de qualquer reflexão comparativa).

Agora, é preciso observar que, tudo isso sendo basal para a teoria moral de Hume, não é por acaso que a apresentação mais completa que ele faz desse princípio da simpatia está no capítulo dedicado ao amor pela fama. Hume usa a simpatia para explicar por que é que as opiniões dos outros acerca de nós nos afetam, assim como por que é que nós fazemos diferença entre opiniões, sendo mais afetados quando somos elogiados ou depreciados por alguém com quem nos identificamos do que por alguém a quem somos mais indiferentes. Para ele, o elogio (ou a depreciação) nos afeta porque a percepção de alguém dedicando a nós a sua estima (ou depreciação) inspira em nós, por simpatia, o mesmo afeto direcionado à nossa própria pessoa. E assim como a simpatia opera sob a influência de outras ideias, tais como a semelhança de nação, ofício ou quaisquer outras que aprendamos a considerar, as opiniões daqueles mais semelhantes a nós nos afetam mais do que as opiniões de pessoas mais diferentes de nós.

O que é fundamental compreender acerca desse mecanismo da simpatia é como ele é tomado, por Hume, como um princípio natural que independe de nossas capacidades reflexivas acerca do caso. Seria possível, por exemplo, exercer o seguinte raciocínio: este homem sábio e de grande inteligência, que eu admiro, acaba de elogiar a minha inteligência; fosse ele um tolo qualquer, isso não significaria nada; mas sua opinião sobre isso é bastante válida, pois ele sabe do que fala; logo, posso sentir orgulho. Esse é um raciocínio plausível e condizente com aquilo

que o princípio de simpatia promove, mas ele opera em um nível distinto daquele ocupado pela simpatia. No sistema de Hume, a simpatia atua sem qualquer apelo a um raciocínio assim explícito e elaborado. É naturalmente, sem reflexão, que uma semelhança de ideias nos faz propenso a simpatizar com alguém, e igualmente sem reflexão que sua estima, por consequência, inspira orgulho em nós por simples transmissão do prazer relacionado à nossa pessoa. É claro que raciocínios como o explicitado podem acontecer e reforçar nossa consciência de sermos estimados por uma opinião de valor, mas é antes mesmo disso que a simpatia atua, estando na base de um movimento passional – ou seja, um movimento que enraíza as opiniões alheias em uma dinâmica passional conosco, e não em uma dinâmica racional.

É através da simpatia, portanto, que Hume identifica o amor pela fama como uma paixão que, em última instância, está de acordo com o princípio mais básico pelo qual buscamos prazer e evitamos a dor – *nós desejamos a boa opinião alheia, que resultaria de nossa capacidade de provocar prazer nos outros, porque ela é percebida em nós como um prazer nosso*. Ao mesmo tempo, essa dinâmica não está isenta de influências relativas a outras ideias, como aquelas que por educação e costume nos fazem mais semelhantes a uns do que a outros. São essas influências que marcarão, conforme veremos mais adiante, a passagem para a justiça, conforme sejamos capazes de aprender a simpatizar com pessoas cuja semelhança conosco pode não ser nenhuma a não ser a de serem membros de uma mesma sociedade que prospera graças a uma promessa tácita de respeito à propriedade e às obrigações. O que o princípio da simpatia faz, no sistema de Hume, é caracterizar essa relação civil como uma relação de apreciações e depreciações mútuas enraizadas em estruturas passionais. O que, novamente, aponta para o amor pela fama como uma paixão fundamental para se pensar a justiça na filosofia do escocês.

6.3 De volta ao caráter

Como mencionado anteriormente, para Hume, o homem percebe que possuir uma boa fama, isto é, um bom caráter aos olhos públicos, é vantajoso. E essa percepção, então, pode ser pensada em dois níveis, um referente à simpatia e outro referente a certo raciocínio. No que diz respeito à simpatia, como vimos, acontece de o prazer do outro ser também um prazer nosso, pelo que se pode entender que causar prazer nos dá prazer – isto é, se reconhecidamente fazemos algo bom aos outros, causando-lhes prazer, esse prazer pode nos ser transmitido por simpatia. Acerca do raciocínio, é claro que existe a possibilidade de simplesmente possuir, como um conhecimento de mundo, a informação de que uma boa reputação pode nos garantir vantagens

na vida social; mas o que merece mais atenção aqui é um nível de raciocínio que atua junto à noção de caráter e às dinâmicas passionais do amor pela fama.

Observe-se: para Hume, o orgulho e o amor (este, poderíamos também chamar de *estima* ou mesmo *admiração*), assim como a humildade e o ódio (seus opostos), são paixões indiretas. Isso significa que elas se compõem ao menos de uma tríade de elementos: um sujeito, um objeto e uma qualidade. É mais fácil explicá-lo através de um exemplo: o orgulho, para Hume, é uma paixão indireta, pois não é um sentimento que se sustenta por si mesmo, como seria o caso, por exemplo, da alegria ou do medo; pensar o orgulho só faz sentido considerando que há uma causa para se ter orgulho de alguma coisa – tal como: um homem tem orgulho de si porque tem uma bela casa⁵⁰. Ou seja, esse sentimento não vem à tona senão através de uma elaboração que envolve alguma ideia de *eu* como objeto da paixão, assim como alguma compreensão acerca do valor que certos objetos podem assumir (no exemplo mencionado, o valor de uma bela casa como causa da paixão).

Agora, é preciso considerar que, para Hume, o valor que as causas de paixões indiretas possuem pode se constituir de duas maneiras. Uma é através de um conjunto de fatores que se reúnem sob o que ele chama de “causas originais”. Como esses fatores operam é algo que vamos analisar com mais detalhes apenas na parte 3 desta tese; por ora, precisamos apenas reconhecer quais são eles. Hume os aborda nas Seções de 7 a 10 da Parte 1 do Livro 2 do *Tratado*, e os lista como: o vício e a virtude, a beleza e a deformidade, as vantagens e desvantagens externas, a propriedade, a riqueza e a pobreza. O que todos eles têm em comum – e que os faz serem causas de paixões indiretas – são dois aspectos: a) todos possuem, por si sós, a capacidade de nos causar prazer ou desprazer, isto é, todos são causa de paixões diretas como a alegria ou a tristeza, por exemplo; e b) todos podem ter uma relação estreita conosco⁵¹. Assim, por exemplo, a virtude ou a beleza física são elementos que nos causam prazer e podem estar associados a nós (podem ser, no caso, a *nossa* virtude ou a beleza do *nosso* corpo), causando-nos, então,

50 Caso o leitor se pergunte por que falei em três elementos (sujeito, objeto e qualidade) mas, no exemplo, falei apenas de dois (causa e objeto) vale compreender que a causa, para Hume, é sempre composta de dois elementos, o sujeito e a qualidade. O sujeito é aquele objeto singular que justifica a paixão (no exemplo, a bela casa), e a qualidade é, de certo modo, uma paixão direta, em geral resumível a positiva (prazer) ou negativa (dor), a qual serve como a própria definição do sentimento. Por exemplo, o mesmo sujeito e objeto – no ex., uma bela casa e o eu –, caso estejam juntos de uma qualidade negativa (dor ao invés de prazer, ou insatisfação ao invés de alegria, por exemplo), deixam de compor o orgulho para compor a humildade (*humility*). Mas um exame mais minucioso do sistema das paixões de Hume será traçado na parte 3 desta tese; por ora, é suficiente compreender apenas a ideia geral.

51 Repito que os detalhes desses aspectos serão vistos na parte 3 desta tese – inclusive aquilo que Hume chama de cinco limitações de seu sistema, que informam os modos específicos pelos quais essa relação conosco tem que se dar para que tais fatores possam causar paixões indiretas, além da noção de dupla associação de impressões e ideias, também fundamental para o caso.

orgulho. No caso do que se chama de vantagens e desvantagens externas, encontramos um dos fatores mais amplos de causas possíveis para as paixões indiretas – ele está relacionado a objetos externos que se apresentem relacionados a nós. Alguns dos exemplos que Hume menciona são casas, jardins, equipagens, o país, o condado, a paróquia, qualidades e defeitos de nossos parentes e amigos, posses e títulos. O exemplo dado anteriormente, de um homem que sente orgulho por sua bela casa, encaixa-se nesse caso – a bela casa é uma vantagem externa que se relaciona a alguém. Já a propriedade, a riqueza e a pobreza, Hume nos diz que podem ser causas de paixões indiretas pelo que ele chama de “antecipação do prazer” (TNH, 2000, p. 349). Por exemplo, um homem tem orgulho de sua riqueza porque ela lhe antecipa o prazer de tudo aquilo que ele pode adquirir com essa riqueza, mesmo que ele seja “pão-duro” e jamais a utilize, permanecendo sempre apenas como uma possibilidade que ele gaste sua fortuna. Hume diz que “Tal antecipação do prazer é, nela mesma, um prazer considerável” (TNH, 2000, 349). As chamadas causas originais de paixões indiretas são, então, aqueles fatores que, produzindo prazer ou desprazer, associam-se a nós de algum modo, a ponto de provocarem orgulho ou humildade, ou se associam a outra pessoa, de modo a provocarem nossa estima ou ódio em relação a ela.

Já a outra maneira de adquirir valor, a “causa secundária” (TNH, 2000, p. 350), é o conjunto das opiniões alheias. E o fato de Hume chamá-la secundária não deve dar a impressão de que se trata de uma causa mais rara, menos presente – na verdade, é exatamente nesse momento de sua exposição que Hume fala especificamente do amor pela fama, escrevendo um trecho que já citamos na Introdução desta tese: “Nossa reputação, nosso caráter, nosso bom nome são considerações de grande peso e importância; e mesmo as outras causas de orgulho – a virtude, a beleza e a riqueza – têm pouca influência quando não amparadas pelas opiniões e sentimentos alheios” (TNH, 2000, p. 351). Ou seja, mesmo aquelas “causas originais” de valor não funcionam tão bem se não forem amparadas por essa “causa secundária” – no exemplo utilizado, diremos que mesmo o prazer e o deleite de uma bela casa não servem para, sozinhos, constituir seu valor como causa de orgulho; isso só acontece através de uma elaboração social de valores na qual o orgulho de possuir uma bela casa está entrelaçado com o reconhecimento público de que possuir uma casa assim é motivo de orgulho⁵². Isso pode parecer um pouco circular, mas trata-se de uma circularidade complexa que se resolve, justamente, no

52 É verdade que, no trecho citado, Hume diz que o valor da virtude, da beleza e da riqueza depende do apoio das opiniões alheias, não mencionando as vantagens e desvantagens externas. Mas isso é apenas consequência do estilo metonímico do filósofo – veremos na Parte 3 da tese que, de acordo com as cinco limitações do sistema das paixões indiretas, as vantagens e desvantagens externas também são uma causa original submetida à causa secundária.

entendimento de que é sistemicamente o juízo alheio que constrói valor para objetos que passam, então, a poder ser causa de orgulho, amor, humildade ou ódio.

O que isso tudo tem a ver com a reputação é o seguinte: existe, no sistema humano, formas específicas de prazer (o orgulho, o amor) e desprazer (a humildade, o ódio) que dependem do juízo alheio (“causa secundária”) para serem experimentados. Por motivos que vamos analisar com mais detalhes ao investigarmos o sistema humano das paixões na parte 3 desta tese, essas formas de prazer e desprazer estão amplamente ligadas à constituição do nosso caráter, ou seja, do nosso padrão comportamental. Por ora, fiquemos com um exemplo didático: a virtude e o vício, por exemplo, são causas originais, submetidas, como todas as originais, à causa secundária (o juízo alheio), de modo que ser virtuoso, isto é, ter a virtude associada a nós, não só causa prazer nos outros porque (segundo Hume) observar a virtude causa prazer, mas também porque observar a virtude associada a alguém causa amor – ou seja, os outros sentem “duplamente” o prazer, tanto o da contemplação da virtude, quanto o do amor. Além disso, os mecanismos simpáticos pelos quais o prazer da virtude se torna reconhecido e valorizado fazem com que ter a virtude associada a nós nos cause orgulho – ou seja, sentimos “duplamente” o prazer, não só o da virtude de nossas ações como também o do orgulho. Ora, pelo princípio básico de buscar o prazer e evitar a dor, as ações e comportamentos que geram prazer são reforçados, enquanto aqueles que geram dor tendem a ser evitados. E as ações e objetos que geram, digamos, “duplamente” prazer e dor, como esses associados às paixões indiretas, tendem então a ter um poder de reforço ou de evitamento ainda maior.

Explico melhor esse reforço. Vimos que o caráter se constitui como a percepção de padrões comportamentais. As ações mais reforçadas tendem a se repetir, as mais evitadas tendem a desaparecer como possibilidade. Hume escreve: “O costume tem dois efeitos *originais* sobre a mente: confere a ela uma *facilidade* para realizar uma ação ou para conceber um objeto; e, posteriormente, uma *tendência ou inclinação* a fazê-lo” (TNH, 2000, p. 458, destaques do original). O que acontece é que o costume, que nos permite construir a imagem do caráter, constrói-se, ele mesmo, sob a injunção de juízos baseados nos efeitos passionais das ações, conforme é orientado para determinadas facilidades, tendências e inclinações. Logo, ações benéficas tendem a produzir um caráter apreciável, assim como um caráter apreciado tende a produzir ações benéficas – em um ciclo de retroalimentação baseado no princípio de buscar o prazer e evitar a dor entregue a dinâmicas passionais interpessoais. A anatomia passional e sistêmica por trás disso tudo será vista com mais detalhes na Parte 3 da tese, inclusive de que modo um sistema praticamente fechado que tende ao prazer como orientação para a virtude pode explicar a existência de “maus caracteres” e a persistência de ações maléficas. Por ora é

preciso apenas compreender que, para além dos mecanismos da simpatia, existe na filosofia de Hume um outro sistema, talvez mais complexo porque dependente de mais elementos e princípios (buscar o prazer e evitar a dor, associação de ideias ao ponto de conformar a percepção de padrões comportamentais, a estrutura das paixões indiretas, reforços passionais etc.), pelo qual o prazer alheio se conecta ao nosso prazer, sendo que ele passa pelo juízo alheio acerca de nosso caráter – isto é, pela nossa reputação.

É por isso que a simpatia não se confunde com aquele raciocínio pelo qual reconhecemos que a boa reputação pode ser vantajosa. Uma coisa é o mecanismo simpático que nos leva a ter o prazer de alguém semelhante como fonte de prazer, outra coisa é o interesse que temos na apreciação alheia. O que quero sugerir, então, é que a noção de caráter está relacionada à apreciação alheia pela nossa pessoa, movimento que se soma ao da simpatia, vinculando-se ao raciocínio pelo qual a opinião alheia ganha valor e sentido para nós.

Para diferenciar esses dois “níveis”, em primeiro lugar, é preciso chamar a atenção para a leve distância que existe entre nosso *eu* e nosso caráter. Sabemos que a explicação de Hume acerca da simpatia depende de uma ideia de *eu*. Como já foi citado anteriormente, ele diz, quando vai explicar a simpatia: “É evidente que a ideia, ou, antes, a impressão de nós mesmos, está sempre presente em nosso íntimo, e que nossa consciência nos proporciona uma concepção tão viva de nossa própria pessoa que é impossível imaginar algo que a supere quanto a esse aspecto” (TNH, 2000, p. 352). Esse *eu*, no entanto, não pode se confundir com aquilo que chamamos de *identidade mínima*, por mais próximo que esteja dela, porque o que chamamos de identidade mínima, ou *caráter*, aponta para as tendências de nosso comportamento pessoal, identificáveis através de um padrão. E nossa ideia de nós mesmos pode não conformar essa imagem de um padrão, mas ser apenas, como Hume expressa a respeito do *self* no primeiro livro do *Tratado*, “um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento” (TNH, 2000, p. 285). Para que o mecanismo da simpatia atue entre indivíduos, basta que partes desse feixe ou coleção sejam semelhantes a partes de outros feixes e coleções, inspirando, em uns, sentimentos semelhantes aos dos outros, não precisando passar pela concepção de caráter. Quando o caráter entra em cena, portanto, por mais que na base ainda encontremos o mecanismo da simpatia, entram em jogo também outras formas de interação, diferentes dessa.

Considere-se, ainda, que é logicamente plausível inferir do sistema humiano que apenas quando se torna possível, no jogo das interações sociais, identificar um padrão dos comportamentos individuais, constituindo essa imagem que chamamos de caráter, passa a ser

possível também se estabelecer uma dinâmica de expectativas – afinal, expectativas só podem se elaborar exatamente sobre o reconhecimento de padrões que se dão pelo hábito. E é porque se estabelece uma dinâmica de expectativas em relação às individualidades que nossa tendência de buscar o prazer e evitar a dor pode não mais se limitar ao âmbito dos efeitos imediatos das nossas ações (e dos contágios simpáticos de seus efeitos passionais), mas passar também a atuar através do interesse, dos prazeres que se alcançam de forma indireta, da antecipação das vantagens possíveis que se podem conseguir no jogo social – conforme nossos padrões comportamentais se constituíram sob a marca do juízo alheio, ou seja, sob a marca da aprovação social. Em outras palavras, é através da dinâmica dos caracteres que se torna possível pensar a expectativa das respostas possíveis dos outros a partir das expectativas que eles têm em relação a nós. Existe, portanto, um vínculo necessário entre a dinâmica de expectativas e a noção de caráter – havendo também, conseqüentemente, um vínculo necessário entre tais expectativas e as qualidades morais que as pessoas se atribuem, uma vez que tais expectativas se construíram sob a marca do julgamento público. Analogamente, qualquer raciocínio ligado à antecipação de possibilidades vantajosas ou desvantajosas associadas à interação interpessoal está necessariamente vinculada às expectativas que temos acerca dos outros; afinal, se o hábito e o costume não conformassem essa assunção de padrões comportamentais, não seria possível esperar qualquer regularidade de efeitos, sobre os outros, das nossas posturas e ações. Por conseguinte, a antecipação de possibilidades vantajosas ou desvantajosas no jogo social se conecta com a noção de caráter e, conseqüentemente, com a noção de que um bom caráter é um objeto a ser perseguido, porque regula nossas expectativas junto às expectativas dos outros. É pela constituição dos caracteres, então, que o prazer que buscamos passa a ser considerado de maneira indireta – ou seja, do princípio natural de buscar o prazer, que podia se resolver nos mecanismos diretos dos efeitos de nossas ações e da simpatia regendo a interpessoalidade, passamos agora a buscar uma boa reputação, não só porque o prazer dos outros pode ser também o nosso prazer, mas também porque somos capazes de reconhecer que uma boa reputação é a garantia de um acordo com o juízo alheio, espécie de raciocínio, digamos, implícito e naturalmente conectado a nossos fundamentos naturais, que vale pelo reconhecimento de que um bom caráter é capaz de promover vantagens, ainda que não se reconheça imediatamente que vantagens são essas. A boa reputação torna-se, assim, um objeto de valor próprio, que não precisa apresentar razões para ser desejado (isto é, não precisa uma vez que as razões para tal se confundem com a própria dinâmica pela qual a percepção constitui o reconhecimento de padrões comportamentais, na forma da identidade mínima do caráter, sob a injunção dos juízos alheios).

Retomemos agora a relação disso tudo com o amor pela fama. Seria possível, nesse ponto, diferenciar nossas considerações acerca dessa paixão entre o amor pela fama como paixão relativa ao prazer fundado na simpatia e o amor pela fama como paixão que mobiliza os interesses (expectativas) que circulam na cena dos caracteres – afinal, partimos justamente dessa diferenciação entre simpatia e raciocínio que Hume identifica na nossa relação com a opinião dos outros (TNH, 2000, p. 355). Mas essa distinção não é formal, senão didática, e tudo isso se organiza em torno dela como uma única paixão. O fato é que é possível considerar que a percepção dos caracteres como objetos, isto é, a formação dessas imagens de padrão comportamental, pertence à ordem das ideias que podem influenciar os efeitos da simpatia. Em outras palavras, é o mecanismo da simpatia que está sempre em atuação quando se trata da paixão do amor pela fama; mas, considerando que seus efeitos são orientados pela influência de ideias que podem reforçar ou contrariar o espelhamento de paixões (como vimos a respeito das formas distintas de semelhança, reforçadas pela autoridade e pela educação, e que constituem o jogo entre simpatia e comparação), é possível tomar a percepção de caracteres e outras ideias relativas a eles como algumas dessas ideias influentes, de modo que a percepção acerca das vantagens possíveis da interação social conformam um reforço (ou uma inibição) do espelhamento simpático de emoções.

Não há, portanto, qualquer distinção no amor pela fama entre sua dinâmica simpática e sua dinâmica social na ordem dos caracteres. É o mesmo amor pela fama que atua como paixão que nos liga aos sentimentos alheios, ainda que essa ligação seja mediada por outras concepções que a orientem, fazendo com que nos refiramos a ela ora como um espelhamento natural, ora como uma possibilidade interessada (baseada em expectativas) de socialização. O que a teoria da simpatia e do amor pela fama faz (passando pelo uso da concepção de caráter) é sempre retornar as relações sociais (e morais) para a ordem das paixões, colocando mesmo os raciocínios acerca das vantagens e desvantagens, assim como as noções acerca do bem público e da ordem social, sob o princípio ativo dos sentimentos, e desde sempre como ocorrências minimamente *coletivas* e necessariamente atuantes em toda forma de interpessoalidade.

Isso faz com que exista, na filosofia de Hume, uma relação muito forte entre a noção de caráter e a paixão do amor pela fama – e, logo, entre tal paixão e sua teoria moral. Se considerarmos que, no sistema filosófico de Hume, não há nenhum princípio de regulação de nossas paixões senão outras paixões, somos obrigados a concluir que, nesse sistema, a compreensão de que um bom caráter é um objeto indiretamente vantajoso demanda a existência de uma paixão que, por um lado, dirija-se a ele e, por outro lado, regule as outras paixões no que concerne a esse objeto. Em outras palavras, a anatomia da natureza humana desenhada por

Hume estabelece uma ligação necessária e recíproca entre a existência do caráter como instância de interação humana e o amor pela fama como paixão relativa a essa instância.

Além disso, o amor pela fama, no sistema de Hume, inscreve-se no conjunto das paixões violentas indiretas (orgulho, humildade, amor e ódio), as quais tendem a dificultar o predomínio das paixões calmas (o gosto do belo e do feio nas ações, a própria benevolência, o ressentimento, o amor pela vida e pelas crianças). Consequentemente, ele pertence àquele grupo de paixões que podem ameaçar a constância do caráter, levando-o à transformação. Se, por um lado, isso poderia levar a pensar em tal paixão como um problema, um vício que ameaça a virtude, por outro lado – e este outro lado é muito mais forte em Hume – o amor pela fama, ou, poderíamos dizer, o desejo de constituir uma boa reputação, pode ser pensado como um princípio adaptativo, isto é, como uma paixão que regula o nosso caráter em relação às expectativas públicas –, ele é uma paixão que nos levará a transformar nossa identidade mínima de modo a satisfazer o julgamento público a nosso respeito, aliando, assim, nosso interesse ao interesse público. Desde já, portanto, parece possível entrever a centralidade do amor pela fama no pensamento de Hume – o mais simples salto natural que marca o surgimento de uma cena pública como espaço interpessoal (isto é, coabitado por uma multiplicidade de identidades humanas, as quais, em Hume, têm sua forma mínima na ordem do *caráter*) estabelece o amor pela fama como a paixão básica e própria a operar nessa cena. Assim, ao examinarmos mais adiante de que modo o surgimento dessa cena pública se vincula à noção de *justiça*, poderemos vislumbrar melhor o vínculo que existe entre tal paixão e essa virtude.

Por ora, entretanto, voltemos ao nosso esforço de clarificar o máximo possível o que seria o caráter para Hume. Um bom modo de prosseguir nessa investigação e tentar conferir um fecho a ela é contrastar as descrições de Hume acerca do caráter com a concepção de caráter que foi elaborada por Kant em sua *Antropologia*. Para Kant (2006, p. 190), o caráter não é dado ao homem pela natureza, mas precisa sempre ser adquirido por ele através de sua vontade. Sendo assim, o filósofo prussiano se mostra em desacordo com a ideia de caráter de Hume. É verdade que, para o filósofo escocês, o caráter de uma pessoa é também, de certa forma, “adquirido”; mas o que se difere aí, radicalmente, da proposta de Kant, é o modo como essa aquisição se dá para cada um dos pensadores. Em Hume, as disposições, inclinações e traços são considerados como “a natureza da pessoa”, sendo também por um mecanismo natural que as impressões e ideias conformam essa imagem de longo termo, do padrão do comportamento, a que chamamos de caráter. Faz sentido, portanto, não traçarmos uma oposição muito forte entre caráter e natureza na filosofia de Hume. Já em Kant, o caráter é situado em um nível mais distinto do natural. Vejamos como seu argumento sobre o caráter se desenvolve em sua

Antropologia, cuja segunda parte é toda dedicada a essa questão, conceituando-o a partir das noções de *pessoa, povo, sexo, raça* e até *espécie*. Ele escreve:

De um ponto de vista pragmático, a doutrina universal natural (não civil) dos signos (*semiotica universalis*) se serve da palavra caráter numa dupla acepção, porque, em parte, se diz que um certo homem tem este ou aquele caráter (físico), em parte, que tem em geral um caráter (moral), que, ou é único, ou não pode ser caráter algum. O primeiro é o signo distintivo do ser humano como ser sensível ou natural; o segundo o distingue como um ente racional, dotado de liberdade. Tem caráter o homem de princípios, de quem se sabe seguramente que se pode contar, não com seu instinto, mas com sua vontade. Por isso, no que cabe à sua faculdade de desejar (ao que é prático), pode-se dividir, na característica sem tautologia, o *característico* em: a) o natural ou disposição natural, b) o temperamento ou índole sensível e c) o caráter pura e simplesmente ou índole moral. – As duas primeiras disposições indicam o que se pode fazer do ser humano; a última (moral), o que ele se dispõe a fazer de si mesmo (KANT, 2006, p. 181).

Ou seja, enquanto para Hume o caráter moral resulta da soma das disposições naturais com as interações sociais, para Kant o caráter moral depende intrinsecamente da vontade (o que o homem dispõe a fazer de si mesmo). Não é necessário nos aprofundarmos aqui nas noções de vontade em Hume e em Kant; basta, para nossa pesquisa, atentarmos para o fato de que, em Hume, a vontade por si própria não tem esse poder de direcionar as decisões morais, uma vez que ela não é expressão da razão, mas de certa forma uma manifestação das paixões. Segundo Hume, a vontade não se inclui entre as paixões (TNH, 2000, p. 435), mas tem a mesma origem delas, isto é, procede das impressões e das ideias: “(...) entendo por vontade simplesmente a impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando deliberadamente geramos um novo movimento em nosso corpo ou uma nova percepção em nossa mente” (TNH, 2000, p. 435). Como, para Hume, ela procede dos sentidos e, por isso, está sujeita às variações impostas pelos objetos que compõem o mundo externo, a vontade não se constitui em um poder ou uma faculdade. Logo, não tem a liberdade de operar isoladamente a ponto de ser um princípio modulador do caráter. Para ter alguma influência sobre as disposições, inclinações e traços que formam o caráter, a vontade, no caso do pensamento de Hume, precisa obrigatoriamente se reportar às paixões, precisa ser pensada em relação a elas. São as paixões, pois, sobretudo as calmas, que determinam a vontade (TNH, 2000, p. 453).

Kant, contudo, apesar de condicionar a formação do caráter moral à vontade (como se a formação de uma característica própria pudesse nascer como produto da liberdade, ou do livre-arbítrio, como se diz), sendo sempre um leitor atento de Hume⁵³, não deixou de também

53 Kant demonstra intimidade tanto com os argumentos morais de Hume tais como expostos em seus ensaios – veja-se, por exemplo, como o ensaio *Dos Caracteres Nacionais* é criticado pelo autor alemão em sua

sugerir que o caráter pode sofrer alterações e ajustes através da interação social. Ao comentar os modos como se define o caráter de um povo, Kant afirma que “a bajulação corrompe” ao passo que “a censura corrige”. Para ele, a censura praticada por uma pessoa (o crítico) sobre outra “peca menos contra o amor-próprio dos homens” por lhes mostrar, “sem exceção, as suas faltas, do que quando, com mais ou menos elogios aos assim julgados, apenas desperta a inveja de uns contra os outros” (KANT, 2006, p. 208). Para Hume, por outro lado, a bajulação ou a censura não “corrigem” o caráter dos homens, podendo no máximo adaptá-lo de modo que possa corresponder melhor aos interesses próprios de seu portador e, se for o caso (como, em geral, é), aos interesses da sociedade. Ora, segundo Hume, sempre que se dispõe a fazer esse ajuste em seu caráter, se assim se pode dizer, o agente o faz por amor à virtude, o que redundará em benefício da sociedade, uma vez que a virtude, seja ela natural ou artificial⁵⁴, é sempre um elemento de sociabilidade. Ou seja, como Hume não projeta no homem a presença de uma liberdade imanente, mas somente os mecanismos naturais que tomam forma em suas impressões, ideias, paixões e qualidades originais (das quais tal liberdade não faz parte), sua noção de caráter não opera em um nível distinto de avaliação e julgamento em relação a seus impulsos corporais ou tendências passionais. Compreendê-lo é fundamental para figurar de que modo a justiça, para Hume, também se vincula a esses mecanismos naturais, ainda que passando pelo que ele chamará de “artifício” no estabelecimento da sociabilidade – reconhecendo também, portanto, que a relação do homem com a justiça (relação essa na qual a noção de caráter é um elemento central) é mediada por paixões, dentre as quais o amor pela fama possui papel fundamental.

Para Hume, reputação, caráter e nosso nome são construtos daquilo que na “vida cotidiana chamamos de mérito pessoal” (I2, 2013, p. 23-24). Essa tríade é composta de elaborações de “todos os atributos do espírito” (virtudes) que fazem de nós um objeto de estima e de afeição, ou de ódio e desprezo – havendo uma conexão direta entre nossas paixões e a constituição de nosso caráter. Ora, se é assim, e se a teoria moral de Hume quer ser uma espécie de catálogo desses méritos, como declara o filósofo (I2, 2013, p. 24), é lícito pensar que a moral de Hume é, em larga medida, uma teoria da reputação. O nosso caráter e as nossas ações são a expressão de nossos méritos e deméritos, e estes, por sua vez, segundo a opinião que se estabeleceu entre os homens (TNH, 2000, p. 541), são partes inseparáveis daquilo que

Antropologia, ao afirmar, nos Prolegômenos, ter sido despertado por Hume de seu sono dogmático – como também com a epistemologia do escocês.

54 A distinção entre virtudes naturais e artificiais será explicada no próximo capítulo.

entendemos por justiça e injustiça. É, portanto, dessa opinião estabelecida entre os homens acerca do valor do mérito e do demérito que se justifica o nosso interesse pela boa reputação. É pela reputação, pois, que nós avaliamos – e somos avaliados – justos ou injustos: se justos, contribuímos para a sustentação da sociedade; se injustos, ameaçamos a sua viabilidade.

6.4 Algumas máximas da teoria moral de Hume

Já munidos de alguma compreensão acerca das noções de *caráter* e *simpatia*, fica-nos mais fácil retomar agora as máximas gerais que identificamos como estruturantes da teoria moral de David Hume. A primeira máxima considera que os sentimentos e as paixões, e não a razão, são as causas e os motivos inexoráveis das ações humanas. Nas palavras de Hume:

Como a moral, portanto, tem uma influência sobre nossas ações e os afetos, segue-se que não pode ser derivada da razão, porque a razão sozinha, como já provamos, nunca poderia ter tal influência. A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a este aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões da nossa razão (TNH, 2000, p. 497).

O filósofo ainda se estende na consideração da razão como um “princípio inativo” (sem capacidade de produzir ação), afirmando que “se a razão é em si mesma inativa, terá de permanecer assim em todas as suas formas e aparências, quer se exerça nos assuntos naturais ou nos morais, quer considere os poderes dos corpos externos ou as ações dos seres racionais” (TNH, 2000, p. 497)., com o que se sustenta que “Um princípio ativo [a moral] nunca pode estar fundado em um princípio inativo [a razão]”.

A segunda máxima decorre diretamente da primeira: ela estabelece que o nosso agir e também o nosso caráter são avaliados bons ou maus, virtuosos ou viciosos, de acordo com o sentimento de prazer ou dor que forem capazes de imprimir⁵⁵ em quem nos cerca. Dito de outro modo, as pessoas contemplam as nossas ações e o nosso caráter, digamos, como se fossem belezas naturais ou obras de arte, e lhes atribuem valor na medida e na intensidade em que eles, ações e caráter, lhes forem agradáveis ou desagradáveis. Hume chega mesmo a valer-se do termo “beleza moral” (*moral beauty*), o qual para ele se aplica quando os objetos de contemplação são as ações virtuosas destituídas de formas físicas perceptíveis e vinculadas à

⁵⁵ O termo “imprimir” é utilizado aqui não em um sentido meramente retórico, mas em conformidade com os princípios epistemológicos e psicológicos de Hume: as opiniões alheias, eu as sinto, estão entre as impressões que sinto (*the impressions I feel*). Cf. na primeira parte deste trabalho, “Notas Gerais Sobre a Filosofia de David Hume”, onde tentamos resumir os tópicos principais da filosofia de Hume, sendo a noção de impressão o mais importante desses tópicos, na verdade, o princípio fundador de todo o seu pensamento.

apreensão das regras e dos afetos sociais (TNH, 2000, p. 519); utilizando também, evidentemente, o seu contrário, isto é, o termo “deformidade moral” (*moral deformity*) para se referir à contemplação de ações viciosas. Veja-se, por exemplo, este trecho da introdução do Livro 3, Parte 2, Seção 2, onde se lê: “Passamos agora a examinar duas questões: sobre o modo como as regras da justiça são estabelecidas pelo artifício dos homens; e sobre as razões que nos determinam a atribuir à observância ou à desobediência dessas regras uma beleza ou uma deformidade morais” (TNH, 2000, p. 525). Ou ainda esta outra passagem, em que a associação desse valor a um sentimento original de prazer ou desprazer é evidente:

Se alguém afirmasse, portanto, que a justiça é uma virtude natural, e a injustiça, um vício natural, deveria afirmar também que, abstraindo-se das noções de propriedade, direito e obrigação, uma certa conduta e uma certa série de ações, em certas relações externas de objetos, apresentam naturalmente uma *beleza ou deformidade morais* e causam um prazer ou um desconforto original (TNH, 2000, p. 566, destaques nossos).

É inevitável que essa analogia entre beleza moral e beleza “estética” acabe por se transformar em uma ameaça cética à moral, pois, se for assim, do mesmo modo como na arte pode valer a máxima de que “gosto, cada um tem o seu”, na moral valerá a de que “aprovação, cada um tem a sua”. Mas em Hume encontramos a formulação da existência de um padrão de gosto⁵⁶, facilmente associável a uma norma moral, além da sistematização de mecanismos pelos quais se pode estabelecer um equilíbrio dos afetos e, conseqüentemente, das avaliações morais na ordem pública, como o princípio da simpatia e o “raciocínio” envolvido na reputação, de que falamos acima. O que nos leva diretamente à terceira máxima que reconhecemos em seu sistema moral – a de que não nos mantemos – e nem conseguiríamos, se tentássemos⁵⁷ – indiferentes ao sentimento de dor ou prazer que as nossas ações e emoções, e o nosso caráter, provocam nos outros.

O que nos leva a nos importar com a dor ou com o prazer que o outro sente em função daquilo que somos (nosso caráter) ou daquilo que fazemos (nossas ações) é uma operação em duas dimensões que se complementam. Em uma dimensão, o princípio da simpatia nos leva a experimentar, em nós mesmos, algo do prazer ou da dor que observamos nos outros; em outra

56 Cf., por exemplo, o ensaio *Do Padrão do Gosto*.

57 Aqui, seria possível remeter novamente ao argumento humiano de que o livre-arbítrio é uma capacidade que o homem não tem. Tal argumento está desenvolvido no Livro 2, Parte 3 (*Da Vontade e das Paixões Diretas*), Seções 1, 2 e 3 (p. 435-454) do *Tratado*. Ali, Hume trata “Da liberdade e da necessidade”, arguindo contra a existência de uma faculdade específica da volição: “Desejo observar”, escreve Hume, “que entendo por vontade simplesmente a impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando deliberadamente geramos um novo movimento em nosso corpo ou uma nova percepção em nossa mente” (TNH, 2000, p. 435).

dimensão, quando esse prazer ou dor são efeitos de nossas próprias ações, entra em cena aquele já apresentado mecanismo pelo qual se entende que nosso caráter é, ao mesmo tempo, uma expressão da nossa natureza e uma marca do modo que o outro nos enxerga, sendo que é por essa alteridade de olhar que se estabelecem valores que podem servir de causa para, por exemplo, o nosso orgulho ou a nossa humildade. Ou seja, o gosto do outro também é fundamental, em certa medida, para o meu gosto, ou: o prazer do outro também é fundamental, em certa medida, para o meu prazer. Uma relação que invariavelmente assume a forma de uma indelével necessidade de obter a aprovação alheia, com a qual sentimos prazer e sem a qual, obviamente, sentimos dor.

Ou seja, a dor ou o prazer que causamos aos outros, no final das contas, rebate em nós como se fosse o reflexo de um espelho. É óbvio que nem sempre buscamos levar o prazer ao outro por meio de nossas ações e nosso caráter interessados na obtenção de nosso próprio prazer; muitas vezes fazemos isso de modo totalmente desinteressado, já que conservamos em nós sentimentos que expressamos independentemente da aprovação ou da desaprovação alheia – como é o caso, por exemplo, segundo Hume, de quando exercemos a benevolência, virtude natural, sentimento original inscrito em nossa natureza. Mas nem todas as nossas ações são guiadas por esse princípio, e existe toda uma outra dimensão de nossa natureza que opera nesse nível da interpessoalidade (entre-caráteres), no qual o prazer e a dor (e outros sentimentos derivados, como o orgulho, a humildade, o amor ou o ódio) se estabelecem através da dinâmica que passa pelo olhar do outro, sua aprovação ou desaprovação acerca de quem somos, nosso caráter.

Cabe observar que essa busca indelével de aprovação, que se estabelece em nossa natureza, não é um empreendimento cego e desregrado. Ela se vincula, por meio da imaginação e da simpatia, ao *status* e à distância (ou proximidade) daquele que nos aprova ou nos condena. Não se trata apenas de buscar o máximo de aprovação possível, isto é, não é só a quantidade que está em jogo, mas, sobretudo, trata-se de obter as aprovações mais qualificadas de que formos capazes, pois essas nos fornecem um excedente de prazer em relação a aprovações de menos valor (assim como, no caso de desaprovação, assola-nos mais os julgamentos condenatórios das opiniões mais qualificadas). Igualmente, como regra da busca pela boa opinião alheia, para além dessa qualificação da aprovação ou da censura que sofremos, importamos também a distância temporal e espacial em que se encontra o nosso avaliador em relação ao nosso *eu*. “Preocupamo-nos mais com um espelho que se quebra em nosso lar”, escreve Hume, “do que com uma casa que se incendeia em um outro país, a centenas de léguas de nós” (TNH, 2000, p. 464).

Mas essas questões acerca da qualificação e do efeito que a contiguidade e a distância têm sobre a vontade e as paixões serão retomadas quando estivermos tratando mais à frente, na parte 3 deste trabalho, do sistema geral das paixões. Por ora, o principal é observar como essas três primeiras máximas da teoria moral de Hume se articulam coerentemente, fundamentando sua teoria moral no seu sistema das paixões. Quando formos analisar a justiça – conceito que diz respeito a uma parte importante do todo da teoria moral –, será importante já podermos reconhecer que ela, como o todo da moralidade, reporta-se ao sistema das paixões, e, como se verá em ainda mais detalhes, ao papel fundamental do amor pela fama.

6.5 O problema do “senso moral”

Descartada a hipótese de as distinções morais serem derivadas da razão, Hume teria ainda diante de si a possibilidade de que elas proviessem de uma espécie de órgão interno que fosse capaz de as operar sozinho – como de fato fizeram outros sentimentalistas, como veremos mais à frente. Por isso, lançamos mão de uma quarta e última máxima para nos ajudar a delimitar melhor a teoria moral⁵⁸ de David Hume (e ampliar nossa visão de como o amor pela fama atua). Essa máxima diz respeito ao modo como Hume, em sua investigação da moral, considera e se contrapõe à noção, já estabelecida por outros filósofos de sua época, de que exista um senso moral (*moral sense*)⁵⁹ que, implantado na natureza humana de forma inata e/ou divina, operaria autonomamente a função de distinguir o *certo do errado*⁶⁰.

A consideração acerca da possibilidade de existência de um sentido moral⁶¹ aparece (I2, 2013, p. 19-26; TNH, 2000, p. 495-515) quando Hume se vê diante da tarefa de explicar, primeiro, se as distinções morais de fato existem e, segundo, de que fundamentos elas

58 Lembremos que o que denominamos “teoria moral de Hume” é descrita por ele próprio em mais de uma ocasião como sendo um mero catálogo daqueles atributos pessoais que despertam a estima e daqueles outros que despertam a censura. Por exemplo, em *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, Hume escreve: “[...] propus-me simplesmente a formular, de um lado, uma lista daquelas qualidades espirituais que são objeto de amor ou estima e fazem parte do mérito pessoal e, de outro lado, um catálogo daqueles atributos que são objeto de censura ou reprovação e que depreciam o caráter da pessoa que os possui, e acrescentei algumas reflexões relativas à origem desses sentimentos de louvor ou recriminação” (2013, p. 209).

59 É prudente lembrar que o termo “*moral sense*” foi usado pela primeira vez por Thomas Burnet, aluno de Ralph Cudworth, em um debate sobre John Locke (HUTCHESON, 2008, p. XIII).

60 Grifo em itálico esses termos porque, em uma teoria moral que se funda no sentimento e no gosto, como é o caso da moral humiana, não é adequado utilizar essas expressões, uma vez que, como um sentimento a rigor não pode ser contradito, não se pode, portanto, falar em certo ou errado. Mas veremos que, apesar desse subjetivismo, a teoria moral de Hume está longe de propor um relativismo e cair em puro ceticismo.

61 Doravante usarei a locução “sentido moral” para traduzir a expressão original “*moral sense*”. Sigo a tradução que Deborah Danowski adotou para o *Tratado*, onde Hume usa a locução em apenas duas ocasiões (Livro 3, Parte 1, Seção 2 e Livro 3, Parte 3, Seção 1).

procedem: se derivam da razão ou das paixões, isto é, se são obtidas por meio de uma sequência de argumentos e induções ou por meio de “um sentimento imediato” e um “sentido interno mais refinado”, assim como se, a exemplo dos julgamentos corretos acerca da verdade e da falsidade, tais fundamentos “deveriam ser os mesmos para todos os seres racionais e inteligentes ou — como na percepção da beleza e da deformidade — fundam-se inteiramente na estrutura e constituição próprias da espécie humana”. Ou seja, trata-se de saber se as distinções morais são como os números ou como as belezas naturais e artísticas. Assinale-se que Hume chama de “distinções morais” as regras que se estabelecem entre os homens e que possibilitam o convívio entre eles, isto é, as distinções morais são as diferenças de valores (méritos) que atribuímos às virtudes ou vícios das ações e dos caracteres⁶². Em última instância, distinção moral é a diferença entre o condenável e o louvável. Ou, de modo ainda mais sintético: distinção moral, para Hume, são os valores que atribuímos às ações e aos caracteres. Toda vez que eu aprovo ou condeno uma ação ou um caráter, estou operando uma distinção moral. Como eu sou capaz de processar essa operação é o que se debate aqui. O que me guia nessa operação? Será a mão de Deus, através de uma espécie de instinto próprio específico para detectar e reagir ao certo e ao errado, ou através de uma capacidade infinitesimal de cálculo geométrico e matemático que conhece *a priori* todas as medidas daquilo que é certo e errado? Ou o que me guia talvez seja, com o risco de parafrasear equivocadamente uma conhecida metáfora smithiana, uma espécie de *mão invisível* orientada pela mecânica natural das paixões que habitam a mente e o peito dos homens?

Para responder a essas questões, faremos neste momento da tese um longo comentário comparativo e contextualizador do pensamento de Hume em relação a outros pensamentos, notadamente os de Shaftesbury e de Hutcheson, que tiveram bastante influência sobre o filósofo escocês. Veremos como esses pensadores vieram a formular a noção de sentido moral (*moral sense*) e como Hume a tomou a reformulou, lançando-a a um novo sentido.

Primeiro, notemos que Hume escreve acerca da postura de outros filósofos sobre esse tema que:

62 Hume não fornece ao seu leitor uma definição precisa do que entende por “distinção moral” (*moral distinctions*), porém, sempre que essa locução é utilizada tanto no *Tratado* quanto na segunda *Investigação*, a ideia que surge é da valoração da virtude e do vício, ou seja, o mérito e o demérito das ações e dos caracteres e o consequente estabelecimento de regras e obrigações que essa valoração propicia. Cf., por exemplo, TNH, 2000, p. 329 ou p. 498; Cf. também I2, 2013, p. 19, 21 e 23. Aqui, vale notar ainda que Hume afirma serem quatro as fontes das distinções morais. A certa altura do *Tratado*, ele escreve: “Toda qualidade da mente que produz prazer por sua mera consideração é denominada virtuosa; e toda qualidade que produz dor é classificada de viciosa. Esse prazer e essa dor podem surgir de quatro fontes diferentes. Extraímos prazer da visão de um caráter que é naturalmente capaz de ser útil aos outros ou à própria pessoa, ou que é agradável aos outros ou à própria pessoa” (TNH, 2000, p. 630).

[Os filósofos da Antiguidade,] embora afirmem, muitas vezes, que a virtude nada mais é que a conformidade com a razão, parecem em geral considerar, não obstante, que a moral deriva sua existência do gosto e do sentimento. Por outro lado, nossos modernos investigadores, embora também falem muito da beleza da virtude e da deformidade do vício, têm-se comumente esforçado para explicar essas distinções por meio de raciocínios metafísicos e deduções que partem dos mais abstratos princípios do entendimento. Reinou nesses assuntos uma tal confusão que pôde surgir um conflito de imensa importância entre um e outro sistema, — e mesmo entre partes de quase todos os sistemas particulares — sem que ninguém, até muito recentemente, disso tomasse conhecimento. Os elegantes escritos de Shaftesbury, nos quais pela primeira vez essa distinção foi observada e que, em geral, aderem aos princípios dos filósofos da Antiguidade, tampouco estão, eles próprios, inteiramente livres dessa mesma confusão (I2, 2013, p. 21).

Entre os referidos filósofos da antiguidade, certamente, estão inclusos os estoicos, Platão, Aristóteles e, obviamente, o próprio Cícero. Entre os “nossos modernos investigadores” podemos considerar Hobbes, Locke⁶³, Mandeville e, principalmente, Shaftesbury e Hutcheson. Empenhado em explicar a natureza dessa confusão reinante e, então, dirimi-la, Hume examina os dois lados da disputa, se assim podemos dizer, mas sua atenção também se volta para as contradições internas no interior de cada sistema particular, como é o caso do sistema de Shaftesbury, único autor que Hume nomeia na passagem acima⁶⁴. Veremos mais à frente um

63 Em seu *Ethics – a Very Short Introduction*, Simon Blackburn lembra que, antes do século XVIII, muitos filósofos morais acreditavam que, de fato, os princípios morais derivavam da reta razão: “Eles pensavam que os princípios fundamentais da ética poderiam ser descobertos pela luz natural da razão. Os princípios deveriam ter o mesmo tipo de certeza como se tem na aritmética e na geometria; você poderia ver do alto da sua poltrona que tinham de ser verdade. Eram inatos, ou auto evidentes. Para muitos eles eram prescritos para nós por uma deidade benevolente, de modo que ignorá-los seria uma espécie de impiedade. Por volta do final do século XVII, essa teoria havia perdido um pouco o seu viço, especialmente entre os filósofos mais aptos a confiar na experiência sensorial como fonte de conhecimento do que nas alegadas revelações divinas. Se queremos provas (*provability*), começou-se a pensar, não podemos confiar que Deus as coloque ao nosso dispor de graça. Mas mesmo o grande empirista John Locke (1632-1704) subscrevia os princípios racionais da moral” (BLACKBURN, 1993, p. 94-95). Blackburn então cita Locke: “A respeito disso, não duvido que as proposições evidentes, por si mesmas, de consequências necessárias, tão incontestáveis como aquelas em matemáticas, as medidas do certo e errado devem ser estabelecidas por qualquer um que se aplicar com a mesma indiferença e atenção para uma como para outra dessas ciências”. Blackburn prossegue: “Locke pensava que isso era algo que poderia em princípio ser feito e não que se tratava de algo que já havia sido feito” (Idem). A citação integral dessa passagem de Locke se encontra em Locke (1988, p. 229): “A moral é capaz de demonstração. A ideia de um Ser supremo, de infinito poder, bondade e sabedoria, cuja obra nós somos, e do qual dependemos, como ainda a ideia de nós mesmos, como criaturas racionais e inteligentes, por serem tão claras em nós, ofereceriam, suponho, se bem consideradas e pesquisadas, tais fundamentos para nosso dever e regras para a ação que poderiam situar a moral entre as ciências capazes de demonstração. A respeito disso não duvido que as proposições evidentes, por si mesmas, de consequências necessárias, tão incontestáveis como aquelas em matemáticas, as medidas do certo e errado devem ser estabelecidas por qualquer um que se aplicar com a mesma indiferença e atenção para uma como para outra dessas ciências. A relação dos outros modos pode certamente ser percebida, tanto quanto as do número e da extensão; e não posso ver por que eles não devem ser capazes de demonstração, se métodos adequados fossem cogitados para examinar e averiguar seu acordo ou desacordo”.

64 Os dois lados da disputa são os racionalistas de um lado e os sentimentalistas do outro lado. Hume classifica Shaftesbury entre os “nossos modernos investigadores”, ressaltando que ele, no entanto, vincula-se aos “filósofos da antiguidade”. A confusão de que fala Hume reside no fato de que nenhum dos lados consegue

pouco sobre esse sistema e sua relação com os argumentos de Hume. Antes, vamos observar com mais detalhes de que modo Hume se coloca nesse debate.

Sabemos que o sistema ético do filósofo escocês é, em larga medida, uma sequência natural e lógica de sua teoria do conhecimento (epistemologia) e de seu sistema das paixões (psicologia)⁶⁵. E ele é, também, uma resposta àqueles sistemas éticos antigos e modernos de que fala acima. Em certo sentido, a teoria humiana dialoga com a moralidade antiga (diz-se, por exemplo, que *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral* é uma tentativa de reescrever *Os Deveres* de Cícero). No que diz respeito aos modernos, podemos dizer que ela discorda dos sistemas racionalistas que deduzem da razão os preceitos morais (Platão, Descartes, Locke). Ela critica, mas não descarta totalmente, os sistemas egoísticos (Hobbes, Mandeville). E, por fim, descarta os argumentos principais dos sentimentalistas de seu tempo, sem, no entanto, deixar de ser a maior expressão dessa tradição iniciada por Shaftesbury e Hutcheson (como veremos com mais detalhes logo adiante). Em outras palavras, não seria equivocado considerar que, como resposta aos outros sistemas, o de Hume se opõe a muitas de suas formulações, mas também é, de certa forma, a continuidade de algo que foi inaugurado em alguns deles – particularmente aqueles que, nos séculos XVII e XVIII, inauguraram o chamado *sentimentalismo moral* (no qual se preconiza a existência do senso moral mencionado acima, porém de um modo de que Hume discorda).

Dito de outro modo: a teoria moral de Hume é uma resposta discordante aos sistemas antigos e modernos na medida em que esses sistemas argumentam que a ação moral não só é motivada como também é descoberta pela razão, estando fundada em princípios objetivos e universais que escapariam à “subjetividade” do agente e transcenderiam o contexto envolvido na ação. Para tais sistemas, o certo e o errado não passam de um cálculo processado pelas faculdades da razão, com ajuda inexorável da providência. Já em relação a alguns filósofos de sua época, aqueles ligados ao chamado “sentimentalismo moral”, a teoria humiana é uma resposta crítica e também uma continuidade, na medida em que nega a possibilidade de existência, na natureza humana, de um *moral sense* que ocuparia o lugar de um sexto ou sétimo

se manter puro nos seus princípios, misturando confusamente razão e sentimentos. É essa confusão que Hume se propõe a dirimir.

65 Vamos ver isso com mais detalhes na parte 3 da tese, mas aqui já adianto que, ainda que alguns comentadores do filósofo escocês possam aventar a hipótese de que o Livro 3 (*Da Moral*) do *Tratado* tenha sido apenas publicado na sequência dos Livros 1 e 2 (respectivamente *Do Entendimento* e *Das Paixões*), tendo na verdade sido escrito antes de ambos, inclusive gerando assim a necessidade incontornável de que os dois primeiros fossem elaborados para fundamentá-lo melhor (SMITH, 2005), o fato é que não se pode questionar a coerência linear que perpassa os três livros, indo do 1 ao 3 em uma sequência lógica e necessária.

sentido capaz de, por si mesmo, distinguir o bem do mal. Para Hume, qualquer forma de sentido moral só se constitui levando em conta aquilo que ele chama de “geografia da mente” (II, 2004, p.22), isto é, a complexa teia das paixões e sua relação com a razão e com outros princípios da natureza humana, tais como a simpatia e a comparação⁶⁶, sendo estes últimos os instrumentos da imaginação que nos conduzem tanto no campo do entendimento quanto nos campos da moral e da estética⁶⁷.

Tentemos acompanhar o percurso de Hume na justificação de sua investigação da moral. Ele escreve:

Já observamos que nada jamais está presente à mente senão suas percepções; e todas as ações como ver, ouvir, julgar, amar, odiar e pensar incluem-se sob essa denominação. Qualquer ação exercida pela mente pode ser compreendida sob o termo *percepção*; conseqüentemente, esse termo não se aplica menos aos juízos pelos quais distinguimos entre o bem e o mal morais que a qualquer outra operação da mente. Aprovar um caráter e condenar outro são apenas duas percepções diferentes (TNH, 2000, p. 496).

A afirmação de que a moral decorre das nossas percepções ainda não resolve toda a questão, e Hume terá de se preocupar em especificar melhor que tipo de percepção está em jogo

66 A relação entre simpatia e comparação é, de fato, complexa, mas a tentativa de compreender um dos conceitos, automaticamente, ilumina o outro. Sobre essa relação, em um interessante verbete da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, lê-se: “A comparação é um mecanismo similar à simpatia, mas produz paixões com tendências afetivas diretamente opostas àquelas ocasionadas quando nos simpatizamos com os outros. Ela funciona invocando outro princípio, acrescentado às operações da simpatia: ‘aqueles objetos parecem maiores ou menores em comparação com outros’ (TNH, 2000, p. 409). Se, por exemplo, por meio da simpatia, venhamos a sentir uma paixão infeliz de outra pessoa, poderemos sentir (comparativamente) as nossas próprias paixões de felicidade muito mais fortes não simpateticamente. As operações da comparação, desse modo, trabalham para aumentar as paixões prazerosas (ou dolorosas) que sentimos fazendo com que sintamos a dor (ou prazer) contrastante das paixões dos outros. Hume usa a comparação para explicar a possibilidade da inveja, e ainda mais, da malevolência, uma espécie de ‘piedade reversa’, envolvendo, um desejo ‘não provocado’ de produzir o mal a outra pessoa (TNH, 2000, p. 411). Isso é diferente do ódio e das demais outras paixões simples, porque o desejo não é provocado por qualquer calúnia ou mesmo por um desejo de obter algum benefício para nós mesmos (além do prazer de extrair prazer de uma comparação). Nesse sentido, Hume compartilha de vários pensadores, de Hobbes a Hutcheson, ao reconhecer a existência de uma emoção antissocial aparentemente desinteressada. No geral, Hume trata a comparação como sendo algo produtor de paixões destrutivas, ao passo que a simpatia produziria paixões sociáveis, mas essas não parecem ser conseqüências inevitáveis de cada um desses mecanismos. Ademais, Hume parece não pretender que a produção do sentimento de ser apreciado pelo gosto de outro seja a única, ou mesmo a principal, forma pela qual a comunicação das paixões promove a coesão social” (<https://plato.stanford.edu/entries/emotions-17th18th/LD8Hume.html>, 6. Sympathy and comparison).

67 “Todos os tipos de raciocínio consistem apenas em uma *comparação* e uma descoberta das relações, constantes ou inconstantes, entre dois ou mais objetos” (TNH, 2000, p. 101). Devemos, pois, incluir em “todos os tipos de raciocínios” o raciocínio moral. No campo do entendimento, a comparação se dá entre ideias, ao passo que na moral a comparação se dá entre sentimentos. Da mesma forma como “julgamos os objetos mais por comparação com outros que por seu mérito real e intrínseco” (TNH, 2000, p. 326), sentimos as ações, os caracteres e as opiniões alheias comparando-as umas com as outras em relação ao nosso “eu” e não pelo seu eventual valor intrínseco. “A comparação”, diz Hume, “é sempre um modo seguro de aumentar nossa estima por alguma coisa. Um homem rico sente melhor a felicidade de sua condição quando a opõe à de um mendigo” (TNH, 2000, p. 350). “Tudo neste mundo”, aponta Hume, “é julgado por comparação. O que é uma imensa fortuna para um cavaleiro particular é esmola para um príncipe” (TNH, 2000, p. 358).

no caso da moral, se as impressões ou as ideias, e quais delas, afinal, iriam nos permitir declarar que uma ação é condenável ou louvável. Para traçar essas explicações é que o filósofo passa a elaborar suas diferenças em relação aos antigos (que oscilam entre um proto-racionalismo e um proto-sentimentalismo) e aos racionalistas modernos (que, por sua vez, tentam combinar a luz divina com a luz da razão como guias inexoráveis da moral). Como observa Dabney Townsend:

Hume nota uma notória confusão na relação entre sentimento e razão: os antigos derivam a moral dos sentimentos, mas afirmam que a virtude se conforma à razão. Os modernos derivam a moral de princípios abstratos, mas falam da beleza da virtude e da deformidade do vício. Hume considera que Anthony Asheley Cooper, *the third Earl of Shaftesbury*, reconhece a distinção, mas cai na mesma confusão (2013, p.13).

O filósofo escocês começa observando que aqueles “sistemas que afirmam que a virtude não passa de uma conformidade com a razão”, que existiria uma “eterna adequação e inadequação” nas próprias coisas, que essa adequação seria “a mesma para todos os seres racionais que as consideram” e que a obrigação moral seria imposta às criaturas humanas e até divinas por critérios imutáveis do que é certo e errado, são sistemas que equiparam a moralidade à verdade e que, por isso, assumem que a primeira seria discernida “por meio das ideias, de sua justaposição e comparação” (TNH, 2000, p. 496-497). Ou seja, em uma interpretação humiana, a resposta dos racionalistas à questão de podermos declarar uma ação condenável ou louvável, se pelas *impressões* ou se pelas *ideias*, é categórica: pelas *ideias*. Para eles, as paixões praticamente não entram em cena ou ao menos não protagonizam a cena. Por isso, na moral racionalista, nenhuma paixão (nem mesmo, portanto, o amor pela fama) pode ser motivo da ação, que seria na verdade propiciada pela razão. Via de regra, como vemos em Hobbes (LEV, 1998, p. 55-59), a paixão pela fama ou o desejo de boa reputação seria um construto da razão que poderia, inclusive, ser combatido por ela mesma, isto é, pela própria razão⁶⁸.

Hume opõe a essa noção a observação de que:

[se] a moralidade não tivesse naturalmente nenhuma influência sobre as paixões e as ações humanas, seria inútil fazer tanto esforço para inculcá-la; e nada seria mais vão que aquela profusão de regras e preceitos tão abundantes em todos os moralistas. A filosofia comumente se divide em *especulativa* e *prática*. Como a moral se inclui sempre nesta última divisão, supõe-se que influencie nossas paixões e ações, e vá além dos juízos calmos e impassíveis do entendimento. Isso se confirma pela experiência corrente, que nos informa que os homens são frequentemente governados por seus deveres, abstendo-se de determinadas ações porque as julgam injustas, e sendo impelidos a outras porque julgam tratar-se de uma obrigação (TNH, 2000, p. 497).

68 Os temas da reputação como poder e do combate da paixão pela razão são discutidos com mais profundidade, respectivamente, nas partes 4 e 3 desta tese.

Aqui, a tese do escocês está evocando aquele que talvez seja o principal preceito de todo o seu sistema, a saber, o de que a razão é inerte⁶⁹, o que equivale a dizer que ela não pode ser causa das ações. A razão, nesse sentido, seria incapaz de produzir efeitos. Isso nos ajuda a entender o que significa *moral* para Hume: a moral é o campo em que se dão as ações e os julgamentos que elas sofrem. A formulação mais básica de Hume acerca da questão, então, é: “A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões de nossa razão”⁷⁰. Vale a pena acompanhar todo o seu raciocínio na demonstração de que, por ser inerte, a razão não pode operar primariamente nas distinções morais:

A razão é a descoberta da verdade ou da falsidade. A verdade e a falsidade consistem no acordo e no desacordo seja quanto à relação *real* de ideias, seja quanto à existência e aos fatos *reais*. Portanto, aquilo que não for suscetível desse acordo ou desacordo será incapaz de ser verdadeiro ou falso, e nunca poderá ser objeto de nossa razão. Ora, é evidente que nossas paixões, volições e ações são incapazes de tal acordo ou desacordo, já que são fatos e realidades originais, completos em si mesmos, e não implicam nenhuma referência a outras paixões, volições e ações. É impossível, portanto, declará-las verdadeiras ou falsas, contrárias ou conformes à razão (TNH, 2000, p. 498).

As ações, portanto, não extraem seu mérito ou seu demérito de estarem, respectivamente, em conformidade ou não com a razão. De acordo com Hume:

[...] como a razão nunca pode impedir ou produzir imediatamente uma ação, contradizendo-a ou aprovando-a, tampouco pode ser a fonte da distinção entre o bem e o mal morais, os quais constatamos que têm tal influência. As ações podem ser louváveis ou condenáveis, mas não podem ser racionais ou irracionais. Louvável ou condenável, portanto, não é a mesma coisa que racional ou irracional. O mérito e o demérito das ações frequentemente contradizem, e às vezes controlam, nossas propensões naturais. Mas a razão não tem tal influência. As distinções morais, portanto, não são frutos da razão. A razão é totalmente inativa, e nunca poderia ser a fonte de um princípio ativo como a consciência ou sentido moral (TNH, 2000, p. 498).

Mas até que ponto a razão está totalmente excluída do jogo da aprovação e da desaprovação moral? Hume explica:

A razão e o juízo podem, é verdade, ser a causa mediata de uma ação, estimulando ou dirigindo uma paixão; não pretendemos afirmar, porém, que um juízo dessa espécie seja acompanhado, em sua verdade ou falsidade, de virtude ou de vício. Quanto aos juízos causados por nossas ações, eles são ainda menos capazes de conferir essas qualidades morais às ações que são suas causas (TNH, 2000, p. 501-502).

69 Cf. Livro 2, Parte 3, Seção 3, do *Tratado* (TNH, 2000).

70 Idem.

Ou seja, a razão pode encontrar os deveres e as obrigações morais, porém jamais produzi-los. E, se a razão não tem influência sobre as paixões e as ações humanas, então ela está longe de ser critério do bem e do mal, ao contrário do papel central que ela exerce quando se trata da distinção entre o falso e o verdadeiro na esfera das questões de fato e das relações de ideias. Portanto, é assim que Hume diverge dos racionalistas quanto à noção de podermos declarar uma ação condenável ou louvável pelas *impressões* ou pelas *ideias*: para ele, isso se realiza pelas *impressões*.

Acerca das distinções entre os antigos e os modernos, Hume afirmaria, em favor dos antigos, que eles seriam, de certa forma, destituídos do preconceito religioso, mas, em geral, teriam errado em se preocupar demasiadamente com distinguir as virtudes das aptidões naturais, além de hesitarem diante da possibilidade ou não de as virtudes poderem ser ensinadas e poderem ser artificialmente constituídas. Já os modernos, por sua vez, precisam ser divididos em duas vertentes: a dos racionalistas e a dos sentimentalistas. Para Hume, os primeiros, em geral, erram por três caminhos diferentes que costumam tomar: erram, primeiro, como já considerado, por acharem que as leis da moral podem ser descobertas e estabelecidas pela razão; erram, segundo, pela crença na constituição egoísta dos homens; e, por último, erram pelo seu vínculo com a teologia⁷¹. Já os segundos, os sentimentalistas, cometem equívocos em duas direções: primeiro, por também ainda manterem suas investigações amparadas na religião; e, segundo, por pensarem as distinções morais como sendo produto de um órgão interno específico (o *moral sense*), análogo aos cinco sentidos externos. Esse é o ponto em que vamos encontrar Hume a assumir uma espécie de continuidade em relação a alguns modernos, ainda que com suas ressalvas acerca dessa possibilidade do *moral sense*. Haverá alguma utilidade para o todo desta nossa pesquisa nos estendermos um pouco mais sobre a relação de Hume com os teóricos dessa orientação – poderemos enxergar, assim, em que medida, afinal, dizemos que a filosofia

71 “Em tempos mais recentes, toda espécie de filosofia, e em especial a ética, está mais estreitamente unida à teologia do que jamais se observou entre os pagãos. E como esta última ciência não faz quaisquer concessões às demais, mas verga todos os ramos do conhecimento para seus propósitos particulares, sem dar muita atenção aos fenômenos da natureza ou a sentimentos espirituais isentos de preconceitos, segue-se que o raciocínio e mesmo a linguagem foram desviados de seu curso natural, e fez-se um esforço para estabelecer distinções em lugares onde a diferença entre os objetos era, de um certo modo, imperceptível. Filósofos — ou antes teólogos sob esse disfarce — ao tratar toda a moral em pé de igualdade com as leis civis, protegidas pelas sanções de recompensa ou punição, foram necessariamente levados a fazer desta circunstância — do *voluntário* ou *involuntário* — o fundamento de toda a sua teoria. Cada um pode empregar *palavras* no sentido que bem lhe aprouver, mas deve-se não obstante reconhecer que todos os dias experimentamos *sentimentos* de censura e louvor que têm objetos situados além do domínio da vontade ou da escolha, para os quais nos cabe — se não como moralistas, ao menos como filósofos especulativos — fornecer alguma teoria ou explicação satisfatória” (I2, 2013, p. 222-223, destaques do original).

moral de Hume é ao mesmo tempo uma crítica e uma continuidade à dos chamados filósofos modernos da vertente sentimentalista.

O próprio Hume, como se fosse um historiador das ideias tentando defender as suas próprias (no caso, o seu projeto de uma ciência do homem como fundamento de todas as outras ciências), escreve, na Sinopse do *Tratado*, que o objetivo daqueles “nossos modernos investigadores”, entre os quais ele se considera incluído, é o de fazer “uma anatomia da natureza humana de uma maneira sistemática”, sem “tirar nenhuma conclusão sem a autorização da experiência” (TNH, 2002, p. 684). Tais investigadores, diz Hume, falam “das hipóteses com desprezo” e sugerem “que aqueles nossos conterrâneos que as baniram da filosofia moral prestaram ao mundo um serviço mais notável que Lord Bacon, a quem considera o pai da física experimental” (TNH, 2000, p. 684). Os conterrâneos em questão são os britânicos Locke, Shaftesbury, Mandeville⁷², Hutcheson e Butler, “que, embora difiram entre si, em muitos pontos parecem concordar em fundamentar suas rigorosas investigações acerca da natureza humana exclusivamente na experiência” (TNH, 2000, p. 684).

Se há, entre os participantes desse grupo, uma certa concordância de que a vida moral seja guiada pelo gosto e pelo sentimento, as divergências e controvérsias entre eles são muitas e complexas. Aqui nos interessa apenas discutir os pontos principais naquilo em que concordam e divergem Hume e dois deles, Shaftesbury e Hutcheson. Isso nos trará mais informações sobre o papel da paixão pela fama na moral de Hume e nas filosofias morais do século XVIII.

Entre as preocupações desses dois filósofos, encontramos uma clara tentativa de refutar o argumento comum a Hobbes e a Mandeville de que o interesse próprio (*self-interest*), isto é, o egoísmo, estaria por trás de toda e qualquer ação moral e de que, por consequência, a noção de virtudes naturais, como a benevolência, simplesmente não faria parte da constituição do homem. Ora, o ponto de convergência entre as filosofias de Hume, Shaftesbury e Hutcheson é justamente a defesa da benevolência como virtude natural inerente à natureza do homem, de modo que se pode considerar, nesse aspecto, que ele é um continuador de sua linhagem. Sua divergência surge a partir do reconhecimento de que, para Shaftesbury e Hutcheson, existe um sentido moral interno, semelhante a um dos cinco sentidos externos, capaz de dar conta da distinção entre o bem e o mal, o certo e o errado, sem articulações com outros princípios da natureza humana. Hume nega veementemente essa possibilidade.

Shaftesbury, a quem se costuma atribuir a gênese das noções de virtude natural e sentido moral inatos, escreve:

72 Mandeville nasceu na Holanda, é verdade, mas sua obra foi quase toda escrita em inglês.

É impossível supor que uma criatura sensível qualquer possa ter sido tão má constituída, e que fosse tão antinatural, a ponto de que, a partir do momento em que ela passasse a ser estimulada por objetos sensíveis, ela não tivesse nenhuma paixão benevolente em relação a seu semelhante, nenhum princípio de piedade, amor, generosidade ou afetos sociais (2001, p. 25).

Para o autor do *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, a natureza humana não só traz em si, originalmente, a propensão à benevolência de um indivíduo para outro, como também essa propensão vai do indivíduo para a sociedade (*social affection*); além de afirmar também que somos naturalmente dotados de um certo espírito público (*public affection*), o que implica de certa forma trazermos, inerentes à nossa constituição, um senso do justo e do injusto – algo inconcebível em Hume. “Todo homem”, escreve Shaftesbury, “discerne e possui um interesse público, e tem consciência do que afeta seu semelhante e sua comunidade” (2001, p. 24).

Na mesma sequência, Shaftesbury oferece sua famosa versão de um sentido moral que seria não só natural como quase indestrutível:

O senso do certo e errado, portanto, sendo tão natural em nós quanto nossas próprias paixões naturais, e sendo o primeiro princípio da nossa constituição e criação, não pode ser imediata ou diretamente excluído ou destruído por parte de qualquer opinião especulativa, persuasão ou crença. Sua natureza é tal que nada além do hábito e do costume (esta segunda natureza) é capaz de destituí-lo (2001, p. 25).

Ao evocar Aristóteles⁷³, Shaftesbury quer sugerir, a exemplo do filósofo grego, que a natureza do homem é de tal forma constituída que não pode ser mudada, no máximo transformada, mitigada ou amenizada pelo hábito e pelo costume. Mas, dentre as orientações que poderiam corromper esse sentido moral (*moral sense*) tão natural, Shaftesbury destaca o ateísmo: “[...] um homem pode por meio do costume ou práticas licenciosas, favorecido pelo ateísmo, chegar a um ponto de perder muito do seu sentido moral natural” (2001, p. 27) – outro ponto que o afasta sensivelmente de Hume. Ademais, Shaftesbury considera alguma possibilidade de o sentido moral ser realmente anulado, através daquilo que hoje chamaríamos de “amoralidade” – para ele, uma espécie de “insensibilidade” que, como uma doença física e mental, fosse uma apatia que acometesse o indivíduo. Ele escreve:

73 A noção de “segunda natureza” é uma referência explícita a Aristóteles. Em *Tratado da Memória e da Reminiscência* (452, a27-28), lê-se “o hábito, pois, acaba por ser como uma natureza” (em grego: ὅσπερ γὰρ φύσις ἤδη τό εθος). Em outras passagens do *corpus*, ele dá a entender que o hábito funciona como uma “segunda natureza”, principalmente no Livro II da *Ética a Nicômaco*, onde se lê: “Eu te digo, meu amigo: o treinamento exige muito tempo, e a partir deste momento, para os homens, ele [o hábito] termina por ser como sua natureza” (ARISTÓTELES, 1987a, EN, VII, 1152a32-33). Pode-se assim dizer que o hábito funcione como uma natureza (ou então seja uma “segunda natureza”), embora, em sentido estrito, ele não o seja.

Quando dizemos de uma criatura que “ela perdeu completamente o seu senso de certo e errado”, supomos que, mesmo sendo capaz de discernir o bem e o mal de sua espécie, ela não tem, ao mesmo tempo, nenhuma preocupação com qualquer um dos dois, nem qualquer senso de excelência ou baixaza em relação a qualquer ação moral relativa a um ou a outro (SHAFTESBURY, 2001, p. 24).

Ou seja, para dar conta de conciliar a existência de indivíduos aparentemente insensíveis em relação a qualquer moralidade à sua teoria de que o sentido moral (*moral sense*) é natural e inato, Shaftesbury é obrigado a separar o que seria o reconhecimento do certo e do errado da preocupação em agir de acordo com essa distinção. O que talvez deixe em aberto algumas questões acerca da complexidade psicológica envolvida em tomar algo por bom e evitá-lo, ou tomar por ruim e promovê-lo – como, de fato, dá-se a relação entre o sentido moral e o impulso para a ação.

Se Shaftesbury é lembrado como o iniciador da teoria do senso moral, será em Hutcheson que a ideia ganhará formas mais acabadas. Francis Hutcheson (1694–1746) desenvolve a sua teoria estética e a sua moral sentimentalista em duas obras bastante conhecidas, sobretudo entre os estudiosos de David Hume e Adam Smith: *An Inquiry Into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*⁷⁴ (publicado em 1726), que é composto de dois tratados (I. *Concerning Beauty, Order, Harmony, Design* e II. *Concerning Moral Good and Evil*) e *An Essay on the Nature of the Passions and Afections*⁷⁵ (publicado em 1742), também composto de dois tratados (I. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions* e II. *With Illustrations on the Moral Sense*). Um ótimo resumo de aspectos significativos de seu pensamento é elaborado por Michael B. Gill, em *Nature and Association in the Moral Theory of Francis Hutcheson*:

O primeiro aspecto é o modo como Hutcheson localiza a origem de nossas distinções morais justificadas em um sentido moral (*moral sense*). Nós podemos dividir esse aspecto em três partes. Primeiro, uma parte antirracionalista: todas as distinções morais têm origem nos sentimentos. Segundo, uma parte anti-egoísta: os sentimentos que dão origem a nossas distinções morais vêm de um sentido moral específico (*distinct moral sense*) e não de um interesse próprio. E terceiro: aquilo que é aprovado por um sentido moral natural é verdadeiramente virtuoso. A primeira e a segunda parte são explicativas: Hutcheson argumenta que sua teoria do sentido moral explica os fenômenos da virtude e do vício melhor do que o racionalismo ou o egoísmo. E é tentador, e não de todo errado, dizer que a terceira parte não é tão explicativa quanto justificativa; sendo que nós iremos ver, no entanto, que

74 *Uma Investigação sobre a Origem de Nossas Ideias de Beleza e Virtude: I. Sobre a Beleza, Harmonia, Ordem e Design e II. Sobre O Bem e o Mal Morais* (tradução livre do título).

75 *Ensaio sobre a Natureza das Paixões e dos Afetos: I. Um Ensaio sobre a Natureza e a Condução das Paixões e Afeções e II. Com Ilustrações do Senso Moral* (tradução livre do título).

justificação e explicação se conectam na filosofia de Hutcheson de tal modo que distingui-las não é uma questão simples.

O segundo aspecto é a alegação, de Hutcheson, de que as pessoas são verdadeiramente virtuosas na medida em que são motivadas por uma benevolência universal, ou por um desejo imparcial de beneficiar a humanidade como um todo. Hutcheson argumenta que a benevolência imparcial é a essência da virtude (*the content of virtue*) baseado na observação e na pressuposição de ter corretamente localizado a origem das distinções morais justificadas em um sentido moral natural (*natural moral sense*). Assumindo que distinções naturais são justificadas, Hutcheson observa quais distinções morais nós fazemos quando respondemos naturalmente. Ele acredita que suas observações mostram que, quando respondemos naturalmente, nós aprovamos “aqueles temperamentos que desejam e aquelas ações que tendem a procurar o melhor momento de Bem em relação ao mais extenso sistema que nosso poder pode alcançar” (GILL, 1995, p. 282).

Esses aspectos vão ser repassados. Primeiro, prestemos alguma atenção à noção de sentido moral (*moral sense*), que é a que mais nos interessa aqui, a título de comentar sua relação com a filosofia moral de Hume. Se, para Shaftesbury, um sentido moral podia ser localizado *a priori* em nossa natureza, anterior mesmo às nossas experiências, porque, de certa forma, equivalia a uma espécie de gosto moral (*moral taste*), conforme seríamos propensos a apreciar a felicidade alheia, Hutcheson vem agora enraizar essa moralidade sentimental em um sentido específico de nossa natureza – isto é, para Hutcheson, o “sentido moral” é um termo técnico que designa um mecanismo natural, como um órgão de nossa natureza, cuja função é orientar nossos sentimentos morais, independentemente de quaisquer deliberações racionais.⁷⁶ Essa elaboração de Hutcheson é desenvolvida com mais sistematicidade no segundo tratado de seu *Inquiry*, sendo que uma teoria um pouco mais elaborada das paixões e do modo como elas influenciam a conduta humana – outro aspecto de aproximação marcante com Hume – encontra-se, como indica o título em inglês da obra, na primeira parte do *Essay*.

Ora, para o leitor de Hume que se aventura nos textos de Hutcheson, o primeiro ponto de convergência entre eles a chamar a atenção é a firme convicção de ambos acerca da necessidade de um conhecimento o mais preciso possível da natureza humana para que, só então, a filosofia e a ciência em geral possam de fato ser viáveis. “Não há nenhuma outra parte da Filosofia tão importante quanto um justo conhecimento da natureza humana, seus poderes e suas disposições”, escreve Hutcheson (2008, p. 7) logo nas primeiras páginas de seu *Inquiry*. “Mesmo a matemática, a filosofia da natureza e a religião natural dependem em certa medida da ciência do HOMEM, pois são objetos do conhecimento dos homens, que as julgam por meio de seus poderes e faculdades” (TNH, 2000, p. 21), assevera Hume também nas primeiras linhas

⁷⁶ Para uma discussão mais aprofundada das diferenças e similaridades entre Shaftesbury e Hutcheson, ver Grote (2006).

do *Tratado*. Até mesmo o uso da linguagem encontra um certo paralelo nos dois textos: o termo “poderes” (*powers*) ao longo de ambas as obras vai perdendo a sua referência tradicional a poderes superiores e divinos e passando a assinalar os poderes originais de nossa natureza.

E o que significa, tanto para um quanto para o outro, um “conhecimento justo da natureza humana”? Significa, sem dúvida, um entendimento adequado e rigoroso das paixões. Mais que isso, um conhecimento que seja desenvolvido a partir dos próprios “poderes” e limitações dessas afecções. É como se tivesse chegado a hora de se conhecer a verdade sobre as paixões, uma vez que a filosofia vinha se preocupando em demasia em conhecer “o nosso entendimento e os vários métodos de se obter a verdade” (HUTCHESON, 2008, p. 7). Trilhando o caminho aberto por Shaftesbury, o interesse de Hutcheson, e depois o de Hume, direciona-se ao conhecimento das paixões, assumindo que esse é o caminho adequado para um objetivo maior, que é chegar a uma noção plausível acerca da natureza das virtudes e dos vícios, para então entender o que, afinal, motiva as ações humanas. É na busca desses conhecimentos que Hutcheson – evitando trilhar as “conquistas triviais” (*trifling pursuits*) das investigações (*inquiries*) do passado recente, que estariam, segundo o filósofo irlandês, excessivamente comprometidas com o próprio conhecimento especulativo – vai refinar e implantar de vez, entre os sentimentalistas, a sua polêmica noção de um sentido moral (*moral sense*).

Obviamente, a formulação do sentido moral não surge de repente, como um *insight*, mas resulta de um raciocínio coerente e elaborado que começa com a pergunta acerca dos prazeres que a natureza humana é capaz de experimentar (*capable of receiving*).

Refletindo acerca dos nossos sentidos externos, vemos plenamente que as nossas percepções de prazer, ou de dor, não dependem inteiramente da nossa vontade. Os objetos não nos agradam de acordo com as nossas expectativas. A presença de alguns objetos necessariamente nos agrada, e a presença de outros, tão necessariamente quanto, nos desagradam. E nós não podemos, pela nossa vontade, procurar o prazer ou evitar a dor a não ser pela busca dos primeiros objetos e pelo evitamento dos segundos (HUTCHESON, 2008, p. 8).

Note-se aqui a introdução do argumento de que a nossa natureza é de tal forma constituída que o único parâmetro que ela encontra em si própria para produzir deleite (*delight*) ou satisfação (*satisfaction*) é trilhando, retroativamente, os sentimentos das experiências passadas, isto é, buscando os objetos que já se apresentaram aos nossos sentidos⁷⁷. Hutcheson pondera que:

⁷⁷ Eis aí, aliás, um dos fundamentos do empirismo: a busca da repetição de sensações passadas requer uma reaproximação com os objetos ou com os rastros que esses objetos deixaram em nossas mentes quando se apresentaram aos nossos sentidos, deixando ali as suas marcas (as ideias).

Não há praticamente nenhum objeto com o qual nossas mentes estejam ocupadas que não constituam de certo modo a ocasião para algum prazer ou dor. Assim, ficamos satisfeitos com uma forma regular, uma obra de arquitetura ou pintura, uma composição musical, um teorema, uma ação, um afeto, um caráter. E estamos conscientes de que esse prazer surge necessariamente da contemplação da ideia que está então presente em nossas mentes, com todas as suas circunstâncias, embora algumas dessas ideias não tenham nada daquilo que chamamos de percepção sensível nelas; e, naquelas que o têm, o prazer surge de alguma uniformidade, ordem, arranjo, imitação, e não das simples ideias de cor, som, ou modo de extensão considerados separadamente (HUTCHESON, 2008, p. 8).

Hutcheson vai então considerar que essas determinações de se obter prazer “com quaisquer formas ou ideias que ocorrem à nossa observação” são o que ele denomina “sentidos” (*senses*). Esses sentidos seriam distintos dos “nossos poderes de percepção da beleza, da regularidade, da ordem, da harmonia”, os quais Hutcheson classifica de sentido interno (*internal sense*) (2008, p. 9). Já a capacidade de obter prazer com a contemplação de “afecções, ações, ou caracteres dos agentes racionais”, ele a denomina de sentido moral (*moral sense*), “um novo poder de percepção do qual ainda não se tinha ouvido falar”, como o define ironicamente Adam Smith (SMITH, 1999, p. 399) em um de seus comentários sobre a filosofia de Hutcheson. Ou seja, as diferentes formas de percepção humana ocorreriam segundo a excitação de sentidos diferentes, alguns sendo capazes de perceber as formas e características dos objetos externos, outro aquilo que houvesse de beleza, ordem e harmonia, e outro aquilo que dissesse respeito a afecções e ações. A virtude, portanto, seria percebida pelo observador que contempla “as afecções, as ações, ou os caracteres” do agente por um modo perceptivo específico, tais como são específicos os sentidos internos capazes de perceber a beleza dos objetos por meio de suas regularidades, ordem e harmonia. Tentando explicar melhor: para Hutcheson, nossos cinco sentidos tradicionais (tato, olfato, visão, paladar, audição) são capazes de dar conta de perceber as formas e ideias gerais que se apresentam à nossa observação, ao passo que, para serem percebidas, as eventuais belezas que essas formas e ideias gerais possam conter requerem um sentido interno específico. No caso da percepção da beleza das ações e do caráter, esse sentido interno específico é ainda um outro, o sentido moral, o *moral sense*.

Mas qual, afinal, seria o propósito desse sentido peculiar? “Seu principal propósito”, escreve Hutcheson, “é mostrar que a natureza humana não se fez indiferente no caso da virtude, não deixou de formar para si próprias observações acerca das vantagens e desvantagens das ações e não deixou de criar, assim, condições para reger a conduta” (2008, p. 9). Ao não deixar de lado o caso da virtude (*the affair of virtue*), criando um sentido peculiar para que possa ser contemplada, a natureza agiu, a darmos crédito ao raciocínio do filósofo irlandês, para compensar uma certa deficiência da razão. “A fraqueza da nossa razão”, pondera Hutcheson,

“e os lapsos que surgem da debilidade e carências da nossa natureza são tão grandes, que muito poucos homens teriam sido capazes de formar aquelas longas deduções da razão, que mostrariam algumas ações que seriam vantajosas ao agente, e suas contrárias, perniciosas” (2008, p. 9).

Para Hutcheson, portanto, o sentido moral é um daqueles sentidos internos que complementam as atividades dos cinco sentidos externos. Para entender melhor essa complementariedade, basta pensar que, por exemplo, a percepção da beleza depende da visão (um dos sentidos externos), que é capaz de apreender um objeto, mas é cega para dizer se há ou não beleza nele. Para essa operação, precisa da ajuda de um sentido interno que dirá se esse objeto traz em si alguma ideia de beleza⁷⁸, por exemplo, uniformidade, ordem etc. Se trazer tal ideia, essa será imediatamente percebida por esse sentido peculiar. O mesmo ocorre com a audição, que é capaz de detectar um som qualquer, mas precisa da ajuda de um sentido interno específico, o da harmonia, capaz de apontar se há bela musicalidade nesse som. Esses sentidos internos se assemelham aos externos justamente porque se constituem em percepções imediatas e também porque, assim como os externos, exibem uma natureza passiva e involuntária, além de também serem fontes de prazer e dor. Analogamente, haveria um sentido interno moral (*moral sense*) que atribuiria valor virtuoso ou não às percepções (captadas pelos outros sentidos) de ações, afecções e caracteres.

Como Shaftesbury, Hutcheson apregoa que a natureza humana tem todo o aparato necessário não só para tomar as decisões morais (aprovação e condenação das ações e do caráter) como também para agir moralmente. O sentido moral, afinal, é capaz de detectar não apenas para a própria pessoa, mas também para a sociedade, aquilo que é mais prazeroso e vantajoso. E essa capacidade de sentirmos prazer não só naquilo que é prazeroso e bom para nós mesmos como também para os outros se deve, para Hutcheson, à benevolência, um instinto original da natureza humana, no qual, segundo ele, toda a moral está fundamentada. Assim, perseguimos aquilo que é mais prazeroso e vantajoso tanto devido ao nosso amor por nós mesmos (*self-love*) quanto pelo interesse no bem dos outros (*social affections*).

Evocando a reação que o argumento de um sentido moral natural, proposto pela primeira vez por Shaftesbury, provocou naqueles que chama de “nossos Moralistas”, entre eles,

⁷⁸ Embora, para Hutcheson, a percepção da beleza provocada por um objeto não seja possível sem esse senso interno da beleza, sua teoria estética é complexa e envolve outros conceitos, dentre os quais a noção de beleza absoluta: “por beleza absoluta eu entendo somente aquela beleza que nós percebemos nos objetos sem qualquer comparação com algo externo do qual o objeto é supostamente uma imitação ou imagem; tal como a beleza percebida nos trabalhos da natureza, e formas, figuras e teoremas artificiais” (HUTCHESON, 2008, p. 27).

Mandeville, Hutcheson reconhece que a ideia à primeira vista parece mesmo estranha, mas atribui essa estranheza ao fato de os tais moralistas estarem acostumados a deduzir toda aprovação ou condenação moral de concepções racionalistas fundados na noção de que a motivação das ações se reduzem ao interesse do agente. E, aproximando-se ainda mais do finalismo de seu mestre Shaftesbury (“*my Lord Shaftesbury*”), Hutcheson também deixa clara sua adesão sentimentalista ao argumento do desígnio (com isso, claro, distanciando-se de Hume), escrevendo que “O autor da natureza humana nos propiciou com os recursos necessários para uma conduta virtuosa, muito mais do que imaginam nossos Moralistas” (2008, p. 9).

Tais recursos (os sentidos internos, entre eles o sentido moral) seriam tão poderosos e eficazes para a instrução da nossa conduta moral e fruição estética quanto seriam aqueles outros recursos (os cinco sentidos externos) mais voltados para a nossa preservação física. Este “autor” da natureza, a dar crédito ao raciocínio de Hutcheson, fez da virtude uma forma agradável e a fez assim de modo a instigar-nos a buscá-la, desejá-la. Para isso “nos deu paixões fortes” capazes de funcionar como propulsoras de cada ação virtuosa (HUTCHESON, 2008, p. 9). O raciocínio de Hutcheson parece ser este: o agente pratica a virtude pelo prazer que ela lhe confere e pelo prazer que ela, praticada pelo agente, proporciona àquele que o observa. O que motiva a busca da ação virtuosa e desses prazeres são as “paixões fortes” (*strong passions*) de que fomos dotados.

É interessante para nós notarmos que, entre tais paixões fortes, inclui-se uma propensão à fama. Hutcheson diz:

Também observamos algo em nossa natureza que frequentemente nos determina à ação, algo distinto tanto da sensação quanto do desejo; se por desejo queremos dizer uma inclinação peculiar a algo tomado como bom tanto no sentido público quanto privado, ou como meio de se evitar o mal; esse algo, a saber, é uma certa propensão instintiva [*propensity of instinct*] a objetos e ações, sem qualquer concepção prévia desses objetos e ações como sendo o bem ou como sendo o meio para se evitar o mal. Esses objetos ou ações são geralmente, embora nem sempre, na verdade meios para algum bem; mas somos determinados a eles mesmo sem concebê-los dessa forma. Assim, como já observamos antes, a propensão à fama pode permanecer depois de alguém ter perdido a noção de bem, público ou privado, que poderia ser o objeto de um desejo distinto. Nossas afecções particulares geralmente tem alguma dessas propensões que as acompanham; mas essas propensões algumas vezes prescindem de afecções ou desejos distintos, e têm uma forte influência sobre a maioria dos homens, mais do que teriam as afecções sozinhas (2003, p.51).

Para Hutcheson, somos levados a agir influenciados por nossas afecções, pelos nossos desejos e pelas nossas propensões. Sendo que, para reconhecer e julgar as ações impulsionadas

por essas três categorias, há um sentido específico, o sentido moral. O sentido moral, portanto, não motiva ou influencia diretamente a ação, não serve de motor para ela, apenas age para reconhecê-la e classificá-la, definindo-a como virtuosa ou viciosa. O amor pela fama, por sua vez, pertence à ordem das propensões. Ora, essas propensões, por independentes do senso moral, subsistem mesmo quando não acompanhadas de uma noção de virtude ou vício. Ou seja, em Hutcheson, o amor pela fama é uma espécie de instinto original, que obtém prazer com a aprovação pública ou privada, independentemente de qualquer avaliação moral acerca do caso. Isso inclusive significa que não faríamos distinção acerca do *status* e da orientação moral de quem nos aprova ou desaprova, desejando a fama independentemente de ela ser boa ou ruim. Como Hume diz acerca dessa possibilidade de tomar o amor pela fama como uma propensão, ou, podemos dizer, como um instinto original: “se fosse algum instinto original que produzisse na mente o desejo da boa fama e a aversão pela má fama, a boa e a má fama nos influenciariam indistintamente; e toda opinião, conforme fosse favorável ou desfavorável, excitaria igualmente esse desejo ou aversão” (TNH, 2000, p. 356).

Nesse ponto, e somente nesse ponto, a diferença de Hume em relação a Hutcheson é delicada, pois encontramos em meio à teoria moral do escocês um insuspeitado finalismo, que se assemelha de certa forma ao finalismo do sistema das paixões do irlandês. No *Tratado*, Hume nega qualquer possibilidade de o amor pela fama ser um instinto original ou uma propensão natural⁷⁹. No entanto, na segunda *Investigação*, essa paixão é de repente tratada como uma propensão, como se fosse um instinto original: “É necessário que a natureza”, escreve Hume, “por meio da estrutura e organização de nosso espírito, tenha-nos dado uma propensão para a fama antes de podermos colher qualquer prazer de sua obtenção ou buscá-la motivados pelo amor a nós mesmos e por um desejo de felicidade” (I2, 2013, p. 195). Ou seja, para Hume, se não tivéssemos alguma propensão para buscarmos uma boa reputação, não sentiríamos o prazer de um elogio. De acordo com ele, para que possamos desfrutar de uma boa reputação, a natureza humana se incumbiu de implantar em nós uma propensão com a finalidade de “colher” o prazer que os elogios nos proporcionam. Se eu não tivesse algo em mim que me fizesse gostar de elogios, os elogios, por maiores e melhores que fossem, não fariam muito sentido para mim, bem como procurá-los não seria uma tendência. Assim, aquilo que Hume chama de propensão à busca por fama é a tendência a se buscar aquilo que a fama oferece de bom, a saber, o prazer de ser famoso, de gozar de uma boa reputação. A diferença em relação a Hutcheson é que, para

79 Lembremos que, para Hume, um instinto original é uma paixão direta. Para ele, as paixões diretas são as “impressões que resultam imediatamente do bem ou do mal, da dor ou do prazer. Desse tipo são as paixões de *desejo e aversão, tristeza e alegria, esperança e medo*” (TNH, 2000, p.435, destaques do original).

o irlandês, temos essa propensão ao amor pela fama mesmo sem saber que a busca do elogio trará prazer. Isto é, ao considerar a propensão ao amor pela fama como um instinto original, Hutcheson o distingue do princípio de busca pelo prazer – distinção essa que Hume não faz. Para o escocês, a propensão à busca pela fama seria apenas a capacidade de extrair prazer do reconhecimento alheio (via simpatia e interesse, diga-se de passagem). Já para o irlandês, o que ele chama de “propensão” se justifica por si mesmo, como um instinto natural independente de outras atribuições que se extraíam dele.

Hutcheson chega a ilustrar sua tese com a consideração de que desejamos a fama para além de nossas próprias vidas, mesmo sabendo que quando estivermos aniquilados não poderemos sentir nem prazer com a fama, nem dor com a infâmia:

Talvez possamos descobrir que nossos desejos estão tão longe de tender sempre para o bem privado, que são frequentemente empregados sobre o estado dos outros. E mais do que isso, talvez tenhamos uma propensão para um evento que também não entendemos como sendo meio para o bem privado ou público. Assim, um epicurista que nega um estado futuro, ou um a quem Deus revelou que ele deveria ser aniquilado, pode, no momento da sua “saída”, desejar uma fama futura, da qual ele não esperava nenhum prazer para si mesmo, nem pretendia nenhum para os outros. Tais desejos, de fato, nenhum ser egocêntrico, que tivesse a modelagem de sua própria natureza, escolheria implantar em si próprio. Mas, como não temos esse poder, devemos nos contentar em “ser enganados pela natureza em nome de um interesse público, contra a nossa vontade”, como um engenhoso autor assim o expressou (HUTCHESON, 2003, p. 29).

Assim como Shaftesbury e Hutcheson, Hume também advoga um sentido moral como sendo o responsável pelas distinções morais e pelo conhecimento dessas. Mas, ao contrário de seus preceptores sentimentalistas, ele entende que o *sentido moral* está longe de ser uma espécie de órgão interno que opera à maneira dos sentidos externos. Se, para aqueles dois filósofos, as paixões e as virtudes são objetos que estão sempre sob o olhar e o julgamento do *sentido moral*, para Hume as paixões são elas mesmas os elementos primários que dão conta da formação de uma moralidade, sendo totalmente dispensável a existência de um outro sentido próprio para isso, um sentido além dos cinco já existentes. “Não posso concordar com o seu sentido natural (*Sense of Natural*)”, escreve Hume a Hutcheson (HUME, 2011, p. 33),

Ele está fundamentado em causas finais; o que para mim é uma consideração bastante incerta e pouco filosófica. Pois diga, qual é a finalidade do homem? Ele foi criado para a felicidade ou para a virtude? Para esta vida ou para a próxima? Para si próprio ou para o seu criador? Sua definição de natural depende da resolução dessas questões, que são intermináveis e totalmente fora do meu propósito. Jamais disse que a justiça não é natural, apenas artificial.

A discordância de Hume, claro, passa pelos vieses religiosos incrustados na filosofia de Hutcheson, mas é sobretudo uma discordância de ordem filosófica. Para Hume, de fato as

distinções morais são derivadas de um sentido moral (*moral sense*) na medida em que, como dissemos anteriormente, ele conclui que a moralidade é “mais sentida que julgada” (TNH, 2000, p. 510). Porém, para Hume, esse sentir a moralidade só pode, evidentemente, ocorrer por meio não de um específico, mas de todos os sentidos externos, junto a mecanismos naturais como a simpatia. A frase também nos abre uma janela para supor que a razão não está de todo desconsiderada nas articulações da moralidade, uma vez que a proposição “mais sentida do que julgada” inclui tanto sentir (paixões) quanto julgar (entendimento), apenas dando prevalência ao primeiro, o que significa que também os julgamentos racionais contribuem para a sedimentação da moralidade entre os homens.

Se o sentido moral de que fala Hume não é um sentido interno peculiar, específico para a função de avaliar o certo e o errado e de apontar as regras da boa conduta moral, então o que ele é, como opera? Para começar, Hume de fato escreve no *Tratado* (TNH, 2000, p. 509) que “as distinções morais derivam de um sentido moral” (*moral sense*), contudo, a utilização da expressão não passa aqui de mera questão verbal, pois, apesar de se valer dela no título da seção em que vai tratar de onde provém e como conhecemos a moralidade, Hume nem de longe aventa, nesse ou em qualquer outro ponto de sua escrita, a possibilidade de acrescer mais um ao conjunto de nossos cinco sentidos. Antes, o que o filósofo escocês faz nessa seção é vincular definitivamente a moralidade ao seu princípio filosófico fundador, a saber, o argumento das impressões como o ponto de partida de toda operação da mente. No caso da moral, qual a natureza dessas impressões? Hume escreve:

Não podemos hesitar por muito tempo quanto à resposta, devemos afirmar que a impressão derivada da virtude é agradável, e a procedente do vício é desagradável. A cada instante a experiência nos convence disso. Não há espetáculo mais belo e formoso que uma ação nobre e generosa; e nenhum gera em nós maior repulsa que uma ação cruel e traiçoeira. Nenhum prazer se iguala à satisfação que obtemos com a companhia daqueles que amamos e estimamos; mas a maior de todas as punições é sermos obrigados a passar o resto de nossas vidas com aqueles que odiamos ou desprezamos. Mesmo uma peça de teatro ou um romance podem nos oferecer exemplos desse prazer que a virtude nos transmite, bem como dessa dor que resulta do vício (TNH, 2000, p. 510).

Ora, as impressões de que Hume está falando na passagem acima nada mais são do que os sentimentos e as paixões, isto é, são as “impressões distintivas que nos permitem conhecer o bem e o mal morais” por meio de “dores e prazeres particulares”⁸⁰, que são causados em nós quando consideramos certas ações ou certos caracteres. É por isso que Hume insiste na ideia de que ter o sentido da virtude ou o sentido do vício é, simples e respectivamente, *sentir*

80 Idem.

uma satisfação ou insatisfação ao contemplarmos uma ação ou um caráter. Na mesma passagem, nota-se a preocupação de Hume em apontar que esses prazeres e dores particulares estão relacionados ao tipo de vínculo que mantemos com os agentes que os causam: ações nobres e generosas ou cruéis e traiçoeiras são sentidas com mais ou menos intensidade de acordo com o *status* (família, amigos, vizinhos, inimigos, desafetos) que mantemos com os agentes envolvidos nelas. Hume também escreve a certa altura do *Tratado* que “julgamos os objetos mais por comparação com outros que por seu mérito real e intrínseco; e quando não somos capazes de realçar seu valor por esse contraste, tendemos a negligenciar até mesmo o que existe neles de essencialmente bom” (TNH, 2000, p. 326). Ora, ações e caráter também se incluem na denominação *objetos*. Por isso, além de sentirmos o que as ações e os caracteres imprimem em nós, também julgamos comparativamente essas impressões.

Assim, aquelas “impressões distintivas” podem, portanto, ser entendidas como um grupo ou tipo específico de sentimentos que nada mais são do que o que se convencionou chamar, a partir de Hume e Smith, de “Sentimentos Morais” (*moral sentiments* – em contraste, note-se, ao *moral sense*). Esses podem ser de certo modo definidos como sentimentos *que se sedimentam pelos costumes e pelo hábito* e que, *através da interação simpática*, ou seja, através de uma dinâmica interpessoal, determinam a aprovação ou desaprovação das ações. Portanto, o que Hume parece ter em mente ao falar em um sentido moral é, em última instância, essa confluência de fenômenos e princípios psicológicos que estão na origem e operam a nossa capacidade de apontar a retidão ou a depravação morais dessa ou daquela ação, deste ou daquele sentimento ou caráter. Para Hume, essa capacidade não depende de relações e qualidades incompreensíveis e ocultas, muito menos de objetos de “concepção clara e distinta”, mas sim e sobretudo, da articulação entre aquelas “impressões distintivas” e a simpatia, a comparação e o gosto, princípios da natureza humana que operam por instrução da imaginação⁸¹, regrada pelos critérios de associações de ideias muito mais do que pela razão.

81 A imaginação, vale registrar, é a faculdade de criar e conectar itens que não estão presentes aos sentidos. Essa faculdade recombina as ideias adquiridas na experiência. Em particular, a imaginação combina ideias com base em outras ideias que possuímos previamente. Por exemplo, ela cria a ideia de um centauro a partir de ideias que já possuímos de um corpo humano e de um corpo de cavalo. Para muitos filósofos, o único trabalho da imaginação é criar tais itens imaginários ou irrealis. Entretanto, para Hume, à imaginação é dado um papel adicional: é a faculdade responsável pela representação mental da maioria daquilo que é tomado como sendo real. Por exemplo, Hume explica a origem de nossas ideias e crenças nos corpos materiais como sendo obra da imaginação. Dessa forma, a imaginação desempenha um papel na criação tanto do que é real quanto do que é fictício, sendo que suas ideias sempre vêm de uma de duas fontes: dos sentidos externos ou de uma consciência (*awareness*) da atividade da mente. Seja no caso do entendimento ou no caso da moral, a imaginação é sempre regrada pelos princípios universais da associação de ideias, a saber, a semelhança, a contiguidade no tempo e no espaço e a causa e efeito. A mente, diz Hume, não passa de uma ideia a outra sem a intermediação de ao menos um desses princípios (TNH, 2000, p. 36).

Para reafirmar que a capacidade humana de fazer distinções morais não deriva nem da razão e nem de um sentido peculiar oculto⁸², mas sim da confluência de sentimentos e princípios da natureza humana que geram os sentimentos morais, Hume, em outro ponto do *Tratado*, recorre à história e à experiência para apurar uma certa universalidade desses sentimentos de moralidade (*sentiments of morality*):

(...) nunca houve em nenhuma nação uma só pessoa que fosse inteiramente desprovida desses sentimentos [morais], e nunca, em caso algum, tenha mostrado a menor aprovação ou reprovação de uma conduta. Tais sentimentos estão tão enraizados em nossa constituição e caráter que, a menos que a mente humana esteja completamente transtornada pela doença ou loucura, seria impossível extirpá-los e destruí-los (TNH, 2000, p. 513-14).

Notemos que Hume concorda que os sentimentos morais, ou aquilo que ele considera ser o *moral sense*, também é, de certo modo, quase indestrutível, como Shaftesbury já defendera. Mas, no caso de Hume, ele o é por outras conexões com a natureza humana. Para ele, os sentimentos morais estão “enraizados” em nossa natureza, e não implantados nela como se fossem inatos; o que nos leva a crer que, como diz a própria etimologia da palavra “moral”, eles devem proceder dos costumes, dos hábitos, das raízes que criamos a partir das nossas interações sociais⁸³. Para os sentimentalistas, Hume inclusive, os sentimentos morais surgem e progridem a partir de uma base sólida e fértil que aparece como instintos, sentimentos originais ou propensões. É depois dessa concordância que eles vão se separar em suas resoluções acerca de qual a relação entre esses sentimentos morais e a natureza daquela base natural.

É preciso observar ainda outro ponto de concordância entre eles: nesse grupo de sentimentos originais, para todos, encontra-se a benevolência, o mais profícuo dos sentimentos desinteressados, que é a base do chamado *fellow-feeling*. Aliás, vale repetir que a benevolência, segundo a tradição iniciada por Shaftesbury, é um sentimento sem qualquer relação com o amor pela fama. É um sentimento que não orienta e nem é orientado por aquela busca de boa reputação. Entretanto, ele está intrinsecamente relacionado à constituição de nossa fama, pois sem ele não é possível gozar de uma boa reputação. Isto é, nossa dignidade ou baixaza⁸⁴ está bastante ligada aos nossos sentimentos de benevolência ou malevolência. Ainda que não

82 Hutcheson (2008, p. 92) utiliza a expressão “*secret sense*” para se referir à capacidade de aprovação moral. “Hutcheson admite que o senso moral é um sentido secreto”, escreve Wolfgang Leidhold (HUTCHESON, 2008, Introdução, p. XV).

83 A palavra “moral” vem do latim, significando um comportamento ou costume estabelecido pelo uso ou pelo hábito, e não pela lei (PARTRIDGE, 2006, p. 2041).

84 No ensaio *Da Dignidade ou Baixeza da Natureza Humana* (AEE, 2009, p. 55-60), Hume afirma que aqueles que creem que o homem é governado pelos instintos e sentimentos egoísticos, sem dar crédito a sua benevolência natural, contribuem para aderir à humanidade o epíteto de *baixa*, em oposição ao epíteto de *digna*, consequentemente rebaixando os homens à suposta indignidade dos animais.

sejamos benevolentes em troca de colhermos bons elogios, mas porque em determinadas ocasiões a natureza nos impulsiona a agir assim, desse modo totalmente desinteressado, a ação benevolente é sempre tomada como essencial para uma eventual aprovação do caráter.

Apesar da notória e incisiva desqualificação que Hume faz do argumento do senso moral de Hutcheson, é certo que as ideias do irlandês, ainda que um tanto estranhas⁸⁵, deixaram suas marcas na filosofia do escocês. Resume-se como, em geral, ao menos três os aspectos da filosofia de Hutcheson mantidos de certa forma na de Hume: o homem não é completamente governado por instintos egoísticos e vaidosos; a aprovação e desaprovação morais provêm de um sentido moral (lembrando que o conceito humiano de sentido moral, como tentamos explicar acima, é diferente do de Hutcheson) e há um instinto de benevolência natural ao homem.

6.6 Um outro paradoxo de Epicuro

Finalmente, para concluir a discussão acerca da relação entre as filosofias de Hutcheson e de Hume, vale a pena abrir aqui uma breve digressão e examinar um pouco mais o modo como cada um considera o tema do amor pela fama, jogando assim mais alguma luz sobre a teoria da reputação defendida pelo segundo. Veremos em que aspectos os dois se aproximam em suas considerações acerca desse tema, ainda que discordem sobre os princípios que o originam.

Para isso, voltemos a Montaigne. Em seu ensaio *Sobre a Glória*, que já citamos no início deste trabalho, o ensaísta francês critica Epicuro, acusando-o de contradição e esperteza ao, por um lado, apregoar contra o amor pela boa fama, colocando tal desejo no rol dos vícios, mas, por outro lado, agir sorrateiramente para garantir uma colossal reputação para si mesmo na posteridade. Essa atitude de Epicuro é de fato curiosa e também não escapou aos olhos atentos de Hutcheson, como vimos acima, na passagem sobre as propensões, onde o filósofo assevera que mesmo um epicurista que nega uma vida além da morte pode perfeitamente desejar uma fama futura.

Podemos classificar tal atitude de O Segundo Paradoxo de Epicuro. Segundo porque, como se sabe, já existe um Paradoxo de Epicuro, que trata da possibilidade ou não de um Deus

85 O próprio Hutcheson (2008, p. 9) observa que à primeira vista, para alguns, a ideia de um senso moral pode parecer estranha.

reunir em si, ao mesmo tempo, as qualidades da onipotência, onisciência e benevolência⁸⁶. Deixemos de lado esse paradoxo que há muito ocupa os estudiosos do epicurismo e nos concentremos no segundo, que propomos aqui apenas a título de ilustrar melhor o problema do prazer que eventualmente podemos desfrutar com a fama na posteridade, quando, paradoxalmente, nossos sentidos já estiverem anulados. Montaigne nos lembra, em seu ensaio, que o filósofo Epicuro – o qual justifica tudo o que há pelo atomismo, que impõe ao corpo e ao indivíduo uma completa aniquilação depois da morte, razão pela qual não valeria a pena se preocupar ou sofrer com questões de reputação futura –, despreza a fama e recomenda que a desprezemos também, mesmo porque buscá-la se resume a desejos instintivos e fúteis, que nos aproximariam da corrupção moral e nos distanciariam da *ataraxia*. Entretanto, nota Montaigne, “somos, não sei como, dois seres em um só, o que faz que, numa mesma coisa, acreditemos e não acreditemos” (EV1, 1987, p. 10). Recorrendo às últimas palavras que Epicuro teria proferido em seu leito de morte, Montaigne observa que, contrariando os seus próprios preceitos, o filósofo de Samos orientou seus seguidores a destinarem recursos para garantir que suas ideias, as quais ele reputa inovadoras, fossem dignas de recordação no futuro, para além de sua própria vida, futuro no qual sua memória também deveria ser honrada. Nisso reside o que estamos chamando de Segundo Paradoxo de Epicuro: por um lado, pregar que, como nada se pode sentir depois da morte, não temos razão para nos preocuparmos com a fama na posteridade, e muito menos para buscá-la, lembrando ainda que ele condena também a preocupação com a fama durante a vida; por outro lado, negar o próprio preceito ao se ver diante da morte, como Epicuro não poupou esforços e engenho para projetar e garantir sua reputação em um futuro no qual terá voltado à mera condição de átomos desintegrados⁸⁷. Cabe-nos agora, então, comentar como as filosofias de Hutcheson e de Hume nos apontam meios para entender e resolver esse paradoxo.

86 O paradoxo de Epicuro consistiria em uma questão lógica, atribuída a Epicuro, acerca do problema do mal. Epicuro argumenta contra a existência de um deus que seja, ao mesmo tempo, onisciente, onipotente e benevolente. Para isso, questiona se essas três qualidades podem ser verdadeiras quando consideradas em pares, excluindo-se sempre uma delas; e conclui que, sendo duas delas verdadeiras, exclui-se automaticamente a outra. Se é uma necessidade lógica que uma dessas características não seja verdadeira, então não pode haver um deus possuidor das três qualidades. De qualquer forma, vale sempre lembrar, Epicuro negava a ideia de um deus que fosse preocupado com os assuntos humanos.

87 Essa atitude de Epicuro, aliás, configura-se como contraexemplo para a atitude que Hume demonstrou no leito de morte, pois, no que diz respeito à morte, o escocês não negou os princípios que defendeu ao longo da vida (ver a Conclusão e Breve Escólios desta tese).

O amor pela fama é uma paixão interessada⁸⁸. Isso é óbvio e bastante claro em Hume. O que também é claro no filósofo escocês é o fato de que as paixões interessadas também podem ser, ao mesmo tempo, virtuosas e, conseqüentemente, sociais (como se verá melhor mais adiante). Essa também é a posição de Adam Smith que, como nos lembra Leonardo Paes Müller em seu livro ainda inédito *Moral e Imaginação em Adam Smith*, o autor da obra *Teoria dos Sentimentos Morais* considera haver “uma forma virtuosa do egoísmo, a saber, a prudência” (MÜLLER, s.d.). Isso, porém, não ocorre em Hutcheson, para quem não há virtude quando o sentimento não promove diretamente o bem alheio⁸⁹. Em Hutcheson, o amor pela fama não chega a se configurar propriamente como uma paixão⁹⁰, sendo descrita, ou melhor, sendo esboçada pelo autor como uma propensão natural, como dissemos acima. É um sentimento que pode ser excitado em nós e nos levar a praticar uma ação que, sabemos previamente, tem a estima dos outros. Por exemplo, sabemos que, em geral, aprecia-se a excelência em oratória. Por isso, podemos ser levados a nos tornar bons oradores, ou a adquirir qualquer outro talento similar, porque temos consciência da fama que a sociedade confere aos possuidores desses talentos (HUTCHESON, 2008, p. 38-39). Nós perseguimos a fama que reside na virtude (*the fame of virtue*) (HUTCHESON, 2008, p. 235-236, nota 25) e, dessa forma, aquela propensão à fama se torna ela mesma virtuosa.

Dito isso, podemos observar que, tanto para Hutcheson quanto para Hume, a contradição apontada por Montaigne em Epicuro é real e de fato curiosa, mas, antes de dizer qualquer coisa mais severa sobre o caráter do filósofo de Samos, ela diz algo mais radical e relevante acerca da própria natureza humana – a saber, que o amor pela fama deve ser reconhecido como um sentimento involuntário e muito influente nas questões morais, a ponto

88 Isso será visto com mais detalhes no capítulo seguinte. Por ora, entenda-se que as paixões interessadas são paixões indiretas, portanto, dependem de uma certa elaboração estrutural – uma causa e um objeto – e, portanto, atuam indiretamente sobre aquilo em que têm interesse, o nosso prazer. No caso do amor por si mesmo, queremos dizer: o amor pela fama, em última instância, aponta para um prazer que se alcança indiretamente, via olhar do outro. Dessa forma, ela não é desinteressada (não brota em nós por si mesma), mas é interessada no prazer que atingirá através de outros mecanismos – ela tem interesse no nosso prazer através da percepção que o outro tem de nós.

89 Adam Smith nota com precisão essa limitação do sistema de Hutcheson na seguinte passagem da *Teoria dos Sentimentos Morais*: “[...] imaginava o Dr. Hutcheson, que a virtude deveria consistir unicamente em benevolência pura e desinteressada” (SMITH, 1999, p. 375).

90 Aliás, Hutcheson, tanto no *Inquiry* quanto no *Essay*, não oferece uma descrição detalhada de “paixão”. Os termos “amor” (*love*) e “benevolência” (*benevolence*), que são as duas mais importantes “paixões” de seu sistema moral, recebem, como nota Wolfgang Leidhold (HUTCHESON, 2008, Introdução, p. XIV), diversas denominações, tais como afecção (*affection*), intenção (*intention*), sentimento (*sentiment*), desígnio (*design*), disposição (*disposition*), inclinação (*inclination*) e até mesmo motivo (*motive*). Via de regra, Hutcheson se vale da locução “Paixões e Afecções” (*Passions and Affections*) para se referir às causas ou motivos das ações humanas.

de não poder ser nem evitado, nem facilmente governado, uma vez que não depende nem da vontade e nem da razão. Mesmo que Epicuro tenha construído todo um sistema filosófico que depreciava o amor pela fama, em sua fraqueza à beira da morte ele não foi capaz de resistir a esse impulso natural de desejar uma boa reputação, mesmo uma que ela fosse existir apenas depois de qualquer possibilidade sua de experimentá-la ou usufruir de suas vantagens.

Para Hutcheson, como já se disse acima, o amor pela fama é uma propensão, o que para ele significa uma inclinação peculiar a objetos e ações sem qualquer concepção prévia dos benefícios que esses objetos podem nos trazer, a nós mesmos e à sociedade. É por isso que, na sua concepção, mesmo o epicurista que nega o estado futuro não se livra dessa propensão. Para Hume, por outro lado, a própria ideia de se desfrutar de uma fama futura é prazerosa, isto é, mesmo que aquele que busca a fama futura saiba que não vai estar lá para desfrutá-la, ele a desfruta por antecipação, pela própria ideia de prazer que se imprime em sua mente, por reflexão e imaginação. Ideia essa que, inclusive, ganha mais ou menos intensidade de acordo com as interações simpáticas que ela eventualmente ocasiona – por exemplo: a ideia de uma boa reputação futura proporciona prazer àquele homem que quer fazer dessa reputação um legado para os filhos e netos com os quais convive em vida. E essa ideia de sua boa reputação futura sendo causa de orgulho para sua prole pode tornar-se ainda mais vívida na medida em que for comparada com o seu próprio orgulho (ou humildade, claro) em relação aos seus próprios antepassados.

Seja, portanto, pela propensão hutchesoniana, seja pela associação de ideias humana, a natureza humana parece ter instalado no coração e na mente dos homens uma preocupação com a fama futura, a qual, para o bem ou para o mal, tem o poder de influenciar o comportamento presente – independentemente do sistema moral que os homens desenvolvam, eventualmente condenando a vaidade ligada a essa preocupação.

Para concluir, observe-se ainda um outro jeito de enfatizar o peso dessa propensão ou paixão pela fama futura no modo como Adam Smith considera o louvor e aquilo que é louvável, em determinada altura de seu *Teoria dos Sentimentos Morais*:

Há homens que abandonaram voluntariamente a vida para adquirir após a morte um nome de que não mais poderiam usufruir. Entrementes, sua imaginação antecipava a fama que lhes seria concedida em tempos futuros. Os aplausos que nunca ouviriam ressoam em seus ouvidos; os pensamentos da admiração, cujos efeitos jamais perceberiam, brincavam em seus corações, baniam de seus peitos o mais forte dos medos naturais (SMITH, 1999, p. 145-146).

Não é de todo improcedente pensar que foram esses aplausos e esses pensamentos que tenham brincado no coração de Epicuro, banindo de seu peito o medo da morte e de sua mente o medo da contradição entre os seus preceitos e o seu próprio comportamento.

7 DA JUSTIÇA

Passemos agora aos aspectos centrais da descrição que Hume faz da justiça, essa parte importantíssima de sua teoria moral que, como se verá, tem no amor pela fama a sua paixão fundamental. Olharemos tanto para o que o filósofo afirma acerca dela no *Tratado* quanto para as eventuais reformulações dessas afirmações na segunda *Investigação*.

A noção humiana de justiça apresenta quatro princípios estruturantes⁹¹. O primeiro diz que a justiça é uma virtude da ordem das virtudes artificiais. O segundo afirma que essa virtude deriva sua existência inteiramente de sua “indispensável” utilidade. O terceiro considera que a noção de justiça, pela lógica de sua natureza, implica, ou já traz em si, as noções de propriedade, direito e obrigação. E, por último, o quarto diz que as regras da justiça são prioritariamente estabelecidas pelas paixões, mas também em conjunção com a educação e a autoridade. Deixemos claro desde já que o nosso objetivo aqui não é o de julgar o mérito da teoria da justiça de Hume e muito menos examiná-la à luz de outras teorias antigas, modernas ou contemporâneas – nossa atenção se direciona apenas à compreensão da justiça tal como elaborada na investigação dos princípios morais empreendida por David Hume, dedicando um olhar especial ao modo como ela incorpora o (e depende do) amor pela fama. Vamos considerar agora cada um dos quatro princípios estruturantes assinalados.

7.1 Dos primeiros dois princípios estruturantes da justiça

Ao pensarmos sobre o primeiro princípio – de que a justiça é uma virtude artificial –, é necessário tomarmos algum cuidado com a noção de *artificialidade* em Hume. A escolha por esse termo é justificada pelo filósofo como sendo apenas um modo de marcar certa diferença em relação a princípios mais originários da natureza humana. Ele explica:

Em outra acepção da palavra, assim como nenhum princípio da mente humana é mais natural que um sentido da virtude, assim também nenhuma virtude é mais natural que a justiça. O homem é uma espécie inventiva; e quando uma invenção é evidente e absolutamente necessária, é tão correto considerá-la natural quanto tudo que proceda imediatamente de princípios originais, sem a intervenção do pensamento ou reflexão. Embora as regras da justiça sejam artificiais, não são arbitrarias (TNH, 2000, p. 424-425).

91 Essa divisão em quatro aspectos é feita a partir de minha leitura. Há, claro, outras divisões possíveis.

Hume reforça sua insistência na *naturalidade da sociabilidade*, ainda que essa sociabilidade eventualmente venha a exigir dos homens que eles se valham de certos “artifícios” (que são *naturalmente* criados) para assegurá-la. Outro modo de colocar a questão é observar que o homem, segundo Hume, não nasce com sentimento algum de justiça dentro do peito, o que não ocorre, por exemplo, com a benevolência (a qual, então, ao contrário da justiça, é considerada uma virtude natural). Porém, é somente graças a desejos e instintos naturais como a benevolência, que já nascem no peito do homem e que ele experimenta primeiro no espaço contíguo da família, que se adquire o senso de dever que será, posteriormente, por meio de “artifícios”, transposto para a sociedade em sentido mais amplo. Há, portanto, somente uma diferença de grau entre o que seria uma virtude natural e uma virtude artificial: a virtude artificial é um complemento a natural, na medida em que agrega a ela um conjunto de artifícios que complexificam sua atuação. É necessário reconhecer que esses “artifícios” também são naturais em alguma medida, o que pode gerar alguma confusão terminológica, mas precisamos nos acostumar com essas imprecisões conceituais em Hume.

Para compreender por que se diz que a justiça é uma virtude artificial, portanto, são necessários dois passos: pensá-la em conjunto com a virtude natural que lhe serve de base, reconhecendo o que as diferencia, e compreender o que, nesse caso, Hume designa como o “artifício” que estabelece essa diferença.

A virtude natural em relação à qual é necessário pensar a justiça é a benevolência. Ela forma, com a justiça, o par das virtudes sociais mais importantes da teoria moral humiana (MANZER, 1996, p. 335-336). É graças à benevolência como virtude natural, junto com a educação e a autoridade, que os indivíduos adquirem um senso de dever que será imprescindível para o estabelecimento da justiça.

A benevolência é dita natural, segundo Hume, porque tem sua origem “em certos instintos originalmente implantados em nossa natureza” (TNH, 2000, p. 453). No caso, tais instintos se assemelham a um apetite geral pelo bem (ou uma aversão geral ao mal), o qual aparece, por exemplo, na forma do amor pela vida ou da ternura pelas crianças. Outras qualidades que Hume liga à virtude da benevolência são, por exemplo, a generosidade, o respeito humano, a compaixão, a gratidão, a amizade, a fidelidade, a dedicação, o desprendimento, a prodigalidade (TNH, 2000, p. 643). Também é importante destacar que a benevolência possui uma relação muito forte com a noção de contiguidade – ela é o que podemos chamar de uma virtude de alcance curto, por atuar, via de regra, no âmbito em que circulam nossos mais próximos. Essa questão da proximidade é tão importante que é mesmo possível, para Hume, traçar uma gradação: a benevolência atua mais fortemente em relação a

nossos filhos do que a nossos sobrinhos, a nossos sobrinhos mais do que a nossos primos, a nossos primos mais do que a amigos, a nossos amigos mais do que a estranhos (TNH, 2000, p. 524). Para que uma virtude como a benevolência pudesse se estender para além desses afetos mais contíguos, seria necessário uma espécie de trampolim que lançasse suas naturais boas intenções para além dos círculos da vida doméstica, atingindo o que poderíamos chamar de sociedade civil.

Pois bem, a justiça é esse trampolim. É por meio do artifício da justiça que o homem passa a estender ao homem em geral (o do clã vizinho, o das outras cidades, o dos outros países e culturas, a humanidade, enfim) os seus sentimentos mais generosos, os quais, sem essa ponte, estariam eternamente restritos aos círculos familiares. A justiça só é necessária, portanto, porque o alcance da benevolência é limitado. Se não o fosse, “o uso da justiça ficaria suspenso” (I2, 2013, p. 37), isto é, a justiça não teria razão de ser.

Para entender, agora, em que consiste esse artifício que expande o alcance da benevolência sob a forma da justiça, é interessante reconhecermos que uma distinção possível entre uma virtude natural e uma virtude artificial está em suas filiações afetivas e motivacionais: uma virtude artificial, como a justiça, filia-se aos afetos *interessados*, ao passo que as virtudes naturais, como a benevolência, têm nítida vocação *desinteressada*. Essa filiação é digna de exame porque podemos considerar que a constituição de um *modo interessado da paixão* é, nesse caso, precisamente a elaboração do artifício. E isso também nos indicará, já de partida, o papel que o amor pela fama assume no estabelecimento da justiça – porque o amor pela fama está na base do que se constitui como interesse e, portanto, na base do que se elabora como artifício para a expansão da virtude.

Essas noções de interesse ou desinteresse não são conceitos bem definidos em Hume, mas é possível apreender simplesmente o seu sentido. As paixões desinteressadas são aquelas que brotam naturalmente do indivíduo e, muitas vezes, levam a ações que são executadas pelo simples impulso passional de sua execução. Por exemplo, se uma pessoa salva uma criança de um acidente, não faria sentido, para Hume, julgar que essa atitude foi devida a qualquer interesse por parte da pessoa – ela certamente não o fez por reconhecimento ou por ponderar as vantagens e efeitos de seu ato. Ela simplesmente o fez por uma propensão natural a se importar com o bem-estar de uma criança, um impulso passional que a levou a essa ação. Poderíamos dizer que esse impulso foi despertado talvez pelo princípio da simpatia e que veio a configurar, precisamente, um ato de benevolência. Para Hume, não é necessário esperar que algum raciocínio complexo tenha sido operado na mente de quem realiza atos assim, qualquer elaboração acerca do valor de seu ato e do que ele poderia significar. Ele assume que,

naturalmente, temos tais propensões, que poderão ser reforçadas, suprimidas ou retrabalhadas através de nossas experiências.

Já as paixões interessadas, por sua vez, são aquelas que operam em estruturas mais complexas, e que, portanto, só vêm à tona a partir de outras elaborações, não tão simplesmente como um impulso natural. É por isso que, para Hume, as paixões interessadas são sempre *indiretas* – isto é, como já foi observado, compõem-se sempre de uma tríade de elementos, sendo um sujeito e uma qualidade conformando uma causa, e um objeto. Tal causa, é preciso se lembrar, adquire valor por uma qualidade própria junto de uma associação a alguém (“causa original”) e por meio das opiniões alheias (“causa secundária”). É por isso que há paixões aí que são ditas *interessadas*: porque elas não se dão por si mesmas, mas tendo em vista prazeres a serem alcançados indiretamente, por meio de dinâmicas que envolvem o juízo alheio e, conseqüentemente, o prazer da fama (que passa, como já se viu, pela transmissão simpática do prazer da estima e por uma espécie de raciocínio que se elabora na cena dos caracteres).

No sistema de Hume, o fato de que, assim como a benevolência se liga a paixões desinteressadas (pela espontaneidade natural de seus movimentos), a justiça se liga a paixões interessadas aponta para o fato de que o artifício pelo qual a justiça se institui tem a ver com a constituição dessa dinâmica dos interesses. Em outras palavras, o artifício em questão é, ao menos em parte, precisamente aquela constituição da cena dos caracteres que vimos anteriormente – a elaboração segundo a qual a reputação surge como objeto de valor próprio⁹². Explicarei isso melhor agora.

Sigamos pelo texto humiano, no que ele diz acerca do artifício pelo qual a virtude da justiça vem à luz. O que Hume chama de artifício no estabelecimento da justiça, na Seção 2, Parte 2, Livro 3, do *Tratado*, é uma espécie de reconhecimento mútuo entre os membros da sociedade. Ele começa se referindo a esse artifício como uma *convenção*. Mas não se trata de uma convenção como uma promessa ou um contrato – “A convenção é apenas um sentido geral do interesse comum, que todos os membros da sociedade expressam mutuamente, e que os leva

92 Cf. capítulo 6, Seção 3, De volta ao caráter, p. 77 . Ver, por exemplo, onde escrevemos que “É pela constituição dos caracteres, então, que o prazer que buscamos passa a ser considerado de maneira indireta – do princípio natural de buscar o prazer, que podia se resolver nos mecanismos diretos dos efeitos de nossas ações e da simpatia regendo a interpessoalidade, passamos agora a buscar uma boa reputação, não só porque o prazer dos outros pode ser também o nosso prazer, mas também porque somos capazes de reconhecer que uma boa reputação é a garantia de um acordo com o juízo alheio, espécie de raciocínio, digamos, implícito e naturalmente conectado a nossos fundamentos naturais, que vale pelo reconhecimento de que um bom caráter é capaz de promover vantagens, ainda que não se reconheça imediatamente que vantagens são essas. A boa reputação torna-se, assim, um objeto de valor próprio, que não precisa apresentar razões para ser desejado (isto é, não precisa uma vez que as razões para tal se confundem com a própria dinâmica pela qual a percepção constitui o reconhecimento de padrões comportamentais, na forma da identidade mínima do caráter, sob a injunção dos juízos alheios)”.

a regular sua conduta segundo certas regras” (TNH, 2000, p. 530). É uma compreensão que se estabelece de que o interesse de todos será melhor resguardado se os interesses particulares não ferirem os interesses alheios. Hume escreve:

Observo que será de meu interesse deixar que outra pessoa conserve a posse de seus bens, *contanto que* ela aja da mesma maneira em relação a mim. Ela tem consciência de um interesse semelhante em regular sua conduta. Quando esse sentido comum do interesse se exprime mutuamente e é conhecido por ambos, produz uma resolução e um comportamento adequados. E isso pode, muito apropriadamente, ser denominado uma convenção ou acordo entre nós, embora sem a interposição de uma promessa; pois as ações de cada um de nós reportam-se às do outro e são realizadas com base na suposição de que outras ações serão realizadas daquele lado (...)

Uma vez firmada essa convenção sobre a abstinência dos bens alheios, e uma vez todos tendo adquirido uma estabilidade em suas posses, surgem imediatamente as ideias de justiça e de injustiça, bem como as de *propriedade, direito e obrigação* (TNH, 2000, p. 530-531, destaques do original).

A indicação aqui pode ser sutil, mas ela se torna essencial no quadro mais largo da teoria moral humiana: a convenção básica que estabelece a justiça se fundamenta em uma suposição. Eu repito: “as ações de cada um de nós reportam-se às do outro e são realizadas com base na suposição de que outras ações serão realizadas daquele lado”. O que é preciso compreender, então, é de que modo essa suposição surge como necessária e como ela se sustenta. E a resposta para isso é: através da reputação. Eu sei que posso esperar algo de outra pessoa – isto é, que posso supor que ela vai se comportar de determinado modo – porque ela tem o costume de se comportar desse modo. Trata-se do que, anteriormente, chamamos de *expectativa*. E o fato é que essa arquitetura de suposições (ou de expectativas) não se sustentaria se não existisse uma regulação da constância de nossa imagem pública, um manejo constante da nossa reputação. Como mostrado anteriormente, é exatamente a isso que se refere a noção de caráter – o estabelecimento natural de um modo de assimilação de padrões de comportamento, que se apresentam sob a forma de tendências naturais do indivíduo e figuram como a identidade mínima que inferimos de suas ações. Ou seja: o “artifício” pelo qual a justiça se estabelece passa, precisamente, pela constituição de uma percepção do caráter, isto é, o surgimento do caráter como um objeto da nossa percepção.

Devemos recordar então aquilo que foi observado acerca do surgimento do caráter na seção dedicada a ele no capítulo anterior. Foi dito que, em uma interação a nível social, a dinâmica relativa à avaliação dos efeitos das próprias ações não é tão direta como simplesmente perceber o julgamento alheio (e sofrer os efeitos simpáticos dessa percepção) – pois, como percepção de um padrão, a percepção do caráter obedece a uma lentidão maior em relação aos efeitos imediatos das ações. Mostramos também que existem duas maneiras de se constituir

valor para nossas paixões indiretas, a causa original e a causa secundária. Dissemos, ainda, que o julgamento alheio (causa secundária) necessariamente contribui para o valor das causas originais, seja por meio da simpatia, seja por meio do raciocínio que envolve a noção de caráter. Já mostramos, também na seção dedicada ao caráter, que a partir do fato de que é possível identificar um padrão dos comportamentos individuais e constituir essa imagem que chamamos de caráter, nossa tendência de buscar o prazer e evitar a dor pode não mais atuar apenas no âmbito limitado dos efeitos imediatos das nossas ações, mas passar também a atuar através da dinâmica de expectativas que se institui no jogo social. Consequentemente, assim que se torna possível, no jogo das interações sociais, estabelecer-se uma dinâmica de expectativas baseadas no caráter, torna-se possível considerar um bom caráter um objeto a ser perseguido. Ora, o que quero destacar agora é: tais expectativas são, precisamente, a “suposição de que outras ações serão realizadas daquele lado”, isto é, a convenção pela qual se estabelece a justiça. Ou seja, *o estabelecimento do caráter como um objeto em si, exposto à dinâmica das paixões, é o artifício que permite essa convenção.*

Respondemos assim às duas questões que nos colocamos acerca desse primeiro princípio da justiça, o da sua artificialidade: qual é sua diferença em relação à benevolência e o que é o artifício que estabelece essa diferença. Mais detalhes acerca desse artifício se apresentarão junto com os outros três princípios da justiça humiana.

Antes de seguirmos, no entanto, observemos mais alguns detalhes acerca da artificialidade da justiça. Observamos, também na seção dedicada ao caráter, a relação necessária que ele possui com o amor pela fama. Vimos que o estabelecimento do caráter como objeto de interesse institui uma cena pública que tem o amor pela fama como sua paixão principal. Não é difícil unificar essa compreensão com o que mostramos acerca do artifício da justiça: se, como apresentado, o estabelecimento da cena dos caracteres é o próprio artifício pelo qual se institui a justiça como expansão artificial da benevolência, e se o amor pela fama é paixão fundamental relativa à interação entre os caracteres, então o amor pela fama é a paixão natural de base para uma sociedade pensada em relação à justiça, isto é, no nível artificial de relações a que chamamos sociedade civil.

Outro ponto que, apesar de já ter sido reiterado, pode, apesar disso, não ter sido clarificado ainda: por que é, exatamente, que a justiça anda par a par com a benevolência. Ora, nossas ações benevolentes geram prazer, mas elas só são qualificadas de benevolentes quando são realizadas natural e despretensiosamente, sendo que essa espontaneidade só acontece em relação àqueles mais próximos de nós. É o mesmo tipo de ação – no sentido de ações que causam prazer – que podem ser consideradas justas, o diferencial sendo apenas que as justas

não surgem espontaneamente em relação a nossos próximos, mas apenas passando por uma compreensão da dinâmica dos caracteres no jogo social. É por isso que se pode dizer que as paixões que guiam a justiça são interessadas: porque a transposição da benevolência natural para o indivíduo desconhecido só se dá pelo artifício que reconhece nesse indivíduo um objeto digno de interesse – objeto esse que é, precisamente, o seu caráter, o qual interessa porque, na dinâmica social, ter a sua confiança e apreço antecipa vantagens de que poderei usufruir, graças, *justamente*, à expectativa que constitui uma convenção de reciprocidade.

Algumas palavras acerca da relação entre benevolência e justiça que nos levarão a considerar o segundo princípio da justiça, o da sua utilidade. Essas duas virtudes, uma natural e a outra artificial, estão sempre em relação no pensamento de Hume. De certo modo, podemos nos beneficiar de nossas ações benevolentes, que sempre acabam por conferir um certo lustre ao nosso caráter e à nossa reputação, e isso talvez levasse a crer que alguém pudesse ser benevolente por interesse. Mas isso vai contra a própria singularidade da benevolência em relação à justiça. Uma forma de benevolência mediada por interesses é, na verdade, a forma da justiça, assim como não existe justiça desinteressada porque a justiça se define por ser uma mediação dos interesses. Por isso, também, o amor pela fama jamais atua como um motivo de nossas ações benevolentes e generosas. Já no caso de nossas ações justas – todas elas, segundo a teoria de Hume, motivadas por alguma forma de interesse –, o amor pela fama está sempre fazendo com que esse interesse seja não apenas um interesse próprio, mas um interesse que, mesmo quando próprio, coincida com o interesse da sociedade. Notemos como Hume explica esse duplo interesse:

Ora, a justiça só é uma virtude moral porque tem essa tendência para o bem da humanidade; e, na verdade, não é senão uma invenção artificial com esse propósito. Pode-se dizer o mesmo da obediência civil, do direito internacional, da modéstia e das boas maneiras⁹³. Todas essas são meras invenções humanas que visam ao interesse da sociedade. Seus inventores tinham em vista sobretudo seu próprio interesse (TNH, 2000, p. 616).

Em resumo, devemos ter em mente que quando eu pratico uma ação benevolente, não o faço primariamente pela busca da aprovação alheia, ao passo que no caso da ação justa é com essa intenção que eu ajo. Logo, percebe-se que, na esfera da justiça, somos movidos em larga medida pelo impulso que recebemos de nossa paixão pela boa reputação. É preciso salientar, porém, que embora a ação benevolente não seja motivada pela busca da aprovação alheia, ela, em si, é agradável, o que rende ao agente uma aprovação automática por parte do observador. De resto, uma ação benevolente pode também ser justa, embora tenha sido praticada sem esse

93 Os temas da modéstia e das boas maneiras serão retomados no capítulo 12, parte 3, desta tese.

fim. Quando eu impulsivamente salvo uma criança do ataque de um leão, minha ação se dá por um daqueles instintos originais de que fala Hume, no caso, o afeto natural às crianças. Ao salvar a criança, eu ajo sem pensar no interesse da humanidade, no entanto é contrária ao interesse da humanidade a morte de uma criança. Logo, a minha ação benevolente é também justa. Assim, toda ação benevolente, ainda que não intencionalmente, faz crescer a boa reputação daquele que a pratica.

Essa mesma comparação baseada no interesse encontra paralelo na questão da utilidade, o segundo princípio que identificamos no conceito humiano de justiça. De algum modo, quase todas as virtudes são úteis à sociedade⁹⁴; se a justiça possui a utilidade como um de seus princípios, também é possível considerar que a benevolência apresenta um certo grau de utilidade tanto para seu agente quanto para a sociedade, na medida em que tem o mérito de despertar nossas afeições sociais. No entanto, há uma diferença entre tais utilidades. A justiça deve sua existência exclusivamente a sua utilidade para a sociedade. Não fosse sua utilidade, sugere Hume, a justiça jamais ocuparia “um lugar no catálogo das virtudes” (I2, 2013, p. 36). Já a benevolência, por outro lado, e Hume insiste muito nisso, é um sentimento original da natureza humana – ou seja, a benevolência não surge porque é útil, ainda que ganhe utilidade quando venha à tona; ela surge apenas porque surge, naturalmente.

A utilidade, então, é um princípio fundador para a justiça, e deve-se destacar aqui que também esse princípio fundador aponta para uma relação profunda dessa virtude com o amor pela fama. Segundo Hume, “a virtude equivale ao poder de produzir amor ou orgulho; e o vício, ao poder de produzir humildade ou ódio. Em todos os casos, portanto, devemos julgar a virtude ou o vício por esse poder” (TNH, 2000, p. 614). Ora, se a virtude, qualquer que seja ela, tem o poder de produzir orgulho (ou humildade), e se a justiça é uma virtude, devemos concluir que a ação justa confere ao agente um sentimento de orgulho. E se, como vimos anteriormente, o orgulho se caracteriza por ser uma paixão indireta, isto é, composta de uma causa e um objeto, sendo que o valor dessa causa é determinado, em certa medida, em uma dinâmica social através da elaboração das opiniões alheias, então compreendemos que o valor da justiça, como virtude, também se estabelece na dinâmica das opiniões alheias. *A virtude da justiça reforça recorrentemente o seu valor conforme o interesse pelo bem comum se mescla ao interesse pela aprovação alheia.*

94 Manzer observa que Hume não atribui grande serventia social àquelas virtudes filiadas à grandeza de espírito (TNH, 2000, p. 631-641): “por não estarem diretamente ligadas à utilidade e ao sentimento de humanidade, que são os eixos estruturantes da teoria [de Hume]” (no original: “*neither has much of a connection to utility or the sentiment of humanity, the building blocks of the theory*” – MANZER, 1996, p. 336).

A utilidade da justiça atua através do seu poder de gerar orgulho (ou humildade). E se, para Hume, o amor pela fama é um dos princípios passionais que possibilitam o estabelecimento do orgulho ou da humildade (TNH, 2000, p. 350), então logo se vê que essa paixão atua não só em relação a qualquer virtude, mas, dentre elas, com mais evidência e destaque, sobre a virtude da justiça.

7.2 Do terceiro e quarto princípios estruturantes da justiça

Foi dito anteriormente que, tão logo o caráter entra em cena, está em operação o artifício pelo qual a justiça entra em operação. E foi dito também que isso acontece porque a percepção do caráter anda junto com a compreensão de que o outro é digno de interesse, ou seja, é interessante que se estabeleça com ele uma relação recíproca de expectativas e opiniões, porque isso, em última instância, promoverá o meu e o nosso bem. Mas agora, com os terceiro e quarto princípios, mais nuances serão acrescentadas ao modo como se organiza esse interesse, esse reconhecimento de que certa aliança com o outro será benéfica, e como ele surgiu.

O terceiro princípio estruturante da noção de justiça considera que o próprio termo já traz em si as noções de propriedade, direito e obrigação. Nas palavras de Hume, uma vez instituída “a abstinência dos bens alheios, e uma vez todos tendo adquirido uma estabilidade em suas posses, surgem imediatamente as ideias de justiça e de injustiça, bem como as de propriedade, direito e obrigação” (TNH, 2000, p. 531). E continua:

Estas últimas são absolutamente ininteligíveis sem a compreensão das primeiras. Nossa propriedade não é senão aqueles bens cuja posse constante é estabelecida pelas leis da sociedade, isto é, pelas leis da justiça. Portanto, aqueles que utilizam as palavras propriedade, direito ou obrigação sem ter antes explicado a origem da justiça, ou que fazem uso daquelas para explicar esta última, estão cometendo uma falácia grosseira, mostrando-se incapazes de raciocinar sobre um fundamento sólido. A propriedade de uma pessoa é algum objeto a ela relacionado; essa relação não é natural, mas moral, e fundada na justiça. É absurdo, portanto, imaginar que podemos ter uma ideia de propriedade sem compreender completamente a natureza da justiça e mostrar sua origem no artifício e na invenção humana. A origem da justiça explica a da propriedade. Ambas são geradas pelo mesmo artifício. Como nosso primeiro e mais natural sentimento moral está fundado na natureza de nossas paixões, e dá preferência a nós e a nossos amigos sobre estranhos, é impossível que exista naturalmente algo como um direito ou uma propriedade estabelecida, enquanto as paixões opostas dos homens os impelem em direções contrárias e não são restringidas por nenhuma convenção ou acordo (TNH, 2000, p. 531).

O que se percebe é que a dinâmica de interesses pelos quais se percebe a utilidade da aliança com o outro, para Hume, passa pela necessidade de garantir a possibilidade do “meu” e

do “seu”. Ou seja: a compreensão acerca do equilíbrio com os interesses alheios, que acompanha o artifício pelo qual se estabelece a justiça, ganha forma essencialmente na resolução do problema da escassez de bens característica do meio no qual, nós, os homens, surgimos. Isso porque, salvo a água e o ar, *commodities* que, ao menos na infância da sociedade, não demandavam nenhum propósito de repartição, tudo o mais precisa ser repartido para evitar que o homem caia na guerra de todos contra todos. É por isso que os interesses pessoais podem ser fonte de conflitos – houvesse recursos ilimitados para todos, os interesses poderiam se satisfazer livremente sem nenhum impedimento. Só se torna necessário equilibrar os próprios interesses com os interesses alheios quando é preciso apaziguar a disputa por recursos limitados, na compreensão de que esse apaziguamento resolve melhor a questão do que a disputa resolveria. Isso implica, diretamente, na compreensão de que o direito de posse deve ser estável, assim como o cumprimento de obrigações mútuas – porque, sem essa estabilidade e confiança, por definição, o que se tem é a disputa.

É por isso que a justiça é, como diz Hume, uma virtude “cautelosa e desconfiada” (*cautious, jealous virtue of justice*) (I2, 2013, p. 36), que estabelece a confiança entre os homens por meio da instituição das regras “concernentes à estabilidade da posse” (TNH, 2000, p. 542). E por isso essa estabilidade e ela praticamente se sobrepõem, de modo que o estabelecimento de uma é exatamente o estabelecimento da outra. A necessidade de entender de onde vem a justiça para entender de onde vêm as noções de posse, direito e obrigação advém do fato de que nenhuma dessas noções é originária na natureza humana, mas o raciocínio pelo qual se estabelecem é o mesmo e constituído de mecanismos naturais (ainda que esses mecanismos sejam aquilo que Hume chama de artifício).

Portanto, para resumir: essa dinâmica social que se estabelece entre os caráteres, como um regime de expectativas, e que vem a se basear na confiança mútua, concretiza-se na forma de um comportamento que os homens assumem que pode ser lido como a sujeição a certas regras, a uma espécie de promessa tácita. Essas regras se definem por determinarem que o “meu” será “meu” e o “seu” será “seu”, ou seja, por garantirem o direito de propriedade (e de sua transferência, o que permite trocas e dinamismo sem que o direito de propriedade seja quebrado) de um para outro, de uns para outros.

A questão que se coloca, então, é saber o que motiva o cumprimento dessas promessas, o que leva os homens a se obrigarem a observar as regras gerais de justiça – como é que eles estabelecem, de uma vez por todas, a fidelidade a essa promessa. É o que se completa com o quarto e último princípio estruturante da noção humana de justiça segundo o nosso esquema anunciado acima: as regras da justiça são prioritariamente estabelecidas pelas paixões, mas

também em conjunção com a educação e a autoridade. Ou seja: tudo o que foi investigado até aqui, acerca do estabelecimento do caráter como o surgimento de uma cena pública em que as nossas ações não são mais medidas simplesmente pelo prazer, pela dor e pela virtude da benevolência, mas também por uma dinâmica interpessoal em que a opinião alheia e as avaliações entre os caracteres ganham interesse e sentido – isso não se estabelece à parte de relações das quais participam mecanismos de autoridade e educação que inevitavelmente vêm a compor nossas experiências e assim ordenar nossa relação com a justiça e a promessa que ela representa. Em outras palavras, as pessoas sabem lidar com o caráter alheio não apenas porque ele vem a existir e elas sentem que podem tirar proveito de suas relações com ele, mas também porque, de alguma forma, foi inculcado nelas um certo modo de interpretar esse caráter e lidar com essa alteridade. Afinal, aprendemos com nossos pais a esperar que as ações dos outros sejam revestidas daquela probidade e honradez que eles, nossos, pais, tentam inculcar em nossas “tenras mentes” quando ainda somos crianças. Noções como *raça*, *nação*, *humanidade* e outras, que podem fortalecer nossa percepção de uma semelhança com outras pessoas, fortalecendo, assim, a atuação da simpatia e nossa conexão passional com elas, são noções impressas em nós por meio da educação e do afeto, embora, às vezes, também sejam infundidas através da força daquelas autoridade e sabedorias paternas de que fala Hume logo no começo de sua descrição sobre a origem da justiça (TNH, 2000, P. 526-527). É verdade que a justiça, como virtude, ainda que surja por um artifício, surge naturalmente (porque o artifício se dá naturalmente), mas ainda assim ela se baseia sobre noções que são inventadas e que precisam ser aprendidas. Assim como a racionalidade, a predominância de paixões calmas ou o método experimental, tudo pode ser traçado em suas origens pelos princípios e mecanismos da natureza, mas de algum modo precisa ser desenvolvido e inculcado nas pessoas para que elas venham a assimilá-lo. Para compreender como esse “inculcamento” se dá – se pelo costume e hábito ou pela instrução e informação racional – e como ele se relaciona com a questão da justiça, um bom caminho é seguir pelo traçado “histórico” que o filósofo escocês faz do surgimento da sociedade civil desde a escassez de recursos que o homem enfrenta em seu estado mais natural até o momento em que internaliza a separação entre o “meu” e o “seu” (o respeito à propriedade) como um dos marcos fundadores da virtude que denominamos justiça. Tentemos, pois, acompanhar a descrição de Hume e vejamos se no percurso conseguimos, notando a coesão e a comunicação entre os sistemas das paixões e a teoria moral, articular a forma como o amor pela boa reputação norteia e pavimenta o caminho que vai dar, no fim, no surgimento da autoridade civil, que será a condição natural para que a justiça possa prevalecer e a sociedade prosperar.

8 UMA DESCRIÇÃO FILOSÓFICA DA “HISTÓRIA” DA JUSTIÇA

Retomemos então o fio condutor que Hume traça desde o primeiro princípio de união entre indivíduos (o apetite sexual) até as mais avançadas formas de organização social. O leitor atento do *Tratado da Natureza Humana* não precisa chegar até a parte final do livro para constatar que esse fio existe porque a sociedade é, segundo a perspectiva de seu autor, um *efeito* de uma *causa* aparentemente óbvia, simples e, claro, natural. Ora, esse argumento da sociedade como resultado de um processo evolutivo natural não é uma exclusividade de Hume, ele já fora intuído por muitos filósofos (mesmo Aristóteles, por exemplo), tendo sido também desprezado por vários outros, entre eles os de linhagem contratualista (Hobbes, Locke, por exemplo), que defenderam, como sabemos, a tese de que a origem da sociedade está baseada em um pacto artificial, uma espécie de ruptura, que permitiu que, num dado momento da história, os seres humanos passassem a viver uns com os outros em sociedade. Tentemos, então, entender de que modo a filosofia moral de Hume elabora essa natural artificialidade da sociedade. Especificamente, como ela nos autoriza a pensar na sociedade como sendo, naturalmente, o efeito de uma causa. Tentemos entender de que causa se trata. E como sobre ela vem incidir uma artificialidade.

8.1 A sociedade como “efeito”

Antes de mais nada, é prudente rememorar o que falamos quando nos referimos a causa e efeito em se tratando de Hume. Como já assinalado na parte I, essa noção é central para a sua filosofia, estando na base de sua epistemologia, notadamente em relação a tudo o que diz respeito a questões de fato. Além disso, para ele, não há conexão necessária entre quaisquer causas e efeitos que possa ser antecipada ou explicada pela razão – nós, homens, (e em certa medida também os animais) não percebemos nenhuma conexão real entre os objetos, sendo somente pelo hábito que inferimos um objeto de outro, somente pelo costume que sabemos, por exemplo, que uma bola de bilhar se move quando atingida pelo taco ou por outra bola. Quando dizemos (com Hume), portanto, que a sociedade é um efeito de determinada causa, queremos dizer que algo na nossa experiência nos permite inferir elementos de nossa natureza que parecem reiteradamente servir de causa para a sociedade como efeito.

É importante reconhecer que isso não diz respeito a um argumento histórico. O historicismo implicaria aceitar que a história fosse capaz de nos fornecer, em pormenores, o passo a passo da espécie desde que ela surgiu no planeta. O traçado desse fio condutor

precisaria, para tanto, ser baseado em informações, dados, documentos, testemunhos. Isso, porém, é sabidamente impossível – a História, que se faz por meio de testemunhos e registros factuais de toda ordem, tem suas limitações e já apresenta inúmeros e monumentais istmos e desvios; quanto mais desconfiável ela não seria para dar conta do caminho do homem de um estado pré-sociável até a constituição natural da sociedade.

Somos levados a perguntar, então, como seria possível, para Hume, inferir o processo causal de constituição da sociedade a partir dos primórdios da natureza humana. O que podemos afirmar é que ele reivindica a possibilidade de extrair conclusões históricas a partir do método experimental. Ele assume que a filosofia como disciplina seria capaz de cobrir os istmos e desvios da história. Nesse sentido, sua postura não é muito distinta daquela de Rousseau, como quando o autor do *Discurso sobre A Origem da Desigualdade entre os Homens* afirma:

(...) sobre o surpreendente poder de causas triviais quando estas agem sem cessar; sobre a impossibilidade em que nos vemos, por um lado, de destruir certas hipóteses se, por outro, nos encontramos incapacitados de lhes proporcionar o grau de certeza dos fatos; sobre que, sendo dados como reais dois fatos a serem ligados por uma série de fatos intermediários, desconhecidos ou assim considerados, cabe à história, quando a temos, fornecer os fatos que os ligam e à filosofia, na falta dela, determinar os fatos semelhantes capazes de ligá-los; enfim, sobre que, em matéria de acontecimentos, a similitude reduz os fatos a um número muito menor de classes diferentes do que se imagina. Basta-me oferecer esses objetos à consideração dos meus juízes; basta-me ter feito de sorte a evitar aos leitores comuns a necessidade de considerá-los (ROUSSEAU, 2017, p. 70)⁹⁵.

95 Em se tratando de uma tese sobre amor à fama, isto é, sobre boa e má reputação, deve ser bem interessante lembrar aqui da atribulada relação entre Hume e o autor do *Contrato Social*. Um bom relato do caso encontra-se em *The Infidel and the Professor – David Hume and Adam Smith, and the friendship that shaped modern thought*, de Denis C. Rasmussen. O capítulo 7 dessa obra, intitulado *Quarrel with a Wild Philosopher* (RASMUSSEN, 2017, p. 133-145), descreve os modos como uma promissora amizade filosófica acabou se transformando em uma guerra reputacional. Em resumo: Jean-Jacques Rousseau, politicamente perseguido de fato, mas também sofrendo de mania de perseguição, é auxiliado por David Hume, que, da França, leva-o para a Inglaterra e consegue que o rei Jorge III lhe dê uma pensão vitalícia. Chegando lá, Rousseau começa a espalhar que Hume, na verdade, deseja destruí-lo, e passa a agir contra a reputação do escocês. Este, que era pouco afeito a contendas, de início mantém a postura, mas chega a um ponto em que começa, também, a atacar a reputação do suíço. No relato de Rasmussen, além do episódio em questão, o autor faz uma interessante descrição do modo distinto como cada um deles pensava a razão. Cito uma passagem que contém ainda outros contrastes interessantes: “Começamos pela aparência física. Enquanto Hume era alto e corpulento, Rousseau era pequeno e magro; Hume tinha um rosto amplo e carnudo e mantinha ocasionalmente um olhar vago, ao passo que Rousseau apresentava traços delicados e olhos perfurantes. O temperamento de ambos era ainda mais contrastante. Hume era normalmente calmo e sereno, Rousseau emotivo e irritadiço. Enquanto Hume se sentia muito à vontade no mundo, Rousseau o enxergava como um lugar hostil, cheio de tramas e conspirações contra ele. Hume adorava circular pela alta sociedade parisiense, enquanto Rousseau a via com indisfarçável horror. Hume preferia a vida urbana, Rousseau o interior, as florestas ou as montanhas. Enquanto Hume e Smith eram melhores amigos por mais de um quarto de século, Rousseau parecia ser incapaz de manter uma amizade (poucas declarações na história da filosofia são mais duvidosas do que a frase ‘Eu nasci para a amizade’, contida em suas *Confissões*).

O mesmo teor contrastante se nota em suas filosofias. A profunda defesa que Hume fazia da ordem moderna, liberal e comercial era antagonica ao ataque radical que tal ordem recebia de Rousseau. Hume acreditava, até mais fortemente do que Smith, que a civilização, o refinamento e o comércio traziam no seu bojo uma

No caso de Hume, o que há é uma inexorável associação de ideias, uma criação da mente para ordenar, segundo alguns princípios da imaginação, aquilo que estaria originariamente desordenado na natureza. De acordo com ele, seria possível encontrar, assim, a partir do conhecimento resultante do hábito que se forma com a experiência, condições para concluir uma conexão entre necessidades naturais humanas e o estabelecimento da ordem social. Seria entre esses dois objetos que Hume poderia traçar, então, uma relação causal, e assim justificar o segundo com base no primeiro.

O que Hume constata, de partida, baseando-se nesse método, é que a carência e a fraqueza evidentes do indivíduo da espécie humana, em comparação com as demais espécies do reino animal, estariam na origem da necessidade de sociabilidade como único remédio que a própria natureza apresenta para aplacar essas debilidades. Tal conclusão é enunciada por Hume na parte final do *Tratato*, no Livro 3, dedicado à Moral, onde ele começa a formular sua famosa teoria da justiça. “De todos os animais que povoam nosso planeta”, ele escreve, “à primeira vista, parece ser o homem aquele contra o qual a natureza foi mais cruel, dadas as inúmeras carências e necessidades com que o cobriu e os *escassos meios*⁹⁶ que lhe forneceu para aliviar essas necessidades” (TNH, 2000, p. 525). Nessa passagem, Hume está se referindo às carências físicas da espécie humana. Em outras criaturas, como o leão, para ficar em um exemplo citado pelo filósofo, as necessidades são compensadas pelos meios adequados que o animal possui para aliviá-las e resolvê-las. Mais que isso, tanto no caso do leão quanto nos casos do carneiro e do boi, há uma correspondência e um equilíbrio entre as capacidades das espécies e seus apetites, que vão da voracidade leonina à moderação típica das reses. “Apenas

corrente indissolúvel de indústria, conhecimento e humanidade, ao passo que Rousseau insistia que tudo isso conduzia o homem à desigualdade, à dependência e à corrupção. Enquanto Hume era moderado e pragmático, Rousseau era radical – radical tanto em sua crítica à ordem existente quanto nas várias prescrições que oferecia para consertá-la. Ambos eram críticos da razão em plena Era da Razão, mas mesmo aqui suas preocupações eram vastamente divergentes: enquanto Hume ‘meramente’ enfatizava a inabilidade da razão em nos dizer quase qualquer coisa sobre nós mesmos e sobre o mundo ao nosso redor com alguma certeza, Rousseau a via como uma das grandes responsáveis pelos males políticos, sociais e morais que ele via ao seu redor. A crítica de Hume à razão culminava em um tipo de empirismo cético, ao passo que a crítica de Rousseau terminava em uma nova espécie de ‘religião da sinceridade’” (RASMUSSEN, 2017, p. 134-137). Outra referência sobre a relação conturbada entre Hume e Rousseau está em *O Cachorro de Rousseau*, de David Edmonds e John Eidinow. São Paulo: Nova Fronteira, 2008.

96 O grifo na locução “escassos meios” (*slender means*) é meu, pois vale assinalar que essa expressão, aqui, parece estar sendo usada apenas para se referir às limitações físicas do homem quando comparado aos demais animais, embora possa também ser interpretada como uma referência mais ampla, isto é, como uma referência que abrange tanto as debilidades físicas do homem quanto a escassez dos meios naturais de subsistência da espécie. Será essa noção de escassez, afinal, como já sugerido anteriormente, que levará os homens a terem que formular a propriedade e a justiça como meios capazes de exercer o controle dos bens exteriores, os quais de outra maneira estariam sujeitos a roubos e a se transformar em causa de violência. A expressão também ostenta um sentido compatível com o pensamento econômico de Hume.

no homem”, prossegue Hume, “se pode observar, em toda sua perfeição, essa conjunção antinatural de fragilidade e necessidade” (TNH, 2000, p. 525)⁹⁷.

Não se pode prosseguir sem atentar para o termo “antinatural” (*unnatural*), que certamente não é aleatório. Com ele, Hume parece estar se referindo a um certo erro de cálculo que a natureza cometera na geração do homem: enquanto, para os demais animais, a correspondência entre as necessidades e as capacidades funciona como uma regra natural de sobrevivência, preservação e, digamos, de certo bem-estar ou satisfação natural com sua condição, no homem essa regra seria estranhamente quebrada. O “antinatural”, portanto, pode ser interpretado como um modo de dizer que o “natural” seria o homem ser mais assemelhado às demais espécies do reino animal. Essa aparente falta de *fair play* da natureza para com o homem, entretanto, é, como veremos nas páginas seguintes, desproporcionalmente compensada, e, desta vez, em detrimento dos outros animais⁹⁸. Tal compensação é complexa e, como aponta o raciocínio de Hume no *Tratado*, ela se desenvolve lenta, mas progressivamente. Única e exclusivamente por meio da sociedade, dirá Hume, o homem será “capaz de suprir suas deficiências, igualando-se às demais criaturas, e até mesmo adquirindo uma superioridade sobre elas” (TNH, 2000, p. 526).

Ao imaginar uma condição selvagem e solitária para o homem, percebe-se ainda que ele enfrenta outros tantos inconvenientes, para além de sua fragilidade. Hume observa que:

Quando cada indivíduo trabalha isoladamente, e apenas para si mesmo, sua força é limitada demais para executar qualquer obra considerável; tem de empregar seu trabalho para suprir as mais diferentes necessidades, e por isso nunca atinge a perfeição em nenhuma arte particular; e como sua força e seu sucesso não são iguais o tempo todo, a menor falha em um dos dois deve, inevitavelmente, trazer para ele a ruína e a infelicidade. A sociedade fornece um remédio para esses três inconvenientes (TNH, 2000, p. 526).

Em outras palavras, o indivíduo sozinho não é apenas frágil diante da violência do estado natural, como também é incapaz de exercer plenamente as mesmas potencialidades com que a natureza o constituiu – ele não realiza grandes coisas, não se especializa em seu trabalho e invariavelmente falha em algum aspecto de sua dedicação, três inconvenientes que se alimentam mutuamente, enclausurando o homem em uma terrível inadequação. Hume, portanto, arremata essa passagem com o que é, talvez, o argumento-chave de toda a sua teoria

97 Na carta em que escreveu para o editor de Hume, depois da morte deste, Adam Smith também se refere à natureza humana destacando a sua fragilidade (HUME, 1987, p. xlix).

98 O *Tratado*, em diversas passagens, insiste nas diminutas e sutis diferenças entre o homem e os animais em geral. A diferença mais significativa reside, segundo Hume, no “acabamento” da estrutura cerebral, isto é, do aparato intelectual, sendo o do homem um pouco mais completo e desenvolvido.

social (cuja gênese está no *Tratado*, mas que se desenvolve e se consolida principalmente nos *Ensaio*s, na segunda *Investigação* e na *História da Inglaterra*), com uma sentença que é igualmente seminal para o seu pensamento econômico, por trazer em seu âmago a noção da divisão do trabalho, noção essa que, embora sem a sistematização que se verá depois em Adam Smith (em *Uma Investigação Acerca da Natureza e Causas da Riqueza das Nações*, de 1776), será mais desenvolvida nos seus ensaios econômicos (oriundos de um conjunto específico de ensaios, o *Political Discourses*, publicado em 1752). Enumerando os três inconvenientes referidos acima, o filósofo escocês escreve: “A conjunção de forças amplia nosso poder; a divisão de trabalho aumenta nossa capacidade; e o auxílio mútuo nos deixa menos expostos à sorte e aos acidentes. É por essa força, capacidade e segurança adicionais que a sociedade se torna vantajosa” (TNH, 2000, p. 526).

Sozinho diante dos outros animais, portanto, o homem é um exemplo formidável de imperfeição. Sendo tão oposta ao equilíbrio da natureza, essa imperfeição chega mesmo a aparecer como “antinatural”. Desse modo, é possível concluir que a organização humana em sociedade, na medida em que corrige essa imperfeição, é *naturalmente* imprescindível para a viabilidade e preservação da espécie.

Explicada então a razão fundamental pela qual a sociedade se impõe ao homem, o raciocínio de Hume se depara com duas dificuldades importantes. A primeira diz respeito ao modo como aquela vantagem aludida pelo filósofo é percebida na prática pelos próprios agentes envolvidos. A segunda é como a sociedade, uma vez instituída, desenvolve-se e progride, ou seja, como ela toma o curso do *improvement*, desviando-se da guerra de todos contra todos e evitando, assim, ficar à mercê da força bruta da espada e do pastoreio do cajado. Até que ponto a natureza ela mesma trama para, sozinha, compensar o seu suposto erro de cálculo original, agindo sempre para resolver aquelas debilidades físicas que impingiu ao homem? E quando, afinal, o próprio homem passa a assimilar e comandar, ele mesmo, com suas capacidades naturais e por meio de artifícios (como os que resultam na justiça) que eventualmente possa inventar, o movimento que o leva ao consórcio com seus semelhantes?

8.2 O embrião da sociedade

Acerca da primeira questão, Hume argumenta que a percepção de que a sociedade é uma vantagem não poderia ser adquirida pelo homem enquanto ele ainda se encontrasse no

estágio de selvageria e ignorância⁹⁹ e tampouco poderia ser obtida pelo estudo e pela reflexão. Ou seja, essa percepção precisaria surgir naturalmente. E o que ele sugere é que a sociedade está longe de ser o primeiro alvo do homem no rol de suas necessidades. Para ele, “junto com essas necessidades cujos remédios são remotos e obscuros existe uma outra necessidade, que, por ter um remédio mais imediato e evidente, pode ser legitimamente considerada o princípio primeiro e original da sociedade humana” (TNH, 2000, p. 526). Esse primeiro princípio, assegura o filósofo, “não é outra coisa senão aquele apetite natural que existe entre os sexos¹⁰⁰, unindo-os e preservando sua união até o surgimento de um outro laço, ou seja, a preocupação com sua prole comum” (TNH, 2000, p. 526).

Se antes¹⁰¹ o homem, com suas fraquezas e carências, precisava se preocupar apenas com sua própria sobrevivência em um meio hostil, agora ele tem uma nova preocupação, a saber, a proteção da sua prole. Hume dirá que “essa nova preocupação também se torna um princípio de união”, pois ela une pais e filhos (*parents and offspring*) em um segundo consórcio, sendo o primeiro aquele do acasalamento. Já se tem aí uma “sociedade” mais numerosa (*a more numerous society*) que naturalmente inseriu o homem em uma comunidade mínima – talvez algo próximo à noção de *oikós*, termo que é, como sabemos, utilizado na *Política* de Aristóteles para se referir a alguém vivendo em uma determinada casa, com familiares diretos e seus escravos (sendo que, obviamente, não cabe na “sociedade mais numerosa” de Hume a figura do escravo).

Ora, para Hume, tão logo uma sociedade como essa se forme, ainda que tão primeva, já se pode observar naturalmente a constituição de um princípio de autoridade, na qual “os pais governam em virtude da superioridade de sua força e sabedoria”, enquanto, ao mesmo tempo, é inevitável observar que eles “têm o exercício de sua autoridade limitado pela afeição natural que sentem por seus filhos” (TNH, 2000, p. 527). E o fato é que esse reconhecimento de que desde a primeira formação de uma comunidade mínima já se tornam identificáveis a presença

99 É muito importante aqui observar o seguinte: como se verá, Hume considera que o apetite sexual e a primeira prole de um casal já constitui uma espécie de sociedade mínima de onde se podem desenvolver as características que levarão às formas mais complexas de organização social. Por isso, não faria sentido imaginar que, para ele, seja possível existir realmente um estágio humano anterior à organização social. Para Hume, esse suposto “estágio de selvageria e ignorância” que precederia a sociabilidade humana é apenas uma ficção que serve para a imaginação filosófica organizar seu argumento acerca dos princípios causais da sociedade. Em suas palavras: “Esse *estado de natureza*, portanto, deve ser visto como uma simples ficção, não muito diversa da ficção de uma *Idade de Ouro*, inventada pelos poetas; (...). Sem dúvida, tudo isso é vã ficção; entretanto, é uma ficção que merece nossa atenção, porque nada é capaz de mostrar com mais evidência a origem dessas virtudes que são o objeto de nossa investigação presente” (TNH, 2000, p. 534).

100 Observe que há algo de antirreligioso nessa afirmação acerca do apetite sexual como início da sociabilidade.

101 Lembrando que tal “antes” não é senão ficção – Cf. nota 98.

de uma autoridade mediada por um princípio de afeição, isto é, essa noção de que o exercício da autoridade pode ser limitado pela afeição natural¹⁰², é um verdadeiro achado da teoria moral de Hume, o qual terá consequências também para sua filosofia política¹⁰³. Seu argumento segue adiante pela observação de que pouco tempo será necessário para que esse convívio com os pais, convívio esse regrado pelo hábito que se estrutura nas dinâmicas da autoridade e da afeição, aja sobre “as tenras mentes” das crianças, tornando-as sensíveis às vantagens que possam extrair da sociedade¹⁰⁴. “Os seres humanos”, argumenta Hume, “nascem necessariamente em uma sociedade familiar, pelo menos, e são instruídos por seus pais em alguma regra de conduta e comportamento” (II, 2004, p. 42). Ou seja, são hábitos adquiridos e reforçados desde a comunidade mínima da família que servirão de princípio para promover e ordenar todas as formas mais alargadas de comunidade. Consequentemente, é também esse jogo entre autoridade e sua mediação pela afeição que estará na base das relações sociais em sentido mais amplo.

É evidente, ainda, que o seio familiar é um terreno no qual se pode prescindir das regras da justiça – se Hume identificará, na base da justiça, o respeito pela propriedade alheia e o cumprimento das promessas, ainda é necessário reconhecer que “toda distinção de propriedade, perde-se e confunde-se” na ordem familiar, às vezes mesmo entre os membros de um clã (sendo o clã o passo seguinte, após a família, nas formas de associação humana). Ou seja, quando a indústria do homem ainda é incipiente e suas vistas¹⁰⁵ apresentam um alcance limitado, restringindo-se ao espaço contíguo, a justiça é uma necessidade remota. O equilíbrio entre autoridade e afeto é estabelecido, em geral, através da virtude da benevolência.

102 Hume não discute eventuais efeitos negativos dessa afeição natural dos pais, mas vale evocar uma curiosa passagem de Mandeville na qual ele alerta para o perigo do excesso de afeição dos pais para com os filhos: “... com frequência, a própria prole é irreparavelmente arruinada pelo carinho excessivo dos pais; pois se é verdade que os filhos, com a idade de 2 ou 3 anos, podem ser melhores pelo cuidado indulgente das mães, ainda assim, posteriormente, sem moderação, isso pode estragá-los totalmente, e muitos foram conduzidos ao cadafalso” (FA, 2018, p. 84).

103 Abordaremos sua filosofia política na quarta parte desta tese – desenvolveremos o entendimento humano de que o primeiro princípio de governo é a limitação da autoridade para que ela não descambe em tirania.

104 Parece ser esse o ponto mais provável em que se pode falar de uma distinção entre o homem e os demais animais, que, na imensa maioria, apresentam também o mesmo apetite sexual, que redundava em sua reprodução. Mas também o modelo de relação com a prole não é de todo exclusivo da espécie humana. Para aprofundar na distinção, ver, do *Tratado*: Livro 1, Seção 16, Parte 3 (*Da Razão dos Animais*); Livro 2, Parte 1, Seção 12 (*Do Orgulho e da Humildade dos Animais*); e Livro 2, Seção 12, Parte 2 (*Do Amor e do Ódio dos Animais*).

105 Cf. o ensaio *Dos Juros*: “Quando vistas se ampliam...” (EP, 2003, p. 161).

8.3 Princípios sociais e antissociais

Isso não quer dizer que não existam, já nessa sociedade mínima regida pela necessidade e pela benevolência, também alguns sentimentos e tendências naturais que operam contra a sociabilidade, isto é, contra a nossa tendência natural de seguir o “instinto de rebanho”¹⁰⁶. Hume observa que

embora as condições da natureza humana possam tornar necessária uma união, e embora essas paixões do desejo carnal e da afeição natural pareçam torná-la inevitável, há outras particularidades, em nosso *temperamento natural* e nas *circunstâncias externas* em que nos encontramos, que são muito inconvenientes e até contrárias à requerida conjunção (TNH, 2000, p. 527).

Hume reconhece a existência do “nosso egoísmo” como um “temperamento natural” (TNH, 2000, p. 543), isto é, como um princípio inerente à natureza humana que não precisaria ser pormenorizado dada a sua manifestação óbvia no curso da vida cotidiana. E esse egoísmo é, para ele, um empecilho à sociabilidade humana. Ora, note-se como, para Hume, admitir a existência do egoísmo como uma paixão primordial nem de longe representa uma concordância com aqueles “filósofos que se deleitam em fornecer sobre esse aspecto da humanidade descrições tão afastadas da natureza quanto as narrativas sobre monstros que encontramos em fábulas e romances”¹⁰⁷, isto é, com aqueles filósofos que tomam o egoísmo como o grande princípio regulador da natureza humana e dos vínculos sociais que o homem cria. Ele escreve:

Estou longe de pensar que os homens não sentem afeição por nada além de si mesmos; ao contrário, sou da opinião de que embora seja raro encontrar alguém que ame uma pessoa mais que a si mesmo, é igualmente raro encontrar alguém em quem todos os afetos benévolos, considerados em conjunto, não superem os egoístas (TNH, 2000, p. 527).

Para comprovar essa sua opinião, Hume recorre, como sempre costuma fazer, à “experiência corrente” e cita o caso dos chefes de família que, embora tenham a posse e o controle de toda a fortuna do clã, costumam destinar a maior parte dessas posses ao prazer da esposa e dos filhos, em detrimento muitas vezes do próprio conforto e entretenimento. Isso seria uma das provas de que o egoísmo não é um sentimento preponderante e exclusivo na determinação das ações humanas. O afeto e a benevolência entre os mais próximos teria, para ele, um papel muito mais importante e recorrente a cumprir na sociabilidade, principalmente na mais primeva.

106 O uso da locução aqui não é mera retórica, pois quando falamos em instinto de rebanho está implícito que essa atitude inclui nos reunirmos em grupo para adotarmos uns as opiniões dos outros.

107 Idem.

Dentre as circunstâncias externas que afetam a possibilidade de conformação desse embrião de sociedade, está a maneira como o homem é obrigado a lidar com um problema que, mais tarde, será usado como justificativa para a expansão das relações sociais: a escassez dos meios e recursos. O problema é que a escassez de recursos naturais pode levar a uma disputa entre famílias ou entre clãs, conforme, por afeto e mesmo por benevolência, sejamos levados a defender os interesses de nossos mais próximos contra outros mais distantes. Ou seja, diante de uma disputa, digamos, por alimento, território ou segurança, é possível mesmo perceber a benevolência e o afeto agindo como promotor de disputas – afinal, esses são princípios que agem por contiguidade e semelhança, fazendo com que a tendência, no caso de escassez, seja escolher favorecer os mais próximos, se não houver meios de compreender que exista algum outro modo de repartir os recursos em disputa. (Isso vai de acordo, como já se deve ter notado, com o princípio da simpatia, que já estabelece, desde o princípio, a concordância de afetos que aproxima e assemelha a família e, talvez, o clã, fortalecendo seus laços e fazendo com que a dinâmica dessa sociedade mínima já esteja operando de acordo com os prazeres do apreço e da estima, ou seja, da reputação.)

Seria possível identificar, então, dois conjuntos de afetos, duas linhagens de paixões, atuando nos primórdios da organização social humana: aqueles capazes de obstruir a sociabilidade (adversos, como o egoísmo e a tendência à disputa resultante da escassez) e os que facilitariam sua constituição (benévolos, como os regidos pela simpatia e pela benevolência).

8.4 Preparação para a justiça

O que é importante observar dessas dinâmicas de paixão que se estabelecem na pequena sociedade da família é que, apesar de resolverem seus inevitáveis conflitos por meio de virtudes naturais como a benevolência, elas já, invariavelmente, organizam algumas dinâmicas interpessoais que servirão como formação educativa para a constituição de qualquer sociedade em escala maior, isto é, para além do alcance da benevolência. Tais dinâmicas se organizam em torno do jogo entre autoridade e afeição, com graus crescentes de complexidade – jogo que opera no sentido de educar, realizar uma terapêutica ou, para usar o termo de Hume, “inculcar” um equilíbrio das paixões entre as tendências individuais (a propensão individual a buscar o prazer e evitar a dor) e o reconhecimento de como essas tendências *precisam* se organizar de acordo com o comportamento dos outros indivíduos, reconhecendo modos pelos quais nossa relação interpessoal, em um nível de complexidade maior do que a simples

satisfação das propensões individuais, é capaz de suprir mais adequadamente essas mesmas propensões.

Graças, em primeiro lugar, ao princípio da simpatia, e, em segundo, ao mecanismo natural pelo qual as percepções reconhecem padrões de comportamento e formam a ideia do caráter, já será possível falar, nessa comunidade mínima, da atuação de sentimentos morais, aqueles que determinam a aprovação ou desaprovação das ações e se sedimentam em costumes e hábitos, como, por exemplo, a estima, o elogio, a censura e a expectativa. Tudo isso atuando sob relações regidas pela autoridade e pelos afetos onde, de acordo com Hume, já é possível observar a existência de uma forma embrionária de governo, bem como de eventuais causas de deterioração desse governo. O equilíbrio dessa forma rudimentar de governo se dá entre, de um lado, pela autoridade do pai, que se estabelece naturalmente em razão de sua força física e de sua experiência de vida, mas que pode tender ao excesso e se converter em autoritarismo e opressão, e, de outro lado, por um freio em relação a esse excesso, suscitado pela afeição natural que os pais sentem por sua prole, afeição essa que não pode ser da ordem das paixões egoístas, mas sim das associadas à benevolência.

Imaginemos algumas possibilidades dessa dinâmica familiar. É comum que os membros da prole disputem o elogio do pai e, evidentemente, evitem ter seus comportamentos condenados por ele, graças aos mecanismos naturais da simpatia (que deseja a estima) e do egoísmo (que promove a disputa). Ao mesmo tempo, a estima que um membro do clã reivindica do outro, quando concedida, transforma-se em uma espécie de propriedade. Quero dizer, a estima ou o elogio são espécies de propriedades afetivas: “ter” a estima do pai, quer o filho; ou, “ter” o elogio do filho, quer o pai, e assim por diante, estendendo-se aos demais membros da família, que se relacionam. Essa disputa no ambiente privado, e os modos como ela se resolve ali, instaurando um costume que apazigue os conflitos e trabalhe a consciência de que, mantendo-se a ordem familiar e a estima mútua, não haverá razões para disputa, vai orientar também a vida pública, onde passamos a buscar o elogio e evitar a condenação em disputas que envolvam propriedades materiais (ao invés de afetivas).

Se, por um lado, “os pais observam facilmente que uma pessoa é tão mais útil, para si mesma e para os demais, quanto maior for o grau de probidade e honra de que seja dotada” (TNH, 2000, p. 541), e tentam inculcar na mente tenra de seus filhos essas noções de honra e probidade, por outro lado, os filhos naturalmente percebem que para obter a aprovação da opinião alheia é preciso que suas ações e seu caráter estejam em conformidade com essas

virtudes. É por isso que tão cedo a nossa reputação passaria a ser para nós uma questão tão elementar na vida cotidiana¹⁰⁸.

Em outras palavras, o que Hume destaca é que, por exemplo, invejar um tratamento privilegiado que eventualmente não se recebe, como um carinho do pai ou da mãe que é dirigido a um membro da prole e não a outro, não é coisa tão distinta assim de, por exemplo, desejar o bem material do outro. A “distinção de propriedade” de que Hume fala como uma das bases da justiça, embora pareça restrita à esfera dos bens físicos e materiais, pode ser reconhecida em uma espécie de fase embrionária quando, no seio familiar, refere-se a “bens” afetivos e subjetivos. Reconhece-se que o desenvolvimento do respeito pela propriedade, por exemplo, um dos princípios da justiça, acontece na dinâmica familiar, onde ainda as questões dizem respeito a bens afetivos e são resolvidas na ordem da benevolência. Isso é, precisamente, o principal que se deseja demonstrar aqui: que, para Hume, a sensibilidade que percebe a sociedade como uma associação vantajosa surge através das dinâmicas familiares.

Essa sensibilidade é capaz de gradualmente moldar os homens para viver de forma gregária com certa segurança e prosperidade e, por isso, aparece como, por assim dizer, um elemento providencial¹⁰⁹ destinado a aparar “as duras arestas e afetos adversos que impedem sua coalizão”, quer dizer, a coalizão entre os membros da família, posteriormente do clã e,

108 Acredito ser bem interessante trazer aqui alguns dados recentes acerca de quão cedo, em nossas vidas, a reputação aparece como uma questão crucial. Em 2013, pesquisadores do *Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology*, na Alemanha, e do Departamento de Psicologia da *University of York*, na Inglaterra, publicaram um estudo importante acerca de como, entre os humanos, a reputação é administrada em interações sociais desde a infância. Foi o primeiro estudo a mostrar que, já aos cinco anos de idade, as crianças não só se preocupam com sua própria reputação como uma componente fundamental de sua interação social, como também são capazes de administrá-la em relação a possíveis ganhos futuros e a diferenças grupais (fazendo distinções a respeito de diante de quem vale a pena aparecer melhor). Até então, só havia estudos que o mostravam a respeito de crianças de oito anos ou mais, após o ingresso na vida escolar, ou mesmo comparativamente a outras espécies (ENGELMANN, OVER, HERRMANN, TOMASELLO, 2013). Já em 2018, alguns dos mesmos pesquisadores, trabalhando ainda no *Max Planck Institute* porém agora em cooperação com o Departamento de Psicologia e neurociência da *Duke University*, nos Estados Unidos, publicaram outro estudo pioneiro no qual expandiram suas descobertas: não só, aos cinco anos de idade, as crianças já se preocupam com administrar a própria reputação, como também compreendem a importância de se mostrarem engajados com o bem comum (como forma de construir uma boa reputação diante de seus pares), além de assumirem a necessidade de administrar também, diante de outros grupos, a reputação do grupo ao qual pertencem (ENGELMANN, HERRMANN, TOMASELLO, 2018). É interessante destacar como, no primeiro estudo, os autores chamam a atenção para um trabalho de Sperber e Baumard (2012) que teria sustentado que, no “mercado das cooperações”, a melhor reputação é construída sobre a ideia de justiça (*fairness*) e não sobre uma moralidade qualquer que poderia, por exemplo, sobrevalorizar uma generosidade exagerada – sugerindo que, já aos cinco anos de idade, as crianças administrariam sua reputação a partir de um senso de justiça anterior à assimilação de qualquer sistema moral.

109 O termo é de certo modo inapropriado porque não há, claro, lugar para qualquer tipo de “Providência” na metafísica de Hume – eu o uso aqui apenas no sentido de natural, isto é, de uma “providência” ou “arranjo” da natureza que seria indispensável para que o homem “sentisse” as vantagens que a vida em sociedade traz para o indivíduo.

depois, entre os próprios clãs (TNH, 2000, p. 527). Sem essa formação sensível que permite aos filhos ter a noção dos benefícios que podem extrair da vida gregária, esses mesmos filhos estariam irremediavelmente entregues àqueles “afetos adversos”, os quais muito provavelmente os levariam a colidir uns com os outros, devido aos sentimentos duros (a inveja, por exemplo¹¹⁰) que cada um traz consigo no peito, ou na mente, para ficarmos em uma terminologia mais afeita a Hume¹¹¹. Isso é naturalmente corrigido, no entanto, desde as associações mais básicas dos indivíduos humanos, quando eles começam a modelar sua sensibilidade para o que serão os princípios da organização social em escala mais abrangente.

Entre, de início, o jogo de autoridade e afeição da vida familiar e a benevolência como virtude central das relações pessoais, e, posteriormente, um princípio de moralidade, uma concepção de justiça e a necessidade de governo, o salto será “apenas” de escala.

8.5 A passagem para a justiça e o amor pela fama

Com o que foi visto até agora, já deve ter ficado claro que: 1) o princípio da simpatia, como um princípio da natureza humana, estabelece de saída a aprovação e a reprovação alheia como um fator constituinte da nossa busca por prazer e fuga da dor; 2) tão logo as interações interpessoais sejam capazes de ascender à compreensão dos padrões comportamentais, ditos caracteres, concebe-se um jogo de expectativas nessas interações, sendo possível conceber um prazer através da boa reputação, o que estabelece a fama como objeto a ser perseguido; 3) desde o princípio da simpatia até essa busca pela boa reputação, o amor pela fama aparece como uma paixão essencial para as interações sociais. Além disso: 4) a experiência na sociedade mínima da família e, por vezes, na associação de famílias a que se chama de *clã*, com seu modelo embrionário de governo, envolve uma educação sensível dos costumes que preparam o entendimento de que é proveitoso estabelecer relações pacíficas, de que a colaboração supre melhor as necessidades do que a disputa, e de que é possível confiar, ao menos até certo ponto, na percepção dos caracteres, na constância dos afetos e na ordem imposta pela autoridade. Note-se que esse quarto ponto responde à segunda questão que nos colocamos mais acima, acerca de

110 O que chamo aqui de sentimentos duros são algumas das paixões indiretas, outros exemplos seriam a ambição, a vaidade e a malevolência.

111 “No peito” seria uma terminologia adequada se estivéssemos falando de Adam Smith – ver, por exemplo, “[...] *that passion arises in our breast from the imagination...*” (1982), ou “*excites in the breast of the spectator tentimes more compassion and resentment than...*” (1982).

como é que o homem passa a assimilar e comandar sua condição social de modo a orientá-la ao desenvolvimento do bem comum.

O passo que Hume dá em sua descrição do surgimento da sociedade mais ampla do que a dos clãs é, de fato, apenas uma extensão dessas mesmas elaborações iniciais, considerando que essa extensão acontece ao se deparar com questões da ordem da escassez material. Como vimos no capítulo anterior, a justiça, para ele, caracteriza-se não apenas por ser artificial (primeiro princípio, dos quatro que identificamos), útil (segundo princípio) e depender da educação e da autoridade (quarto princípio), mas também por estar relacionada às noções de propriedade, direito e obrigação (terceiro princípio), formas encontradas de evitar que a escassez de meios materiais culminasse em disputas caóticas. É do seguinte modo que ele descreve essa passagem, quando se pergunta sobre o remédio que teríamos para lidar com a escassez material:

O remédio, portanto, não vem da natureza, mas do *artifício*; ou, mais corretamente falando, a natureza fornece, no juízo e no entendimento, um remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos. Porque quando os homens, em sua primeira educação na sociedade, tornaram-se sensíveis às infinitas vantagens que dela resultam, e, além disso, adquiriram um novo gosto pelo convívio e pela conversação; e quando observaram que a principal perturbação da sociedade se deve a esses bens que denominamos externos, a sua mobilidade e à facilidade com que se transmitem de uma pessoa a outra, então precisam buscar um remédio que ponha esses bens, tanto quanto possível, em pé de igualdade com as vantagens firmes e constantes da mente e do corpo. Ora, o único meio de realizar isso é por uma convenção, de que participam todos os membros da sociedade, para dar estabilidade à posse desses bens externos, permitindo que todos gozem pacificamente daquilo que puderam adquirir por seu trabalho ou boa sorte. Desse modo, cada qual sabe aquilo que pode possuir com segurança; e as paixões têm restringidos seus movimentos parciais e contraditórios. Tal restrição não é contrária às paixões; se o fosse, jamais poderia ser feita, nem mantida. É contrária apenas a seu movimento cego e impetuoso. Em vez de abrir mão de nossos interesses próprios, ou do interesse de nossos amigos mais próximos, abstando-se dos bens alheios, não há melhor meio de atender a ambos que por essa convenção, porque é desse modo que mantemos a sociedade, tão necessária a seu bem-estar e subsistência, como também aos nossos (TNH, 2000, p. 529-530).

Em outras palavras, conforme as associações humanas começam a se dar conta de que os recursos materiais de que dispõem são escassos e podem ser tomados ou repassados muito facilmente, e sentem que essa escassez e instabilidade pode dar origem a disputas violentas (disputas para as quais, diga-se de passagem, a benevolência e simpatia poderiam mesmo contribuir, uma vez que reforçariam nossa tendência a favorecer nossos mais próximos e semelhantes, mesmo em detrimento de outros), o que acontece, ao invés dessa disputa, é uma transposição daquele entendimento, adquirido na sociedade familiar e de clã, de que as associações pacíficas (baseadas na cooperação, na estabilidade de comportamentos e

expectativas e na distribuição regrada de propriedades) são mais vantajosas para todos. Essa transposição, segundo Hume, é exatamente a convenção (tácita) pela qual se estabelece a justiça. Os comportamentos benevolentes e simpáticos, assim como os entendimentos das dinâmicas sociais adquiridos na sociedade mínima, passam a se estender a uma sociedade mais larga, a despeito de não ser naturalmente que nossa benevolência e simpatia atue em relação aos que não nos são tão próximos. Ou seja: nós transportamos nossos comportamentos de benevolência, afeto e simpatia para uma ordem além daquela que naturalmente é ocupada pelas nossas qualidades benevolentes, afetuosas e simpáticas. Esse transporte se dá por uma espécie de artifício que é, precisamente, uma forma de raciocínio adquirido pela educação e pelos costumes nas dinâmicas passionais familiares. E tal raciocínio, como visto, diz respeito a uma compreensão de que certas associações pacíficas nos permitem melhor estabilidade e satisfação, estando enraizado nos princípios da simpatia e da estima mútua.

Quero dizer: aqueles mecanismos iniciais que regiam nossas primeiras interações sociais – ter prazer no prazer do outro, antecipar o prazer de ter a estima do outro, experimentar o prazer de ter a estima do outro – formam a base passional pela qual esse raciocínio de socialização se estrutura. Quando é realizado esse artifício da transposição de tal raciocínio para uma ordem mais remota, que se estende para além da nossa benevolência e diz respeito a disputas de ordem material, a base passional também é transposta – isto é, permanece a mesma, mas atuando nessa escala maior. Compreende-se, dessa forma, que o amor pela fama, como tendência básica nossa a desejar uma boa reputação, estende-se também para a sociedade mais larga. E, assim como a simpatia, na ordem da benevolência, fazia do prazer alheio o nosso prazer, o amor pela fama, na ordem da justiça, faz da estima alheia um prazer nosso.

Hume escreve:

Assim como o elogio e a condenação pública aumentam nosso apreço pela justiça, assim também a educação e a instrução privada contribuem para o mesmo efeito. Os pais observam facilmente que uma pessoa é tão mais útil, para si mesma e para os demais, quanto maior for o grau de probidade e honra de que seja dotada, e que esses princípios têm mais força quando o costume e a educação auxiliam o interesse e a reflexão; por essa razão, são levados a inculcar em seus filhos, desde a mais tenra infância, os princípios da probidade, e ensinam-lhes a ver a observância das regras que mantêm a sociedade como algo honroso e louvável, e sua violação, como vil e desprezível. Desse modo, os sentimentos de honra podem criar raízes em suas mentes delicadas, adquirindo uma tal firmeza e solidez que não ficam muito aquém dos princípios mais essenciais à nossa natureza, e mais profundamente enraizados em nossa constituição interna. Algo que também contribui para aumentar a solidez desses sentimentos é o interesse por nossa reputação, uma vez firmemente estabelecida entre os homens a opinião de que um mérito ou demérito acompanha a justiça ou a injustiça. Nada nos toca mais de perto que nossa reputação, e esta depende sobretudo de nossa conduta em relação à

propriedade alheia. Por essa razão, todos os que tenham algum cuidado com sua reputação, ou que pretendam viver em bons termos com a humanidade, devem fixar para si mesmos, como uma lei inviolável, que nunca, seja qual for a tentação, irão violar esses princípios que são essenciais a um homem de probidade e honradez (TNH, 2000, p. 541).

A questão da fama se enraíza em nossa natureza quase como um princípio dela, tão natural é o desdobramento da simpatia nas formas mais elaboradas de participação da reputação nas dinâmicas sociais. *Toda forma de cooperação com o bem comum e com a justiça acaba passando por essa dinâmica passional da estima, de modo que o amor pela fama se confunde com o amor pela honra ou com o amor pela justiça.* É como foi dito na citação anterior a essa última: “as paixões têm restringidos seus movimentos parciais e contraditórios. Tal restrição não é contrária às paixões; se o fosse, jamais poderia ser feita, nem mantida. É contrária apenas a seu movimento cego e impetuoso” (TNH, 2000, p. 530). *Ou seja, o amor pela fama aparece, nas discussões humanas acerca da justiça, ou associado aos primórdios mais básicos da sociabilidade, através da simpatia, ou associado às raízes passionais que nos orientam para o acordo com as expectativas alheias, logo, com a moralidade que se estabelece na ordem pública e com a justiça que a garante.*

Essa associação é tão profunda que é mesmo possível considerar o caminho contrário: não apenas o amor pela fama está na base da sociabilidade, como a própria sociedade (e sua justiça) esperam de nós que nos importemos com nossa fama e tenhamos um cuidado com nossa imagem. Em uma passagem da segunda *Investigação*, Hume escreve:

O desejo de obter fama, reputação e a consideração dos demais, longe de ser algo merecedor de censura, parece inseparável da virtude, talento, capacidade e uma nobreza e elevação de caráter. Uma atenção especial mesmo a assuntos de menor importância, a fim de agradar aos demais, é também esperada e exigida pela sociedade; e ninguém se surpreende ao descobrir que um homem exibe maior elegância em suas vestimentas e maior brilho em sua conversação quando se acha em reuniões sociais do que quando passa o tempo em sua casa com sua própria família (I2, 2013, p. 147).

É verdade que, em alguma medida, seria possível falar em uma paixão tão desenfreada pela fama que ela acabaria levando ao vício, como muitas paixões podem se tornar violentas a ponto de ameaçarem a estabilidade do caráter e do raciocínio virtuoso. A mesma passagem acima continua:

Em que consiste, então, esta *vaidade* que com tanta justiça se considera uma falta ou imperfeição? Ela parece consistir principalmente em uma exibição tão destemperada de nossas vantagens, honras e realizações, em uma busca tão afoita e inconveniente de elogio e admiração, que se torna ofensiva às outras pessoas e invade os limites de *suas* vaidades e ambições secretas. Ela é, além disso, um sintoma infalível da ausência daquela genuína dignidade e elevação espiritual que constitui uma jóia tão esplêndida em qualquer caráter. Pois qual

seria a razão desse impaciente desejo de aplauso, como se não fôssemos realmente dignos dele e não pudéssemos razoavelmente esperar que nos fosse alguma vez concedido? Por que essa ansiedade em relatar que estivemos em companhia de pessoas ilustres, e que recebemos referências elogiosas, como se estas não fossem coisas corriqueiras que todos poderiam imaginar sem que precisássemos contar-lhes? (I2, 2013, p. 147-148, destaques do original).

O único problema aí surge, como a citação revela, quando nossas vaidades e desejo de estima e fama chegam a ferir a vaidade e desejo de estima e fama dos outros. Nesse caso, a comparação pode provocar incômodo e, por consequência, censura. Mas, fora dessa possibilidade, é muito difícil no sistema de Hume que o amor pela fama, tão natural e enraizado em nossa interação com os outros, converta-se em um vício problemático, porque ele se estrutura todo em uma dinâmica de sociabilidade e simpatização, de modo que todo prazer que pode ser antecipado e experimentado através da fama (que justifica e atiza sua busca) depende de uma correspondência com as expectativas públicas. Ou seja, o exagero aí só ocorre de fato quando há um destempero na avaliação que se faça do julgamento alheio, pois ninguém ama a fama com indiferença em relação às paixões que sua fama provoca nos outros¹¹². Na teoria humiana do amor pela fama, mesclam-se sua vantagem particular e o bem comum.

Não é à toa, então, que o amor pela fama tem um papel central e ubíquo em toda essa descrição filosófica da história da justiça e na investigação que fizemos acerca do sistema moral de Hume: ele é uma paixão especificamente orientada para a sociabilidade e, por conseguinte, a paixão fundamental no que diz respeito à moralidade. Como Hume diria, reconhecendo que tal preocupação aponta para uma forma de vaidade: “A *vaidade* deve ser antes considerada uma paixão social, constituindo um elo de união entre os homens” (TNH, 2000, p. 532). De acordo com ele, nossa preocupação com nossa própria imagem pública é fundamental para os mecanismos sociais, com sua moralidade e justiça.

Para concluir este argumento, cabe observar esta passagem do *Tratado*:

Os homens são levados a trabalhar para o sustento e a educação de seus filhos, por estarem persuadidos de que esses filhos são de fato seus; por isso, é razoável e mesmo necessário dar a eles alguma segurança quanto a isso. Essa segurança não pode vir exclusivamente da imposição de severas punições a toda transgressão da fidelidade conjugal por parte da esposa, uma vez que essas punições públicas só podem ser aplicadas com provas legais, que são difíceis de se obter nesse caso. Que restrição, portanto, imporemos às mulheres, para contrabalançar sua tão grande tentação à infidelidade? Parece que a única restrição possível é a punição da má fama e reputação, punição esta que tem grande influência sobre a mente humana e, ao mesmo tempo, pode ser aplicada com base em suspeitas, conjeturas e provas que nunca seriam aceitas em um tribunal. Portanto, para impor a devida restrição ao sexo

112 Mais detalhes acerca do possível desgoverno das paixões e seu controle na filosofia de Hume serão vistos no capítulo 12 da parte 3 desta tese.

feminino, temos de vincular um grau determinado de vergonha a sua infidelidade, superior ao que decorre unicamente da injustiça desta, ao mesmo tempo fazemos elogios proporcionais a sua castidade (TNH, 2000, p. 610).

Evidentemente, não podemos ignorar, nessa construção humiana, um certo machismo do filósofo, mas não é essa a questão pertinente ao argumento¹¹³ – o que se quer destacar aí é sua compreensão de que os cuidados e as preocupações com a reputação chegam mesmo a funcionar como motivação para a ação moralmente apreciável e, sobretudo, justa. Pois a questão é que os homens teriam tanto ou mais medo de serem punidos pela má fama quanto pelos códigos penais objetivos. Para Hume, portanto, o valor da noção de reputação é tão caro à sociedade e à sua estabilidade que ela, a reputação, chega inclusive a fazer as vezes das leis objetivas, não raro onde as leis objetivas não conseguem alcançar.

113 Acerca dessa justificada percepção, quero, no entanto, observar dois pontos. O primeiro deles dialoga com o argumento exposto aqui: ora, ao assumir a castidade como uma defesa da punição pela má fama, fica implícito que a mulher age dessa maneira também como resposta à boa fama daquele com quem mantém matrimônio. Ou seja, não apenas os aspectos físicos do parceiro são levados em conta pela mulher, mas também o seu caráter e as suas ações, de modo que ela sinta se a lealdade e, portanto, o medo da punição, justificam-se. O segundo ponto diz respeito especificamente ao machismo de Hume. Vale lembrar que, apesar dos muitos lugares comuns de seu pensamento acerca da mulher, o escocês está longe de considerá-la um ser inferior, sendo, ao contrário, um propositor de certa equidade de gênero. Leia-se, por exemplo, o artigo de Marcos Balieiro (2020) no qual se examina como elas são retratadas na obra do filósofo. Em algumas passagens de seus textos, o chamado “belo sexo” é mostrado como inconstante e dado a paixões intensas. Em outras, no entanto, parece que as mulheres teriam vantagens inegáveis sobre os homens no que diz respeito a questões relativas ao gosto – o que para o filósofo escocês as tornaria mais sensatas. O artigo de Balieiro propõe uma leitura do modo como Hume apresenta as mulheres sugerindo que, mesmo em textos nos quais elas são apresentadas em situação de inferioridade, o filósofo defende que, com a educação adequada, elas constituiriam o melhor modelo não apenas no que diz respeito à sociabilidade, mas também à filosofia e às chamadas *belles lettres*. Sobre esse tópico, ver também Baier (1989).

Parte 3

9 DE UMA PAIXÃO EM PARTICULAR PARA AS PAIXÕES EM GERAL

Até aqui, em nossa descrição da justiça no pensamento de Hume, viemos tentando agir como aquele pintor que apresenta as coisas com elegantes e pretensiosas pinceladas, porém sem penetrar em suas partes e estruturas, sem delinear com exatidão as suas formas internas. Considerando que este outro modo de agir é o ofício do anatomista, o indispensável conselheiro do pintor, chegou a hora de tentar empreender o esforço de uma dissecação e responder a uma questão crucial para este nosso estudo: o que é, afinal, precisamente, o amor pela boa fama? Uma paixão, uma propensão, um instinto – o que é isso que tanto diz respeito à nossa reputação, ao nosso nome e ao nosso caráter? Vamos começar localizando-o num quadro mais largo, até chegarmos aos detalhes de sua articulação no interior da filosofia de Hume.

9.1 As paixões no século XVIII

“As paixões nunca foram bem vistas pelos filósofos. De Platão e Aristóteles a Descartes e Hobbes, elas são o contraponto da razão. Imiscuindo-se na imaginação, atrapalham as deliberações razoáveis e perturbam a conduta. Incontornáveis, porque enraizadas no corpo, devem ser contidas. Em manuais dedicados à conduta do entendimento, Locke e Espinosa tentam proteger as ideias retas e sãs contra a ação insidiosa desse inimigo formidável. Nessa história de desconfiança, Hume é a exceção. Adepto de uma filosofia experimental pautada por um rigoroso método de análise da experiência moral, ele se distancia dos filósofos e aproxima-se dos moralistas. É um admirador dos preceitos clássicos do Grande Século francês, época em que a boa sociedade se dedicava ao que Auerbach chamou de “culto das paixões”. Leitor de Racine, Hume descobre nas próprias paixões o antídoto para os males que elas causam”. (PIMENTA, 2021 [Orelha do livro] In: HUME, 2021)

Em primeiro lugar, é preciso afirmar que se trata de uma paixão. Isso, porém, significa que se encaixa em um quadro mais amplo de elementos que também às vezes são designados como *sentimentos*, *afetos* ou *emoções* – em inglês, por vezes *feelings* (o que se aproxima ainda de *sensações*), *sentiments* e também *emotions*. E esses termos circulavam com relativa intensidade na filosofia da época. Já abordamos, anteriormente, a influência de Shaftesbury e Hutcheson no pensamento de Hume, que também era próximo de Adam Smith em seu sentimentalismo, mas, de qualquer forma, é interessante reconvocarmos aqui o reconhecimento geral do que ficou conhecido como sentimentalismo moral – isto é, em resumo, a assunção de um protagonismo das emoções ou sentimentos na determinação das questões morais. Pode ser

importante, para compreender o que significa afirmar que nosso objeto de estudo é uma paixão, reconhecer que ela é, antes de mais nada, um objeto que participa de um cenário mais largo de tentativa de explicação das questões morais a partir dos sentimentos.

E tal quadro, também vale a pena mencionar, sequer se restringe aos sentimentalistas – a filosofia na época moderna em geral se viu recorrentemente às voltas com a questão de como situar as paixões em relação às questões morais, ainda que fosse apenas para pregar a necessidade de colocá-las sob o governo da razão. Já o século XVII apresentou diversos sistemas relevantes das paixões, tais como, por exemplo, o tratado de Descartes (*As Paixões da Alma*), que é de 1649; um tratado de Espinosa (a famosa Terceira Parte da *Ética*, intitulada *A Origem e a Natureza dos Afetos*), que foi postumamente publicado, em 1777; e, claro, o sistema de Hobbes, desenvolvido em seu *Leviatã* de 1651. Harris nos lembra que, já pelo final do século XVII, as paixões “começaram a ser percebidas como o berço da vida moral, o tecido da sociabilidade, o *driver* da economia, e o modo no qual se formavam as mais íntimas conexões entre os seres humanos e Deus” (2013, p. 271). Tudo isso tem seus reflexos também na literatura do século XVII. Não apenas reflexo, diga-se, uma vez que a própria literatura da época foi de certo modo uma difusora dessa noção das paixões com “berço da vida moral”. Se à filosofia daquele século coube retomar os esforços de sistematizar e problematizar as paixões, à literatura coube em certa medida glorificá-las ou, como sugere Auerbach, citado na epígrafe que abre esta seção, cultuá-las. Ao escrever sobre Racine, o filósofo e crítico alemão sugere que, contra a noção cristã de paixão o poeta e dramaturgo francês propõe “uma espécie de metafísica das paixões”. Segundo Auerbach, “que outra coisa é o conteúdo e o anseio de seus personagens senão o culto à paixão, o desdobramento e a sublimação dos instintos ou, [...] o proselitismo de corações e mente?” (AUERBACH, 2012, p. 204-205). Não cabe aqui nos aprofundarmos nas razões e nas dimensões desse culto setecentista aventado por Auerbach, mesmo porque o *status* que as paixões adquirem no dezoito, o objeto que aqui estamos examinando, está longe de se assemelhar a um culto, mas a uma tentativa de compreendê-las e desvendá-las por dentro na busca de entender o que têm de tão intrínseco a ponto de transformarem-se em motivos das ações humanas. Vale, porém, registrar que aquele culto setecentista dito pelo crítico alemão não surge do nada, mas resulta de desdobramentos que, segundo o próprio Auerbach, no ensaio *Gloria Passionis*¹¹⁴ (AUERBACH, 2012, 77-95) teria um marco originário em Aristóteles

114 Esse conciso ensaio de Auerbach é interessante não porque traça uma breve e concisa “história” da noção de paixão, mas por jogar luz sobre o momento de inflexão em que uma noção se transfigura na próxima e sobre o que esta traz da anterior.

(*páthos*), passando pelas moralidades estoica e cristã (*passio/ perturbatio/ratio*) até chegar à modernidade do XVII (*passionais actives*).

Voltando ao século XVIII, é sob a égide do que viria a ser chamado de “ciência da natureza humana” que outros diversos sistemas podem ser notados, tais como o de Adam Smith (*Teoria dos Sentimentos Morais*, de 1759), o do próprio Hume (o *Tratado*, de 1739) e, de certa forma, o sistema de Condillac (*Tratado das Sensações*, 1754). “Não é nenhum exagero afirmar que os autores da Grã-Bretanha do século dezoito eram obcecados pelas paixões e pelo seu controle”, escreve James Harris (2013, p. 270), um dos grandes biógrafos de Hume – “O que se convencionou chamar de a ‘idade da razão’ foi, na verdade, e isto hoje em dia já virou um chavão, uma era de intenso interesse nos aspectos não-rationais, e até mesmo, antirrationais da natureza humana”.

Um bom termômetro para evocarmos a presença das paixões no quadro mais largo da filosofia dessa época é a *Encyclopédie*, editada na França entre 1751 e 1772. Lancemos um olhar sobre o verbete “Paixões” (*Passions*), que apareceu no volume 12 da obra, em dezembro de 1765. Ele se estende por doze páginas, sendo que metade delas são dedicadas ao termo na filosofia e na moral, e as páginas subsequentes são de subverbetes (dos quais só conhecemos a autoria do último, que é de Louis, *chevalier* de Jaucourt). O verbete organiza quase um tratado do gosto e das artes, além de uma reflexão sobre a natureza humana que tangencia temas como a educação e a ordem social – tão fundamentais seriam as paixões para tudo o que diz respeito ao homem. De fato, elas não são compreendidas ali senão como o desenvolvimento espontâneo das inclinações naturais da humanidade, tendo raízes nos impulsos originários do corpo e do espírito: “são as paixões que põem tudo em movimento, que animam o quadro desse universo, que dão, por assim dizer, a alma e a vida a suas diversas partes” (DIDEROT, ALEMBERT, 2015e, p. 137-138). As paixões, ali, formam o conjunto das nossas disposições, desde as mais básicas inclinações para o prazer ou a repulsa até os mais complexos sentimentos e desejos; e são elas que fornecem o material a ser ordenado pela razão na constituição da virtude e do bem.

É evidente a influência dos sentimentalistas britânicos no(s) autor(es) desse verbete, e poderíamos mesmo supor a influência do próprio Hume, uma vez que seu *Tratado* fora publicado já há mais de uma década, em 1739-40, e, notadamente, ele esteve na França como secretário para a embaixada britânica entre 1763 e 1765, época em que se sabe que conheceu Diderot, D’Alembert e Rousseau. As posições expressas pela *Encyclopédie* não coincidem de todo com o pensamento do filósofo escocês, mas o interessante é notar como, mesmo reservando para a racionalidade um papel à parte e regulador das paixões (coisa que Hume não

faria, como vamos ver com mais detalhes depois), podemos dizer que se mostrava já quase inevitável reservar, para elas, um papel central nas questões humanas e morais.

Sigamos breve e resumidamente pelos caminhos que a *Encyclopédie* traça. Primeiro, ela oferece uma definição de *paixões*:

as tendências, as inclinações, os desejos e as aversões, levados a um certo grau de vivacidade, acrescidos de uma sensação confusa de prazer ou de dor, ocasionados por ou acompanhados de algum movimento irregular do sangue e dos espíritos animais, são o que denominamos *paixões* (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015e, p. 128).

Aí se encontram os elementos que vão ser posteriormente desdobrados em detalhes: a composição das paixões entre o corpo e o espírito, sua orientação pelo prazer ou pela dor e seu reconhecimento como um grau maior de vivacidade de tendências e inclinações que perderam a orientação racional (que foram *confundidas* pelo prazer ou pela dor). Notemos de que modo o verbete opõe as paixões à racionalidade: elas aparecem ali como inclinações naturais do corpo ou do espírito elevadas a um alto grau de intensidade (algo até mesmo próximo da concepção humana), chegando mesmo a turvar nossas percepções (o que já se afasta bastante de Hume) e, assim, tirar de nós a capacidade de avaliar racionalmente os objetos e as situações, dessa forma colocando em risco o nosso controle sobre as coisas e nos levando, portanto, a um estado de passividade diante delas – o autor diz: “elas chegam a levar à privação da liberdade, estado em que a alma é, de alguma maneira, tornada passiva; daí o seu nome” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015e, p. 128). As paixões seriam, de certo modo, “as doenças da alma”¹¹⁵.

É interessante notar dessas observações que, embora na *Encyclopédie* se considere que as paixões constituam o nosso caráter e componham o espírito humano junto com a racionalidade, a natureza delas é ambígua no que diz respeito à subjetividade. Por um lado, elas compreendem todas as nossas inclinações e “são necessárias à natureza humana” (2015e, p. 137), mas por outro lado elas podem estar em oposição à nossa consciência e à nossa liberdade. Ora, se é assumido que a *atividade* das paixões de alguém pode torná-lo *passivo*, então é porque se assume que esse alguém não é composto pelas suas paixões, mas está submetido a elas – uma separação entre o *eu* e suas paixões que é praticamente oposta à posição humana. Ao mesmo tempo, o verbete francês afirma que, na alma humana, está traçado um conflito de intensidades em que as inclinações que constituem o bem podem se tornar os movimentos do mal – jogo de forças que Hume também elabora em sua filosofia –, mas a racionalidade, na *Encyclopédie*, aparece como reduto natural do sujeito, devendo impedir que isso aconteça –

115 Idem.

enquanto, para Hume, somente uma paixão pode dominar outra paixão, a racionalidade não tendo papel nesse governo dos sentimentos.

Outra semelhança que se pode traçar entre a psicologia humiana e o texto enciclopedista dedicado às paixões está na citação que este faz da “Teoria dos sentimentos agradáveis” (*Théorie des sentiments agréables*) de Lévesque de Pouilly, um texto de 1747 no qual, assim como em Hume, reconhece-se uma distinção de intensidade entre as paixões, reservando para as de menor intensidade a denominação de “inclinação” e para as de maior o nome de *paixão*, assim como o escocês divide as paixões entre calmas e violentas. Pouilly, e posteriormente o autor do verbete da *Encyclopédie*, também consideram, assim como Hume e, antes deles, os estoicos, que todas as paixões podem ser divididas em duas grandes orientações qualitativas, ora chamadas de prazer e dor (ou sofrimento), ora de alegria e tristeza, ora de bem e mal. E o texto francês (assim como o escocês) formaliza um mapa geral das paixões, uma espécie de sistema, sendo que ele talvez seja mesmo mais diversificado do que o de Hume¹¹⁶, ainda que não tão elaborado em detalhes acerca de sua estrutura e seu funcionamento na natureza humana em geral.

Merece destaque a relação que a *Encyclopédie* estabelece entre o amor de si e o amor-próprio nessa listagem. O amor de si é considerado ali a base e o fim de todas as paixões mapeadas. É ele que dá à alma “a liberdade de se expandir e de buscar sua conservação, sua perfeição e sua felicidade tanto fora de si como em si mesma” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015e, p. 137) – o amor de si aparece como a paixão primordial que dá o sentido de bem ou mal ao prazer e ao sofrimento; ou seja, é por amor de si que tomaríamos o prazer por um bem e o sofrimento por um mal, e por amor de si que desejaríamos a alegria e repudiaríamos a tristeza tanto para nós quanto para os outros (conforme esse amor nos quer associar ao bem e construir, para nós, a virtude e o reconhecimento da virtude). O amor-próprio, por sua vez, é tomado como o excesso (e, portanto, como uma versão imprudente, viciosa e má) do amor de si – uma paixão que “subordina tudo a seu bem particular, faz-se o centro de tudo e é para si mesmo seu objeto e seu fim” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015e, p. 136). Como paixão

116 Digo que é mais diversificado porque ele leva em consideração um número maior de denominações passionais: *alegria, esperança, tristeza, temor, confiança, desespero, medo, pânico, terror, inquietude, irresolução, coragem, abatimento, impaciência, tédio, júbilo, desgosto, aversão, satisfação, contentamento interior, reprovação, arrependimento, remorso, glória* (entendida como a paixão que sentimos pela satisfação diante da aprovação dos outros, algo próximo do que Hume chamaria de *orgulho*), *vergonha* (o oposto da glória, algo próximo do que Hume chamaria de *humildade*), *impudência, desejo de honras, amor moderado das riquezas, ganância, volúpia, sensualidade, desejo razoável ou excessivo dos prazeres do espírito, amor, amor de si, amor-próprio, ódio, estima, compaixão, inveja, reconhecimento, favor, cólera, indignação e vingança*.

imoderada, o amor-próprio atenta contra os princípios de ordenação que orientam as paixões para o bem – ele toma meios por fins e pavimenta a estrada do vício. O que é notável, para nós, nessas observações, é como o verbete estabelece o amor de si como uma paixão fundamental que se associa, espontaneamente, ao bem alheio e à virtude, diferenciando-o do amor-próprio e, conseqüentemente, de teorias egoístas, que se veem associadas a um descontrole passional do amor de si e, portanto, a uma forma de vício – distinção essa que Hume não faz. Quando o escocês aborda a questão do amor de si, é sempre para falar do egoísmo, e, como veremos mais adiante, seu sistema baseia a conexão entre o bem próprio e o bem alheio principalmente no mecanismo da simpatia, apelando aí para alguma ideia ou impressão de *eu*, mas não para um amor por esse *eu* (tal amor, em Hume, só teria a forma de um prazer relacionado ao nosso caráter, conseqüentemente à nossa reputação, ou seja, trata-se do amor pela fama, como ficará claro nesta parte da tese).

Cabe observar, ainda acerca da *Encyclopédie*, de que modo ela situa a participação das paixões na nossa natureza e a relação que elas possuiriam com a racionalidade. Segundo os autores do verbete, as paixões são necessárias à natureza humana por serem elas, como já citado, “que põem tudo em movimento, que animam o quadro desse universo, que dão, por assim dizer, a alma e a vida a suas diversas partes” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015e p. 137-138). Como ímpeto natural do corpo e da alma, elas fornecem o próprio princípio para o bem, seja pessoal ou comunitário, assim como fornecem também o princípio para o mal, quando falhamos em lhes dar limites justos através da razão para manter a harmonia de nossos caracteres e comportamentos. As paixões aparecem como possuidoras de tendências naturais independentes da racionalidade, não podendo, portanto, ser deixadas a seus próprios movimentos – suas propensões sendo as de ignorar e suprimir a razão e assim dominar tudo. Muitas vezes as inclinações mais sutis seriam aceitas sem maiores suspeitas de nossa ponderação e viriam a constituir hábitos e costumes que, por sua vez, reforçariam as paixões, que cresceria até nos dominar – ou seja, as paixões aparecem como um perigo que, muitas vezes, conquistam-nos sorrateiramente, antes que possamos ter as armas da razão voltadas contra elas. Segundo os autores franceses uma vez dominados pelas paixões, torna-se muito difícil, “sem cultura e sem estudo” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015e, p. 138), fazer ou retomar o bom uso de nossas faculdades, porque as paixões têm o poder de modificar nossas percepções, além de tenderem à retroalimentação e de se combinarem umas com as outras para se fortalecerem – ou seja, a entrega apaixonada a um objeto ou direção pode facilmente nos levar a perder o controle em outros âmbitos de nossa alma, e tudo isso tende a crescer como uma bola de neve. Não haveria sequer um amor pela virtude que escapasse disso – sendo amor, seria paixão, e não sendo

orientado se tornaria fonte de armadilhas e perigos. E tudo isso vale não somente para os prazeres do corpo, como também para os do espírito, de modo que mesmo aquela cultura e estudo que poderiam nos salvar correm o risco de promover o vício e o engano se não forem *corretamente* orientados pela racionalidade. Até mesmo “as regras de raciocínio mais bem estabelecidas”, “as máximas mais fundamentadas”, “as provas mais bem constatadas” e “o exame mais severo” podem recair em descontrole apaixonado, induzindo-nos ao erro – “não há nada que a paixão não faça para nos entreter nesse estado inoportuno e para nos afastar sempre da verdade” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015e, p. 140). Quão distante já não nos encontramos de Hume, para quem “É impossível (...) declará-las [as paixões] verdadeiras ou falsas, contrárias ou conformes à razão” (TNH, 2000, p. 498).

No que diz respeito à noção de *caráter*, o(s) autor(es) do verbete da *Encyclopédie* ainda afirma(m) que, se pudéssemos traçar, para nós, um caráter perfeito, faríamos isso desprovidos de paixões, tão perigosas e próximas são as suas ameaças. Mas, como já afirmado, apesar da tendência ao mal que podem representar, para ele(s) são elas também que fundamentam todo o bem. Para esse bem, por igual divina providência, teria sido concedida ao homem a capacidade para a razão como aptidão a ser exercida sobre suas paixões – “uma razão que modera as paixões, uma luz que esclarece, regras que o conduzem, uma vigilância que o defende, esforços, uma prudência de que ele é capaz” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015e, p. 140). É, portanto, na combinação desses dois fatores que compõem nossa natureza (a razão e as paixões) que o(s) autor(es) (à maneira de Cícero) reconhece(m) o bem e a saúde da alma.¹¹⁷

O que quero destacar de todas essas observações é não só a proximidade a Hume (e ao sentimentalismo em geral) em diversos pontos do tratamento dado pela *Encyclopédie* à questão

117 Tomo a liberdade aqui de fazer uma pequena digressão: talvez deva ser notado algo mais acerca do jogo intrincado entre razão e paixão que transparece no final desse verbete da *Encyclopédie*. Nele, as paixões aparecem como uma força oposta à razão, uma força que pode ser subjugada pela razão mas que fará de tudo para permanecer livre, uma força que possui sua tendência natural em enganar e em se sobrepor à racionalidade. Ao mesmo tempo, no entanto, essa mesma análise das paixões deve se considerar, a si mesma, um exame prudente, desapaixonado e racional das paixões. Sendo assim, o que se deve reconhecer é que o verbete não considera que as paixões não possuam uma racionalidade própria, mas somente que essa sua racionalidade (esse seu modo próprio, constante e ordenado de ser) é oposto à racionalidade consciente do homem; ou melhor, talvez pudéssemos dizer: a racionalidade própria das paixões é oposta à consciência racional do homem. O conflito entre o bem e o mal que, segundo esse pensamento, tem palco na alma humana, traduz-se assim no conflito entre a consciência e a natureza – é a consciência que dará à natureza a sua moderação objetiva, promovendo assim o prazer e a justiça, em oposição ao sofrimento e ao mal que advirão ao homem caso a sua consciência seja subsumida na ordem natural. Concepção que, à época, só poderia se sustentar tendo algum deísmo como base. E não é interessante, então, notar como isso pode dialogar com o conflito de Hume com a religiosidade, uma vez que, para ele, a consciência não está em oposição ao que é natural? É uma imagem de como pode ser considerado necessário, para uma filosofia experimental como a sua, não opor razão e paixão, assim como, somente desse jeito, ela pode se sustentar em seu ateísmo.

das paixões, mas principalmente a percepção de que, mesmo dentro de um pensamento deísta e afirmativo da racionalidade como um princípio original do espírito humano, existe ali um esforço por compreender e assumir o papel fundamental e ativo das paixões nos assuntos morais e na natureza humana em geral. Um esforço que vai na direção da anatomia ou da sistematização das paixões, que as compreende como um jogo de forças da natureza, em uma analogia com a Filosofia Natural. E a *Encyclopédie* foi tomada aqui apenas como um termômetro da cena geral do pensamento iluminista – marcando uma tendência geral da época, assinalando a importância e o papel que o tema das paixões assumia em meio à filosofia da época.

Para concluir (e reforçar) esse quadro, observemos que tanto o dicionário do Dr. Johnson (cuja primeira edição é de 1755) quanto a *Encyclopédie* abordam o *sentimento* (*sentiment*) como um sinônimo de *opinião* (*opinion*). O primeiro o define como “pensamento, noção, opinião” (no original: “*thought; notion; opinion*”) (JOHNSON, 1755), enquanto o segundo possui dois verbetes que aproximam tais noções: um de autoria de Louis, *chevalier* de Jaucourt, intitulado “*Sentiment, Avis, Opinion*”, e o outro de Denis Diderot, intitulado “*Avis, Sentiment, Opinion*” (cabe observar que tanto *avis* quanto *opinion* são termos adequadamente traduzíveis por “opinião”), ambos conectando os termos à ideia de julgamento (*juger, judicature*). Note-se, no entanto, que apesar de os textos franceses afirmarem a sinonímia desses termos, dedicam-se a distingui-los em suas nuances: ambos associam o sentimento a uma deliberação, a opinião (*avis*) a uma decisão e a outra opinião (*opinion*) a um modo mais formal de julgamento (a respeito do qual Diderot destaca incluir a possibilidade de incerteza) (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2021, v. 1, p; 879, v. 15, p. 57)¹¹⁸. Em outro verbete de autoria de Louis, *chevalier* de Jaucourt, o sentimento é associado também ao pensamento, assim como feito por Dr. Johnson: o verbete se intitula “*Pensamento, Sentimento, Opinião*” (*Pensée, Sentiment, Opinion*, no original) e compara os três termos, afirmando que os três são modos de se enunciar as ideias, o *sentimento* equivalendo a uma crença mais certa baseada em razões sólidas ou aparentes, ainda que seja também mais pessoal em questão de gosto e mais influenciável pelo coração, deixando-nos propensos a concordar com aqueles que amamos,

118 Observo, ainda, que há um subverbo de “*Sentiment, Avis, Opinion*” que trata do *Sentimento Íntimo* (*Sentiment intime*, no original), uma noção metafísica que corresponderia ao sentimento que cada um de nós tem da própria existência, o que valeria como a primeira fonte e o primeiro princípio de todas as verdades a que somos suscetíveis (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2021, v. 15, p. 57-58). O subverbo critica tanto os céticos que recusam a existência desse sentimento íntimo quanto aqueles que assumem que esse sentimento, sozinho, é princípio suficiente para o estabelecimento da verdade. É interessante aproximar essas observações daquilo que Hume escreve acerca do *eu* no seu *Tratado*, abordado como uma impressão fundamental e original de nossa própria constância. Mas comparar, entre essas duas posições, as relações entre tal sentimento do *eu* e a noção de verdade já escaparia muito do escopo deste trabalho.

enquanto a *opinião* é mais duvidosa, um julgamento feito sem qualquer fundamento, ainda que seja mais conveniente às ciências e mais útil à prevenção, e o *pensamento*, por sua vez, seria menos fixo e menos assegurado, uma espécie de julgamento acerca das coisas e dos acontecimentos, sendo também mais imaginativo, mesmo quimérico. O autor destaca que os termos usados a respeito deles são: rejeitar ou sustentar um sentimento, atacar ou defender uma opinião e aprovar ou justificar um pensamento (DIDEROT; D'ALEMBERT, 2021, v. 12, p. 309). Essa proximidade ou mesmo inseparabilidade entre sentimento e juízo, ou mesmo entre sentimento e pensamento, como elementos correlacionados mesmo em suas diferenças, deve servir como mais um índice do papel que os sentimentos (ou paixões) vinham assumindo na interpretação iluminista da natureza humana principalmente a partir do século XVII.

(Por último, cabe abrir um parêntese para notar que: mesmo quando circunscritas a um verbete, as paixões escapam, como dirá o próprio Hume, a uma delimitação exata. Foi justamente por isso, diga-se, que a classificação das paixões tornou-se um problema de grande monta na história da filosofia, levando os grandes pensadores e os grandes comentadores a testar novas descrições do objeto sem, no entanto, afastá-lo demasiadamente de sua origem etimológica que o associa à ideia de *passividade* (*páskhein*, *páthos*), sentido este que, de certa forma, opõe-se diametralmente ao teor que Hume irá atribuir às paixões, qual seja, não o da passividade, mas o de *princípio ativo*, isto é, o teor de um princípio que se define não pela passividade, mas pela capacidade de promover e motivar a ação. Deixemos isso para depois. Por ora, vale registrar que um dos mais relevantes esforços de buscar aquela delimitação mais exata e estabelecer um conceito de paixão se encontra no já citado anteriormente *A Filosofia e sua História*, de Gérard Lebrun, pensador francês, que lecionou por muitos anos na Universidade de São Paulo. Para ser mais justo com o autor, não se pode afirmar que o ensaio busque conceituar a paixão. O objeto de estudo de Lebrun parece ser o próprio conceito de paixão e não exatamente a paixão. Redunda, assim, em uma excepcional *tour de force*, não para se chegar àquela delimitação exata, mas para dar conta de uma certa “história” do esforço filosófico empreendido na busca de uma definição evidente, clara e indubitável de tal objeto. O curioso é que Lebrun não discute ou sequer cita Hume diretamente no texto – e olha que Hume, sem dúvida, figura entre um dos filósofos mais comentados pelo professor francês!¹¹⁹ Ainda assim, o ensaio de Lebrun aproxima-se de nosso filósofo na medida em que, comentando os antigos, observa que a paixão é sempre provocada pela presença ou imagem de algo que me

119 Sobre a relação e o interesse de Lebrun em Hume, recomenda-se a leitura do artigo-depoimento *David Hume no Repertório de Gérard Lebrun*, de Pedro Paulo Pimenta (2013).

leva a reagir, geralmente de improviso. Ela é então o sinal de que eu vivo na dependência permanente do outro. Um ser autárquico não teria paixões” (LEBRUN, 2006, p. 380), o que leva o autor a afirmar não ser “de se espantar, então, que o tratado das paixões de Aristóteles faça parte da *Retórica*, que analisa as paixões de modo a permitir ao orador suscitá-las ou pacificá-las em seus ouvintes” (Idem). Esse não é “de se espantar” dialoga de certa maneira com a perspectiva humiana, segundo a qual as paixões não só agem naturalmente no comércio entre os homens como também podem ser utilizadas na forma de artifícios capazes de intensificarem ou frearem esse comércio. Hume afinal admite que “se queremos governar um homem e induzi-lo a praticar uma ação, geralmente a melhor estratégia é trabalhar as paixões violentas em vez das calmas, e dominá-lo antes por sua inclinação que por aquilo que vulgarmente se chama sua *razão*” (TNH, 2000, p. 454-455)

Não é o caso de nos aprofundarmos no ponto aventado por Lebrun acerca do modo como a retórica opera no governo das paixões e tampouco nos preceitos humianos acerca da possibilidade de tal governo, que será nosso tema mais adiante. Aqui, queremos apenas voltar a assinalar que ao examinar a história do conceito de paixão, Lebrun aponta para pontos que estão presentes tanto na história do conceito de paixão quanto na teoria humiana sobre elas, como, por exemplo, a observação de Lebrun de que “Ninguém se encoleriza intencionalmente. Ora, a qualificação bom/mau supõe que aquele que assim julga escolheu agir assim. Um homem não escolhe as paixões” (LEBRUN, 2006, p. 381) ou, ainda, na sua pergunta “Não seria mais razoável tolerar as paixões, nas quais ocorre a junção da alma e do corpo, e incorporá-las a nossa vida, em nosso dia-a-dia?” (LEBRUN, 2006, p. 390), que, como veremos aqui, encontra em Hume uma resposta positiva: sim, parece ser a melhor estratégia incorporar as paixões em nosso dia a dia do que se rebelar intelectualmente contra elas).

Fechando o parêntese, voltemos ao nosso desafio de tentar localizar a paixão da fama no interior do sistema humiano das paixões. Deixemos de lado, portanto, o contexto mais amplo e mergulhemos por fim na estrutura um tanto rizomática, para usar o termo deleuziano, que é o Livro 2 do *Tratado da Natureza Humana*.

9.2 O Livro 2 do Tratado da Natureza Humana

O Livro 2, *Das Paixões*, é dedicado a explicar a natureza dos sentimentos e elabora um sistema das paixões bastante incomum¹²⁰ – até mesmo inédito¹²¹ – na História da Filosofia, afirmando que elas resultam de impressões, não de representações do mundo exterior, e agem de acordo com um sistema de comunicação de sentimentos, não por meio de instintos cegos. Um dos aspectos mais notáveis da filosofia de Hume é que esse sistema das paixões é estruturado de maneira análoga ao sistema anterior¹²², isto é, ao sistema do entendimento, apresentado no Livro 1 – o que já indica que, em sua obra, razão e emoção não se apresentam em oposição (como era, de certo modo, ainda relativamente comum assumir à época, como a *Encyclopédie* nos exemplificou logo acima). O Livro 3, intitulado *Da Moral*, é, por sua vez, endereçado à demonstração das distinções morais, sustentando que elas não derivam da razão, mas sim dos sentimentos. Tal sustentação deve nos levar a considerar o Livro 3 uma continuação natural do Livro 2, já que ele vai se preocupar em desvelar a operação do juízo moral, operação essa que teve suas bases estabelecidas no livro anterior. Os três volumes são, cada um deles, apresentados com o subtítulo *Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais* – coordenada que, como sabemos, evoca o espírito científico newtoniano¹²³ e aponta para a unidade filosófica de todo o *Tratado*.

120 Para Deleuze, em *Empirismo e Subjetividade*, “A originalidade da teoria das paixões, em Hume, está em apresentar a paixão não como um movimento primeiro, como uma força primeira cuja complicação crescente o filósofo deveria seguir, more geométrico, à medida que intervissem outros fatores (a representação do objeto, a imaginação, a concorrência dos homens etc), mas como um movimento simples em si mesmo, mas que o filósofo, todavia, à maneira do físico, considera como um composto constituído de duas partes distintas. Não se trata de uma dedução lógica ou matemática das paixões, mas de uma decomposição física da paixão, do movimento passional. Porém, de modo mais geral, o entendimento e a paixão, por sua vez, não eram produtos de decomposição, de divisão de um movimento já simples?” (DELEUZE, 2001, p. 135).

121 A afirmação de que o sistema de Hume goza do *status* de inédito se deve, primeiro, ao fato de os antigos e medievais não disporem de sistemas sistemáticos das paixões e estarem distantes da noção moderna de subjetividade. Em comparação com os sistemas de seus contemporâneos, Hume, mesmo articulador do ceticismo epistemológico, sustenta, no entanto, uma teoria positiva das paixões, afastando os sistemas baseados no egoísmo de Hobbes, Mandeville e Locke.

122 “Os temas do entendimento e das paixões compõem por si sós uma sequência completa de raciocínios”, adverte Hume no início do Livro 1 do *Tratado*.

123 Cf. TNH Apêndice (HUME, 2000, p. 677, § 36) e Norman Kemp Smith (2005, p. 50-76). Cf. ainda Pedro Paulo Pimenta, que resume muito bem as intenções de Hume: “O primeiro livro de Hume – O *Tratado da Natureza Humana* – anuncia, desde o título, que a filosofia ali proposta tem uma afinidade com a chamada *Natural Philosophy*, sendo ‘uma tentativa de introduzir o raciocínio experimental nas ciências morais’. Ora, como mostra a introdução à obra, o *experimental reasoning*, esse modo de pensar, nada mais é que o método que Hume encontra em Newton e consiste, em linhas gerais, no que se pode chamar de indução, modalidade de raciocínio pela qual se obtêm leis a partir de casos particulares e sua recorrência regular na experiência. Transpor o método da Física para a Filosofia Moral é uma operação delicada, como reconhece o próprio Hume; mas uma vez realizada, poderá dar à Filosofia não tanto um conjunto de verdades fixas e definitivas quanto algumas verdades gerais constantes, no que se refere à natureza humana” (PIMENTA, 2018, p. 13).

No entanto, entre os três livros do *Tratado*, o Livro 2, no qual se inscreve o nosso objeto de estudo, é tido como “um dos mais negligenciados entre os três”¹²⁴, tanto dentro quanto fora da academia. O próprio Hume nega a ele o mesmo tratamento que concedeu aos Livros 1 e 3 ao reescrevê-los de modo mais sintético, depois de ter renegado¹²⁵ o *Tratado*. Enquanto o Livro 1 (*Do Entendimento*) ganha concisão e nova dinâmica na forma do que é costume chamar de “primeira *Investigação*”, a *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1973, 1989, 1998, 1999), o Livro 3 (*Da Moral*) se transforma na “segunda *Investigação*”, a *Investigação sobre os Princípios da Moral* (1975, 2013), mas o Livro 2 (*Das Paixões*) reaparece apenas um tanto quanto pálido como uma das *Four Dissertations* (publicado em 1757, ou seja, dezoito anos após o *Tratado*)¹²⁶.

Nessa sua nova versão dentro das *Four Dissertations*, intitulada *A Dissertation on The Passions*, aquilo que era tratado em três partes, 34 seções e quase duzentas páginas no Livro 2 do *Tratado* aparece resolvido em menos de 30 páginas, em apenas 6 seções. É como se toda aquela pretensão de criar um sistema dos sentimentos humanos análogo ao sistema do entendimento tivesse perdido a alegada importância que Hume dava ao assunto à época da redação do *Tratado*. E o que chama ainda mais a atenção é que toda a seção do Livro 2 dedicada exclusivamente ao fenômeno das opiniões alheias e, conseqüentemente, ao amor pela fama (TNH, 2000, p. 350-359), merece apenas um parágrafo, o §10, na dissertação dedicada às paixões.

Apesar disso, a importância do Livro 2 do *Tratado* para a compreensão da teoria moral de Hume é inegável. Quando Norman Kemp Smith (2005), um dos mais importantes estudiosos da filosofia de Hume no século XX, defendeu a ideia de que os Livros 2 e 3 teriam sido escritos antes do Livro 1, essa necessidade do sistema das paixões para a teoria moral já estava assinalada, pois Smith assumia que o objetivo de tratar dos assuntos morais inscrevera, para

124 No artigo *Hume and Cognitive Science*, Jesse Prinz escreve: “O Livro 2 do *Tratado* é talvez o mais negligenciado tanto pelos acadêmicos especializados em Hume quanto pelo público em geral. Naquele livro, Hume desenvolve uma rica e inventiva visão das paixões. Nessa discussão, Hume deflagra diversas afirmações importantes. Uma delas é a observação de que as paixões são impressões de impressões. Elas não surgem imediatamente depois do estímulo sensorial, mas são de fato respostas a esse estímulo (ou correspondentes ideias). Hume também diz que as paixões não são representações de nada, sugerindo que elas são sentimentos, mas não, estritamente falando, estados intencionais. Assim, a paixão não pode estar errada, embora possa resultar de uma impressão falsa” (PRINZ, 2016, p. 781).

125 *My Own Life*: “I had always entertained a notion, that my want of success in publishing the *Treatise of Human Nature*, had proceeded more from the manner than the matter, and that I had been guilty of a very usual indiscretion, in going to the press too early. I, therefore, cast the first part of that work anew in the *Enquiry concerning Human Understanding* (...)” (HUME, 1987, p. xxxv).

126 *Four Dissertations* incluía os textos *The Natural History of Religion*, *Of the Passions*, *Of Tragedy* e *Of the Standard of Taste*.

Hume, primeiramente, a necessidade de observar o funcionamento das paixões, e só depois a necessidade de abordar mais detidamente os fundamentos acerca da percepção e da possibilidade de entendimento. Acredito que, apesar de receber menos atenção, ninguém chegaria a afirmar que o Livro 2 fosse de fato de menor importância, muito menos dispensável, para a compreensão do sistema filosófico de Hume. Na verdade, seria possível considerar que, se o método experimental levava Hume a adotar uma postura mais pitoresca com seus *Ensaio*s, após o insucesso editorial do *Tratado* (como dissemos na primeira parte desta tese), talvez o Livro 2 tenha sido aquele que mais se diluiu entre os textos do autor, mas não por sua menor importância, e sim porque era o mais intrincado, delicado e por vezes impreciso ponto de descrição de sua obra, por causa de seu tema e porque era aquele mais propenso a ser trabalhado sob as injunções do estilo, em lugar da dissecação anatômica. Sempre será possível ver a recusa humiana em dar nova atenção ao Livro 2 não como um rebaixamento de sua importância, mas como a assunção de que, para ele, essa parte do *Tratado* não necessitava tanto de reescrita e melhoramento.

De qualquer forma, alguns comentadores se dedicaram a estudar profundamente o livro *Das Paixões*, marcando sua importância principalmente para a teoria moral de Hume. Os mais importantes, que destaco aqui como referências para este trabalho, são James Harris (2015), Alfred B. Glathe (1950) e Páll S. Árdal (1966).

Harris, como se sabe, é um dos dois principais biógrafos de David Hume. Em sua obra clássica *Hume: An Intellectual Biography* (2015), ele dedica algumas páginas à sistematização humiana das paixões, considerando que o seu entendimento é absolutamente necessário para a ciência do homem. Em geral, ele se dedica a situar a obra de Hume no diálogo de sua época acerca do tema e observa, por exemplo, a já mencionada influência de Hutcheson e Shaftesbury sobre Hume, assim como o impacto que pode ter tido, sobre o filósofo escocês, a leitura da obra de Malebranche e sua expansão do catálogo estoico das paixões – para Harris, Hutcheson e Malebranche refinaram esse catálogo; e o sistema de Hume, particularmente no que diz respeito às paixões diretas e sua divisão básica em paixões orientadas para o bem ou para o mal, caminha muito próximo dele – além de ser um dado que Hume, em carta a Michael Ramsay, em junho de 1747, afirma estar lendo as *Tusculan Disputations* (HARRIS, 2015, p. 103). Harris também observa que fica claro para o leitor de Hume, desde o início, que não estava na agenda do filósofo produzir um catálogo das paixões (ainda que haja algo de catálogo nas listagens das paixões indiretas – orgulho, humildade, ambição, vaidade, amor, ódio, inveja, piedade, malícia, generosidade – e das diretas – desejo, aversão, tristeza, alegria, esperança, medo, desespero e

segurança), e muito menos dar conselhos acerca dos modos como as paixões deveriam ser controladas, um tema pródigo no pensamento do século XVIII¹²⁷.

Ao contrário de Malebranche, Hume não toma o catálogo estoico como o *ponto de partida* para seu sistema – Hume parte de uma divisão das paixões entre diretas e indiretas e esse modo de dividi-las não tinha precedentes, assim como as consequências que se desdobram da estrutura das paixões indiretas. Ler os estoicos pode ter ajudado¹²⁸, mas a taxonomia das paixões que vemos no Livro 2 do *Tratado* é invenção do próprio Hume. Harris também chama a atenção para a proximidade de Hume em relação ao pensamento de Mandeville – ainda que difiram profundamente conforme este assume um princípio egoísta para a humanidade e aquele não. Para Mandeville, a generosidade propriamente dita, por exemplo, não existe; o que se pode considerar generosidade seria praticado apenas vinculado ao nosso autointeresse, nosso amor-próprio, mesmo de uma forma cínica – o amor-próprio é a paixão que o autor da *Fábula das Abelhas* considera a motivação de todas as outras paixões. Harris nota que a agenda mandevilleana do amor-próprio decorre de uma vasta linhagem de pensadores franceses, como Pascal, Nicole e La Rochefoucauld. Hume também, certamente, tinha interesse nesses autores, mas isso não significa que ele endossasse a ideia de que a benevolência ou qualquer outra virtude fosse, de algum modo, uma espécie de hipocrisia, como queria tal linhagem. Harris chama a atenção para o fato de que Hume fala, no *Tratado*, de como considera essas hipóteses interessantes, mas que vê, em seus autores, uma tentativa deliberada de pensar contra a natureza humana – isto é, a crítica humiana a eles não é prescritiva ou emissora de um juízo de valor, o escocês na verdade considerava que a descrição guiada pelo método experimental não era condizente com tal anulação da espontaneidade benevolente através da declaração de um fundamento egoísta. Segundo Harris, o que Hume tira da agenda mandevilleana é a ideia de que as paixões do orgulho e da vergonha (que ele chama de *humildade* – *humility*) são enormemente intensificadas pelas opiniões dos outros, às quais são deveras sensíveis – o que, como veremos mais adiante, tem importantes consequências para todo o seu pensamento, destacadamente no que diz respeito a nosso tema de estudo, o amor pela fama. Assim como

127 O mesmo Harris publicou também um livro sobre esse tema, intitulado *The Government of the Passions: the life of Sarah, Duchess of Marlborough*. Oxford: Oxford Scholarship Online, 1991.

128 Acerca da leitura que Hume fez dos estoicos, pode ser interessante observar, junto com Baggini, que o filósofo escocês se dedicou intensamente ao estudo dessa corrente principalmente em sua juventude, como atestam principalmente as cartas em que ele relata a influência que o estoicismo teve em seu humor. Para Hume, as exortações à virtude dos estoicos eram “magníficas demais para a natureza humana” (BAGGINI, 2021, p. 31) e sua tentativa de seguir suas orientações para a *ataraxia* teriam contribuído, na verdade, para seu adoecimento (um estado que hoje talvez chamássemos de *depressivo*) (Idem). De acordo com Hume, “nos tempos antigos, a interminável ladainha dos estoicos e cínicos acerca da *virtude*, seus magníficos pronunciamentos e escassas realizações geraram desgosto entre as pessoas” (I2, 2013, p. 115).

Mandeville, Hume observava como o prazer que tiramos de determinadas coisas aumentam quando percebemos que as outras pessoas nos admiram ou nos invejam por sermos possuidores desses objetos que nos dão tal prazer. Harris aponta que, segundo Hume e Mandeville, “Seria tolice pensar ou imaginar, como faziam os estoicos, que as ações e as opiniões dos outros não podem ter impacto verdadeiro na felicidade humana” (HARRIS, 2015, p. 108)¹²⁹.

Harris também se dedica a mostrar como o tema das opiniões alheias, na filosofia de Hume – tema que se enraíza no amor pela fama –, organiza-se sobre três princípios, dois dos quais já consideramos aqui, e um que vamos explicar no próximo capítulo; são eles: a simpatia (que Harris chama de “faculdade da simpatia”, enquanto Hume sempre utiliza “fenômeno” ou “princípio da natureza humana”), a comparação, e a dupla associação de impressões e ideias. Esses princípios, como Harris ressalta, são decisivos na análise que Hume faz das paixões indiretas; quero dizer, essas paixões se articulam por meio de um desses princípios ou por todos eles ao mesmo tempo.

O biógrafo também dedica algumas linhas importantes ao tema da vontade, tema fundamental para se pensar o controle ou o governo das paixões pela razão, assinalando como Hume, do mesmo modo que Espinosa e Hobbes fizeram antes dele, pintava os movimentos de nosso corpo e nossas mentes como resultados totalmente necessários, assim como o movimento dos insetos e das pedras. Porém, ele o faria de uma maneira que tentava se distanciar da doutrina da necessidade e de suas conotações supostamente ameaçadoras e subversivas (HARRIS, 2015). Nós voltaremos a essa questão no capítulo doze desta terceira parte da tese.

O livro de Alfred B. Glathe, *Hume's Theory of the Passions and of Morals* (1950), é outro que se dedica, esse ainda mais detalhadamente, a explicar os meandros da teoria humiana das paixões. Ele começa se opondo ao modo como o já mencionado Norman Kemp Smith argumentou pela possibilidade de considerar que o Livro 1 do *Tratado* teria sido escrito após os Livros 2 e 3 – uma argumentação, segundo Glathe, baseada na noção de que o *Tratado* é como uma charada ou uma cifra que precisa ser decifrada por meio de uma chave, sendo que essa chave poderia ser encontrada em cartas e dados biográficos (GLATHE, 1950, p. 2). O que Glathe propõe, contra isso, é uma exegese mais cerrada do texto humiano, uma que justifique suas interpretações com base puramente nas afirmações (*statements*) de Hume *na obra*, sem apelo a informações paralelas. Não seria exagerado dizer que o resultado a que ele chega é como uma forma mais concisa e objetiva daquilo que o próprio filósofo elaborou, pois vai

129 No original: “It was nonsense to imagine, as the Stoics did, that the actions and opinions of other people can have no impact on true human happiness” (HARRIS, 2015, p. 108).

destacando as colocações mais assertivas de Hume e ignorando muitas das diversas descrições e exemplos que o filósofo emprega. Consequentemente, é possível considerar que, se por um lado ele desenha (com mais clareza do que o próprio filósofo) o seu sistema das paixões (sua psicologia) (Livro 2) e seu sistema moral (Livro 3), assinalando a coerência geral de seus *statements*, por outro lado, ele não se aventura muito em interpretações ou em desdobrar consequências do que é dito para além daquilo que o autor mesmo enunciou com suas palavras, limitando-se a assinalar os problemas e as dificuldades que eventualmente aparecem. É claro que essa leitura tão cerrada do texto de Hume não é um defeito, senão apenas seu objetivo – o qual, tendo sido muito bem cumprido, coloca em cena um importante trabalho de referência para a compreensão desses sistemas. Glathe foi mais contido do que seremos, mas boa parte da descrição que vamos fazer do sistema das paixões de Hume no capítulo seguinte foi baseada no seu roteiro e em suas observações.

O livro de Árdal, por sua vez, intitulado *Passion and Value in Hume's Treatise*, é outra referência de grande importância para nosso trabalho. Ele tem como propósito mostrar que o Livro 2 do *Tratado*, dedicado às paixões, é vital para a correta interpretação dos pontos de vista de Hume relativos à avaliação do caráter humano. Não se encontra nele uma análise global do livro como a feita por Glathe, ou mesmo um exame de toda a teoria moral de Hume, mas uma interpretação minuciosa do sistema das paixões defendendo a tese de que certos aspectos da teoria moral construída no *Tratado* só podem ser compreendidos se os Livros 2 e 3 forem lidos em conjunto. Ou seja, apesar de Hume afirmar, na Advertência ao Livro 1, que “Os temas do entendimento e das paixões compõem por si sós uma sequência completa de raciocínios” (TNH, 2000, p. 17), declarando a unidade dos Livros 1 e 2, e assinalar na Advertência ao Livro 3 que ele é “de certo modo independente dos outros dois” (TNH, 2000, p. 493), Árdal sustenta a noção de que existe uma unidade necessária a ser considerada entre os Livros 2 e 3, basicamente porque ambos lidam com o lado ativo e passional da natureza humana, muito mais do que com o entendimento. Essa unidade necessária com o Livro 3 seria já evidente, segundo Árdal (1966), apenas observando, por exemplo, o modo como, na sua teoria moral, Hume se refere aos conceitos de *impressões* e *ideias* precisamente como foram explicados *antes*, assim como faz diversas referências às paixões tal como foram investigadas no segundo livro.

Destaco ainda, desse estudo, como seu autor sugere que as paixões indiretas do orgulho, da humildade, do amor e do ódio seriam, ainda que de modo enviesado, quatro maneiras de se avaliar uma pessoa, o que ganharia relevância no modo de Hume entender a avaliação do caráter. Como ficará evidente nos capítulos seguintes, nossa interpretação do texto humiano caminha muito próxima dessa leitura de Árdal, porque falaremos bastante sobre a

formação do caráter associado a uma espécie de valor fundado no julgamento alheio – a aprovação e a desaprovação de um caráter são tratadas, por Árdal e por nós, como variantes objetivas das paixões indiretas. O professor emérito da Queen’s University também fala da influência da simpatia e da imaginação no sistema das paixões e, conseqüentemente, no sistema moral, o que é de fato um elemento crucial da filosofia humiana, e dá atenção, como os outros dois pesquisadores de referência aqui destacados, à questão da vontade e ao ineditismo de Hume em desbancar a ideia de que a racionalidade teria algo a ver com o governo das paixões – assunto que abordaremos mais detidamente no capítulo doze desta terceira parte da tese, e posteriormente na quarta parte também.

*

Esta parte da tese é dedicada à anatomia do amor pela fama, um objeto de estudo cuja definição mais precisa encontramos no Livro 2 do *Tratado da Natureza Humana*. E esse Livro, como se sabe, está dividido em três partes, sendo a primeira dedicada ao orgulho e à humildade, a segunda ao amor e ao ódio, e a terceira à vontade e às paixões diretas. Segundo a classificação humiana, orgulho, humildade, amor e ódio são classificados como paixões indiretas, e o fato de que dois terços do livro *Das Paixões* é dedicado às paixões indiretas já deve sugerir a importância delas para a teoria de Hume. De fato, é da estrutura sistêmica de seu funcionamento que podemos extrair as principais conclusões para a fundamentação posterior das questões morais, associadas, claro, às reflexões acerca da vontade ou do livre-arbítrio.

Digo que esse é apenas um primeiro modo de localizar o tema pois, uma vez que fizermos uma exegese dessa primeira parte do Livro 2, no capítulo seguinte, ficará evidente que uma localização tão precisa para esse tema resulta bastante problemática. O amor pela fama é um objeto que se espalha, isto é, um objeto cujo sentido só consegue ser apreendido levando em consideração o esquema mais largo das paixões – é quase como se, de caso específico dentro do orgulho e da humildade, ele se tornasse o aspecto mais vasto pelo qual as paixões ascendem ao seu sentido moral. Pois o que acontece, como veremos, é que o amor pela fama, em Hume, é uma espécie estranha de Matrioska. A metáfora pode ser extravagante, mas aponta para a espiral de desdobramentos e dificuldades que se acumulam ao longo do texto quando tentamos focar nessa paixão como um objeto simples. A própria seção dedicada exclusivamente a ela já é uma abertura explícita para o fenômeno da simpatia. Ao mesmo tempo, essa abertura não se dá senão considerando que o amor pela fama está dentro das dinâmicas gerais do orgulho e da humildade. Sua especificidade, porém, está na possibilidade de a causa das paixões estar nas opiniões alheias, uma causa que é abordada como “secundária” mas que engloba todas as outras causas possíveis. Ou seja, do exame geral do orgulho e da humildade chegamos a um caso

específico dessas paixões, cuja causa, na verdade, envolve todas as suas outras causas possíveis (desenho difícil acerca do que está dentro e do que está fora), sendo que o exame desse caso específico abre para um princípio que fundamenta toda a dinâmica das paixões, inclusive a do orgulho e da humildade (novamente, quanto mais para dentro da especificidade, mais se abre para englobar todo o sistema).

Para tentar compreender, então, até onde pode ir a anatomia da fama no sistema das paixões, isto é, a anatomia do amor pela fama como aquilo que ele é nesse sistema – a fundamentação passional das dinâmicas reputacionais no sistema humano – vamos empreender, nos próximos dois capítulos, uma interpretação geral do sistema das paixões indiretas de Hume, combinada, por necessidade, às reflexões acerca da simpatia, do caráter e da justiça que realizamos na parte anterior da tese. No capítulo seguinte, consideraremos a questão do governo das paixões, com seus apoios nos problemas da vontade e da oposição entre razão e emoção, o que nos lançará, dessa anatomia das paixões, novamente para o quadro mais largo da moral humana.

10 O SISTEMA DAS PAIXÕES

No *Tratado*, Hume escreve acerca das paixões que “não importa quantas palavras utilizemos, é impossível fornecer uma definição precisa delas” (TNH, 2000, p. 311). E continua: “O máximo que podemos almejar é descrevê-las, enumerando as circunstâncias que as acompanham”¹³⁰. Para compreender seu sistema das paixões, o que precisamos fazer, então, em primeiro lugar, é compreender que quando falarmos em definição de paixões, estaremos no máximo a apontar para uma descrição de sua posição e estrutura dentro de um quadro mais amplo, composto, em geral, das outras paixões, mas também de outros elementos como objetos e causas – tal como ficará claro a seguir.

Neste capítulo, vamos apresentar o sistema das paixões de Hume tal como exposto no *Tratado*, focando nas paixões violentas indiretas – o campo onde localizaremos o amor pela fama. Ou seja, tentaremos produzir uma descrição anatômica do amor pela fama em suas circunstâncias gerais dentro do sistema, na obra de Hume. Desse modo, acreditamos que será possível identificar o tratamento peculiar que o filósofo reserva para essa paixão, assim como de que forma ela se enraíza em dinâmicas que apontam diretamente para os fundamentos rudimentares da justiça e da vida pública. Assim, esperamos que o que foi visto na parte precedente desta tese ganhará mais detalhamento e, desse solo complexo, poderemos reerguer a visão do todo no prosseguimento do texto.

Observo que o trajeto que faremos até o amor pela fama, aqui, embora seja baseado diretamente no *Tratado* de Hume, é também acompanhado, ao menos no início, pelas leituras dos já mencionados Glathe (1950), Árdal (1996) e Harris (2013, 2015), cujas exegeses do texto humiano oferecerão *insights* significativos para a interpretação que levaremos adiante.

10.1 Classificação das paixões

A única distinção que é feita por Hume entre as paixões e outras “percepções da mente” (*perceptions of the mind*) aparece no início dos Livros 1 e 2 do *Tratado*, na fundamental distinção entre impressões e ideias. Hume escreve: “As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de *impressões*; sob esse termo incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma. Denomino *ideias* as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio (...)” (TNH, 2000, p. 25, destaque

130 Idem.

nosso). Ou seja, as paixões são colocadas do lado das impressões, em oposição ao pensamento e ao raciocínio, os quais operam com ideias. Ora, como já vimos e é sabido, para Hume, todas as nossas percepções são impressões e ideias, sendo que a diferença entre elas é apenas nos “graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência” (TNH, 2000, p. 25), o que nos leva a já reconhecer a conexão geral que existe, no pensamento humiano, entre todas as nossas percepções e a dinâmica passional: ainda que as ideias se afastem da natureza passional, ao não carregarem a força e vividez das impressões, suas conexões a elas as mantêm ligadas aos movimentos descritos pelo sistema das paixões.

Seguindo a classificação de Hume no início do *Tratado*, as impressões e ideias se dividem em simples e complexas – as primeiras, aquelas que não podem ser analisadas, isto é, subdivididas, em outras percepções; e, as segundas, aquelas que podem. Isso nos deixaria com quatro divisões para as percepções: as impressões simples e as complexas, e as ideias simples e as complexas. Em seguida, Hume divide as impressões em mais duas categorias: as *de sensação* e as *de reflexão* – uma divisão que, posteriormente, no Livro 2 do *Tratado*, é retomada sob os termos “original” e “secundária”, respectivamente. Glathe (1950) observa, nesse ponto, que as impressões de sensação (ou originais) podem ser compreendidas como aquelas que possuem causas físicas não-mentais, isto é, aquelas que surgem na mente a partir de estímulos externos; enquanto as impressões de reflexão (ou secundárias) podem ser compreendidas como aquelas causadas por elementos mentais, sejam eles outras impressões ou outras ideias.

Nesse ponto, no entanto, é preciso chamar a atenção para um desses detalhes da exposição humiana que recorrentemente quase beiram a imprecisão conceitual – no Livro 1, Hume afirma que as impressões de reflexão

(...) derivam em grande medida de nossas ideias, conforme a ordem seguinte. Primeiro, uma impressão atinge os sentidos, fazendo-nos perceber o calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor, de um tipo ou de outro. Em seguida, a mente faz uma cópia dessa impressão, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, e à qual denominamos ideia. Essa ideia de prazer ou dor, ao retornar à alma, produz novas impressões, de desejo ou de aversão, esperança ou medo, que podemos chamar propriamente de impressões de reflexão, porque derivadas dela. Essas impressões de reflexão são novamente copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em ideias – as quais, por sua vez, podem gerar outras impressões e ideias. Desse modo, as impressões de reflexão antecedem apenas suas ideias correspondentes, mas são posteriores às impressões de sensação, e delas derivadas (TNH, 2000, p. 32).

De acordo com essa exposição, as impressões de reflexão surgem a partir de ideias. A única ressalva a esse ponto é entrevista pela expressão “em grande medida”, sendo que nada mais vai ser dito acerca de em que outra medida essas impressões podem surgir de outra coisa.

É somente no Livro 2 do *Tratado* que Hume vai deixar evidente que as impressões reflexivas podem também ser causadas por outras impressões, sem a intermediação de ideias: “As impressões secundárias ou reflexivas são as que procedem de algumas dessas impressões originais, seja imediatamente, seja pela interposição de suas ideias” (TNH, 2000, p. 309).

Aí, porém, encontramos mais uma pequena imprecisão, pois Hume considera as impressões reflexivas como correspondentes às “paixões e outras emoções semelhantes” (TNH, 2000, p. 309), mas, ao abordar o tema das paixões, não deixa de considerar que paixões podem dar origem a outras paixões – ou seja, que as impressões reflexivas procedem não apenas de impressões originais, mas também de outras impressões reflexivas, seja pela interposição de suas ideias ou não.

Existe ainda uma outra imprecisão que precisa ser identificada nesse ponto, só que dessa vez cometida não por Hume, mas sim por Glathe. O pesquisador estranhamente afirma que, uma vez que as ideias são apenas outro modo, mais fraco, das impressões, seria possível falar em uma divisão também das ideias entre originais e secundárias – “Essa divisão, presumivelmente, também se estende para as ideias, e também presumivelmente sobrevém à diferenciação feita anteriormente, das impressões e ideias, entre simples e complexas; de modo que temos agora quatro classes de impressões e quatro de ideias” (GLATHE, 1950, p. 27). Essa classificação, no entanto, não é levada a cabo por Hume e nem desenvolvida pelo próprio Glathe, até porque, na verdade, ela não faz muito sentido: não é possível falar em ideias originais como possuindo causas físicas não-mentais, uma vez que toda ideia simples, para Hume, é derivada de uma impressão. O fato de que ele fale em ideias secundárias (TNH, 2000, p. 31) como aquelas derivadas de outras ideias não faz com que as ideias originais sejam distintas delas em sua origem, que já é, sempre, um elemento mental, em último caso uma impressão – por isso, Hume afirma que falar em ideias secundárias não é nenhuma exceção à regra geral do que são as ideias, senão uma explicação do fato de que nossa mente elabora novas ideias a partir de ideias precedentes (TNH, 2000, p. 31). Seria mais cabível, portanto, reconhecer que, até agora, foram delimitados seis (e não oito) elementos distintos na tipologia humiana: impressões simples originais¹³¹, impressões simples secundárias, impressões complexas originais¹³², impressões complexas secundárias, ideias simples, ideias complexas.

131 Como já afirmado, para Hume, a distinção das sensações entre “de sensação” ou “de reflexão” equivale à distinção entre originais e secundárias, respectivamente. A partir de agora, vou adotar somente a segunda denominação, pela padronização.

132 Talvez possa ser considerada ambígua, em Hume, a afirmação da existência de impressões complexas originais. Por um lado, Hume parece sugerir que as impressões complexas, por serem compostas de impressões simples, não poderiam ser originais: o corpo receberia impressões simples e comporia as

Como o nosso foco, aqui, é as paixões, procederemos à sua localização nessa tipologia da percepção. As impressões originais são associadas, por Hume, a “todas as impressões dos sentidos, e todas as dores e os prazeres corporais”; enquanto as secundárias são associadas às “paixões e outras emoções semelhantes” (TNH, 2000, p. 309). As paixões foram localizadas, então, no conjunto das impressões secundárias. E elas aparecem como impressões simples, uma vez que não podem ser decompostas em outras impressões – algo que não carece de muita explicação, e que Hume afirma quando começa a falar do orgulho e da humildade: “As paixões do ORGULHO e da HUMILDADE são impressões simples e uniformes e, por isso, não importa quantas palavras utilizemos, é impossível fornecer uma definição precisa delas ou, aliás, de qualquer outra paixão” (TNH, 2000, p. 311).

Hume introduz, logo em seguida, uma nova subdivisão no âmbito das impressões secundárias – uma divisão que ele considera “longe de ser exata” mas que, por ser “vulgar e cômoda” (TNH, 2000, p. 310), parece-lhe pertinente: a divisão entre impressões secundárias *calmas* e *violentas*. Se antes ele dissera que as impressões secundárias dizem respeito às paixões e outras emoções semelhantes, agora nos cabe compreender que, por “outras emoções semelhantes”, ele se referia, em geral, ao que agora chama de impressões secundárias calmas, uma vez que as impressões secundárias violentas são diretamente relacionadas ao que ele chama de paixões. Portanto, *as paixões foram enfim localizadas no subtipo perceptivo das impressões secundárias violentas*.

A classificação que Hume promove, então, nessa linha divisória inexata entre as impressões secundárias calmas e violentas, pode ser traçada assim: as impressões secundárias calmas (ou o que ele às vezes chama de “emoções suaves”) correspondem ao sentimento do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos externos, ao que Hume posteriormente acrescentaria (conforme a exegese de Glathe) “a benevolência e o ressentimento, o amor à vida e a ternura pelas crianças”, assim como “o apetite pelo bem e a aversão ao mal, considerados meramente enquanto tais” (TNH, 2000, p. 453). As impressões secundárias violentas, por outro lado, dizem respeito às “paixões de amor e ódio, pesar e alegria, orgulho e humildade” (TNH, 2000, p. 310). Ora, essa é, novamente, uma vagueza da definição humiana, porque sua enumeração das paixões é metonímica, não exaustiva, ou seja, as impressões secundárias

complexas (como em uma espécie de síntese da percepção, se quisermos nos apropriar da crítica que Kant fará anos depois). Por outro lado, Hume fala recorrentemente de impressões complexas como se fossem originais – fala, por exemplo, da impressão de uma maçã sem que precise necessariamente apelar para a impressão de sua cor e de sua forma como impressões separadas a serem compostas pela imaginação. Aceitaremos, portanto, sem mais revisões, a existência de impressões complexas originais na filosofia humiana.

violentas não são apenas essas, mas muitas outras cuja lista exaustiva seria inviável traçar – digo, é claro que podemos traçar a lista das paixões mencionadas por Hume, mas sua imprecisão deixaria em aberto a possibilidade de essa lista também não ser exaustiva.

Um dado muito importante de ressaltar acerca dessa distinção entre impressões secundárias calmas e violentas é a sua inexatidão, tal como já afirmamos que foi assinalada por Hume. Segundo o filósofo, as impressões consideradas calmas podem vir a ser violentas, assim como as associadas à violência podem ser calmas, de modo que tal distinção é apenas provisória e baseada em costumes. É por isso que, quando dissemos que Hume acrescenta posteriormente, à sua definição de impressões secundárias calmas, algumas outras possibilidades, sentimos a necessidade de dizer que estávamos seguindo “a exegese de Glathe” – o fato é que o intérprete foi buscar essas outras possibilidades em uma passagem na qual o filósofo escreve:

Ora, é certo que há determinadas tendências e desejos calmos que, embora sejam verdadeiras paixões, produzem pouca emoção na mente, sendo conhecidos mais por seus efeitos que pelo sentimento ou sensação imediata que produzem. Esses desejos são de dois tipos: ou bem são certos instintos originalmente implantados em nossas naturezas, tais como a benevolência e o ressentimento, o amor à vida e a ternura pelas crianças; ou então são o apetite pelo bem e a aversão ao mal, considerados meramente enquanto tais (TNH, 2000, p. 453).

Novamente, podemos nos encontrar aqui enredados em imprecisões conceituais, pois nessa passagem seria muito complexo objetivar as distinções e relações entre os termos “paixões”, “desejos”, “instintos”, “emoções”, “sentimentos” ou “sensações” e “apetite”. O que nos importa é apenas perceber como Hume, em outra passagem do Livro 2, após suas definições iniciais, agora na Parte 3, aparece incluindo instintos originais, apetite pelo bem e aversão ao mal no rol tanto de “tendências e desejos calmos” quanto de “verdadeiras paixões”, o que dá ensejo para que Glathe os inclua na classificação geral de impressões secundárias calmas. Mas talvez mesmo esse transporte não seja exaustivo de tudo aquilo que Hume, em algum momento de sua obra, possa ter abordado como algo associável a uma impressão secundária calma – o que realmente traz à tona a inexatidão da distinção entre impressões calmas e violentas, a não-exaustividade da lista de emoções suaves ou paixões violentas e, é claro, a por vezes possível sinonímia entre as noções de *paixão*, *emoção*, *tendência* e *desejo*¹³³.

133 Essa possível sinonímia não deve nos impedir de reconhecer que também existem algumas distinções importantes a serem ocasionalmente traçadas entre esses termos. Um caso a destacar é o do termo “emoção” (*emotion*), pois ele sempre apresenta alguma dificuldade, tanto quando aparece nos textos do próprio Hume, quanto quando aparece nos textos de seus comentadores e tradutores. Por exemplo, Simon Blackburn, em seu *How to Read Hume*, escreve: “Paixão é o termo geral de Hume para emoção, atitude e desejo” (no original: “*Passion is Hume’s general term for emotion, attitude and desire*” – BLACKBURN, 2008, p. 55). Páll Árdal, em linhas gerais, também utiliza os termos “paixão” e “emoção” como equivalentes em seus comentários sobre Hume. Por exemplo, Árdal (1966, p. 24) escreve: “Sem ambiguidades, Hume argumenta que, devido

Essa sinonímia, no entanto, não deve nos incomodar. O fundamental é nos atermos, aqui, ao caráter sistemático da elaboração humiana. Já foi assinalado como o próprio filósofo reconhece não ser possível oferecer nenhuma definição precisa do que são as paixões, senão apenas descrevê-las. Em outra passagem ainda, ele escreve:

Para compreendermos melhor isso, temos de admitir que a natureza conferiu aos órgãos da mente humana uma certa disposição própria para produzir uma impressão ou emoção peculiar (...). Esse dispositivo da natureza é fácil de se conceber. Temos vários exemplos de tal estado de coisas. Os nervos do nariz e do palato são dispostos de maneira a transmitir à mente, em determinadas circunstâncias, sensações peculiares. As sensações de fome e de desejo carnal sempre produzem em nós a ideia dos objetos peculiares que convêm a cada

ao fato de o *eu* ser o objeto tanto do orgulho quanto da humildade, ele, o *eu*, não pode ser a sua causa, pois essas duas paixões são opostas e duas paixões opostas não podem ter a mesma causa. Se nós tivéssemos nosso valor aumentado ou diminuído aos nossos próprios olhos e, ao mesmo tempo, por uma causa igualmente capaz de produzir tanto orgulho quanto humildade, os efeitos cancelariam um ao outro. As duas emoções opostas deixariam a mente em equilíbrio”. Assim como a dificuldade enfrentada pelos tradutores e comentaristas em relação ao modo como Hume utiliza *feeling* (TNH, 2000, p. 9-10), na maioria das vezes como sinônimo de “sentimento”, o termo “emoção” deve ser lido com precaução. A nosso ver, em geral, Hume faz uma distinção, se não de todo clara, ao menos indicativa do que quer dizer com a palavra “emoção” quando a utiliza sobretudo no *Tratado*. Para nós, o termo deve ser interpretado, na grande maioria das vezes que aparece no texto de Hume (só no *Tratado* são 105 ocorrências contra, aliás, 809 ocorrências daquele termo que seria o seu equivalente, isto é, o termo “paixão”), como as formas de manifestação de uma paixão. Assim, uma emoção deve ser lida como sendo os sinais (signos) de uma paixão. Dito de outro modo, a emoção é a manifestação formal e externa de uma paixão. Essa interpretação se sustenta, a nosso ver, de forma muito evidente na seguinte passagem do *Tratado*: “Quando um afeto se transmite por simpatia, nós a princípio o conhecemos apenas por seus efeitos e pelos signos externos, presentes na expressão do rosto ou nas palavras, e que dele nos fornecem uma ideia. Essa ideia imediatamente se converte em uma impressão, adquirindo um tal grau de força e vividez que acaba por se transformar na própria paixão, produzindo uma emoção equivalente a qualquer afeto original” (TNH, 2000, p. 351-352). Por exemplo: imaginemos que eu esteja experimentando a paixão do medo. A forma e a modulação da intensidade com que eu deixo transparecer esse sentimento, a ponto de ele ser apreendido por outra pessoa, é a emoção, uma certa “racionalização” dessa paixão que estou sentindo. Assim, podemos dizer que uma emoção é, via de regra, a expressão interna e externa de determinada paixão. É ao mesmo tempo o modo como eu sinto a paixão e o modo como eu deixo transparecer externamente esse sentimento. Ainda poderíamos dizer que *emoção* é um sinal das paixões dos outros. É o modo pelo qual podemos acessar uma paixão alheia. Nossa interpretação de que emoção é uma expressão de certo modo “racionalizada” da paixão fundamenta-se também em Árdal (1966, p. 93-108), onde se discute a noção de paixão calma e onde se examina a controversa possibilidade de que, para Hume, a razão seja de certo modo o produto das paixões calmas. A tentativa de esclarecer melhor o sentido do termo “emoção” (*emotion*), no caso, tanto em David Hume quanto em Adam Smith, ocorre também em Khalil (2015, p. 656). Aqui, o autor busca distinguir *emoção* de *ação*, mas ao fazê-lo acaba por produzir uma distinção que também vale para a relação emoção-paixão. Referindo-se ao próprio artigo, no qual discute os modos distintos pelos quais Hume e Smith buscam fundamentar a ordem moral na noção de *simpatia*, Khalil escreve: “Este *paper*, notemos, não distingue emoções de ações. É de fato praticamente impossível estabelecer uma clara diferenciação entre ambos. Uma emoção, via de regra, envolve algum movimento corporal, embora um movimento limitado, enquanto uma ação normalmente envolve uma emoção. É recomendável entender a emoção como sendo uma ação constricta, enquanto a ação é uma emoção extensiva, de modo que ambas se encontram atreladas em um *continuum*”. Já o biógrafo de Hume, James Harris (2021, p. 22) utiliza a expressão “economia das emoções” (*economy of emotions*) ao invés de “economia das paixões”, que é o termo mais utilizado para nos referirmos ao sistema das paixões contido no Livro 2 do *Tratado*. Harris, de resto, ao longo de seus comentários sobre Hume se vale da expressão “*our emotional life*” (nossa vida emocional) para se referir ao conjunto e à complexidade de sentimentos, atitudes, desejos e princípios da natureza humana de acordo com a descrição que Hume faz dela. No geral, portanto, também Harris, diferente de nós, parece considerar pouco problemática a distinção entre emoção e paixão em Hume.

apetite. (...) Os órgãos estão dispostos de maneira a produzir a paixão (...). Nada disso precisa ser provado. É evidente que jamais possuiríamos tal paixão se não houvesse uma disposição da mente apropriada para ela (...) (TNH, 2000, p. 321).

O método humiano é deliberadamente descritivo e no caso das paixões ele se restringe a reconhecer que as diferenças entre elas são naturais e devem apenas ser reconhecidas. Que vez ou outra elas sejam observadas como paixões, emoções, tendências ou desejos, vai depender muito mais, digamos, do contexto de observação, conforme a atenção é dada à paixão em si ou à sua atuação num determinado cenário. O fundamental, para o sistema, é reconhecer que elas são percepções naturais de um tipo específico, a ser identificado pela classificação geral – classificação essa que é justamente a que estamos reproduzindo aqui.

As paixões, neste momento pensadas como impressões secundárias violentas, num próximo passo são subdividas por Hume entre a) *diretas*, as que “surtem imediatamente do bem ou do mal, da dor ou do prazer” (TNH, 2000, p. 311); e b) *indiretas*, “as que procedem dos mesmos princípios, mas pela conjunção de outras qualidades” (TNH, 2000, p. 311), ou seja, que são derivadas das anteriores, combinadas ainda a outras qualidades. A listagem que o filósofo apresenta nesse momento é: a) paixões diretas: desejo (*desire*), aversão (*aversion*), tristeza (*grief*), alegria (*joy*), esperança (*hope*), medo (*fear*), desespero (*despair*) e confiança (*security*); e b) paixões indiretas: orgulho (*pride*), humildade (*humility*), ambição (*ambition*), vaidade (*vanity*), amor (*love*), ódio (*hatred*), inveja (*envy*), piedade (*pity*), malevolência (*malice*) e generosidade (*generosity*)¹³⁴, juntamente com as que delas dependem.

Neste momento, novamente, precisamos observar mais alguns problemas e inconsistências da teoria humiana, assim como Glathe (1950) o faz. O intérprete observa que na Parte 3, Seção 9 do Livro 2, dedicada às paixões diretas, Hume agrega à sua definição anterior das paixões diretas o fato de que elas podem não proceder do bem ou do mal, isto é, da dor ou do prazer, mas, “rigorosamente falando”, produzir esse bem e mal, sendo que “surtem frequentemente de um impulso natural ou instinto, inteiramente inexplicável” (TNH, 2000, p. 475). Esse grupo de paixões diretas é exemplificada então pelo “desejo da punição de nossos inimigos, e da felicidade de nossos amigos; e também a fome, o desejo carnal e alguns outros apetites corpóreos” (TNH, 2000, p. 475), aos quais, Glathe observa, pode-se juntar, de outros trechos do texto humiano, “o amor à vida” (TNH, 2000, p. 453) e “a afeição dos pais pelos filhos” (TNH, 2000, p. 432), ao que eu acrescentaria ainda “a ternura pelas crianças” (TNH, 2000, p. 453). O problema aqui, como Glathe observa, está não só em reconhecer que Hume

134 Os nomes em inglês das paixões foram buscados em HUME, David. *A treatise of human nature*. Editado por David F. Norton e Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2009.

contradiz sua própria afirmação inicial de que “as paixões, tanto diretas como as indiretas, estão fundadas na dor e no prazer” (TNH, 2000, p. 474) ao reconhecer que algumas paixões diretas não procedem da dor ou do prazer, mas os produzem, estando fundadas em instintos naturais, como também em reconhecer que a classificação das paixões como impressões secundárias, por sua vez, é inconsistente com a ideia de que algumas delas podem ser originadas em instintos. Isso porque, como vimos, as impressões secundárias teriam outras impressões ou ideias como suas causas, muitas vezes impressões originais (as quais possuem causas externas, isto é, não mentais), mas os instintos naturais não são impressões e, portanto, se existem paixões causadas por instintos, elas não seriam impressões secundárias, contradizendo a classificação apresentada. Glathe chega mesmo a chamar a atenção para como Hume oscila a respeito da fome, apresentada primeiro como uma impressão original (TNH, 2000, p. 32) e, posteriormente, como uma paixão direta derivada de um instinto natural (TNH, 2000, p. 475).

Pois bem, essas inconsistências, embora seja importante as assinalar, não afetam gravemente o sistema humiano. O que Norman Kemp Smith (2005) sugere e Glathe (1950) também adota é apenas relevar as definições incompletas de Hume e se ater ao sistema como um todo, reconhecendo, portanto, que existe um conjunto de objetos que podem ser denominados *paixões* e que são derivados de instintos, assim como existe um outro conjunto de objetos, também denominados *paixões*, que corresponde às impressões secundárias. A oscilação do *status* passional da fome não afetará nosso estudo. Smith propõe então uma classificação das paixões de acordo com o sistema humiano, reproduzida por Glathe, a qual transponho também para cá:

- I. Paixões primárias: fome, desejo carnal e outros apetites corpóreos; benevolência¹³⁵, ressentimento ou vingança, amor pela vida, amor pelos filhos.
- II. Paixões que são impressões secundárias violentas diretas: desejo, aversão, alegria, tristeza, esperança, medo, desespero, confiança, junto com a vontade (ou volição).
- III. Paixões que são impressões secundárias calmas diretas: o sentimento do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos externos.
- IV. Paixões que são impressões secundárias violentas indiretas: orgulho, humildade, amor, ódio, ambição, vaidade, inveja, piedade, malevolência e generosidade, junto com as que delas dependem.

135 Note-se que, aqui, Hume trata a benevolência como uma paixão, o que em parte coincide com a benevolência como virtude, mas em parte não – são formas distintas de considerar esse objeto.

Note-se que, nessa classificação, a única coisa que mudou em relação a nossas definições anteriores foi que algumas paixões deixaram o grupo das impressões secundárias calmas e foram para o grupo à parte das “paixões primárias” (a fome, inclusive). Note-se, também, que o amor pela fama não apareceu nessa listagem. Isso porque, no *Tratado*, vamos encontrá-lo dentro do exame dedicado às paixões violentas indiretas do orgulho e da humildade.

10.2 A estrutura básica das paixões indiretas

No *Tratado da natureza humana*, a anatomia das paixões violentas indiretas é traçada sobre o exame de dois pares de paixões: orgulho e humildade de um lado, amor e ódio de outro lado. Todas as outras paixões desse tipo aparecerão, podemos dizer, de modo secundário ou coadjuvante diante da atenção dedicada a essas quatro protagonistas.

Como o que nos interessa aqui, por ser nosso tema, é o amor pela fama, vamos nos ater ao primeiro par, o do orgulho e da humildade, pois é aí que vamos reconhecer as questões que nos importam. De qualquer modo, a estrutura geral das paixões indiretas é a mesma. Ela já foi pincelada anteriormente e será vista com mais lentidão a seguir.

Foi dito pouco acima que as paixões indiretas procedem dos mesmos princípios das diretas junto, ainda, de “outras qualidades”. Essas “outras qualidades” são organizadas, por Hume, dividindo-se entre objeto e causa, sendo que a causa também se subdivide entre qualidade e sujeito. Tem-se, portanto, que cada paixão indireta é “uma paixão situada entre duas ideias, das quais uma a produz e a outra é produzida por ela” (AEE, 2009, p. 313). Por definição: um sujeito é um elemento dotado de uma certa qualidade que inspira em nós uma paixão que tem um determinado objeto. Ou, em outras palavras: um sujeito, ao ser dotado de uma certa qualidade, compõe a causa de uma paixão indireta, e essa paixão indireta possui também um objeto próprio que a determina.

Segundo Hume, todas as paixões são simples e uniformes, isto é, não permitem uma definição exata para além do modo como podem ser descritas. E as paixões indiretas são descritas como aquelas que se compõem por esses elementos estruturais que tentamos mostrar aqui. Não é de todo equivocado então dizer que, de certo modo, todas as paixões indiretas *se definem* por terem causa e objeto, sendo que a causa é divisível entre sujeito e qualidade; e elas se diferenciam entre si conforme variam os elementos que compõem seu objeto ou sua causa.

Essa estrutura geral das paixões indiretas não é explicitada por Hume senão no próprio exame das paixões *orgulho e humildade*. Segundo ele, essas duas paixões se definem, primeiramente, por terem o *eu* como objeto. Isso compõe a sua *definição* – não tivessem o eu

como objeto, não seriam orgulho ou humildade. Isso é, inclusive, aquilo que as diferencia do amor e do ódio – Hume dirá, ao abordar essas duas outras paixões indiretas, que suas estruturas são as mesmas, com a diferença de que, enquanto o objeto do orgulho e da humildade é o *eu*, o objeto do amor e do ódio é algum *outro ser pensante*.

As causas, por sua vez, variam de dois modos, por serem compostas de dois elementos – sujeito e qualidade. No que diz respeito ao sujeito das causas de orgulho ou humildade, podem ser quaisquer elementos que possam ter alguma relação conosco de modo a inspirarem uma paixão que nos tenha como seu objeto (não tivessem tal relação conosco, não inspirariam orgulho ou humildade), o mesmo valendo para o amor e o ódio no caso de esses elementos terem uma relação com o objeto da paixão. Por exemplo: elementos mentais (qualidades da imaginação, juízo, memória ou temperamento), corporais (porte, habilidades físicas etc.) ou qualquer coisa que tenha aliança ou relação com o objeto da paixão (família, amigos, objetos de posse, roupas, propriedades etc.). A qualidade, por sua vez, é aquilo que é inspirado em nós pelo sujeito, o que pode ser resumido às possibilidades positiva ou negativa, isto é, prazer ou dor, bem ou mal.

A qualidade de um sujeito também participa da *definição* da paixão: o orgulho e o amor são as paixões indiretas resultantes de qualidades positivas, e a humildade e o ódio são as resultantes de qualidades negativas. Sendo assim, o orgulho *se define* por ser uma paixão indireta que possui o *eu* como objeto e uma qualidade positiva (prazer) associada à sua causa; a humildade *se define* por ser uma paixão indireta que possui o *eu* como objeto e uma qualidade negativa (dor) associada à sua causa; o amor *se define* por ser uma paixão indireta que possui *outro ser pensante* como objeto e uma qualidade positiva (prazer) associada à sua causa; e o ódio *se define* por ser uma paixão indireta que possui *outro ser pensante* como objeto e uma qualidade negativa (dor) associada à sua causa.

Dito de outro modo, por definição, quando certos elementos, por sua relação conosco, são capazes de nos inspirar paixões que tenham a nós mesmos como objeto, esses elementos nos aparecem como sujeitos de nosso orgulho ou nossa humildade. Quando a qualidade que apresentam (isto é, as qualidades desses sujeitos) inspiram prazer, bem e paixões agradáveis, causam orgulho; e quando inspiram dor, mal e paixões desagradáveis, causam humildade. O exemplo que Hume apresenta, e que já foi mencionado anteriormente, é o do homem que tem orgulho de sua bela casa: o objeto de sua paixão é ele mesmo, o sujeito dela é a casa, e a qualidade é o prazer decorrente da beleza.

Os sujeitos das paixões, deve ser notado, não fazem parte de suas definições. Se fizessem, seria necessário que para cada sujeito possível nós associássemos uma paixão

específica, mas não é assim que acontece – na verdade, sequer é possível fazer uma lista de tudo aquilo que pode vir a ser causa de uma paixão indireta. Por exemplo, no que diz respeito a elementos mentais: bom-senso, erudição e coragem podem ser causa de orgulho, assim como a covardia pode ser causa de humildade. No que diz respeito a elementos corporais, beleza, feiura, força ou fraqueza são alguns sujeitos possíveis. E a lista vai muito além quando consideramos objetos que tenham relação conosco: uma bela casa, um belo cavalo, um sapato feio, uma má educação, sorte ou azar etc.

Hume explica essa questão fazendo distinção entre o caráter *natural* ou *original* dos elementos constituintes da paixão indireta. Ele reconhece que o objeto dessas paixões (no caso que mais nos interessa aqui, do orgulho e da humildade, o *eu*) é não só *natural* como também *original* – ou seja, não só se constitui naturalmente como também não possui nenhuma impressão ou ideia que o preceda (não é, portanto, uma impressão secundária). Em outras palavras, para Hume existem certas propriedades originais da alma, certos elementos que não podem ser reduzidos a outros, e a ideia de *eu*, como objeto simples do orgulho e da humildade, é um deles – ele se dá naturalmente enquanto “sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima” (TNH, 2000, p. 311), ou, conforme já mencionamos, como Hume o define na famosa Seção 6 da Parte 4, do Livro 1 do *Tratado*, um feixe ou uma coleção de diferentes percepções (*bundle or collection of different perceptions*) “que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento” (TNH, 2000, p. 285)¹³⁶. Compreende-se assim que, para Hume, o objeto do orgulho e da humildade se constitui natural e originalmente na mente.

Já os sujeitos dessas paixões, por outro lado, segundo o filósofo, são *naturais* sem serem *originais*. Isto é: são naturais porque, de certo modo, as paixões são sempre as mesmas para o ser humano, existe uma constância acerca do que causa prazer e do que causa dor para nós, de modo que é naturalmente que algo pode vir a causar uma dessas sensações ao ter relação conosco. As variações possíveis nessa constância não são capazes de anular a regra, isto é, o reconhecimento de que são, em geral, sempre as mesmas causas que inspiram orgulho e sempre as mesmas que inspiram humildade. Mas esses sujeitos das paixões indiretas não são originais porque, se fossem originais, seria de se supor que cada causa demandaria um princípio próprio pelo qual viesse a se conectar com uma determinada paixão – todas as causas seriam elementos

136 O fato de que o *eu* seja, ao mesmo tempo, considerado um feixe ou coleção de diferentes percepções e um objeto simples e original pode levar a questionar, mais uma vez, a consistência da teoria humiana – e essa questão do Labirinto de Hume, acerca do *self* em sua filosofia, já foi de fato muito explorada pelos críticos. Não vou me aprofundar nela aqui mais do que já nos aprofundamos quando abordamos a questão do caráter e como ele seria diferente dessa noção de *eu*, pois isso não é necessário para nosso tema.

simples da alma, pelo que a ciência da natureza humana precisaria reconhecer um número de conceitos tão grande quanto seriam as causas possíveis para as paixões indiretas. Mas somente com as causas podendo ser extremamente variadas é que o sistema se torna capaz de remeter a toda a riqueza possível de estímulos para as paixões indiretas – conforme podemos observar, pela nossa experiência, que são variadas as causas de orgulho e humildade.

O que Hume argumenta então é que a filosofia moral, para possuir um sistema das paixões, precisa dar conta de formular de que modo um número tão grande de causas (sujeitos para paixões indiretas) pode produzir esse conjunto reduzido de paixões (no caso em que vamos focar aqui, orgulho e humildade). Isso se fará, então, pelo reconhecimento de como as tão variadas causas vêm tomar parte no sistema sem serem originais, mas sim passando por mecanismos e elementos originais que as reúnam sob um número reduzido de princípios. Dito de outro modo, será através de algumas características comuns a tudo o que pode vir a ser causa de uma paixão indireta que poderemos evitar atribuir um princípio distinto a cada causa possível de orgulho ou humildade, mas apenas reconhecer que, sob a atuação de tais características, tal elemento poderá aparecer como sujeito de uma paixão indireta.

10.3 Outras considerações acerca do orgulho e da humildade

Será preciso, então, seguindo o modelo humiano, explorar um pouco mais como algo pode vir a ser causa de orgulho ou humildade, isto é, reconhecer quais são os princípios reduzidos pelos quais um número incontável de coisas pode eventualmente provocar as paixões do orgulho ou da humildade em alguém. Hume explica essa possibilidade através do que ele chama de uma dupla relação de impressões e ideias (TNH, 2000, p. 321). Para compreendê-la é preciso retomar três “propriedades da natureza humana”, as quais, “embora tenham uma influência poderosa sobre todas as operações tanto do entendimento como das paixões, não são muito enfatizadas pelos filósofos” (TNH, 2000, p. 317). Cito Hume:

A primeira é a associação de ideias, que tantas vezes observei e expliquei. É impossível à mente fixar-se firmemente sobre uma única ideia durante um tempo considerável; nem o maior esforço lhe permitiria alcançar tal constância. Nossos pensamentos, porém, por mais variáveis que possam ser, não são inteiramente desprovidos de regras e de método em suas mudanças. A regra segundo a qual procedem consiste em passar de um objeto àquele que lhe é semelhante ou contíguo, ou que é produzido por ele. Quando uma ideia está presente à imaginação, qualquer outra ideia unida à primeira por essas relações segue-a naturalmente, e penetra com mais facilidade em virtude dessa introdução.

A *segunda* propriedade que observarei na mente humana é uma associação parecida de impressões. Todas as impressões semelhantes se conectam entre si, e tão logo uma delas surge, as demais imediatamente seguem (TNH, 2000, p. 317).

Nesse ponto é relevante lembrar que, quando falávamos da classificação das paixões no conjunto geral das percepções, dissemos que as paixões indiretas são compostas tanto de paixões diretas quanto de outros elementos, no caso, causas e objetos próprios. Até este momento, viemos falando apenas dos elementos de prazer ou dor que compõem as qualidades das causas das paixões indiretas, mas agora ficará mais claro de que modo as paixões diretas se relacionam a tais qualidades e ajudam a alimentar o movimento das paixões indiretas – as paixões, sendo impressões, não permanecem estáticas na mente, mas se sucedem por semelhança, de modo que podemos entender que, quando dizemos que a qualidade da causa de uma paixão indireta é prazerosa ou dolorida, estamos dizendo que pode se suceder ali, na posição de qualidade, uma sequência de paixões prazerosas ou doloridas. Veja-se como Hume exemplifica a associação de impressões semelhantes:

A tristeza e o desapontamento dão origem à raiva, a raiva à inveja, a inveja à malevolência, e a malevolência novamente à tristeza, até que o círculo se complete. Do mesmo modo, nosso humor, quando exaltado pela alegria, entrega-se naturalmente ao amor, à generosidade, à piedade, à coragem, ao orgulho e a outros afetos semelhantes. É difícil para a mente, quando movida por uma paixão, limitar-se a essa paixão, sem mudança ou variação alguma (TNH, 2000, p. 317-318).

O que estamos tentando deixar claro, portanto, é o seguinte: “existe uma atração ou associação entre as impressões, assim como entre as ideias, embora com a importante diferença que as ideias se associam por semelhança, contiguidade e causalidade; e as impressões, apenas por semelhança” (TNH, 2000, p. 318). Essas propriedades se combinam ainda com uma terceira:

Em *terceiro* lugar, observemos que essas duas espécies de associação se apoiam e favorecem uma à outra, e a transição se realiza mais facilmente quando elas coincidem no mesmo objeto. (...) Os princípios que favorecem a transição entre as ideias concorrem aqui com os que agem sobre as paixões; e, unindo-se em uma única ação, os dois conferem à mente um duplo impulso. A nova paixão, portanto, deve surgir com uma violência proporcionalmente maior, e a transição até ela deve se tornar igualmente mais fácil e natural (TNH, 2000, p. 318).

A dupla relação de ideias e impressões a que nos referimos, portanto, diz respeito ao fato de que as paixões, sob a necessária fluidez da mente humana, levam-nos a outras paixões que sejam semelhantes, assim como as ideias são também levadas a outras associadas, já não apenas por semelhança, mas também por contiguidade ou causalidade (ou seja, por proximidade

ou por costume). Esses movimentos “paralelos” se alimentam mutuamente e podem fortalecer a violência da paixão experimentada.

Esse mecanismo básico de dupla relação de impressões e ideias é utilizado por Hume para explicar de que modo alguns objetos podem vir a constituir a causa das paixões indiretas do orgulho e da humildade. Em primeiro lugar, o filósofo admite a existência daquela estrutura que identificamos anteriormente – um sujeito e uma qualidade constituindo uma causa para a paixão que possui um objeto, no caso o *eu* – como um mecanismo próprio da natureza humana, podemos dizer, uma capacidade constante e vaga que fica aguardando algo que a dispare. A analogia com outras capacidades semelhantes torna a imagem mais clara:

Para produzir um gosto qualquer, o palato tem de ser excitado por um objeto externo; a fome, ao contrário, nasce internamente, sem o concurso de nenhum objeto externo. Entretanto, seja qual for o caso das outras paixões e impressões, o orgulho certamente requer o auxílio de algum objeto estranho, e os órgãos que o produzem não exercem, como o coração e as artérias, um movimento interno original (TNH, 2000, p. 322).

O que chamei de “capacidade”, Hume não hesita em chamar de “órgão”. Na analogia com o palato, é evidente que certos órgãos possibilitam sentir, por exemplo, o sabor doce ou o sabor salgado, mas nenhum deles será sentido se não houver uma causa externa que o atice. A possibilidade de sentir orgulho ou humildade seria como possuir órgãos específicos para tal: são “sabores” singulares que só são despertados por causas específicas.

As causas específicas do orgulho e da humildade se fazem identificar por meio daquela dupla relação de impressões e ideias de que falamos. Ou seja, é por características próprias a essas associações de impressões e ideias que algumas coisas ganham a capacidade de excitarem os “órgãos” do orgulho e da humildade. Não é por acaso, portanto, mas por necessidade, que observamos que aquilo que pode servir de causa para o orgulho ou a humildade é sempre algo que já possui, por si mesmo: a) a capacidade de nos inspirar prazer ou dor e b) por alguma associação de ideias, alguma relação conosco.

(...) esses sujeitos [do orgulho ou da humildade] são ou bem partes de nós mesmos, ou alguma coisa estreitamente relacionada conosco. (...) De modo semelhante, é a beleza ou a fealdade de nosso corpo, casas, equipagem ou mobiliário que nos torna vaidosos ou humildes. As mesmas qualidades, quando transferidas a sujeitos que não têm relação conosco, não influenciam em nada nenhum dos dois afetos (TNH, 2000, p. 320).

Em outras palavras, é possível afirmar que a estrutura das paixões indiretas pode ser entrevista ou antecipada nos próprios elementos que serão seus sujeitos, conforme são eles que aparecem para os nossos sentidos como algo que produz prazer ou dor e que está relacionado conosco. Por exemplo: uma pessoa que possui um belo corpo se agrada com a beleza desse

corpo e sabe que esse corpo é o seu; então, por aquela dupla relação de impressões e ideias, as impressões de prazer referentes à beleza do corpo irão dar origem a outras impressões semelhantes, assim como a ideia de que aquele corpo é o seu irá, por contiguidade, semelhança ou causalidade, reforçar a associação de diferentes impressões positivas à figura do *eu* que possui tal belo corpo. Conforme essa dupla relação se fortalece e deixa de ser apenas o prazer da beleza e a ideia de posse do corpo para ser também impressões e ideias associadas em sequências que se reforçam, ela poderá passar a alimentar o mecanismo do orgulho, conforme então a beleza do *meu* corpo torna-se o sujeito de uma qualidade positiva que causa uma paixão que aponta diretamente para *mim* – a estrutura específica da paixão indireta do orgulho. O mesmo exemplo serviria para a humildade, se o corpo em questão não causasse prazer, mas dor.

É preciso observar, no entanto, que esse sistema – em que a dupla relação de impressões e ideias faz com que algo seja causa de orgulho ou humildade, conforme esse algo já tenha, em si, a capacidade de causar uma impressão que corresponderá à qualidade da paixão indireta e também alguma relação com o *eu* – possui algumas limitações, como o próprio Hume assinala na Seção 6 da Parte 1, Livro 2, no *Tratado*. Ele lista cinco limitações:

1) A relação do objeto agradável ou desagradável (aquele que pode ser causa de orgulho ou humildade) conosco tem de ser dotada de certa força, caso contrário não passará além da alegria ou da aversão. Por exemplo: um belo banquete do qual participamos pode nos dar alegria e, porque participamos dele, estar relacionado conosco, mas essa relação dele conosco não é tão forte quanto sua relação com aquele que o proporciona. A associação de ideias que relaciona o banquete conosco, portanto, é menos forte do que aquela que o relaciona com quem o proporciona, de modo que o valor do banquete está mais associado ao outro do que a nós. Por isso, nos sentimos alegres com o banquete, mas essa alegria não tem força para se transformar em vaidade e, portanto, em orgulho. Como Hume diria, “é preciso haver não apenas uma relação [conosco], mas uma relação estreita, e mais estreita do que aquela necessária para a alegria” (TNH, 2000, p. 325).

2) O objeto agradável ou desagradável deve estar não apenas estreitamente relacionado conosco, mas também *peculiarmente*. Por exemplo: é difícil para alguém ter orgulho de sua saúde se convive com muitas pessoas igualmente saudáveis; a saúde só ganharia a força de gerar orgulho se, por algum motivo, se mostrasse como algo *especial*. Nas palavras de Hume, “julgamos os objetos mais por comparação com outros que por seu mérito real e intrínseco; e quando não somos capazes de realçar seu valor por esse

contraste, tendemos a negligenciar até mesmo o que existe neles de essencialmente bom” (TNH, 2000, p. 326).

3) O objeto agradável ou desagradável “deve ser facilmente discernível e evidente, e isso não apenas para nós, mas também para os outros” (TNH, 2000, p. 327). Isso porque, segundo Hume, “Imaginamo-nos mais felizes, além de mais virtuosos ou belos, quando parecemos assim para os outros; porém, gostamos mais ainda de ostentar nossas virtudes que nossos prazeres” (TNH, 2000, p. 327). Ou seja, a clareza e o olhar do outro sobre aquilo que nos causaria orgulho ou humildade tem o poder de fortalecer a dupla relação de impressões e ideias ao ponto de provocar tais paixões. Ora, pelo que já foi visto do assunto, deve ser possível antever como isso se relaciona com o amor pela fama – mas voltaremos a isso mais adiante.

4) A inconstância ou a curta duração das paixões em relação a nós tende a enfraquecer sua capacidade de incitar orgulho ou humildade. Objetos que causam alegria ou aversão, se não se apresentam frequentemente em sua relação conosco, ou se essa relação é breve, não comendo senão um momento ínfimo de nossa larga existência, não são capazes de ir além dessa alegria ou aversão momentâneas para incitar o orgulho ou a humildade.

5) A quinta limitação diz respeito ao que Hume chama de “regras gerais” (TNH, 2000, p. 327), apontando para o conjunto de costumes, regras e máximas que componham nossos valores compartilhados. Ele diz que “(...) as regras gerais têm grande influência sobre o orgulho e a humildade, bem como sobre todas as outras paixões” (TNH, 2000, p. 327), e continua:

É evidente que, se uma pessoa adulta e de natureza igual à nossa fosse subitamente transportada para nosso mundo, ela ficaria bastante confusa com todos os objetos, e não descobriria facilmente que grau de amor ou ódio, orgulho ou humildade, ou qualquer outra paixão, deveria atribuir a eles. As paixões frequentemente variam por causa de princípios insignificantes; e estes nem sempre atuam com uma regularidade perfeita, sobretudo na primeira tentativa. Mas o costume e a prática tornam claros todos esses princípios, determinando o valor correto de cada coisa, o que certamente contribui para a fácil produção dessas paixões, e para nos guiar, mediante máximas gerais estabelecidas, acerca das proporções que devemos guardar ao preferir um objeto a outro (TNH, 2000, p. 328).

Dito de outro modo, o costume e a prática é o que vêm a estabelecer os princípios pelos quais algumas coisas passam a ter seu valor reconhecido. Existe, portanto, certo grau de conhecimento que influencia no fortalecimento ou não da dupla relação de impressões e ideias, levando-a ou não a incitar o orgulho ou a humildade.

Essas cinco limitações, no sistema de Hume, servem para especificar melhor o modo de funcionamento das paixões indiretas, precisando suas peculiaridades, muito mais do que para acusar limitações de seu sistema das paixões. São limitações apenas relativas às explicações mais gerais que haviam sido dadas anteriormente.

O que foi apresentado até aqui, acerca do sistema humiano das paixões indiretas, segue de acordo com o que é apresentado nas Seções de 1 a 6 da Parte 1, Livro 2, do *Tratado*. Conforme Glathe (1950) explicita, as seções seguintes dessa parte – de 7 a 11 – são “o desdobramento, pela análise das causas mais reconhecidas e familiares de orgulho e humildade, da dupla associação de impressões e ideias como o *modus operandi* dessas causas” (GLATHE, 1950, p. 36). Elas se dedicam principalmente a fornecer evidências empíricas do que foi generalizado até agora no que diz respeito às principais causas de orgulho e humildade. Eu destacaria, apenas, que a Seção 7, *Do vício e da virtude*, oferece uma reflexão interessante acerca do valor virtuoso da vaidade, confrontando os códigos morais que tendem a condená-la – reflexão que será retomada na Conclusão desta tese. E a Seção 11 é, precisamente, a seção intitulada *Do amor à boa reputação* ou, no original, *Of the love of fame*, o que também pode ser traduzido como “do amor pela fama”, ponto a que vamos nos dedicar mais detidamente a seguir.

11 DO AMOR PELA FAMA

A maior parte da seção dedicada explicitamente ao amor pela boa reputação no Livro 2 do *Tratado* se debruça sobre o fenômeno da simpatia – que já foi apresentado na segunda parte desta tese. Sem nos preocuparmos com repetir o que já foi explicado, iremos mais fundo agora nas considerações acerca desse fenômeno em sua relação com a paixão do amor pela fama, além de associar tal relação aos mecanismos passionais apresentados no capítulo anterior. Finalmente responderemos as questões iniciais que nos colocamos nesta parte da tese, acerca do que é o amor pela fama.

11. 1 O amor pela fama é uma paixão específica

Apesar de o amor pela boa reputação ter uma seção inteiramente dedicada a ele no Livro 2 do *Tratado*, ele não é mencionado em nenhuma das listagens de paixões que Hume faz ao dar exemplos em sua classificação das impressões, restando-nos incluí-lo entre as paixões que “dependem” das mencionadas¹³⁷. Isso poderia mesmo nos levar a perguntar se o amor pela fama não seria apenas um caso específico do orgulho e da humildade, a fama não sendo mais do que uma causa possível para essas duas paixões principais, do mesmo modo que a beleza, a virtude ou a riqueza (ou suas faltas, no caso da humildade). Afinal, se ter orgulho da própria beleza ou da própria riqueza não constituem duas paixões distintas, mas apenas causas distintas para a mesma paixão, por que ter orgulho do reconhecimento alheio o constituiria?

Ora, o amor pela fama não foi listado, mas pode (e deve) ser incluído entre essas paixões que dependem das anteriores – em certa medida, ele depende do que entendemos por orgulho ou vaidade, mas isso não impede que seja considerado uma paixão específica, à parte. Algo interessante de observar e que corrobora essa interpretação é que, naquelas listagens iniciais das paixões, Hume coloca a vaidade como uma paixão distinta do orgulho, mas, nas seções dedicadas ao orgulho, fala da vaidade praticamente como um correlato dessa paixão – por exemplo, ao explicar a primeira limitação de seu sistema das paixões indiretas, elucidando a necessidade de um reforço da dupla relação de impressões e ideias, ele escreve: “no caso do orgulho, porém, a relação é necessária ainda para produzir uma transição de uma paixão à outra, e assim converter a satisfação em vaidade” (TNH, 2000, p. 325). Se orgulho e vaidade são

137 Lembrar-se de que Hume diz: “Posso apenas observar, de modo geral, que incluo, entre as paixões indiretas, o orgulho, a humildade, a ambição, a vaidade, o amor, o ódio, a inveja, a piedade, a malevolência, a generosidade, *juntamente com as que delas dependem*” (TNH, 2000, p. 311, destaque nosso).

paixões distintas, por que Hume apresenta a transformação da alegria em orgulho através da transição da satisfação para a vaidade?

Poderíamos colocar essa questão no cômputo das imprecisões conceituais do filósofo, mas acredito que isso nem seja necessário. Basta nos lembrarmos de que, para Hume, “É difícil para a mente, quando movida por uma paixão, limitar-se a essa paixão, sem mudança ou variação alguma”, uma vez que “A natureza humana é demasiadamente inconstante para admitir tal regularidade. A mutação lhe é essencial” (TNH, 2000, p. 318). A dupla relação de impressões e ideias aparece sempre como uma sequência, ainda que cíclica (“até que o círculo se complete” [TNH, 2000, p. 318]), de paixões e associações de ideias, de modo que é possível compreender que paixões diferentes eventualmente coincidem em sua posição no sistema humiano. Isso fica mais evidente quando Hume se dedica a falar das paixões diretas. Ele admite que todas as paixões diretas remetem, num nível fundamental, a uma distinção simples entre bem e mal¹³⁸, resumíveis nas ideias de prazer e dor. Todas as paixões diretas, portanto, ou são prazerosas ou são dolorosas, não importando a variedade de sensações que podem assumir. Por exemplo, Hume afirma que “Quando o bem é certo ou provável, produz ALEGRIA”, e que “O DESEJO resulta do bem considerado simplesmente enquanto tal” (TNH, 2000, p. 475). Ao mesmo tempo, a paixão indireta do orgulho pode ser despertada quando um objeto que possui relação conosco atíça o nosso prazer (de acordo com as limitações do sistema já explicadas). Não importa, portanto, se um objeto desperta simplesmente prazer, se desperta alegria ou se desperta desejo – por um lado, o sistema das paixões é identificado nas suas relações, e as relações se baseiam na distinção entre bem e mal, e não na distinção, por exemplo, entre alegria e desejo; e, por outro lado, as impressões se sucedem por semelhança, não sendo estranho que algo que desperte alegria *também* desperte desejo logo em seguida. Do mesmo modo, algo que desperta orgulho pode despertar vaidade ou vice-versa – e essas variedades não alteram a estrutura do sistema.

O que se deve concluir disso é que o sistema humiano das paixões, exatamente por ser um *sistema*, constitui uma anatomia geral que localiza diversas paixões em suas relações mútuas e influências sobre a psicologia em geral – o que faz as vezes de descrever as paixões sem tentar

138 “É fácil observar que as paixões, tanto as diretas como as indiretas, estão fundadas na dor e no prazer; e, para produzir um afeto de qualquer espécie, basta apresentar um bem ou um mal. A supressão da dor ou do prazer tem como consequência a imediata supressão do amor e do ódio, do orgulho e da humildade, do desejo e da aversão, assim como da maior parte de nossas impressões reflexivas ou secundárias.

As impressões que decorrem do bem e do mal de maneira mais natural e sem preparação são as paixões *diretas* de desejo e aversão, tristeza e alegria, esperança e medo, juntamente com a volição. A mente, por um instinto *original*, tende a se unir ao bem e a evitar o mal, mesmo que os conceba meramente como ideias, e os considere como existindo apenas em algum período futuro” (TNH, 2000, p. 474, destaques do original).

definir suas qualidades sensíveis, o que seria impossível. Poderíamos mesmo dizer, por exemplo, que seria possível nos deixarmos discutir sobre as possíveis diferenças entre as sensações de alegria, contentamento, felicidade e satisfação, e ainda assim não entrarmos em discordância com o sistema humiano, porque para ele basta identificar que todas essas sensações correspondem a paixões relativas ao bem (ou ao prazer) e podem se suceder ou se substituir nas cadeias de impressões, sem influência sobre a estrutura desenhada. Esse talvez chegue mesmo a ser o motivo pelo qual as listas de paixões de Hume possam sempre não ser exaustivas, assim como o motivo pelo qual ele não precise se dedicar a investigar exclusivamente cada uma das paixões que ele mesmo listou (não há, por exemplo, nenhuma passagem do *Tratado* exclusivamente dedicada à vaidade, ao amor pelos filhos ou à confiança) – a variedade de sentimentos pode ser maior do que os considerados, bastando, para o sistema, que eles possam ser encaixados nas posições delineadas pelo sistema.

Dito isso, retornamos a nossa questão inicial: o amor pela fama é uma paixão específica ou a fama é apenas uma causa possível de orgulho ou humildade? Minha resposta, que deve estar justificada até o final deste capítulo, é que o amor pela fama deve ser considerado uma paixão específica, precisamente porque há razões para reconhecer que a fama é uma causa complexa o suficiente para alçá-la a tal.

Analisando a questão, não parece fazer sentido tentar imaginar a sensação do amor pela fama como uma sensação específica. Facilmente ela seria traduzível como vaidade ou como orgulho, nos casos positivos, da boa reputação, ou como vergonha e humildade nos casos negativos, da má reputação. Isso provavelmente justifica que o amor pela fama não figure nas listagens de paixões identificadas por Hume.

Por outro lado – e aí está o fundamento de nosso argumento –, a fama tomada como causa de uma paixão indireta nos leva a uma trama tão vasta de articulações que nos induziria a concluir que o amor pela fama assume uma posição singular no sistema das paixões. Acreditamos que essa posição possa ser resumida como: *o amor pela fama é a paixão típica das formas de sociabilidade*. Isto é: sempre que se aborda, na filosofia humiana, uma junção entre formas de sociabilidade (a opinião ou juízo alheio, a influência, tomada em si mesma, dos costumes locais na apreciação mútua ou na valorização de objetos, nossa imagem pública, o caráter, a justiça, a política) e a dinâmica das paixões (ou seja, toda a psicologia humiana), o amor pela fama surge como aquilo que diz respeito ao prazer e à dor tal como se articulam nessa sociabilidade *tomada em si mesma*.

O problema de o amor pela fama não corresponder a uma sensação específica, mas poder ser traduzível em vaidade, orgulho, vergonha ou humildade, como já deve ser claro, não

é efetivamente um empecilho para o reconhecimento do amor pela fama como uma paixão específica porque, como vimos, as definições de paixões no sistema humiano não são baseadas na sensação, mas nas posições ocupadas na estrutura geral. A posição do amor pela fama coincide *até certo ponto* com as posições das paixões indiretas, porém, quando sua causa remete à opinião alheia e ao mecanismo da simpatia, a dupla relação de impressões e ideias que opera na causa de toda paixão indireta passa a remeter a um sujeito (no sentido de sujeito de uma paixão indireta) que não é simplesmente um objeto (no sentido de algo externo que percebemos e que poderá causar uma paixão), mas sim a própria dinâmica de paixões da situação. A fama não é uma causa de paixão como outra qualquer – ela é a própria articulação das paixões que dizem respeito ao *eu* como objeto, em sua relação também com as paixões diretas que se articulam nas dinâmicas interpessoais.

Percebê-lo é fundamental para compreender por que Hume pode ser considerado um divisor de águas no debate sobre o amor pela fama: note-se que, em seu sistema, o que chamamos de *fama*, por vezes de *reputação*, remete aos modos em geral pelos quais a interpessoalidade incide na natureza humana, subvertendo o entendimento comum de sua época que costumava associar tais noções à ideia de *glória*. Com esse movimento, que poderíamos mesmo dizer ser de uma espécie de apropriação vocabular, Hume transforma o debate acerca da glória, assim como aquele acerca da vaidade, e enraíza a questão da reputação na natureza das relações sociais.

11.2 Fama e simpatia

Quando falamos sobre o caráter, na parte anterior desta tese, chamamos a atenção para o fato de que as opiniões alheias são um fator fundamental para o estabelecimento do valor de qualquer coisa que possa servir de causa para uma paixão indireta como o orgulho ou a humildade. Citamos para isso, inclusive, um trecho da seção dedicada ao amor pela fama, em que Hume escreve: “Nossa reputação, nosso caráter, nosso bom nome são considerações de grande peso e importância; e mesmo as outras causas de orgulho – a virtude, a beleza e a riqueza – têm pouca influência quando não amparadas pelas opiniões e sentimentos alheios” (TNH, 2000, p. 351). Dedicemos agora uma atenção mais demorada a essa questão, mostrando como ela se articula em outros momentos da apresentação humiana de seu sistema das paixões.

Retomemos, em primeiro lugar, a terceira limitação do sistema das paixões indiretas. Reproduzo abaixo o parágrafo que Hume lhe dedica:

A terceira limitação é que o objeto prazeroso ou doloroso deve ser facilmente discernível e evidente, e isso não apenas para nós, mas também para os outros. Essa circunstância, como as duas anteriores, exerce uma influência tanto sobre a alegria como sobre o orgulho. Imaginamo-nos mais felizes, além de mais virtuosos ou belos, quando parecemos assim para os outros; porém, gostamos mais ainda de ostentar nossas virtudes que nossos prazeres. Isso se deve a causas que tentarei explicar posteriormente (TNH, 2000, p. 327).

Não seria equivocado considerar que esse “posteriormente” diz respeito à seção dedicada ao amor pela fama. Pois é o mecanismo da simpatia que explica a influência a que Hume alude nessa passagem. O fato é que a dupla relação de impressões e ideias se reforça quando se reflete na opinião alheia. A simpatia remete à força da imaginação para transformar uma ideia em uma impressão¹³⁹ – assim, a ideia da admiração do outro por nós serve de causa para que sintamos a impressão passional do orgulho. Essa transmissão simpática é totalmente condizente com o sistema das paixões indiretas: a admiração alheia por nós é um objeto agradável, que está estreitamente relacionado conosco. Basta, então, que a dupla associação de impressões e ideias se reforce ao ponto de passar da alegria para o orgulho, para que possamos considerar essa admiração a causa dessa paixão indireta. Só que, pelo fenômeno da simpatia, essa dupla associação se reforça ainda mais, pois, por sua influência, a ideia do prazer do outro (prazer de sua estima por nós) torna-se, em nós, a impressão do prazer. A simpatia soma uma força a mais na dupla relação de impressões e ideias, para além das que se somam graças às limitações do sistema, contribuindo para transformar a admiração alheia em sujeito prazeroso dessa paixão – o orgulho – que nos tem como objeto¹⁴⁰.

Nesse ponto, as opiniões alheias aparecem, então, como um fator fundamental de reforço da dupla relação de impressões e ideias para a conformação de causas de paixões indiretas como o orgulho ou a humildade. Observemos, em ainda outra passagem, como a simpatia pode ter relação com esse reforço. Na seção dedicada às vantagens e desvantagens externas como causas possíveis de orgulho ou humildade (Seção 9, Parte 1, Livro 2 do *Tratado*), Hume escreve:

Portanto, é evidente que, quando a mente sente a paixão de orgulho ou de humildade diante do aparecimento de um objeto relacionado, existe, além da relação ou transição do pensamento, uma emoção ou impressão original produzida por algum outro princípio. A questão é saber se a emoção que é primeiramente produzida já é a própria paixão, ou alguma outra impressão a ela relacionada. Não demoraremos a encontrar a solução dessa questão. Além

139 “Na simpatia, existe uma conversão evidente de uma ideia em uma impressão” (TNH, 2003, p. 354).

140 Anteriormente, citamos como M. G. F. Martin (2006) problematiza a teoria humiana da simpatia, dizendo que ela não é totalmente compatível com o sistema das paixões indiretas. Talvez seja necessário observar, aqui, que não estamos totalmente de acordo com sua crítica, pois a compreensão do que Hume chama de *dupla relação de impressões e ideias* parece resolver os problemas que ele aponta.

de todas as outras evidências tão abundantes nesse assunto, fica evidente que a relação de ideias, que a experiência mostra ser uma circunstância tão importante para a produção da paixão, seria inteiramente supérflua, se não viesse reforçar uma relação de afetos, facilitando a transição de uma impressão a outra. Se a natureza produzisse imediatamente a paixão do orgulho ou da humildade, esta paixão estaria completa em si mesma, sem precisar ser aumentada ou acrescida por nenhum outro afeto. Mas supondo-se que a primeira emoção esteja apenas relacionada com o orgulho ou a humildade, é fácil conceber para que pode servir a relação de objetos, e como as duas associações diferentes, de impressões e de ideias, unindo suas forças, podem se auxiliar mutuamente em suas operações. Isso não é apenas fácil de se conceber; arrisco-me mesmo a afirmar que é a única maneira de concebermos essa questão. Uma transição fácil de ideias que, por si só, não causa nenhuma emoção nunca poderia ser necessária, ou sequer útil às paixões, se não favorecesse a transição entre algumas impressões relacionadas. Isto para não mencionarmos o fato de que o mesmo objeto causa um grau maior ou menor de orgulho, proporcionalmente não só ao aumento ou à diminuição de suas qualidades, mas também à distância ou à proximidade da relação – o que constitui uma clara evidência de que existe uma transição de afetos, juntamente com a relação de ideias, já que toda mudança na relação produz uma mudança proporcional na paixão. Assim, uma parte do sistema anterior, concernente à relação de ideias, é uma prova suficiente da outra parte, concernente à relação de impressões; e ela própria está fundada de maneira tão evidente na experiência que seria perda de tempo tentar fornecer provas adicionais (TNH, 2000, p. 340).

Essa passagem aponta para a importância dessa dupla relação de impressões e ideias na conformação das paixões indiretas. Uma associação apenas de ideias não seria capaz de reforçar a impressão do objeto sobre nós de modo a causar orgulho ou humildade, não fosse acompanhada de um encadeamento de impressões. Aproximemos tal observação dos seguintes trechos da seção dedicada ao amor pela fama:

Quando um afeto se transmite por simpatia, nós a princípio o conhecemos apenas por seus efeitos e pelos signos externos, presentes na expressão do rosto ou nas palavras, e que dele nos fornecem uma ideia. Essa ideia imediatamente se converte em uma impressão, adquirindo um tal grau de força e vividez que acaba por se transformar na própria paixão, produzindo uma emoção equivalente a qualquer afeto original. Por mais instantânea que possa ser essa transformação da ideia em uma impressão, ela procede de certas considerações e reflexões que não escaparão ao exame rigoroso do filósofo, embora possam escapar à pessoa mesma.
(...)

No início deste tratado, observamos que todas as ideias são tiradas de impressões, e que essas duas espécies de percepções diferem apenas nos graus de força e vividez com que atingem a alma. As partes componentes das ideias e impressões são exatamente semelhantes. A maneira e a ordem como aparecem podem ser as mesmas. Os diferentes graus de sua força e vividez são, portanto, a única particularidade que as distingue. E como essa diferença pode ser eliminada, em certa medida, pela existência de uma relação entre as impressões e as ideias, não é de espantar que a ideia de um sentimento ou paixão possa desse modo ser avivada a ponto de se tornar o próprio sentimento ou paixão. A ideia vívida de um objeto sempre se aproxima de sua impressão; e certamente podemos sentir mal-estar e dor pela mera força da imaginação, e

até mesmo tornar real uma doença de tanto pensar nela. Isso é mais notável, porém, nas opiniões e nos afetos, e é sobretudo ali que uma ideia vívida se converte em uma impressão. Nossos afetos dependem de nós mesmos e das operações internas da mente mais que qualquer outra impressão; é por essa razão que surgem mais naturalmente da imaginação e das ideias vívidas que deles formemos. Tal é a natureza e a causa da simpatia; e é desse modo que penetramos tão profundamente nas opiniões e sentimentos alheios, sempre que os descobrimos (TNH, 2000, p. 351-354).

A natureza e a causa da simpatia estão precisamente na possibilidade de as ideias, destacadamente de afetos e opiniões, ganharem força a ponto de se tornarem impressões. Esse é talvez o vínculo mais contundente que podemos encontrar para uma dupla relação de impressões e ideias: quando as impressões mobilizadas pelo encadeamento de ideias correspondem exatamente a elas, e por isso ganham um duplo reforço, pois o reforço se dá não só pelos encadeamentos paralelos de impressões e ideias, mas também pelo fato de as ideias estarem a ganhar vividez ao ponto de se tornarem impressões.

Como já foi descrito, o orgulho e a humildade necessitam de um processo de dupla relação de impressões e ideias forte o suficiente para ultrapassar o nível das impressões iniciais de alegria ou tristeza; e agora vemos que o reforço mais contundente que pode haver para esse processo está associado ao mecanismo da simpatia. Não é à toa que Hume escreve que “Os homens sempre levam em conta os sentimentos alheios quando julgam a si mesmos” (TNH, 2000, p. 337) – os afetos que direcionamos a nós mesmos, isto é, as paixões que têm o *eu* como objeto, dependem intensamente da transmissão simpática de sentimentos alheios, tanto por causa da terceira limitação do sistema das paixões indiretas, quanto por causa da força inigualável que a simpatia fornece à dupla relação de impressões e ideias.

11.3 Constância e caráter

Quando abordamos a justiça, na parte anterior desta tese, consideramos o mecanismo da simpatia dentro de uma investigação maior a respeito do caráter. Dissemos que o caráter é uma espécie de “identidade mínima” do indivíduo em suas interações sociais, conforme ele corresponde à imagem de um padrão de comportamento, o qual vem alicerçar as expectativas plausíveis acerca de suas ações e reações. Cabe, agora, aproximarmos essas observações de outro elemento que foi abordado no exame do sistema das paixões de Hume – a quarta limitação do sistema das paixões indiretas:

A quarta limitação resulta da inconstância da causa dessas paixões e da curta duração de sua conexão conosco. Aquilo que é casual e inconstante nos dá pouca alegria, e menos orgulho. Não ficamos muito satisfeitos com a própria

coisa; e menos ainda tendemos a sentir novos graus de auto-satisfação por sua causa. Prevemos e antecipamos sua mudança por meio de nossa imaginação, o que nos torna pouco satisfeitos com ela. Comparamo-la conosco, com nossa existência mais duradoura, e isso faz sua inconstância parecer ainda maior. Parece ridículo inferir uma excelência em nós com base em um objeto que tem uma duração tão mais curta e nos acompanha durante uma parte tão breve de nossa existência. É fácil compreender por que essa causa não age com a mesma força na alegria que no orgulho: é que a ideia do eu não é tão essencial à primeira quanto a esta última paixão (TNH, 2000, p. 327).

Nota-se que, de acordo com Hume, a constância de algo em sua relação conosco, principalmente em comparação com a duração de nossa vida, é um fator fundamental para que esse algo possa servir de causa para o orgulho ou a humildade. Pois bem, o caráter praticamente se define por ser *a* constância de nossas tendências e comportamentos, e prende-se a toda a duração de nossa vida como nossa “identidade mínima” nos juízos alheios em geral.

Isso vem a se combinar, ainda, com a segunda limitação do sistema, acerca da qual se lê no *Tratado*: “A segunda limitação é que o objeto agradável ou desagradável seja não apenas estreitamente relacionado, mas também peculiar a nós, ou ao menos comum a nós e a algumas poucas pessoas” (TNH, 2000, p. 326). É difícil imaginar algo mais estreitamente relacionado e peculiar a nós do que a nossa identidade mínima, nosso caráter. O que nos leva, ainda, de volta à primeira limitação do sistema, que afirma que “é preciso haver não apenas uma relação [conosco], mas uma relação estreita” (TNH, 2000, p. 325) para que algo desperte em nós mais do que a alegria e leve ao orgulho (ou mais do que a tristeza e leve à humildade) –, e o caráter é uma imagem tão estreita de nossa personalidade que nos conduziu a chamá-lo de “identidade mínima”.

Por cumprir então com tanta veemência quatro das cinco limitações do sistema do orgulho e da humildade, deve-se reconhecer como o caráter é uma das mais contundentes causas de orgulho ou humildade, e, conseqüentemente, a reputação é um dos mais potentes modos de reforço da dupla relação de impressões e ideias a levar a esses dois sentimentos. Observe-se como isso se dá: nossa imagem pública, ou identidade mínima, tal como já foi apresentado, forma-se naturalmente pela percepção de padrões comportamentais; tal imagem, a que chamamos *caráter*, constitui esse objeto peculiar, tão estreita e peculiarmente conectada ao nosso *eu* tal como ele aparece ao outro (cumprindo assim as primeiras duas e a quarta limitações do sistema do orgulho e da humildade); e por ser a imagem do nosso eu tal como aparece ao *outro*, mostra-se intimamente relacionado à terceira limitação, que diz respeito aos juízos alheios. Ou seja: a dinâmica da fama é, de certo modo, a própria dinâmica do orgulho e da humildade tomada em si mesma – porque um dos objetos que mais fortemente pode servir de causa para essas paixões é o nosso caráter, nossa identidade mínima que se forma através das

interações sociais e coincide com o juízo que os outros fazem de nossas tendências e propensões.

O reconhecimento de que é assim se tornará ainda mais forte ao levarmos em conta, por último, a quinta limitação do sistema do orgulho e da humildade e vemos como ela também se articula com essa questão. Como já citado, ela afirma que:

As paixões frequentemente variam por causa de princípios insignificantes; e estes nem sempre atuam com uma regularidade perfeita, sobretudo na primeira tentativa. Mas o costume e a prática tornam claros todos esses princípios, determinando o valor correto de cada coisa, o que certamente contribui para a fácil produção dessas paixões, e para nos guiar, mediante máximas gerais estabelecidas, acerca das proporções que devemos guardar ao preferir um objeto a outro (TNH, 2000, p. 328).

Em outras palavras, essa limitação afirma que nós não possuímos natural e originalmente um modo de reconhecer o valor das coisas, de modo que elas não poderiam nos inspirar paixões indiretas porque a dupla associação de impressões e ideias não operaria com uma regularidade capaz de reforçar as paixões ao ponto de alcançar o orgulho ou a humildade. É somente através do hábito e do costume que tais associações ganham regularidade suficiente para que esse valor seja reconhecido e, conseqüentemente, compartilhado. Isso pode ser depreendido também diretamente de outras noções da filosofia humiana, como o fato de que a causalidade (que se estabelece pelo hábito e pelo costume) é um dos três modos de associação de ideias, ou o fato de que a simpatia, como transformação de ideias em impressões, pode levar uma associação de ideias a ser refletida como uma associação de impressões – isto é, embora as impressões se associem via semelhança, o costume, através da simpatia, pode influenciar mesmo as associações das paixões, de modo que tais associações sejam mais comumente despertadas por determinadas ideias.

Essa noção se torna ainda mais clara na Parte 3 do Livro 2 do *Tratado*, na seção intitulada *Dos efeitos do costume*. Ali, Hume escreve que:

(...) nada é mais propício a aumentar e a diminuir nossas paixões, a converter prazer em dor e dor em prazer que o costume e a repetição. O costume tem dois efeitos *originais* sobre a mente: confere a ela uma *facilidade* para realizar uma ação ou para conceber um objeto; e, posteriormente, uma *tendência ou inclinação* a fazê-lo. Com base nesses dois efeitos, podemos explicar todos os outros, por mais extraordinários que sejam (TNH, 2000, p. 458, destaques do original).

Ainda que, ao falar da quinta limitação do sistema das paixões indiretas, Hume dê maior destaque para a ideia de que considerar um objeto agradável ou desagradável seja uma *descoberta* de como as coisas são, e não uma adaptação aos costumes gerais, quando vamos analisar os efeitos do costume mais atentamente vemos que, para o filósofo, ele é capaz mesmo

de transformar o prazer em dor e a dor em prazer. Tal noção não pode senão reforçar a compreensão de que, no sistema humano, o costume atua tão profundamente a ponto de participar da conformação de nossas tendências passionais e, conseqüentemente, da propensão e facilidade que alguns objetos têm de adquirir valor para nós, de modo, por exemplo, a provocarem paixões indiretas como o orgulho ou a humildade.

Observe-se, ainda, que, na mesma seção dedicada aos efeitos do costume, Hume conclui que existe uma diferença desses efeitos sobre os hábitos ativos e passivos. Ele escreve:

(...) o costume não cria apenas uma facilidade para realizar uma ação, como também uma inclinação e tendência a realizá-la, quando essa ação não é inteiramente desagradável e não é incapaz de se tornar objeto de inclinação. Essa é razão por que o costume aumenta todos os hábitos *ativos*, mas diminui os *passivos*, como observou recentemente um eminente filósofo. A facilidade retira parte da força dos hábitos passivos ao tornar o movimento dos espíritos animais fraco e lânguido. Mas como, nos hábitos ativos, os espíritos se mantêm suficientemente a si mesmos, a tendência da mente lhes dá uma nova força, inclinando-os mais fortemente à ação (TNH, 2000, p. 459-460).

Isso significa que, no que diz respeito à força com que somos afetados pelos objetos, o costume tende a enfraquecer as paixões, mas, no que diz respeito ao modo como as paixões nos levam a certas ações, o costume fortalece nossas tendências. Não deve passar despercebido o uso dos termos “inclinação” e “tendência” na passagem citada: dois termos que remetem à noção de caráter, compreendida como nossas tendências e inclinações pessoais, identificáveis através do nosso padrão de ações. Note-se, então, o imbricamento entre costume, padrão, tendência e inclinação conectando as dinâmicas passionais à forma do caráter: o costume fortalece certas tendências à ação, essas tendências são percebidas sob a forma do caráter. Em outras palavras, o costume se encrava nas nossas tendências passionais, e assim elas tendem a conformar um padrão que aparecerá como nosso caráter.

Mais uma vez, portanto, o caráter e a dinâmica interpessoal no qual ele se constitui aparece como um fator privilegiado no sistema das paixões no que diz respeito às paixões indiretas do orgulho e da humildade. A quinta limitação do sistema, que versa sobre a necessidade de um reforço do costume para que objetos possam se constituir como causa de paixões indiretas, encontra-se com a noção de que o costume possui eminente papel de reforço, através das paixões, no que diz respeito aos hábitos ativos, ou seja, nossas ações. Dito de outro modo, o caráter, como tendência geral de nosso padrão comportamental, na medida em que se constitui no costume de nossas ações, reforça também nossa relação passional com aquilo que causa orgulho ou humildade. O resultado dessa relação é uma conexão muito profunda entre essas duas paixões e a noção de caráter: ativamente, o nosso caráter se constitui buscando aquilo que nos proporciona prazer em relação a quem nós somos.

É preciso dar atenção ao que isso significa. Imagine-se o sistema de Hume reduzido apenas à noção de que buscamos aquilo que nos dá prazer e evitamos o que provoca dor. Ainda que esse sistema, com algum desenvolvimento, desse conta de explicar nosso comedimento em relação à satisfação de nossos apetites, ele ainda não explicaria como esse comedimento pode chegar a superar nossos apetites naturais, quero dizer, como as paixões se autorregulariam a ponto de tal busca não culminar, com enorme frequência, em um contundente egoísmo. Pois, em última medida, se o princípio de buscar prazer e evitar a dor não fosse, de algum modo, enraizado em uma forma de interpessoalidade, as relações sociais se veriam reduzidas a meros caminhos mais ou menos elaborados para a satisfação pessoal.

No entanto, considere-se agora o que acontece quando Hume formula as imbricações entre paixões indiretas e caráter tal como vimos aqui. O orgulho aparece como um prazer específico, resultante do fortalecimento das paixões associadas à alegria em sua relação com o *eu*. Na forma de ativação dessa paixão, o caráter aparece como um dos elementos mais eficazes para gerar esse prazer. Apenas com essa formulação, já é como se Hume tivesse substituído a noção de egoísmo pela noção de que sentimos um prazer específico resultante daquilo que se mostra associado a quem nós somos – fazendo com que a busca por prazer não seja, em si, egoísta, mas apenas possivelmente relacionada a nossa percepção de nosso *eu*. Ao mesmo tempo, a noção de que o costume é um fator fundamental para nosso conhecimento acerca do que é bom ou ruim (daquilo que gera prazer ou dor) é lançada além: ele o é principalmente para os hábitos ativos, ou seja, para nossas ações, mais do que para nossas percepções passivas. O costume, então, tem um papel essencial no reforço de tendências passionais (associações de impressões e ideias) no que diz respeito a nosso comportamento (entendido como nossas tendências a certas ações). Essas tendências comportamentais conformam, socialmente, nosso caráter, que vai ser apreciado ou depreciado conforme produzir prazer ou dor nos outros (e não se perca de vista que essa produção não aponta somente para noções como ajudar ou machucar alguém, mas para redes complexas de afetação, como estima, admiração, beleza ou feiura, influência, utilidade etc.). Sendo assim, compreende-se de forma sistêmica como emergem, da anatomia natural das paixões, nossas relações interpessoais em relação ao prazer e à dor. O que acontece é que nosso comportamento não adquire costume e aprende o que é bom ou ruim apenas com base naquilo que ele consegue com suas ações – por exemplo, aprendendo que ao agradar alguém nós podemos ser bem recompensados (movimento que, em última instância, aponta para o desejo egoísta de recompensa). Nosso comportamento depende, no sistema humano, do fato de que ele também constitui um objeto submetido ao juízo (o caráter) e que é capaz de gerar prazer ou dor. E não apenas prazer ou dor em si mesmos, mas tipos específicos

de prazer ou dor, quero dizer, paixões específicas que são boas ou ruins – no caso, orgulho ou humildade.

A diferença pode parecer sutil, e ela é, de fato, digamos, fina, mas é de considerável importância. Embora o *eu* apareça aí como um objeto original, natural e fundamental para as paixões indiretas do orgulho e da humildade, ele não figura diretamente como objeto de apreço ou mesmo amor. Buscar prazer, como princípio natural, não se formula como um interesse meu por mim mesmo, ou seja, busca-se prazer, mas não por egoísmo, senão apenas por um princípio natural. O fato de que, em dinâmicas específicas, esse prazer vem a se relacionar com a forma do *eu* só aparece dando origem ao prazer do orgulho (ou à dor da humildade), mas esse *eu* que é objeto dessas paixões indiretas não está na posição de causa dessas paixões. Como foi visto, a causa dessas paixões é avivada por associações de impressões e ideias de acordo com dinâmicas específicas, intimamente relacionadas àquilo que viemos chamando de interessoalidade – o juízo alheio acerca das coisas e acerca de nós mesmos. E (esse é o ponto crucial) mesmo esse “nós mesmos” que também é objeto do juízo alheio não aponta para aquele *eu* que servirá de objeto das paixões, mas sim para o nosso *caráter*, uma espécie singular de identidade pessoal que se compõe como a percepção do nosso padrão comportamental. Em última instância, portanto, podemos dizer que o princípio de busca por prazer, no sistema humano, leva-nos a nos preocupar com o nosso caráter, pois ele é algo muito propenso a nos proporcionar o prazer do orgulho. E essa “preocupação” se justifica, nesse mesmo sistema, de forma natural e imanente: o costume habitua nosso comportamento de acordo com a experiência que temos do prazer e da dor, reforçando as associações prazerosas e evitando as dolorosas. Nosso caráter, então, forma-se a partir de nossas experiências por meio de um reforço habitual das associações de impressões e ideias, e as paixões do orgulho e da humildade participam desse reforço conforme tais associações são capazes de estimulá-las como formas de prazer ou dor.

Perceba-se, então, como a marcação dessa diferença entre o *eu* como objeto de paixões e o *caráter* como identidade mínima se opõe a qualquer teoria egoísta: se existe um *interesse*, no sistema humano, a orientar nosso comportamento visando vantagens particulares, é um interesse em nosso próprio caráter como objeto capaz de nos dar prazer – não um interesse no próprio *eu* como objeto original e natural. Pode-se até dizer que é um interesse no prazer associado ao *eu*, mas, pela estrutura do sistema, deve-se reconhecer exatamente o que isso significa: um interesse no prazer, não um interesse no *eu*. Ou seja, não é o *eu* que justifica ou causa o interesse no prazer, mas o princípio de busca pelo prazer que, por vias específicas, acaba incidindo também sobre o *eu* – e assim se mantém, na base do sistema, não a figura do

eu, mas o princípio (de início, anterior à percepção do *eu*) de busca pelo prazer. Quando esse interesse passa pelo juízo alheio, visando obter vantagens (em última instância, prazer) por meio da aprovação, o *eu* não figura como causa, apenas como objeto – o máximo que há de “euísmo” (egoísmo) aí está na forma do caráter, mas ele é uma identidade pessoal que se constitui no jogo do costume e da interação social, e não natural e originalmente (logo, os valores que orientam o caráter não remetem a um *eu* primordialmente importante, mas a valores compartilhados socialmente).

Que a noção de *interesse* possa figurar na filosofia de Hume dessa maneira deve nos levar a retomar a noção de *paixões interessadas* que abordamos ao tratar da justiça. Mas faremos isso no subcapítulo a seguir. Antes, observemos apenas que essa articulação não-egoísta do sistema humiano também contribui para a subversão das condenações moralistas da *vaidade*. Pois a vaidade aparece aí não como uma exaltação do próprio eu, mas como uma espécie de alegria pelo nosso caráter como causa do prazer do orgulho. E, em última instância, se uma pessoa se envaidece de alguma coisa, ela o faz porque tem razões (constituídas no costume e na interpessoalidade) para tal. Além do mais, se o valor daquilo que lhe dá orgulho foi constituído nas dinâmicas passionais da sociedade, não há por que condenar a vaidade – o que faz mais sentido, para Hume, é apenas reconhecer que alguém pode se orgulhar de estar associado a algo de valor. Hume escreve:

Algumas pessoas, talvez, acostumadas ao estilo das escolas e do púlpito, nunca consideraram a natureza humana por outra perspectiva que não a delas próprias, e por isso podem se surpreender por me ouvirem dizer que a virtude suscita o orgulho, coisa que vêem como um vício; e que o vício produz a humildade, que aprenderam a considerar uma virtude. Mas, para não ficar discutindo acerca de palavras, noto que entendo por *orgulho* aquela impressão agradável que surge na mente quando a visão de nossa virtude, beleza, riqueza ou poder nos faz ficar satisfeitos com nós mesmos; e que, com humildade, refiro-me à impressão oposta. É evidente que a primeira impressão nem sempre é um vício, nem a última é sempre uma virtude. Mesmo a mais rígida moral permite que sintamos prazer ao refletir sobre uma ação generosa; e nenhuma considera que seja uma virtude sentir remorsos inúteis quando pensamos em ações vis e baixas que cometemos no passado (TNH, 2000, p. 332).

No sistema humiano, não há nada de moralmente condenável no orgulho e na vaidade, a não ser que elas acabem, por fatores específicos, mostrando-se inadequadas, como qualquer paixão o pode ser quando desordena as formas pelas quais o sistema se autorregula.

É interessante notar que o sistema de Hume não simplesmente se opõe aos estoicos e moralistas religiosos que condenam a vaidade e pregam a modéstia, mas, de certo modo, engloba-os em sua interpretação da natureza humana. Afinal, não será orgulho o que os acomete

quando se mostram capazes de evitar a exaltação de suas próprias personalidades – ainda que seja a modéstia que se constituiu, entre eles, como causa para tal paixão?

11.4 Novamente fama e justiça

Ao falarmos da justiça, na segunda parte desta tese, dissemos que ela se liga às paixões ditas interessadas, ao contrário da benevolência, que está ligada às paixões desinteressadas. Naquele ponto, acerca do que caracteriza esse *interesse*, pudemos apenas assinalar que dizia respeito à estrutura das paixões indiretas e à noção de que elas visavam ao prazer através ou de elementos relacionados conosco (“causa original”), ou da opinião alheia (“causa secundária”). Observamos também que a constituição dessa estrutura de interesse coincidia com aquilo que Hume chamava de *artifício* no fundamento da justiça. Agora, considerando o sistema das paixões, temos condições de entender melhor o que foi afirmado.

Na filosofia de Hume, como foi visto anteriormente, mesmo o que se chama de paixões interessadas (e mesmo, possivelmente, “egoísticas”) não pode ser compreendido simplesmente como instâncias de interesse *pessoal*. Retomando: o *eu* natural e original não aparece aí senão como objeto da paixão – as causas das paixões, por outro lado, remetem a associações de impressões e ideias largamente enraizadas no juízo alheio. E mesmo quando se fala no juízo alheio acerca de nós, esse “nós” não aponta para nossos “eus” naturais e originais, mas para nossos caracteres, objetos (não no sentido de objeto das paixões, mas no sentido de objeto da percepção) que se constituem pelo costume e, portanto, por associações de impressões e ideias testadas e reforçadas também nas interações sociais – dependentes, portanto, de valores que tomaram forma já num âmbito sistêmico de interação interpessoal, e não pregados a qualquer *eu* substancializado, egoísta. Sendo assim, no sistema humiano, o interesse das paixões interessadas é um interesse no prazer (princípio natural), sendo que, do fato de que ele passa pela estrutura das paixões indiretas, extrai-se que é também baseado no *eu* como objeto e, muito recorrentemente, no nosso caráter como causa desse prazer. Ou seja: podemos dizer que o que há de *indireto* ou de *interessado* nesse sistema não aponta para a ideia de algo que seria indireto em relação a nós e nossos interesses – como o sistema das paixões indiretas mostra, o que se torna indireto aí é o nosso acesso ao prazer: o prazer do orgulho, por exemplo, só é acessado através dessas dinâmicas que envolvem o juízo alheio e uma ideia de *eu*. Podemos afirmar que a noção de *interesse*, no sistema das paixões de Hume, não aponta para um modo “interesseiro” de se relacionar com os outros (como seria o caso em uma filosofia egoísta), mas apenas para um modo indireto, que passa pelo juízo alheio e pelo *eu*, de lidar com o prazer.

Também notamos anteriormente que o caráter, constituindo-se através do costume como um padrão comportamental – ou seja, como uma associação de impressões e ideias reforçada pelo sucesso e insucesso também nas interações interpessoais –, por mais particular que seja à nossa pessoa, a ponto de o chamarmos de “identidade mínima”, está enraizado em dinâmicas passionais coletivas. O resultado disso é que aquilo que é valioso em nosso caráter o é precisamente porque é assim considerado também pelo juízo alheio. Nós não nos orgulhamos, por exemplo, de nossa espirtuosidade ou de nossa bondade apenas porque elas nos aparecem imediatamente como boas, ou mesmo porque através delas podemos adquirir vantagens (o que seria uma interpretação meramente egoísta da questão), mas sim, também, porque *aprendemos a sentir* que a espirtuosidade e a bondade são boas. Aquilo que sentimos ser bom no nosso caráter, nós o sentimos assim porque outros também o sentem assim. É importante notar essa consequência do sistema, pois ela ajuda a entender por que Hume toma o orgulho como um sentimento ligado também ao interesse alheio (consequentemente associando a vaidade, em geral, a uma virtude): se temos motivos para nos orgulharmos de nosso caráter, isto é, se nosso caráter nos é causa de orgulho, é porque ele está de acordo também com o prazer de outros.

Isso nos ajudará a retomar com mais detalhes o vínculo entre o sistema das paixões indiretas e a teoria humiana da justiça. Em primeiro lugar, lembremo-nos que a justiça, para Hume, é uma virtude artificial, ou seja, funda-se sobre algo que ele chama de *artifício*. Esse artifício, como vimos na segunda parte da tese, liga-se às paixões interessadas, ou, poderíamos dizer, à própria constituição do *interesse* como dinâmica passional. Ele é, como foi dito, a constituição da cena dos caracteres, elaboração segundo a qual a reputação aparece como objeto de valor próprio. Naquele momento da tese, justificamos essa “cena dos caracteres” como o momento em que, a partir da percepção desses padrões comportamentais a que chamamos de *caráter*, vamos além dos mecanismos diretos em que os efeitos das nossas ações e a simpatia regem nossas paixões e interações sociais e passamos a buscar uma boa reputação, isto é, a ter a boa reputação (a aprovação alheia a respeito do nosso caráter) como um objeto desejado. E justificamos essa passagem para o interesse pela possibilidade de antever, por um raciocínio implícito e naturalmente conectado a nossos fundamentos naturais, que o reconhecimento de um bom caráter é capaz de promover vantagens, ainda que não se saiba imediatamente que vantagens são essas. Agora, já tendo repassado o sistema das paixões indiretas de Hume, é possível enxergar melhor a anatomia por trás da pintura que fizemos.

Primeiro, vale dizer algumas palavras acerca da noção de *objeto desejado*, pois dissemos que essa passagem para a dinâmica dos interesses se dá justamente quando a boa

reputação se torna objeto desejado. Observe-se como Hume descreve a relação de reforço entre paixões diretas e indiretas no que diz respeito ao desejo:

Por sua vez, as paixões indiretas, sendo sempre agradáveis ou desagradáveis, dão uma força adicional às paixões diretas e aumentam nosso desejo e aversão pelo objeto. Assim, uma vestimenta elegante produz prazer por sua beleza; e esse prazer produz as paixões diretas, ou impressões de volição e desejo. Além disso, quando consideramos essas roupas como pertencendo a nós, a dupla relação nos transmite o sentimento de orgulho, que é uma paixão indireta; e o prazer que acompanha essa paixão recai sobre os afetos diretos, dando nova força a nosso desejo ou volição, alegria ou esperança (TNH, 2000, p. 475).

Coloque-se a boa reputação no lugar da bela vestimenta, no exemplo citado, e tem-se uma ideia do que significa o caráter se tornar um objeto desejado: se nosso caráter é apreciado, isso pode promover em nós, por simpatia e pela estrutura das paixões indiretas, orgulho de nosso bom caráter, o que reforça nosso desejo de o possuir, e o quanto mais ele se mostrar apreciável, mais o desejaremos e mais orgulho sentiremos, num reforço constante. Ora, nesse ponto é importante enfatizar uma noção que já repassamos: “O costume tem dois efeitos *originais* sobre a mente: confere a ela uma *facilidade* para realizar uma ação ou para conceber um objeto; e, posteriormente, uma *tendência ou inclinação* a fazê-lo” (TNH, 2000, p. 458, destaques do original). Consequentemente, podemos concluir que esse reforço entre o orgulho e o desejo pode ser considerado o estabelecimento de uma tendência comportamental, porque reitera certas associações de impressões e ideias. O caráter se torna cada vez mais reconhecível como objeto, as ações que contribuem para uma boa reputação se tornam cada vez mais claras e praticadas, e nos tornamos inclinados a repeti-las.

É isso o que nos permite concluir, acerca do caráter, que aquilo que há de bom nele (e que nos rende, então, uma boa reputação) nos é causa de prazer *porque* é causa de prazer para os outros. O sistema humano das paixões indiretas, com aquelas cinco limitações que consideramos, vincula, ao juízo alheio, a possibilidade de algo ser causa de orgulho; e o caráter, então, como objeto privilegiado na possibilidade de ser tal causa (pelo modo como cumpre com as limitações), não só surge no juízo alheio (como percepção de nosso padrão comportamental), mas ali mesmo ganha a possibilidade de causar o prazer do orgulho (e tanto por simpatia quanto por reforço da dupla relação de impressões e ideias que tornam um elemento qualquer tal causa) – inserindo-se assim na dinâmica de reforço entre orgulho e desejo que, pela reiteração de associações de impressões e ideias, molda nosso comportamento. Em outras palavras, o sistema se fecha e se retroalimenta entre o juízo alheio como causa de prazer e a formação do caráter como padrão comportamental – e nós adquirimos um comportamento dentro da dinâmica de avaliação alheia.

É importante então observar que, quando falávamos da justiça na segunda parte da tese, dissemos que, para além da simpatia (como mecanismo que gera prazer a partir do prazer do outro), exercíamos uma espécie de raciocínio “implícito e natural” através do qual reconhecíamos o prazer que a boa reputação poderia trazer. Só que agora temos condições de ser mais precisos nos conceitos e reconhecer que chamar tal movimento de “raciocínio” pode dar margem para equívocos. Não é bem um raciocínio como um movimento reflexivo nosso, que nos levasse a saber, digamos, conscientemente, que a boa reputação pode nos prover de vantagens. Nós podemos, claro, pensar isso, quero dizer, ter um conhecimento de que isso pode ser assim, mas é ainda em um outro nível, anterior a tal conhecimento, que algo nos informa que ter uma boa reputação é algo que nos antecipa vantagens. Pois do fato de que, no sistema humiano, o que nos causa orgulho em nosso caráter é bom porque é bom para o juízo alheio se desdobra, natural mas indiretamente, um modo de termos prazer a partir do prazer alheio. É como se pudéssemos dividir em três níveis os mecanismos do prazer relacionado à sociabilidade: 1) no nível da simpatia, nós somos “contagiados” pelo prazer alheio; 2) no nível do caráter, o caráter se torna causa de prazer conforme ele é causa de prazer para outros; e finalmente 3) é possível, por experiência, saber que receber estima nos confere poder e vantagens sociais. Somente o terceiro nível, aqui, envolve realmente algum raciocínio ou conhecimento. Os dois primeiros são formulações e consequências diretas do sistema das paixões.

É fundamental, então, sabermos por que podemos, desde o início, estar a chamar a psicologia de Hume de *sistema*: é porque ela desdobra suas consequências de forma imanente, a partir de seus elementos anatômicos. Ou seja, ela não apela a raciocínios que não sejam naturalmente derivados do próprio sistema, uma vez que fazê-lo seria deixar que uma noção externa de racionalidade viesse influir no sistema. Deve ficar claro, então, que, se antes, na segunda parte da tese, falamos em um “raciocínio implícito e natural” que se instala na cena dos caracteres, não estávamos falando de uma cadeia de inferências ou reflexões (como no terceiro nível que identificamos aqui), mas sim de um mecanismo natural que se desdobra dos princípios anatômicos do sistema (o segundo nível). Agora que já apresentamos o sistema das paixões, podemos deixar de lado o uso do termo “raciocínio” para esse caso.

Retomemos então a investigação acerca de como isso tudo se encaixa com a teoria da justiça. Como já foi afirmado na segunda parte da tese, essa “cena dos caracteres”, que agora identificamos como um segundo nível na relação de nosso prazer com o prazer alheio, é parte fundamental do que Hume chama de *artifício* no fundamento da justiça. Digo que é “parte”, e

não exatamente o artifício, apenas porque ainda falta examinar alguns elementos desse artifício – sendo que todos eles vão se encaixar sistemicamente nessa cena.

Foi mostrado, na segunda parte da tese, que Hume aborda o surgimento da justiça não somente através dessa consideração do *artifício*, mas também, no Livro 3, através do que agora ele chama de *convenção*. Acerca dessa convenção, ele escreve que ela “é apenas um sentido geral do interesse comum, que todos os membros da sociedade expressam mutuamente, e que os leva a regular sua conduta segundo certas regras” (TNH, 2000, p. 530). Apontamos que ela é como uma compreensão que se estabelece de que o interesse de todos será melhor resguardado se os interesses particulares não ferirem os interesses alheios. Cito Hume:

Observo que será de meu interesse deixar que outra pessoa conserve a posse de seus bens, *contanto que* ela aja da mesma maneira em relação a mim. Ela tem consciência de um interesse semelhante em regular sua conduta. Quando esse sentido comum do interesse se exprime mutuamente e é conhecido por ambos, produz uma resolução e um comportamento adequados. E isso pode, muito apropriadamente, ser denominado uma convenção ou acordo entre nós, embora sem a interposição de uma promessa; pois as ações de cada um de nós reportam-se às do outro e são realizadas com base na suposição de que outras ações serão realizadas daquele lado (TNH, 2000, p. 530, destaque do original).

Ressaltamos, anteriormente, que a convenção que estabelece a justiça se fundamenta em uma suposição e que essa suposição opera por meio da reputação, ou seja, do caráter como indicativo de um padrão comportamental – pois eu sei que posso esperar algo de outra pessoa, sei que posso supor que ela vai se comportar de determinado modo, apenas porque ela tem o costume de se comportar desse modo. Agora, podemos associar essa suposição e essa convenção ao sistema das paixões.

Ressalta-se, como um primeiro passo, que Hume não faz uma distinção clara, como a que fizemos aqui, entre o que seria um desdobramento natural do sistema e a incidência de um raciocínio explícito, reflexivo, que nós empregaríamos. Note-se como ele descreveu, na citação acima, o modo pelo qual a convenção se institui: “observo que”, “ela tem consciência de”, “quando esse sentido (...) é conhecido por ambos” etc. Tem-se a impressão de que, em algum momento, as pessoas literalmente pensaram aquilo que Hume expressa em seu livro e por isso concluíram pelo estabelecimento da convenção. Ao mesmo tempo, no entanto, é claro que se isso fosse tão óbvio, não seria necessário que um filósofo viesse formulá-lo em sua obra – e de maneira reconhecida, por ele mesmo, como inédita. Ou seja, ainda que o texto humiano dê a impressão de que está a descrever movimentos “conscientes”, é possível considerar que ele está a descrever movimentos imanentes à sua anatomia que não tenham sido realmente pensados, por outros, do modo como ele descreve. Hume ainda estava longe, digamos, de formalizar uma distinção entre consciência e inconsciência, ou de abordar o problema da diferença entre

reflexão consciente e mecanismos naturais inconscientes que orientariam essa reflexão. Ele aborda indistintamente isso que, hoje, sentimos talvez mesmo a necessidade de diferenciar. Mas, para sermos fiéis à exegese de sua obra, precisamos, de algum modo, passar por cima dessa necessidade. O que precisamos aqui é apenas reconhecer que tal “observo que”, tal “ter consciência de”, tal “ter conhecimento de” são relações que podem ser desdobradas do sistema das paixões e, por isso, se algo disso pode ser, digamos, conscientemente pensado e considerado, também algo disso é apenas um mecanismo natural que opera indiferente à nossa percepção dele.

Tendo isso em vista, podemos examinar de que modo tal convenção se desdobra do sistema das paixões, ainda que não tenha sido ensinada a ninguém – de que modo, portanto, a justiça pôde surgir antes da formulação filosófica que Hume oferece da justiça. Para tal, o que precisamos destacar da citação acima são as noções de que *um sentido de interesse comum leva as condutas gerais a serem reguladas segundo certas regras*, e de que *não é necessária uma promessa para que as ações de cada um se reportem às ações dos outros dentro de uma dinâmica de suposições*. Tais noções coincidem com o que viemos reconhecendo até agora acerca do caráter e das paixões interessadas no sistema humiano. Pois vimos que o caráter é fundamental para a dinâmica de suposições, uma vez que ele é aquilo que permite supor um comportamento alheio graças ao hábito ou ao costume. Vimos também que o caráter se forma sob o reforço de certos comportamentos, e esse reforço está intimamente ligado à noção de que certas ações geram prazer – prazer que reforça o desejo por um bom caráter, que reforça o prazer do orgulho, conforme o juízo alheio também encontra prazer em nosso caráter. Ou seja, o reforço de associações de impressões e ideias, que molda o nosso caráter, passa pelo juízo alheio, o qual é, resumidamente, a impressão que os outros têm de nosso comportamento, impressão essa também ligada à dinâmica de suas paixões, com seus prazeres e dores. Sendo assim, as minhas paixões interessadas estão em constante jogo com as paixões interessadas dos outros. *As regras, portanto, que levam as condutas gerais a um sentido de interesse comum são precisamente as regras do sistema humiano das paixões*. Esse “interesse comum” é naturalmente derivado do princípio de busca pelo prazer e evitamento da dor quando ele entra na dinâmica social – é isso o que significa, em sentido mais largo, a noção já apresentada de que se eu tenho orgulho do meu caráter é porque ele é agradável também aos outros: o que pode ser causa de prazer (o prazer do orgulho, por exemplo), a nível social, são objetos cuja capacidade de ser tal causa foi estabelecida na própria dinâmica social. Quando falamos de paixões interessadas em Hume, então, estamos sempre, em algum nível, remetendo a algo que vai desembocar na noção de *interesse comum*. E tal interesse comum acontece em um sistema

que se reporta, necessariamente, à noção de suposição, conforme depende do caráter como percepção de um padrão comportamental que se torna causa de paixões indiretas – explicando o que significa, então, que as ações de cada um se reportem às ações dos outros dentro de uma dinâmica de suposições.

É levando tudo isso em conta que percebemos então de que modo o artifício fundador da justiça coincide com a convenção que a caracteriza: é o próprio estabelecimento da “cena dos caracteres”, tal como reconhecemos que ele se constitui como um “segundo nível” de relação entre o nosso prazer e o prazer alheio, passando por esse objeto específico que é o caráter, que se qualifica como um artifício e como a base do que Hume descreve como a convenção da justiça.

Ele ressalva que para esse artifício ser, de fato, essa convenção, pode levar algum tempo, conforme as experiências conjuntas vão demorando para encontrar uma coincidência satisfatória entre os prazeres próprios e alheios:

(...) o fato de que a regra concernente à estabilidade da posse surge gradualmente, adquirindo força por um lento progresso e por nossa repetida experiência dos inconvenientes de sua transgressão, não a torna menos derivada das convenções humanas. Ao contrário, essa experiência nos assegura ainda mais que o sentido do interesse se tornou comum a todos os nossos companheiros, dando-nos a confiança na regularidade futura de sua conduta; e é somente na expectativa dessa regularidade que está fundada nossa moderação e abstinência (TNH, 2000, p. 531).

Fica claro que será necessário reconhecer de que modo o próprio sistema, então, pode “se demorar” nesses inconvenientes da transgressão, de um jeito que, mesmo o sistema das paixões sendo tão anatomicamente coeso, nem sempre tudo corre tão harmoniosamente, e nossa experiência atesta que existam pessoas consideradas “maus caracteres”, assim como comportamentos que vão contra a apreciação alheia. Sobre isso, é preciso considerar que a simpatia, como foi observado quando a examinamos na parte 2 desta tese, não atua senão também sob a influência de associações de ideias que podem reforçar, mas também interromper ou reverter, os “contágios” passionais, sendo que essas associações de ideias diferenciam pessoas e fazem com que alguns juízos tenham mais influência do que outros em nossas impressões – o que já é suficiente para compreender que o sistema pode levar a opiniões diferentes acerca de ações e comportamentos, de modo que ele não leva necessariamente a imaginar uma aprovação unânime dos objetos ou um padrão ideal de caráter, ainda que se possa considerar que exista um padrão do gosto e do que causa prazer ou dor. As interações humanas apenas não são tão simples assim a ponto de, desde o início, tenderem a essa concordância geral, embora não seja impossível, para Hume, imaginar que o progresso social, rumo a uma

sociedade livre, viesse eventualmente a alcançar essa harmonia. Mas de que forma um sistema tão coeso pode gerar desvios e problemas é algo que vamos abordar mais detidamente no próximo capítulo. Por ora, vamos apenas observar um último ponto de conexão entre o sistema das paixões e a teoria da justiça – finalmente, aquele que diz respeito à ideia de *propriedade*.

No Livro 2 do *Tratado*, Hume escreve, na seção anterior àquela dedicada ao amor pela fama, isto é, na Seção 10 da Parte 1, intitulada *Da Propriedade e da Riqueza*:

[...] a relação considerada mais estreita e, dentre todas, a que mais comumente produz a paixão do orgulho é a de *propriedade*. Não poderei explicar completamente essa relação antes de tratar da justiça e das outras virtudes morais. Neste momento, basta observar que a propriedade pode ser definida como *aquele tipo de relação entre uma pessoa e um objeto que permite a essa pessoa, mas proíbe a todas as outras, o livre uso e posse desse objeto, sem violação das leis da justiça e da equidade moral*. [...] Seja como for, o certo é que a menção da propriedade leva naturalmente nosso pensamento ao proprietário, e a do proprietário à propriedade. Isso prova que existe uma perfeita relação de ideias, o que é suficiente para nosso propósito presente. Uma relação de ideias, juntamente com a de impressões, sempre produz uma transição de afetos; e portanto, sempre que um prazer ou uma dor resulta de um objeto conectado conosco pela propriedade, podemos estar certos de que ou o orgulho ou a humildade resultarão dessa conjunção de relações [...] (TNH, 2000, p. 344-345, destaques do original).

Tentemos aproximar essa observação daquilo que já foi descrito anteriormente, na segunda parte da tese, acerca da relação entre a noção de propriedade e a virtude da justiça. Hume escreve, no Livro 3 do *Tratado*, que, uma vez instituída “a abstinência dos bens alheios, e uma vez todos tendo adquirido uma estabilidade em suas posses, surgem imediatamente as ideias de justiça e de injustiça, bem como as de propriedade, direito e obrigação” (TNH, 2000, p. 531). E segue:

A propriedade de uma pessoa é algum objeto a ela relacionado; essa relação não é natural, mas moral, e fundada na justiça. É absurdo, portanto, imaginar que podemos ter uma ideia de propriedade sem compreender completamente a natureza da justiça e mostrar sua origem no artifício e na invenção humana. A origem da justiça explica a da propriedade. Ambas são geradas pelo mesmo artifício (TNH, 2000, p. 531).

A primeira citação pode dar a impressão de que a estabilidade das posses dá origem imediata à ideia de justiça, mas a continuação do texto, na segunda citação, deixa claro que, na verdade, para Hume, as duas coisas coincidem – pois a estabilidade das posses faz surgir a ideia de justiça enquanto a ideia de justiça é necessária para a ideia de propriedade porque “ambas são geradas pelo mesmo artifício”. Já vimos de que se trata esse artifício, vejamos agora como a noção de propriedade figura aí.

Colados ao texto de Hume, talvez a única conclusão que possamos tirar dessa aproximação aponte para aquele reforço entre orgulho e desejo de que já falamos: sendo a

propriedade uma relação que tão fortemente conecta os objetos a nós, ela é uma relação que muito facilmente transforma algo em causa de orgulho ou humildade; e, sendo assim, é uma relação que participa muito intensamente da reiteração das associações de impressões e ideias que causam prazer ou dor no que diz respeito às paixões interessadas. Em outras palavras, a relação de propriedade seria aquela que exerce mais força e influência nas dinâmicas sociais de prazer e dor.

Apenas isso, no entanto, não explica a afirmação de Hume de que “A origem da justiça explica a da propriedade. Ambas são geradas pelo mesmo artifício” (TNH, 2000, p. 531). De que forma, no sistema das paixões, da cena dos caracteres como a forma sistêmica do artifício, nós conseguimos desdobrar a noção de propriedade?

Para responder a essa pergunta, será necessário um esforço maior de interpretação do texto humiano; pois Hume foi vago nessa definição, embora, ousamos dizer, não a ponto de não ser possível respondê-la em coerência com sua filosofia. Observemos que ele escreve, naquela mesma Seção 10 da Parte 1 do Livro 2 que “a propriedade pode ser vista como uma espécie particular de *causalidade*” (TNH, 2000, p. 344). Ela é, então, por definição, uma relação em que “a menção da propriedade leva naturalmente nosso pensamento ao proprietário, e a do proprietário à propriedade” (TNH, 2000, p. 344), ou seja, uma causalidade que liga o pensamento de uma coisa ao pensamento de outra em uma “perfeita relação de ideias” (TNH, 2000, p. 344). E isso “quer consideremos a liberdade que ela dá ao proprietário de agir como bem quiser sobre o objeto, quer os benefícios que ele extrai desse objeto” (TNH, 2000, p. 344). A propriedade parece ser definível, então, como a associação de ideias mais forte e direta entre alguém e um objeto¹⁴¹. Considerando o sistema humiano das paixões indiretas, seria possível

141 No Livro 3 do *Tratado*, Parte 2, Seção 6, Hume oferece mais algum detalhamento acerca da fundamentação da noção de *propriedade*. Ele escreve: “Começarei observando que essa qualidade que denominamos *propriedade* é como muitas qualidades imaginárias da filosofia *peripatética*, desaparecendo diante de um exame mais minucioso, quando considerada separada de nossos sentimentos morais. Evidentemente, a propriedade não consiste em nenhuma das qualidades sensíveis do objeto, pois estas podem continuar invariavelmente iguais, enquanto a propriedade muda. A propriedade, portanto, tem de consistir em alguma relação do objeto. Mas não em sua relação com outros objetos externos e inanimados, pois estes também podem continuar invariavelmente iguais enquanto muda a propriedade. Essa qualidade, portanto, consiste nas relações dos objetos com seres inteligentes e racionais. Não é, no entanto, a relação externa e corpórea que forma a essência da propriedade, pois essa relação pode existir igualmente entre objetos inanimados ou com respeito aos animais, embora nestes casos não forme uma propriedade. Portanto, a propriedade consiste em alguma relação interna, isto é, em alguma influência que as relações externas dos objetos exercem sobre a mente e as ações. Assim, não se imagina que a relação externa que chamamos de *ocupação* ou primeira posse seja por si mesma a propriedade do objeto, mas apenas que produz sua propriedade. Ora, é evidente que essa relação externa não produz nada nos objetos externos; apenas influencia a mente, ao despertar em nós o sentido do dever de nos abster desse objeto e de restituí-lo ao primeiro possuidor. Essas ações são propriamente o que chamamos *justiça*; conseqüentemente, a natureza da propriedade depende dessa virtude, e não a virtude da propriedade” (TNH, 2000, p. 566). Essa passagem

inferir que a noção de propriedade surge a partir de um reforço muito grande da dupla relação de impressões e ideias que conecta alguma coisa a alguém – uma reiteração tão grande dessa conexão que ela passa a aparecer, para nós, como uma espécie de causalidade, ou seja, uma relação apreendida pelo hábito e pelo costume que permite uma certeza tão grande quanto saber que, se uma bola de bilhar se choca com outra, ela vai transferir movimento a essa outra.

Levando em consideração o papel do prazer do orgulho e do desejo na reiteração de tais associações, pode-se figurar a importância do caráter na constituição da propriedade, uma vez que, como vimos, ele é aquilo que com mais força cumpre as limitações do sistema humano das paixões indiretas. Além de ser, também, como já afirmamos, aquilo que mais diretamente se associa a nossa personalidade, a nosso *eu* – levando-nos mesmo a chamá-lo de “identidade mínima”. É assim, portanto, que podemos fazer sentido da afirmação de Hume de que é pelo mesmo artifício (reconhecido aqui como o que chamamos de “cena dos caracteres”) que constitui a justiça que se constitui a propriedade, ainda que Hume não pareça ter explicitado, em nenhum momento de sua obra, que a noção de propriedade é, de certo modo, derivada da noção de caráter, mas tenha apenas dito (enviesadamente) que ela surge da dupla relação de impressões e ideias que atua nas paixões indiretas. A noção de propriedade encontra no caráter um exemplo máximo, e os mecanismos que reforçam nosso caráter como causa possível de prazer ou dor são os mesmos que reforçam uma associação de ideias entre nós e um objeto – digamos, então, são o mesmo artifício. É como se nós pudéssemos aprender a noção de propriedade a partir de nossa experiência do caráter.

Uma última observação antes de passarmos para a parte final deste capítulo e respondermos, enfim, o que é o amor pela fama na filosofia de Hume. A Seção 10 de que estamos falando, *Da Propriedade e da Riqueza*, é quase toda dedicada a explicar o que se pode chamar de “antecipação do prazer” (TNH, 2000, p. 349), em que o principal exemplo está na riqueza. Segundo o filósofo, “A essência mesmo da riqueza consiste no poder de proporcionar os prazeres e comodidades da vida” (TNH, 2000, p. 349), ou seja, ela dá prazer na medida em que permite antecipar o prazer de adquirir aquilo que quisermos, ou, melhor dizendo, na medida em que assume a qualidade prazerosa daquilo que adquiriríamos com ela. A riqueza dá prazer porque ela está associada ao *poder*:

Se a propriedade de alguma coisa que dá prazer por sua utilidade, beleza ou novidade produz também orgulho por uma dupla relação, de impressões e ideias, não devemos nos surpreender pelo fato de que o poder de adquirir essa propriedade tenha o mesmo efeito. Ora, a riqueza deve ser considerada o poder

oferece um detalhamento acerca do que é a propriedade, mas não muito sobre como ela se fundamenta nos princípios da natureza humana, de modo que nossa interpretação ainda se mostra necessária.

de adquirir a propriedade daquilo que nos apraz; e é somente enquanto tal que ela exerce influência sobre as paixões (TNH, 2000, p. 345).

O que é interessante, para nós, de observar nessa seção, é como tal reflexão sobre o poder é expandida, por Hume, passando pela indistinção entre *poder* e *exercício* e chegando ao ponto de tratar das relações de autoridade e escravidão. Ele escreve:

A mesma razão que faz que a riqueza cause prazer e orgulho, e a pobreza suscite o desprazer e a humildade, deve fazer que o poder produza aquelas emoções, e a escravidão, estas últimas. O poder, ou a autoridade sobre outrem, torna-nos capazes de satisfazer todos os nossos desejos; já a escravidão, ao nos sujeitar à vontade alheia, deixa-nos expostos a milhares de privações e humilhações (TNH, 2000, p. 350).

Embora, nessa seção, Hume não desenvolva nenhuma dessas questões, torna-se evidente como se enlaçam, em sua filosofia, o sistema das paixões, a noção de justiça e as relações de poder, tudo ao redor da ideia de propriedade fundamentada na estrutura das paixões indiretas. Não é difícil enxergar, apenas com o visto aqui, que, para ele, um desequilíbrio muito grande no poder não condiz com o equilíbrio proporcionável pelo sistema das paixões, de modo que o desequilíbrio extremo na distribuição das propriedades aponta para a dor e a injustiça. Mas mais sobre isso será visto na quarta parte da tese. Aqui, por fim, limitamo-nos a concluir que, no sistema de Hume, a questão da reputação (ou da fama) é elemento central da economia social das paixões, alicerçada na estrutura das paixões indiretas, desde a simpatia até a justiça, dos princípios naturais ao artifício da ordem social.

11.5 O que é o amor pela fama

Para responder, por fim, mais diretamente a *o que é* o amor pela fama na filosofia de Hume, vamos nos ater àquilo que ele diz, explicitamente, em seu texto, acerca dessa paixão. Começaremos com um viés negativo, isto é, isolando o amor pela boa reputação daquilo que ele *não é*.

Hume é bastante assertivo ao declarar que *não* se trata de um instinto original ou natural, como aqueles que trazemos implantados em nós independentemente de terem sido ativados por impressões de prazer ou dor. O filósofo escocês argumenta que “se fosse algum instinto original que produzisse na mente o desejo da boa fama e a aversão pela má fama, a boa e a má fama nos influenciariam indistintamente; e toda opinião, conforme fosse favorável ou desfavorável, excitaria igualmente esse desejo ou aversão” (TNH, 2000, p. 356), sendo que, no entanto, não é assim que acontece:

(...) embora a boa fama seja em geral agradável, obtemos uma satisfação muito maior da aprovação daqueles que nós mesmos estimamos e aprovamos do que daqueles que odiamos e desprezamos. Da mesma maneira, o que nos desgosta é sobretudo o desprezo das pessoas a cujo julgamento damos algum valor, ao passo que a opinião do resto da humanidade nos é em grande medida indiferente¹⁴² (TNH, 2000, p. 356).

Ou seja, o amor pela boa reputação *não* é um impulso instintivo primário como, por exemplo, a benevolência. Observe-se que a ação benevolente não faz distinção de seu objeto, se ela se dirige a um tolo ou a um sábio, por exemplo – isso ocorre porque a benevolência, caracterizada como um impulso instintivo, não depende de uma ideia complementar para se manifestar. Não é o caso do amor pela fama: para se manifestar, ele depende da comparação ou da mediação simpática, ou seja, de uma ideia que surge de uma impressão de prazer ou dor.

Também é possível afirmar que o amor pela fama *não* se configura como inclinação, disposição ou traço. Essas denominações, via de regra, são utilizadas por Hume para se referir ao caráter pessoal naquilo que ele tem de mais duradouro e sedimentado (por exemplo, em TNH, 2000, p. 329). Outras vezes, o termo “disposição” é utilizado quase como sinônimo de caráter (por exemplo, em TNH, 2000, p. 183). Hume também utiliza “disposição” e “inclinação” para caracterizar “nossos nervos e espíritos animais” (TNH, 2000, p. 244)¹⁴³. Assim, embora Hume em momento algum conceitue ou explique exatamente o que quer dizer por inclinações, disposições e traços, é possível inferir que esses termos se prestam a descrever tendências, intensidades, frequências e delicadezas de sentimentos e paixões. O amor pela fama, desse modo, parece não se encaixar em nenhum desses sentidos aqui inferidos, ainda que esteja em relação com eles.

142 Este “em grande medida indiferente” de que fala Hume deve ser confrontado com outra passagem da Seção 11 (TNH, 2000, p. 358), onde o filósofo considera a possibilidade de objeções à sua hipótese de que “o prazer que obtemos com o elogio surge de uma comunicação de sentimentos”. Ele conclui que pode haver apenas objeções aparentes, mas que quando são consideradas devidamente, acabam por confirmar a hipótese. Assim, por exemplo, quando considerada a partir de um ponto de vista quantitativo, este “resto da humanidade” pode nos interessar porque tem o poder de se converter em popularidade, o que nos interessa devido a sua agradabilidade. “A popularidade”, escreve Hume, “pode ser agradável até mesmo para um homem que despreza as pessoas comuns, mas isso ocorre porque o grande número dessas pessoas confere a sua opinião um peso e autoridade adicionais” (Idem).

143 Pode ser interessante observar como também Kant se valeu de analogia corporal para pensar a dinâmica dos sentimentos, notadamente considerando que tal analogia não é meramente ilustrativa. Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, ele escreveu: “Do ponto de vista *fisiológico*, quando se fala de temperamento entende-se a *constituição corporal* (a estrutura forte ou fraca) e a *compleição* (os fluídos, aquilo que no corpo se move regulado pela força vital, onde também se incluem o calor ou o frio na elaboração desses humores). Mas, sob o aspecto *psicológico*, isto é, como temperamento da *alma* (da faculdade de sentir e de desejar), essas expressões, tomadas de empréstimo à constituição sanguínea, são representadas somente conforme a analogia do jogo dos sentimentos e desejos com as causas motrizes corporais (dentre as quais o sangue é a principal). Daí resulta que os temperamentos, que atribuímos meramente à alma, podem também ter secretamente, como causa coadjuvante, aquilo que é corporal no homem (...)” (KANT, 2006, p. 182).

Nem instinto, nem inclinação, disposição ou traço. Vejamos agora algumas asserções afirmativas que Hume faz acerca do amor pela fama, no *Tratado* e na segunda *Investigação*, para nos aproximarmos do lugar da fama no sistema humiano. Na verdade, não são muitas essas asserções. São raras as passagens em que Hume ensaia uma definição mais precisa para nosso tema. Via de regra, o filósofo utiliza-se dos termos “reputação” e “fama” como se suas definições já estivessem incorporadas e clarificadas no repertório intelectual do leitor, isto é, os termos são utilizados na mesma acepção em que costumam ocorrer regularmente na vida comum¹⁴⁴. Entre elas, cinco passagens (das quais se pode depreender um certo *é*¹⁴⁵) merecem um olhar mais de perto.

As duas primeiras ocorrem logo no parágrafo inicial da Seção 11, Parte 1, do Livro 2 do *Tratado*, e já foram citadas aqui:

Além dessas causas originais do orgulho e da humildade, porém, existe uma causa secundária, com igual influência sobre os afetos: as opiniões alheias. Nossa reputação, nosso caráter, nosso bom nome são considerações de grande peso e importância; e mesmo as outras causas de orgulho – a virtude, a beleza e a riqueza – têm pouca influência quando não amparadas pelas opiniões e sentimentos alheios. Para dar conta desse fenômeno, será necessário fazer um pequeno desvio e explicar primeiramente a natureza da simpatia (TNH, 2000, p. 350).

144 Acerca da *fama*, observo que essa palavra remonta ao termo homófono em latim (NASCENTES, 1955, p. 208), onde carrega o sentido de aquilo “que se diz de alguém” (REZENDE, BIANCHET, 2014, p. 226), por relação com o verbo “*fari*”, isto é, falar (HOAD, 1996, p. 165; PARTRIDGE, 2006, p. 1051). Compreende-se, portanto, que *famoso* é aquilo de que se fala, aquilo acerca do que correm rumores – do latim *famosus*: aquele que é falado, isto é, aquele que faz com que falem dele (PARTRIDGE, 2006, p. 1051). Esse sentido original ligado à fala remete ao termo grego “*phêmhê*” (φήμη): dito, rumor; ou ao verbo “*phánai*” (φαναί): falar ou dizer; e daí ainda ao protoindoeuropeu **bha-*: falar, contar, dizer (HOAD, 1996, p. 165; PARTRIDGE, 2006, p. 1051). O termo chega no francês antigo e nos primórdios do francês moderno como “*fame*”, aparecendo no *Dictionnaire du Moyen Français* (1330-1550) com o sentido de “rumor, burburinho, reputação ou fama” (no original: “*rumeur, bruit qui court, réputation, renommée*”) (ATILF, 2020) e daí passa para o inglês, no século XIII, carregando o sentido original (PARTRIDGE, 2006, p. 1051; HOAD, 1996, p. 165). A primeira edição do *Dr. Johnson’s Dictionary*, de 1755, traz o verbete “*fame*” definindo-o como “celebridade, renome” [“*celebrity, renown*”], ou ainda como “notícia, rumor” [“*report, rumour*”] (JOHNSON, 1775, [s.p.]). Note-se que a língua francesa abandonou o vocábulo no século XVII, mantendo-o apenas nas formas adjetivas *fameux* ou *famé*, assumindo *renommée* (ou, em algumas situações, *renom*) como a forma substantiva da ideia. É assim que, na edição francesa do *Tratado da Natureza Humana*, de Hume, a Seção 11 da primeira parte do segundo livro, *Of the love of fame*, foi traduzida como *De l’amour de la renommée* (HUME, 1991). Acerca desse amor pela fama, é interessante observar como Louis, *chevalier* de Jaucourt, no verbete que redigiu acerca da *renommée* na *Encyclopédie*, afirmou que “o amor pela boa fama não deve jamais ser desencorajado, pois ela produz excelentes efeitos, não somente pelo o que ela desvia do que é baixo & indigno, como também pelo o que ela dirige às nobres e generosas ações” (DIDEROT, D’ALEMBERT, 2021, v. 14, p. 111), uma postura bastante próxima da polêmica posição humiana acerca da vaidade. O enciclopedista reforça que é a despeito de os princípios da fama serem moralmente apreciáveis ou condenáveis, independente de sua prática ser moderada ou viciosa, que o amor por ela é o principal motor para os grandes feitos da humanidade.

145 No sentido de “o amor pela fama *é* isso ou aquilo”.

Desse trecho, podemos depreender duas afirmações que apontam para o sentido e o *status* que Hume confere ao *amor pela boa reputação*. Em uma primeira passagem, o filósofo afirma que o *amor pela boa reputação* (que tem nas opiniões alheias o seu gatilho) liga-se a uma causa secundária do orgulho e da humildade, que são os dois sentimentos que compõem o eixo central da economia das paixões elaborada por Hume no Livro 2 do *Tratado*. Em seguida, numa segunda passagem, ele afirma que o *amor pela boa reputação* é um fenômeno (“Para dar conta desse fenômeno”) que só pode ser plenamente explicado mediante o esclarecimento de um outro fenômeno, a saber, o da simpatia, “este fenômeno tão notável”.

A terceira passagem de nossa lista se localiza no Apêndice B (“Do Amor de si mesmo”), da segunda *Investigação*. Nela, vemos que Hume define o *amor pela boa reputação* como sendo uma propensão:

É necessário que a natureza, por meio da estrutura e organização de nosso espírito, tenha-nos dado uma propensão para a fama antes de podermos colher qualquer prazer de sua obtenção ou buscá-la motivados pelo amor a nós mesmos e por um desejo de felicidade (I2, 2013, p. 195).

A quarta asserção positiva pode ser lida também na segunda *Investigação*, à Seção VIII, que trata “Das qualidades imediatamente agradáveis aos outros”: “O desejo de obter fama, reputação e a consideração dos demais, longe de ser algo merecedor de censura, parece inseparável da virtude, talento, capacidade e uma nobreza e elevação de caráter” (I2, 2013, p. 147). Hume parece aproximar o *amor pela fama* de um sentido correlato ao de virtude (“parece inseparável da virtude”).

E finalmente, ainda na segunda *Investigação*, na Seção IX (Conclusão da Parte I), o filósofo escocês classifica o *amor pela fama* como um “princípio de nossa constituição”. Nessa quinta e última passagem de nossa enumeração, lemos:

Outro princípio de nossa constituição que traz um grande reforço ao sentimento moral é o amor pela fama, que reina com total autoridade em todos os espíritos elevados e é muitas vezes o motivo supremo de cada um de seus planos e realizações. Em nossa busca tenaz e sincera de um caráter, um nome, uma reputação no mundo, passamos frequentemente em revista nosso procedimento e conduta, e consideramos como eles aparecem aos olhos daqueles que nos estão próximos e nos observam (I2, 2013, p. 161).

Assim, reunindo o que foi visto até este momento, seguindo o raciocínio de Hume, podemos concluir que o amor pela boa reputação *não é* um impulso ou instinto original ou tampouco uma ideia inata implantada em nossa natureza e que opera independente de outros princípios ou sentimentos. Não é, portanto, um sentimento natural da ordem dos sentimentos desinteressados. Antes, é: 1) ligado a uma causa secundária de duas paixões estruturais da natureza humana (orgulho e humildade); 2) um fenômeno que só pode ser explicado a partir de

outro fenômeno, o da simpatia; 3) uma propensão; 4) “inseparável da virtude” (I2, 2013, p. 147); e 5) um “princípio de nossa constituição” (I2, 2013, p. 161). Cada uma dessas asserções pode ser facilmente compreendida a partir do que foi exposto até agora.

Em relação à causa secundária de duas paixões estruturais, Hume considera que há um conjunto de causas possíveis para as paixões do orgulho e da humildade que ele denomina “causas originais”. São aquelas que ele examina entre as seções 7 e 10 da Parte 1, do Livro 2, do *Tratado* – o vício e a virtude, a beleza e a deformidade, as vantagens e desvantagens externas (isto é, relacionadas a objetos externos que estão associados, de alguma forma, a nosso *eu*), a propriedade, a riqueza e a pobreza. Todas elas, de acordo com o sistema, sujeitas a uma dupla relação de impressões e ideias que leve, em algum ponto, à figura do *eu* como objeto da paixão. Ele então considera, na Seção 11 dessa mesma parte do Livro 2, que existe uma “causa secundária” para tais paixões: as opiniões alheias (TNH, 2000, p. 350-351). O que se percebe é que as opiniões alheias não podem estar no mesmo nível das outras causas porque elas exercem influência sobre todas elas – lembremo-nos, mais uma vez, daquela citação que mais repetimos aqui: “Nossa reputação, nosso caráter, nosso bom nome são considerações de grande peso e importância; e mesmo as outras causas de orgulho – a virtude, a beleza e a riqueza – têm pouca influência quando não amparadas pelas opiniões e sentimentos alheios” (TNH, 2000, p. 351). Hume não justifica por que chama essa causa tão central para seu sistema de “secundária”, mas arrisco aqui um palpite: as opiniões alheias são sempre, claro, opiniões sobre alguma coisa, isto é, elas precisam incidir sobre um objeto, e esse objeto é, em geral, aquilo que se considera uma causa original – mesmo a opinião alheia sobre nosso caráter, que pareceria talvez um objeto inteiramente redutível à dinâmica da interessoalidade, acaba sendo uma opinião acerca de nossas virtudes ou vícios, que são causas originais –; e como o objeto da opinião precisa, claro, vir antes da opinião, compreende-se que esse objeto componha uma possível causa original, enquanto a opinião vem em segundo lugar. Mas não é necessário aceitar esse palpite, basta reconhecer que Hume coloca as opiniões alheias como causas secundárias para as paixões do orgulho e da humildade, e, sendo secundárias, são centrais e estão na base mesmo da possibilidade de as causas originais serem, de fato, causas (como mostra a terceira limitação do sistema das paixões indiretas). O que se chama de *opiniões alheias* aqui, como se pode ver pela citação que repetimos acima, reflete-se no que se chama de *reputação*, *caráter* ou *bom nome*, sendo que a essa lista podemos acrescentar, sem qualquer desvio do texto humiano, a palavra “fama”. O amor pela fama figura, então, como o modo pelo qual as paixões indiretas dizem respeito às causas secundárias de orgulho e humildade. Como vimos anteriormente, em algum momento passa a ser possível considerar que as opiniões alheias sobre o nosso caráter ganham

uma espécie de valor próprio, para além do modo como podem incidir nas causas originais, e ainda que se considere que elas sejam sobre nosso vício ou virtude, nós passamos a ter o nosso caráter como um objeto desejado, ao qual se associam nosso vício ou virtude. As paixões de desejo, orgulho e humildade, conforme passam a circular nesse nível relativo às opiniões alheias, à reputação, ao caráter, à fama, ganham, no texto de Hume, a aceção dessa paixão derivada chamada amor pela boa reputação, ou amor pela fama.

Já sobre um fenômeno que só pode ser explicado a partir de outro fenômeno, o da simpatia, temos que o amor pela fama, como um fenômeno de nossa natureza, depende de outro fenômeno, o da simpatia. Nós demos bastante atenção, aqui, para toda a dinâmica passional que está envolvida na constituição do caráter e tudo o que ocorre a partir de então. Mas isso não pode nos fazer esquecer que sem um ponto de partida na simpatia nada disso se construiria no sistema. Imagine-se o sistema humiano sem a simpatia como fundamento das dinâmicas que envolvem as opiniões alheias. Devido a nossa indiferença a respeito das opiniões dos outros sobre nós, seria possível concluir apenas o que as opiniões alheias nos informassem sobre as vantagens que poderíamos adquirir por meio delas, ou seja, nosso aprendizado acerca do que é valoroso ou não se daria inteiramente pelas vantagens particulares que conseguíssemos com nossas ações, independentemente da aprovação alheia, independentemente mesmo de qual o efeito passional de nossas ações nos outros. O sistema não poderia senão descrever, digamos, uma sociedade de disputa, cuja única possibilidade de aprendizado acerca dos benefícios da concordância ocorreria pela instituição de uma racionalidade (de qualquer origem) que viesse, eventualmente, a estabelecer uma espécie de contrato social. Digo: isso talvez nos levasse a teorias contratualistas, pois nenhuma forma de concordância pela aliança social poderia surgir naturalmente entre os homens (a não ser que concordássemos com uma origem natural da racionalidade), nem a virtude da justiça poderia aparecer sem que a fundamentássemos nessa suposta racionalidade original. Mas esse não é o sistema de David Hume. No sistema de Hume, nós aprendemos a nos agradar, por exemplo, com a nossa própria beleza, com a nossa virtude ou com o nosso caráter não porque eles são instrumentos de obtenção de vantagens, mas porque os outros também se agradam com eles. No sistema de Hume, há um mecanismo da imaginação capaz de transformar ideias em impressões, e por meio deles a nossa percepção de como os outros se sentem em relação a certos objetos ou assuntos influencia diretamente o modo como nós nos sentimos em relação a esses mesmos objetos e assuntos. E é assim, com esse mecanismo, que, nesse sistema, os afetos relacionados a objetos e assuntos se constituem socialmente. A simpatia está na base, portanto, dos valores que terão esses objetos e assuntos, e ainda que tais valores entrem depois em outras dinâmicas, como aquelas relativas às paixões

indiretas e ao caráter, no sistema humiano sua base está na simpatia. As opiniões alheias, portanto, circulam entre nós não só pela sua expressão, mas também por essa espécie de contágio das paixões associadas a elas. E o amor pela fama, então, depende da simpatia para ser aquilo que é no sistema de Hume.

Como apresentamos no capítulo 9 desta terceira parte da tese, Hume se refere ao amor pela fama como uma propensão, na segunda *Investigação*, nos seguintes termos:

É necessário que a natureza, por meio da estrutura e organização de nosso espírito, tenha-nos dado uma propensão para a fama antes de podermos colher qualquer prazer de sua obtenção ou buscá-la motivados pelo amor a nós mesmos e por um desejo de felicidade (I2, 2013, p. 195).

Isso aponta para a noção que formulamos aqui do seguinte modo, e que viemos reforçando ao longo de todo este capítulo: de que a reputação surge para nós como um objeto desejado porque nossos caracteres, como imagens de nossas propensões comportamentais, também são objetos entregues às dinâmicas da interpessoalidade e fortemente associados aos prazeres das paixões indiretas. Como mostramos, é a estrutura da natureza humana, tal como Hume a dispôs em seu sistema anatômico, que dá origem a tais dinâmicas e assim nos provê de uma propensão natural a nos importarmos com nossa reputação e termos boa parte de nossas paixões orientada por essa importância. O “amor pela fama”, como expressão que, na obra de Hume, indica o modo em geral pelo qual nossas paixões se orientam na e para tais dinâmicas interpessoais, aparece, então, como uma propensão fundamental de nossa natureza.

O amor pela fama aparece, na segunda *Investigação* de Hume, também como algo inseparável da virtude. Isso pode ser compreendido a partir da ideia de que aquilo que aparece, para nós, como valioso e causa de orgulho em nosso caráter é assim porque também aparece como valioso e causa de estima, para o outro, em nosso caráter. Porque (como já foi explicado) tal valor se constitui no caráter já dentro das dinâmicas passionais interpessoais, seja através da simpatia, seja através das duplas relações de impressões e ideias que reforçam os comportamentos agradáveis. A consequência direta disso é que, no sistema humiano, desejar um bom caráter é também desejar agradar aos outros, e conseguir um bom caráter é prover aos outros algo que lhes faz bem. No próximo capítulo veremos algo acerca da possibilidade de o amor pela fama se desviar desse sentido e produzir exageros, falsidades ou discordâncias que o tornem inconveniente, como pode acontecer com qualquer paixão do sistema de Hume se ela não for governada de alguma forma. Mas, em princípio, a própria noção de virtude, na obra de Hume, depende um tanto dessa dinâmica de prazer compartilhado ou de aprovação associada entre os indivíduos. Nessa psicologia sentimentalista, a virtude causa prazer, e o orgulho e o amor são formas de prazer. Não há, portanto, nenhuma condenação moral *a priori* contra a

possibilidade de desejar tais prazeres, uma vez que eles se realizam sob a égide da aprovação pública. Uma vaidade fundamentada, no sistema de Hume, significa apenas que o indivíduo conseguiu algo de bom, e, se o vaidoso quer ser admirado, isso não é um problema. Desejar ter bons motivos para a vaidade, e, logo, para a fama, levará a pessoa a desejar ser virtuosa, e isso é bom.

O amor pela fama é considerado “um princípio de nossa constituição” (I2, 2013, p. 161). Isso praticamente se desdobra do terceiro ponto que abordamos aqui, acerca de o amor pela fama ser uma propensão – a descrição que Hume faz da natureza humana considera que temos essa propensão, logo, ela é parte fundamental de nossa constituição. A ideia de que é um “princípio”, todavia, não deve se confundir com a noção de instinto, inclinação, disposição ou traço, noções que, já mostramos anteriormente, não são associadas por Hume ao amor pela fama. Isso é compreensível principalmente através da asserção de que toda a dinâmica da fama, na obra de Hume, está associada ao que ele considera um *artifício* – aquele artifício fundador da justiça. É necessário, em sua obra, diferenciar aquilo que temos naturalmente em nós como princípios *originais*, tais como a benevolência, a simpatia etc., daquilo que se constitui como uma consequência do sistema. As dinâmicas relativas à fama, como mostramos aqui, são totalmente baseadas no sistema humiano, desde as associações de impressões e ideias, a percepção do caráter, a simpatia, a estrutura das paixões indiretas, o reforço do costume e do hábito, o princípio de buscar o prazer e evitar a dor. Mas elas surgem nesse sistema, e não como elementos primitivos dele – não há, para Hume, um sentimento original da justiça ou um instinto da fama. Logo, a fama (e nossas relações passionais com ela) aparecem no sistema de Hume como um princípio de nossa constituição, ainda que não como um princípio original.

Para concluir, portanto, este estudo anatômico do amor pela fama no sistema das paixões de Hume, observemos novamente, para além desses cinco pontos, algumas outras coisas. O amor pela fama pode ser considerado uma paixão derivada das paixões indiretas – ele depende da dinâmica envolvida nessas paixões. A *fama*, ou *reputação*, em Hume, aparece como um elemento fundador e fundamental da sociabilidade – seu sistema filosófico articula a sociabilidade através das relações passionais, com o comportamento alheio passando pela simpatia e pela noção de caráter, fundamentando, somente assim, o seu conceito de justiça. E o amor pela fama, ou pela boa reputação, aparece aí como aquilo que diz respeito às dinâmicas passionais relacionadas à sociabilidade tomada em si mesma, isto é, a noção de amor pela fama aponta para toda forma de desejo, prazer ou dor associada diretamente a essa sociabilidade tomada em suas próprias dinâmicas. O amor pela fama é derivado das paixões indiretas porque ele circula entre as formas de orgulho, humildade, amor e ódio, além de vaidade, inveja,

piedade, ambição, malevolência ou generosidade; mas sempre que o que está em jogo é o modo como o juízo alheio e as relações interpessoais constituem valores, virtudes, vícios, em suma, moralidade, é o amor pela fama que aparece como sentido passional a guiar essa constituição. Também por isso, o amor pela fama estabelece um sentido peculiar, no sistema humano, para a vaidade, a virtude e a moralidade, uma vez que a fama, ou reputação, está aí como o entendimento de que tais valores se instituem coletivamente. Quero dizer: sendo elementos que dizem respeito à sociabilidade, no sistema de Hume eles dependem das dinâmicas da reputação; e, o amor pela fama sendo a paixão relativa a tais dinâmicas, participa ativamente da forma como tais elementos se constituem na sociedade.

12 O AMOR PELA FAMA E O GOVERNO DAS PAIXÕES

Até aqui, nesta parte 3, viemos empreendendo um esforço de *delinear e delimitar* a natureza do amor pela fama – talvez a única forma de “definição” possível no sistema humano, uma vez que uma definição propriamente dita, como um enunciado simples, preciso e definitivo, não seria possível e tampouco necessária, segundo o próprio raciocínio de Hume. A partir de uma certa tentativa de reconstituição anatômica do sistema humano das paixões expresso nas Partes 1 (*Do Orgulho e da Humildade*) e 2 (*Do Amor e do Ódio*) do Livro 2 (*Das Paixões*) do *Tratado*, considerando também alguns enunciados da Parte 3 (*Da Vontade e das Paixões Diretas*), foi possível concluir que, no limiar, trata-se, a nosso ver, da paixão que mais tipicamente expressa, em si e em suas circunstâncias, as formas de sociabilidade. E essa tentativa de compreender a natureza do amor pela fama e o papel que ela exerce no vasto catálogo das paixões que compõe o sistema aponta para a constatação de que, na descrição que Hume faz dessa paixão ao longo das Partes 1 e 2 do Livro 2, vemos predominar o seu lado virtuoso, sua influência na fundação e na manutenção da justiça (principalmente quando aproximamos seu exame ao Livro 3 do *Tratado*) e seu forte teor sociabilizante. Em geral, vemos seu lastro “inseparável da virtude” florescer.

Porém, como acontece com toda e qualquer paixão no sistema de Hume, o amor pela fama também se converte em vício quando seu exercício toma o curso do excesso. Vemos isso acontecer na obra do filósofo, por exemplo, em uma notória passagem da Seção XVIII de *Uma Investigação Sobre os Princípios da Moral*, intitulada *Das qualidades imediatamente agradáveis aos outros*. Nessa passagem, Hume volta a insistir na relação entre a paixão pela fama e a integridade do caráter, mas dessa vez o seu maior interesse parece ser assinalar as razões pelas quais o desejo de fama é comumente condenado como uma falta ou uma imperfeição humana (lembremos aqui da posição dos estoicos), ou seja, como um vício. Vale a pena acompanhar a passagem em toda a sua extensão. “O desejo de obter fama, reputação e a consideração dos outros”, começa Hume,

longe de ser algo merecedor de censura, parece inseparável da virtude, do talento, da capacidade e de nobreza de caráter. Uma atenção especial mesmo a assuntos de menor importância, a fim de agradar aos demais, é também esperada e exigida pela sociedade; e ninguém se surpreende ao descobrir que um homem exibe maior elegância em suas vestimentas e maior brilho em sua conversação quando se acha em reuniões sociais do que quando passa o tempo em sua casa com sua própria família. Em que consiste, então essa vaidade que com tanta justiça se considera uma falta ou imperfeição? Ela parece consistir principalmente em uma exibição tão destemperada de nossas vantagens, honras e realizações, em uma busca tão afoita e inconveniente de elogio e

admiração, que se torna ofensiva às outras pessoas e invade os limites de suas vaidades e ambições secretas. Ela é, além disso, um sintoma infalível da ausência daquela genuína dignidade e elevação espiritual que constitui uma joia tão esplêndida em qualquer caráter. Pois qual seria a razão desse impaciente desejo de aplauso, como se não fôssemos realmente dignos dele e não pudéssemos razoavelmente esperar que nos fosse alguma vez concedido? Por que essa ansiedade em relatar que estivemos em companhias ilustres e que recebemos referências elogiosas, como se estas não fossem coisas corriqueiras que todos poderiam imaginar sem que precisássemos contar-lhes? (I2, 2013, p. 123-124).

“Exibição tão destemperada”, “busca tão afoita e inconveniente de elogio e admiração”, “impaciente desejo de aplauso” formam um conjunto de locuções que configuram o lado excessivo e perverso do amor pela boa reputação. O que depreendemos com certa facilidade da passagem é que, em excesso, o amor pela fama inverte o seu papel sociabilizante, convertendo-se em uma paixão de grande potencial desagregador, uma espécie de estopim da guerra, se não de todos contra todos, ao menos de todos contra todos que estejam circunscritos no contexto do espaço contíguo de um determinado indivíduo que exhibe aquele conjunto de “sintomas”.

A percepção desse lado sombrio que o amor pela boa reputação pode adquirir surge, então, como uma oportunidade de enfrentarmos uma questão crucial para compreender melhor a natureza dessa paixão e complementar o entendimento sobre suas circunstâncias – a saber, a questão dos modos de controle desse sentimento, dentro da questão geral do governo das paixões (tanto no sentido de serem governadas quanto no sentido humano em que, podemos dizer, são elas que governam).

12.1 Razão e vontade no governo das paixões

Para começar, não se pode falar em governo, combate ou contenção de uma paixão ou das paixões em geral sem entrar no tema da vontade (*voluntas*, em latim; *will*, em inglês). Se para o senso comum, muitas vezes controlar ou conter uma paixão é uma mera questão de “vontade”, na vida prática, isto é, na experiência, é fácil notar que esse voluntarismo que vê uma prevalência da volição em relação aos sentimentos na determinação do comportamento e das ações humanas é algo bastante distante dos poderes da mente, ao menos da mente tal como concebida por Hume. Pois é na Parte 3 do Livro 2 do *Tratado*, que o filósofo escocês coloca de modo direto o problema do governo das paixões, o que o leva a explicar, enfim, sua noção de vontade (livre-arbítrio) e a formular as relações que esta tem com as paixões e com a razão. Ele escreve:

Nada é mais comum na filosofia, e mesmo na vida corrente, que falar no combate entre a paixão e a razão, dar preferência à razão e afirmar que os homens só são virtuosos quando se conformam a seus preceitos. Afirma-se que toda criatura racional é obrigada a regular suas ações pela razão; e se qualquer outro motivo ou princípio disputa a direção de sua conduta, a pessoa deve se opor a ele até subjugá-lo por completo ou, ao menos, até torná-lo conforme àquele princípio superior. A maior parte da filosofia moral, seja antiga ou moderna, parece estar fundada nesse modo de pensar. E não há campo mais vasto, tanto para argumentos metafísicos como para declamações populares, que essa suposta primazia da razão sobre a paixão. A eternidade, a invariabilidade e a origem divina da razão têm sido retratadas nas cores mais vantajosas; a cegueira, a inconstância e o caráter enganoso da paixão foram salientados com o mesmo vigor (TNH, 2000, p. 449).

Segundo Hume, portanto, o mais comum, tanto na filosofia antiga quanto na moderna, era relegar à razão a primazia sobre as questões morais. É na razão que deveríamos buscar não só as orientações morais quanto as explicações e fundamentos acerca da conduta humana. Logo, se o comportamento e as ações estavam na dependência da razão, nada mais lógico e certo do que recorrer à razão caso se pretendesse alterar um comportamento ou modificar um padrão de ação. Nessa parte do *Tratado*, que mencionamos acima, Hume se propõe a “mostrar a falácia de toda essa filosofia” (TNH, 2000, p. 449).

Seu argumento tem dois passos: primeiro, provando que “a razão, sozinha, não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade”; e, segundo, que a razão “nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade”¹⁴⁶. Ora, note-se que o argumento de Hume se baseia não diretamente em uma oposição entre razão e paixão, e sim em uma oposição entre razão e vontade. Para mostrar essa oposição, Hume retoma agora nessa seção dedicada à vontade e às paixões diretas a noção (apresentada no Livro 1 do *Tratado* às páginas 97-106) de que “O entendimento se exerce de dois modos diferentes, conforme julgue por demonstração ou por probabilidade; isto é, conforme considere as relações abstratas entre nossas ideias ou as relações entre os objetos, que só conhecemos pela experiência” (TNH, 2000, p. 449). De um modo geral, podemos afirmar que o que Hume entende por racionalidade se liga a cada um desses modos de entendimento de uma maneira específica.

O primeiro modo – que diz respeito às relações abstratas entre as ideias, que podem ser demonstradas – é aquele que praticamente identifica um conceito de racionalidade. Os raciocínios que se dão a partir unicamente da semelhança, contrariedade, graus de qualidade ou proporções de quantidade entre ideias se desdobram “sem necessitar de nenhuma investigação ou raciocínio”, eles são tomados “à primeira vista” e, por isso, somente eles, “por dependerem unicamente das ideias, podem ser objetos de conhecimento e certeza” (TNH, 2000, p. 98). Não

146 Idem.

é à toa que, para Hume, eles se restringem quase que unicamente aos campos da álgebra, da aritmética e da geometria, sendo que figuram em outros campos somente através dos juízos que podemos fazer acerca de questões de fato, conforme esses juízos são obtidos, justamente, por semelhança, contrariedade, graus de qualidade ou proporções de quantidade – como vamos ver logo adiante.

Tudo aquilo, entretanto, que se conhece por meio da causalidade, isto é, tudo aquilo que diz respeito a questões de fato, tem, para Hume, o estatuto de *crença* – uma crença que, é certo, surge de graus tão altos de reiteração que passa facilmente por certeza, conforme a experiência reforce a conexão entre objetos e nos leve a tomar um como a causa de outro; mas, ainda assim, trata-se de um “conhecimento” por indução, e não por demonstração. Isso nos leva ao segundo modo do entendimento apresentado acima: aquele que se dá por probabilidade, ou seja, pela repetição da experiência ao ponto de nos conceder algum grau de certeza acerca da conexão entre dois objetos. Assim, por exemplo, posso ter um entendimento de que o sol nascerá todas as manhãs porque parece ter sido reiterado o suficiente pela experiência que isso vai acontecer, ainda que esse não seja um conhecimento demonstrável.

A relação que a racionalidade tem com essa certeza é apenas a de possibilitar raciocínios que estão na base dos juízos que podem ser produzidos a respeito desses objetos da experiência, mas sem determinar a experiência em si. Por exemplo: quando o céu escuro começa a clarear no horizonte, posso inferir que estou diante da aurora porque, por semelhança (um raciocínio relativo às relações de ideias, ou seja, algo de racionalidade), eu associo essa visão a outras auroras que tenho na memória. Ou seja, embora para saber que o sol irá aparecer eu precise me basear em uma crença adquirida por experiência, para associar minha percepção presente a uma percepção passada (e assim reconhecer que se trata de um caso de aurora) eu preciso reconhecer uma semelhança de ideias.

Podemos afirmar, portanto, que a razão, em Hume, liga-se a relações imanes de ideias, relações que se podem reconhecer como as formas da semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade, as quais até se encontram em ação nos juízos relativos a questões de fato, mas não se confundem com as percepções e as crenças resultantes delas. É por isso que, embora não se possa dizer que as conexões causais são descobertas pela razão (uma vez que são descobertas pela experiência), Hume dirá que “a razão não é senão a descoberta dessa conexão” (TNH, 2000, p. 450). Ele retoma a ideia também no terceiro livro do *Tratado*, enunciando que “A razão ou ciência consiste apenas na comparação de ideias e na descoberta de suas relações” (TNH, 2000, p. 506). Podemos concluir então que, para Hume, a razão não é responsável pelas questões de fato, pelas crenças que se adquirem com experiência,

costume e hábito, mas atua no entendimento dessas questões de fato conforme corresponde a relações entre ideias; dito de outro modo, há racionalidade em ação quando raciocinamos acerca das questões de fato, ainda que seu papel não seja o de estabelecer esses fatos.

A fronteira que precisa ser traçada entre o que é racional e o que não é na filosofia de Hume, então, não se localiza sobre *onde* ela atua, mas sim *sobre o que* ela atua. Pois, de certo modo, ela atua em quase toda operação mental, mas somente no reconhecimento de certas conexões entre ideias, não possuindo nenhum papel definitivo no que diz respeito aos objetos e suas relações. Sendo assim, é possível afirmar, por exemplo, que uma relação causal como a de uma bola de bilhar que, chocando-se com outra bola, imprime-lhe movimento só é apreendida através da experiência, ao mesmo tempo que inferir que toda vez que uma bola de bilhar se choca com outra ela vai lhe imprimir movimento é um movimento racional – porque relacionar, por semelhança, um caso passado com um caso qualquer é efetuar uma relação de ideias.

Retomemos agora, então, o problema da relação entre razão e paixão nos assuntos morais, onde Hume opõe razão e vontade, e reconheçamos o que Hume identifica com esse segundo termo.

A vontade é, para Hume, “simplesmente *a impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando deliberadamente geramos um novo movimento em nosso corpo ou uma nova percepção em nossa mente*” (TNH, 2000, p. 435, destaque do original). O que é interessante observar é que, embora a vontade (*will*) apareça como um dos temas principais da terceira parte do Livro 2 do *Tratado*, e embora ele diga, acerca dela, que “Dentre todos os efeitos imediatos da dor e do prazer, o mais notável é a vontade”, sendo que “a plena compreensão de sua natureza e propriedade é necessária para explicar as paixões” (TNH, 2000, p. 435), para Hume ela não passa dessa simples percepção, restando como um fator quase nulo no sistema. O que percebemos, por fim, é que o que a torna um objeto tão notável é, de certo modo, precisamente essa nulidade – porque, nas primeiras seções dessa terceira parte do Livro 2, Hume se esforça por mostrar que tudo aquilo que os sistemas filosóficos costumam associar a ela não passa de um conjunto de equívocos, e nesse confronto com eles é que vai delimitando melhor o seu próprio sistema.

Sigamos com ele, então, pois ele o faz “examinando uma questão que há muito vem sendo objeto de discussão, e que ocorre tão naturalmente quando se trata da vontade: a questão da liberdade e da necessidade” (TNH, 2000, p. 436). Essa questão, afinal, conforme fundamenta nossa compreensão da vontade no sistema humiano, será essencial para entendermos a oposição entre razão e vontade.

12.2 Liberdade e necessidade no sistema moral humano

Sabemos que a controvérsia sobre a liberdade e a necessidade é inesgotável ao longo da história do pensamento. Sabemos ainda que, até as filosofias de Hobbes¹⁴⁷ e a do próprio Hume (para os quais tal controvérsia se resume a uma disputa verbal, bastando definir os termos para encaminhar sua elucidação), vai prevalecer na tradição uma certa incompatibilidade entre as duas esferas, cabendo, em geral, ao campo da necessidade as determinações imutáveis da matéria e do mundo físico (*determinação e episteme*), e ao campo da liberdade as questões da moral, onde se localizam a escolha e o “livre-arbítrio” na ação (*contingência e ética*) – constituindo um dualismo que, ademais, teria as suas distinções estabelecidas e descobertas pela razão. Não caberia aqui um avanço muito grande dos detalhes dessa controvérsia. Vejamos como o filósofo escocês encaminha essa questão¹⁴⁸ até culminar na elucidação geral do governo das paixões.

Hume sustenta – como de resto em todo o seu sistema – uma analogia da filosofia moral com a filosofia natural. Parte, portanto, da observação de que:

Todos reconhecem que as operações dos corpos externos são necessárias, e que, na comunicação de seu movimento e em sua atração e coesão mútuas, não há nenhum traço de indiferença ou liberdade. Todo objeto é determinado por um destino absoluto a um certo grau e uma certa direção de movimento, sendo tão incapaz de se afastar dessa linha precisa em que se move quanto de se transformar em um anjo, um espírito ou qualquer substância superior. Portanto, as ações da matéria devem ser vistas como exemplos de ações necessárias; e tudo que, por esse aspecto, estiver na mesma situação que a matéria deverá ser admitido como necessário (TNH, 2000, p. 436).

Em outras palavras, Hume traz à tona a noção de que a necessidade fundamenta todos os nossos juízos acerca das questões físicas e relativas a objetos externos. Aceitar a existência de uma liberdade que influísse nesses movimentos seria inserir o *acaso* na operação, o que anularia qualquer ambição de uma ciência – tanto mais quando se trata de uma ciência baseada na indução, isto é, na recorrência experimental para produzir suas provas.

147 Cf. LEV, Cap. XXI, § 4.

148 É preciso ter em mente o fato de que não se trata de qualquer questão. O tratamento que Hume confere ao problema da Necessidade e da Liberdade é um dos principais desafios para os estudiosos de sua obra. Em seu formidável *A filosofia e sua História*, Gérard Lebrun, no não menos formidável ensaio *A Boutade de Charing Cross*, assinala: “David Hume, destruidor diabólico da ciência... À primeira vista, nada reforça mais essa imagem tradicional do que o capítulo ‘Liberdade e necessidade’ do *Tratado* e sua retomada na *Investigação*, pois é aí que o autor desenvolve o tema provocador da homogeneidade entre necessidade moral e necessidade física” (LEBRUN, 2006, p. 145).

O movimento seguinte de sua argumentação, como esperado, então, é o de lançar a mesma necessidade ao campo das ações da mente. Assim, vai não apenas afirmar que, sim, é “este o caso das ações da mente”, como vai também apontar o fato de que “ao julgar as ações humanas, devemos proceder com base nas mesmas máximas que quando raciocinamos acerca dos objetos externos” (TNH, 2000, p. 439). Ele escreve: “Quando dois fenômenos se apresentam em uma conjunção constante e invariável, adquirem uma tal conexão na imaginação que esta passa de um a outro sem qualquer dúvida ou hesitação” (TNH, 2000, p. 439). Isso significa que, se reconhecemos que a conexão entre causas e efeitos nada mais é do que fruto do costume e do hábito, ou seja, fruto de uma recorrência experimental ao ponto de nos levar a inferir pela necessidade dessa conexão, então também deveremos considerar a *necessidade* patente nas ações da mente conforme elas também se apresentem como fenômenos da nossa percepção.

Hume se dedica a mostrar que o raciocínio pela necessidade, então, é fundamental também para a filosofia moral. Podemos mesmo dizer que é nesse ponto do argumento acerca da similaridade entre a determinação da matéria e a determinação das operações mentais que a analogia do sistema do entendimento (Livro 1) com o sistema das paixões (Livro 2) atinge o seu grau máximo. A conclusão de Hume em favor da necessidade das ações humanas é peremptória:

[...] sempre que observamos a mesma união, e sempre que a união age da mesma maneira sobre a crença e a opinião, temos uma ideia de causas e de necessidade, ainda que às vezes possamos evitar essas expressões. Em todos os casos passados que pudemos observar, o movimento de um corpo é seguido, por impacto, do movimento de outro corpo. É impossível à mente penetrar além disso. Dessa união constante, ela *forma* a ideia de causa e efeito e, por sua influência, *sente* a necessidade. Ora, como há a mesma constância e a mesma influência naquilo que denominamos evidência moral, não precisamos de mais nada. O que resta só pode ser pura discussão verbal (TNH, 2000, p. 442).

Para Hume, a disputa verbal chega ao fim quando nos convencemos de que a experiência da mesma união tem o mesmo efeito sobre a mente, quer os objetos unidos sejam motivos, volições e ações, quer sejam figuras, movimentos ou tecidos biológicos. Não haveria por que a filosofia assumir pressupostos diferentes para lidar com cada um desses objetos, uma vez que seu método experimental deve ser válido para toda a ciência humana. Ele escreve, portanto, que:

assim como a *união* entre os motivos e as ações tem a mesma constância que a união entre quaisquer operações naturais, assim também sua influência sobre o entendimento é a mesma, *determinando-nos* a inferir a existência de uns da existência dos outros. Se for assim, não haverá nenhuma circunstância

conhecida, que faça parte da conexão e produção das ações da matéria, e não se encontre também em todas as operações da mente; por conseguinte, será um absurdo manifesto atribuir necessidade àquelas e recusá-la a estas (TNH, 2000, p. 440, destaques do original).

Essas observações vão par a par, então, com o reconhecimento de que “Nenhuma união pode ser mais constante e certa que a de algumas ações com determinados motivos e caracteres” (TNH, 2000, p. 440). E esse reconhecimento é fulcral para o argumento de Hume – como para o nosso também, porque ele conecta a questão da necessidade com a questão do caráter.

De fato, Hume segue sua defesa da necessidade como um fator constituinte das ações da mente atacando os argumentos que advogam pela liberdade em seu lugar, e particularmente o argumento contra a religião recai sobre esse ponto. Ele escreve: “Afirmo que essa espécie de necessidade é tão essencial à religião e à moral que sua ausência acarretaria a total ruína de ambas; e qualquer outra suposição destruiria por completo todas as leis, divinas e humanas” (TNH, 2000, p. 446). A questão é que essas leis, tanto as divinas quanto as humanas, são baseadas em recompensas e punições correspondentes ao comportamento, mas Hume mostra que isso só funciona se pudermos, de algum modo, associar as ações de alguém ao agente que as comete. Em suas palavras:

(...) seria impossível, sem a conexão necessária de causa e efeito nas ações humanas, não apenas que as punições infligidas fossem compatíveis com a justiça e a equidade moral, mas também que algum ser sensato jamais pensasse em infligi-las. O objeto constante e universal do ódio ou da raiva é uma pessoa, uma criatura dotada de pensamento e consciência; e quando uma ação criminosa ou nociva desperta essa paixão, ela o faz somente por sua relação ou conexão com essa pessoa. De acordo com a doutrina da liberdade ou acaso, porém, tal conexão se reduz a nada, e os homens são tão pouco responsáveis pelas ações planejadas e premeditadas quanto pelas mais casuais e acidentais. As ações são, por natureza, temporárias e perecíveis; e quando não procedem de alguma causa no caráter e na disposição do agente, não se implantam firmemente nele, nem podem redundar em sua honra, quando boas, ou descrédito, quando más. A ação em si mesma pode ser condenável, pode ser contrária a todas as regras da moral e da religião, mas a pessoa não é responsável por ela. E, como a ação não resultou de nada duradouro ou constante na pessoa, nem deixou atrás de si nada dessa natureza, é impossível que, por causa da ação, a pessoa possa se tornar objeto de punição ou vingança. Segundo a doutrina da liberdade, portanto, um homem continua tão puro e imaculado após ter cometido o mais terrível dos crimes, como no momento de seu nascimento; suas ações não atingem em nada seu caráter, pois não derivam dele; de modo que a perversidade das ações não pode ser usada como prova da depravação do caráter. Somente segundo os princípios da necessidade alguém pode adquirir mérito ou demérito por suas ações, por mais que a opinião comum se incline para a afirmação contrária (TNH, 2000, p. 446).

O argumento de Hume é claro: não faz sentido atribuir uma ação a uma pessoa, de modo a, de sua avaliação moral, estabelecer algum juízo sobre o agente (colocando-o sob o jugo das leis) se não for possível reconhecer uma conexão *necessária*, portanto causal, entre

traços próprios do agente e tais ações. A noção de caráter aparece aí como o conjunto desses traços próprios, carregando toda a importância do juízo alheio no estabelecimento da ordem pública. As punições e recompensas da lei dependem da possibilidade de que as ações de alguém culminem em uma avaliação de sua pessoa. As dinâmicas envolvidas na reputação, portanto, aparecem no sistema de Hume como as mesmas dinâmicas pelas quais a legislação pode se estabelecer na sociedade¹⁴⁹.

E isso, como deve ficar claro, toma por base não ser possível falar em *liberdade* como princípio ativo na humanidade, mas apenas em *necessidade*. Mesmo quando associamos, então, nossas ações à nossa *vontade*, pelo sistema humiano, precisamos tomar essa vontade apenas como uma impressão nossa acerca de nossos próprios movimentos, sendo que esses movimentos estão *necessariamente* conectados a outras causas que não essa volição – causas que correspondem a nossos motivos e tendências (logo, nosso caráter).

Os outros dois argumentos de Hume contra a liberdade corroboram essa elaboração. O primeiro afirma que tendemos a acreditar na liberdade apenas porque nos incomoda a ideia da coerção, sendo que isso não serve para estabelecer a validade da doutrina da liberdade. O filósofo ataca a tendência de termos dificuldade em nos convenceremos de que fomos governados pela necessidade e que, portanto, não poderíamos ter agido de outra forma, mesmo quando reconhecemos que nossas ações são orientadas por considerações e motivos específicos. A ideia da necessidade, seguindo o raciocínio de Hume, parece nos ser agressiva, ferindo de certo modo o nosso orgulho, como se estivéssemos submetidos a coerção e violência na hora de agir. Não gostamos de estar agindo por qualquer tipo de imposição, isso seria contrário ao nosso amor natural pela liberdade. “Poucos são capazes”, escreve Hume,

de fazer uma distinção entre a liberdade de *espontaneidade*, como é chamada na escolástica, e a liberdade de *indiferença*, ou seja, entre aquilo que se opõe à violência e aquilo que significa uma negação da necessidade e das causas. O primeiro sentido da palavra é o mais comum; e, uma vez que é somente essa espécie de liberdade que nos interessa preservar, nossos pensamentos têm-se voltado sobretudo para ela, confundindo-a quase sempre com a outra (TNH, 2000, p. 443-444).

O segundo argumento se desdobra dessas observações. Segundo o filósofo, tendemos a confundir uma *falsa* sensação da liberdade de indiferença com a própria liberdade, dando a essa última um *status* de existência real. Para ele, no entanto, a necessidade, seja de uma ação, da mente ou da matéria, não é exatamente um predicado do agente, “mas sim de algum ser

149 Reforçando, novamente, a correspondência entre o sistema das paixões (no modo como ele constitui e diz respeito ao caráter e às formas de sociabilidade) e o estabelecimento da convenção tácita (da justiça) que institui a sociedade para além do âmbito imediato da família ou do clã.

pensante ou inteligente que possa considerar de fora a ação, consistindo na determinação de seu pensamento a inferir a existência dessa ação a partir de objetos pré-existentes” (TNH, 2000, p. 444). Dito de outro modo, a *necessidade* não é algo de que nós temos experiência com as nossas próprias ações, mas somente algo que um observador externo *precisa* assumir. Com as nossas ações, Hume afirma, nós temos experiência da vontade como uma impressão simples que as acompanha e que parece que “ela mesma não está submetida a nada” (TNH, 2000, p. 444). Dessa forma, como impressão que reiteradamente acompanha nossas ações, a vontade, por costume, aparece-nos como causa das ações, e se não nos preocupamos em estabelecer as causas necessárias de nossas próprias ações, deixando apenas a vontade figurar junto delas, assumiremos erroneamente que ela é causa suficiente. Segundo o filósofo, no entanto,

Podemos imaginar que sentimos uma liberdade dentro de nós, mas um espectador comumente será capaz de inferir nossas ações de nossos motivos e de nosso caráter. E, mesmo quando não pode fazê-lo, em geral conclui que o poderia, caso estivesse perfeitamente familiarizado com todas as circunstâncias de nossa situação e temperamento e com os mecanismos mais secretos de nossa constituição e disposição. Ora, tal é a essência mesma da necessidade, conforme a doutrina anterior (TNH, 2000, p. 444-445).

O exame das ações, portanto, sempre leva a concluir pela sua *necessidade*, e a falsa sensação de liberdade que a impressão da vontade nos dá é compreensível pelo mesmo sistema, conforme a conexão constante e habitual entre a impressão da vontade e as nossas ações nos pode fazer concluir pela necessidade apenas *dela* como causa para a ação. Acredito que esse é um dos pontos mais notáveis da filosofia de Hume, ao menos no que diz respeito à conexão entre o sistema das paixões, o método experimental e sua teoria moral. Observe-se que Hume não nega que, do ponto de vista da nossa experiência individual, temos razões para crer que a vontade é uma causa livre para as nossas ações – porque, pela nossa experiência individual, a volição é recorrentemente a única impressão que acompanha nossa percepção das nossas próprias ações. No entanto, do ponto de vista da nossa experiência das ações dos outros, elas sempre nos aparecem acompanhadas de uma espécie de projeção dos motivos e tendências que as teriam causado. Repito aqui uma citação que já foi feita nesta tese, mas que retorna, reafirmando seu valor no sistema humiano – ela está no início da Parte 2 do Livro 3, onde o autor se dedica à justiça:

É evidente que, quando elogiamos uma determinada ação, consideramos apenas os motivos que a produziram, e tomamos a ação como signo ou indicador de certos princípios da mente e do caráter. A realização externa não tem nenhum mérito. Temos de olhar para o interior da pessoa para encontrar a qualidade moral. Ora, como não podemos fazê-lo diretamente, fixamos nossa atenção na ação, como signo externo. Mas a ação é considerada apenas

um signo; o objeto último de nosso elogio e aprovação é o motivo que a produziu (TNH, 2000, p. 517).

Nesse trecho, e na continuação dessa seção, Hume afirma reiteradamente que toda ação só adquire valor moral conforme aparece como índice de uma motivação que será avaliada em suas qualidades morais. Ele não explica ou desdobra de princípios já expostos da natureza humana por que isso seria assim, apenas assume que é, conforme lhe parece ser sempre o caso. Ora, o que nós podemos observar acerca disso é que essa vagueza da sua exposição pode ser complementada com os exames que já fizemos até aqui. Note-se: vimos que o caráter surge como a percepção de um padrão comportamental, o que pode ser explicado como um desdobramento da própria natureza da percepção – perceber que alguém recorrentemente age de uma determinada maneira em determinadas situações poderia, pelo hábito, levar-nos a concluir por uma conexão causal entre tal pessoa e tal conjunto de ações. Essa conexão não precisaria ser total, no sentido de a pessoa, como um todo, tender a esse conjunto de ações, mas identificar certas “subdivisões” da pessoa, atizadas por certas situações diferentes, que a levariam a agir recorrentemente de tais maneiras. Essas “subdivisões” seriam como as partes constituintes de seu caráter, isto é, o conjunto de caracteres que, reunidos na pessoa, formam a tendência geral de seu comportamento. Não seria de espantar que tais objetos da percepção (essas constituintes de um caráter) recebessem nomes e fossem identificadas de alguma forma. São o que podemos chamar de motivos e tendências. O que esse raciocínio mostra é que a percepção de recorrências comportamentais leva à constituição, na imaginação, de novos objetos para a percepção, de modo que da percepção de ações nós inferimos a percepção de motivos e tendências. E tudo isso vai de acordo com o sistema geral de Hume¹⁵⁰.

Um passo seguinte para o mesmo raciocínio equivale a toda a nossa exploração da relação do caráter com o sistema das paixões, o que, creio, não precisa ser repetido aqui. Apenas em linhas gerais: a existência desses objetos específicos – os motivos e as tendências – constituem conjuntos associados às individualidades, sob a forma do que chamamos de *caráter*.

150 Note-se, inclusive, como ele faz questão de destacar que a consideração desses motivos e tendências não pode se confundir com seu julgamento moral, marcando que não é de um princípio moral anterior que se extrai a existência de motivos e tendências, mas sim de um princípio natural: “Vemos, portanto, que todas as ações virtuosas derivam seu mérito unicamente de motivos virtuosos, sendo tidas apenas como signos desses motivos. Desse princípio, concluo que o primeiro motivo virtuoso, que confere mérito a uma ação, nunca pode ser uma consideração* pela virtude dessa ação, devendo ser antes algum outro motivo ou princípio natural. Supor que a mera consideração pela virtude da ação possa ser o primeiro motivo que produziu a ação e a tornou virtuosa é um raciocínio circular. Para que possamos ter tal consideração, a ação tem de ser realmente virtuosa; e essa virtude tem de ser derivada de algum motivo virtuoso; conseqüentemente, o motivo virtuoso precisa ser diferente da consideração pela virtude da ação. É preciso um motivo virtuoso para que uma ação se torne virtuosa. Uma ação tem de ser virtuosa para que possamos ter consideração por sua virtude. Portanto, algum motivo virtuoso tem de anteceder essa consideração” (TNH, 2000, p. 518). Os motivos e tendências são objeto da consideração moral, não efeitos dela.

E o caráter aparece como um dos objetos mais propícios para a ativação das paixões indiretas, instituindo também o artifício pelo qual a reputação aparece como objeto de valor próprio, estruturando o cerne da justiça na sociedade.

Em suma: a forma como nossas percepções operam, de acordo com o sistema de Hume, levam naturalmente, a partir de nossa percepção das ações alheias, à constituição de objetos como *motivos*, *tendências* e *caráter*; e a nossa moralidade opera com base nas nossas relações passionais com esses objetos. Logo, o fato de que, da experiência individual, nós somos capazes de concluir pela vontade como causa única para as ações é um fato que subsiste totalmente à parte de tudo o que estrutura a sociabilidade e a moralidade. Hume, portanto, não precisa questionar diretamente a existência da vontade como causa para as ações – basta, para ele, mostrar que, no que diz respeito à sociabilidade e à moralidade, a vontade como causa é um elemento praticamente nulo no sistema.

Talvez o mais notável disso tudo seja, então, reconhecer como a filosofia de Hume separa a filosofia moral do exame do indivíduo; isto é, o indivíduo não serve ali como parâmetro para se pensar a moralidade. A moralidade só é pensada por Hume a nível sistêmico na ordem da sociabilidade, no modo como nossas percepções e paixões operam, entre si, em interação interpessoal. Nesse nível, que é o único que lhe interessa, a vontade não figura senão como uma marca possível para a noção de necessidade, conforme ela possa compor a percepção acerca dos motivos para as ações ou das tendências do caráter.

É por isso que Hume pôde se referir à “ação da vontade” e à “paixão na direção da vontade” (TNH, 2000, p. 449) ao opor vontade e razão no governo das questões morais: porque Hume não nega, de todo, a existência da vontade, senão advoga pela sua associação à necessidade, chamando a atenção para a existência de causas e motivos por trás das ações; sendo, ainda, que em nenhuma elaboração moral essa necessidade se abstém de associar essa causalidade ao agente das ações. Mesmo que uma ação fosse justificada apenas pela vontade, ela invariavelmente levaria, no nível sistêmico, a um raciocínio causal que a conectasse ao agente, e mesmo que se justificasse apenas pela vontade do agente, tal vontade serviria apenas como intermediária entre a ação e o caráter do agente. Todas as ações, portanto, para Hume, na medida em que são objeto da moralidade, possuem uma conexão causal com elementos próprios ao agente – chamemos-lhes *vontade* ou outra coisa mais significativa.

É importante notar, para concluir essa discussão acerca da liberdade e da necessidade, que essa necessidade que Hume reconhece nas ações humanas não deve ser confundida com uma negação total da relevância da doutrina da liberdade na moral. Páll Árdal chama nossa atenção para isso. Ele observa que Hume não descarta haver um certo senso de “liberdade”

(*free*) pelo qual podemos agir livremente, ele se opõe apenas a que se confunda tal liberdade com uma ação destituída de causa ou motivo (*uncaused*). Assim, sugere Árdal, pode-se dizer, com alguma razão, que se faz mais justiça a Hume quando se pensa que a sua posição é, na verdade, uma tentativa de reconciliação da liberdade com a determinação. Dizer que ele adere ao partido do determinismo pode ser equivocado, conjectura Árdal, pois, no fundo, “os únicos adeptos da doutrina da liberdade que ele de fato refuta são aqueles que equiparam a liberdade ao acaso” (ÁRDAL, 1966, p. 92)¹⁵¹.

Sobre o eventual determinismo¹⁵² de Hume, sigamos Árdal nessa sua oportuna observação:

Podemos concluir que o determinismo de Hume é do tipo metodológico e que é baseado na alegação de que fazemos inferências causais acerca das ações humanas não menos do que fazemos em relação aos objetos inanimados. Quando nos damos conta de que toda a necessidade envolvida na relação causal pertence à mente refletindo sobre ou observando sequências, pode-se ver que, para Hume, a necessidade causal, de modo algum, restringiria a liberdade humana. É devido ao fato de que as pessoas mantiveram visões equivocadas acerca da necessidade que elas falharam em compreender esse detalhe. O erro surge da confusão entre a liberdade de espontaneidade e a liberdade de indiferença. A primeira tem como seu contrário [*opposite*] a violência, a segunda tem como seu contrário necessidade e causas (ÁRDAL, 1966, p. 87)¹⁵³.

Por último, observemos que Hume conclui a seção sobre a liberdade e a necessidade apontando mais inconsistências entre a doutrina da liberdade, a hipótese religiosa e certas noções morais. Para nós, interessa um detalhe no raciocínio final de Hume, a saber, o fato de que, se fosse válida a doutrina da liberdade tal como apregoada pelos religiosos e pelos moralistas, sentimentos como o da honra e o da fama não teriam a influência que têm em nossa

151 Tradução livre do autor. No original: “*the only libertarians he refutes are those who equate freedom with chance*” (ÁRDAL, 1966, p. 92).

152 Não pretendo aqui adentrar na controvérsia acerca do determinismo de Hume; penso que sobre ele pode até caber uma disputa acerca de sua tipificação e suas filiações, mas negá-lo é desnecessário e descabido. O que se pode dizer é que se trata de um determinismo cético, mas por outro lado francamente otimista, porque faz parte dele as prerrogativas que conduzem o homem à sociedade e ao *improvement*. Afinal, diz Hume, apenas devido aos “princípios da necessidade alguém pode adquirir mérito ou demérito por suas ações, por mais que a opinião comum se incline para a afirmação contrária” (TNH, 2000, p. 447).

153 Tradução livre do autor. No original: “*We may conclude that Hume’s kind of determinism is of the methodological kind, and that it is based on the contention that we make causal inferences about human actions no less than about inanimate objects. When we remember that all the necessity involved in the causal relation belongs to the mind thinking about or observing sequences, one may see that, to Hume, causal necessity would not, in any sense, restrict human freedom. It is because people have held erroneous views about necessity that they have failed to realize this. The error stems from confusing liberty of spontaneity and liberty of indifference. The first has as its opposite violence, the second has as its opposite necessity and causes*” (ÁRDAL, 1966, p. 87).

vida moral e social, a julgar pelo papel que esses dois sentimentos exercem no sistema ético. Tentemos esboçar rapidamente e em linhas gerais esse raciocínio.

Como foi observado, para Hume, a doutrina da necessidade¹⁵⁴ é tão essencial à religião e à moral a ponto de que a sua ausência implicaria logicamente na “total ruína de ambas”, ameaçando indelevelmente todas as leis, as divinas e as humanas. “De fato”, escreve Hume,

como todas as leis humanas estão fundadas em recompensas e punições, admite-se certamente como um princípio fundamental que esses motivos exercem uma influência sobre a mente, produzindo boas ações e impedindo as más. Podemos dar a essa influência o nome que bem entendermos; mas como, usualmente, ela ocorre em conjunção com a ação, o bom senso requer que a consideremos uma causa, e a vejamos como um exemplo dessa necessidade que pretendo estabelecer (TNH, 2000, p. 446).

Tal raciocínio se mostraria sólido tanto no caso de um Deus legislador, que pune e premia com o propósito de suscitar a obediência, quanto no caso de um Deus que agisse como mero vingador de crimes odiosos e repulsivos, pois a sua vingança não seria viável. Sem a conexão necessária de causa e efeito nas ações humanas, seria impossível não apenas que as suas punições fossem compatíveis com a justiça e a equidade moral, mas também que algum ser sensato jamais pensasse em as infligir a quem quer que fosse. O que se quer notar é que, nesse ponto, Hume retoma aquilo que ficou estabelecido sobre as paixões indiretas do amor e do ódio, na parte anterior do Livro 2. Como nota Árdal, Hume faz uma referência notável às paixões indiretas do amor e do ódio, uma vez que as condições necessárias para o surgimento do amor e do ódio são consideradas para que possam ser explicadas as razões pelas quais uma pessoa pode se tornar louvável (*praiseworthy*) ou condenável (*culpable*). São essas as palavras de Hume sobre as quais Árdal quer chamar a atenção:

O objeto constante e universal do ódio ou da raiva é uma pessoa, uma criatura dotada de pensamento e consciência; e quando uma ação criminosa ou nociva desperta essa paixão, ela o faz somente por sua relação ou conexão com essa pessoa. De acordo com a doutrina da liberdade ou acaso, porém, tal conexão se reduz a nada, e os homens são tão pouco responsáveis pelas ações planejadas e premeditadas quanto pelas mais casuais e acidentais (TNH, 2000, p. 447).

Na sequência, Hume vai explicar as razões pelas quais a honra e a fama ficam fora de consideração quando as ações humanas não procedem de causas e motivos:

As ações são, por natureza, temporárias e perecíveis; e quando não procedem de alguma causa no caráter e na disposição do agente, não se implantam

154 Lembremos que, na explicação da terceira *razão* porque a doutrina da liberdade é em geral mais bem aceita que a doutrina antagônica, Hume define a necessidade de duas maneiras, “de acordo com as duas definições de causa, da qual ela é um componente essencial. Situo a necessidade seja na união e conjunção constante de objetos semelhantes, seja na inferência da mente de um ao outro” (TNH, 2000, p. 445).

firmemente nele, nem podem redundar em sua honra, quando boas, ou descrédito, quando más. A ação em si mesma pode ser condenável, pode ser contrária a todas as regras da moral e da religião, mas a pessoa não é responsável por ela. E, como a ação não resultou de nada duradouro ou constante na pessoa, nem deixou atrás de si nada dessa natureza, é impossível que, por causa da ação, a pessoa possa se tornar objeto de punição ou vingança. Segundo a doutrina da liberdade, portanto, um homem continua tão puro e imaculado após ter cometido o mais terrível dos crimes, como no momento de seu nascimento; suas ações não atingem em nada seu caráter, pois não derivam dele; de modo que a perversidade das ações não pode ser usada como prova da depravação do caráter. Somente segundo os princípios da necessidade alguém pode adquirir mérito ou demérito por suas ações, por mais que a opinião comum se incline para a afirmação contrária (TNH, 2000, p. 447).

Para além do que já observamos acerca da necessidade de conectar a ação a algo durável no agente para que se possa instituir uma avaliação moral, o que quero destacar agora é como isso incide sobre os mecanismos da reputação que investigamos anteriormente. Pois o que se observa a partir da exposição humiana é que, ao agir, o agente está de certo modo negociando com seus motivos, suas disposições naturais, seu caráter, o que, enfim, por todo o sistema que já exploramos aqui, é reconhecidamente uma negociação que se dá com os interesses da sociedade. Ele precisa atender tais interesses, pois são eles que constituem o valor de seu caráter, sua honra, sua reputação.

O que isso implica é que, pela doutrina da necessidade apregoada por Hume, podemos depreender uma noção de liberdade que pode ser identificada no nível sistêmico das dinâmicas morais. Existe certa noção de negociação entre as determinações do caráter pessoal e as exigências que precisam ser cumpridas para que esse caráter seja aprovado ou desaprovado. Trata-se, claro, de uma negociação delicada e tensa: um passo em falso e um dos lados arcará inevitavelmente com alguma consequência indesejada, ou a mácula reputacional e a instabilidade psicológica, ou a desagregação social. De qualquer modo, no entanto, não seria impossível que nos pequenos movimentos dessa negociação surgissem alterações de direção que resultassem em grandes diferenças morais, como são por vezes diferentes os sistemas morais dos povos e das épocas. Em outras palavras, se é possível atestar diferenças morais entre os povos e as épocas, é porque a moralidade não está totalmente determinada pelo sistema da natureza humana, ainda que exista um padrão do gosto nessa natureza. E, sendo assim, alguma liberdade opera, a nível sistêmico, na ordem das possibilidades de comportamento e seus efeitos – uma liberdade que não podemos situar nas determinações individuais para a ação, mas de certo modo podemos situar nas negociações que se dão entre as motivações pessoais e as avaliações sociais das ações e dos caracteres.

12.3 De volta à oposição entre razão e vontade no governo das paixões; ou: o triunfo das paixões

É o caso de nos perguntarmos, então, por que é que Hume se propõe a “mostrar a falácia” de toda filosofia que concede primazia à razão nas questões morais apelando para uma oposição entre razão e vontade, afirmando que “a razão, sozinha, não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade” e que a razão “nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade” (TNH, 2000, p. 449). Se a vontade é um fator quase nulo em seu sistema (ainda que o entendimento acerca dela seja fundamental para entender o sistema), por que Hume desbanca a racionalidade no sistema moral apelando para a relação entre vontade e ação?

Porque a vontade, embora seja uma impressão que não carrega a liberdade que se lhe costuma atribuir, é marca unificadora das paixões e das ações. Lembremo-nos que Hume diz que “dentre todos os efeitos imediatos da dor e do prazer, o mais notável é a VONTADE” (TNH, 2000, p. 435), e que sua definição diz que ela é “a impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando deliberadamente geramos um novo movimento em nosso corpo ou uma nova percepção em nossa mente”¹⁵⁵. Quando Hume se refere à vontade, ainda que ele não a reconheça como índice de livre-arbítrio, mas apenas como uma impressão relativa a certos movimentos, ele está se referindo ao campo dos movimentos corporais e mentais e ao campo das paixões, em oposição ao campo da racionalidade. Por conseguinte, opor razão e vontade, para Hume, é um modo de opor razão e o conjunto que congrega ação e paixão.

Para demonstrar que a razão, sozinha, “não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade” e muito menos “se opor à paixão na direção da vontade”, o filósofo começa retomando aqueles dois modos pelos quais o entendimento realiza suas operações – demonstração ou probabilidade –, que já rememoramos aqui. Ele insiste que o primeiro modo, isto é, o julgamento por demonstração, não é capaz de causar uma ação porque, estando localizado no domínio das ideias, ele se encontra separado do domínio das impressões; logo, separado do que diz respeito tanto às paixões, quanto às impressões de objetos externos (mais precisamente: as impressões originais), as quais, podemos dizer, estão no fundamento das nossas relações com o mundo material, com as questões de fato. E é igualmente nula, para ele, a possibilidade de nossas ações serem influenciadas diretamente pelo outro modo de operar do entendimento, isto é, pela probabilidade, porque o papel da racionalidade na nossa relação com as questões de fato é apenas o de formular juízos acerca de impressões que a precederam, como já foi explicado.

155 Idem.

Quando estamos, por exemplo, na iminência de sentir dor ou prazer por causa de um objeto, experimentamos *em antecipação* uma aversão ou uma propensão que nos orienta a abraçar ou a repelir aquilo que nos causará aquele desprazer ou aquela satisfação. Essa antecipação é, de fato, anterior a qualquer exame racional do caso – anterior e, de certo modo, independente, seguindo sua própria cadeia de associações de impressões e ideias a orientar as sensações e reações. É verdade que esse sentimento de aversão ou propensão, que Hume aqui chama de “emoção”¹⁵⁶, não se limita a nos situar diante da probabilidade de *um* dos sentimentos que o objeto causará, mas também nos leva a olhar para todos os lados, “abrangendo qualquer objeto que esteja conectado com o original pela relação de causa e efeito” (TNH, 2000, p. 450); ou seja, é verdade que tão logo um objeto nos cause uma impressão e essa impressão provoque um sentimento, nossa mente realiza associações de ideias que vêm desenvolver nossa relação com esse objeto, muitas vezes levando a inferências acerca de outros objetos, que despertam outros sentimentos; mas essa é a única função que se pode atribuir a algo como a razão aí. O que Hume argumenta é que a racionalidade corresponde à produção de tais conexões entre objetos, mas, para tanto, ela não se confunde com esses objetos, quero dizer, eles possuem uma existência à parte dela para poderem servir de objetos para ela. Sendo assim, compreende-se que há racionalidade em operação na própria constituição das conexões entre causas e efeitos, entre objetos e outros objetos, entre sentimentos e outros sentimentos, mas essa racionalidade não é muito diferente da memória, da simples capacidade perceptiva ou de uma capacidade de aprendizado: ela produz as conexões na mente, mas o que se conecta são as impressões e as reações que elas despertam, e o que define as conexões são o costume e o hábito, de modo que toda ação é determinada pelas paixões e pelos costumes, a razão não sendo mais que um instrumento (reduzido a relações de semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade entre ideias) que possibilita um modo específico de complexificar a transformação de corpos que percebem e reagem em corpos que sentem e agem. Nas palavras de Hume:

É aqui, portanto, que o raciocínio tem lugar, ou seja, para descobrir essa relação; e conforme nossos raciocínios variam, nossas ações sofrem uma variação subsequente. Mas é claro que, neste caso, o impulso não decorre da razão, sendo apenas dirigido por ela. E a perspectiva de dor ou prazer que gera a aversão ou propensão ao objeto; e essas emoções se estendem àquilo que a razão e a experiência nos apontam como as causas e os efeitos desse objeto. Nunca teríamos o menor interesse em saber que tais objetos são causas e tais outros são efeitos, se tanto as causas como os efeitos nos fossem indiferentes. Quando os próprios objetos não nos afetam, sua conexão jamais pode lhes dar

156 Lembrar-se de nossa discussão acerca do termo “emoção” (Cf. nota de rodapé 132, à p. 166).

uma influência; e é claro que, como a razão não é senão a descoberta dessa conexão, não pode ser por meio dela que os objetos são capazes de nos afetar (TNH, 2000, p. 450).

Note-se que Hume reconhece um papel da razão em dirigir a ação – conforme é ela que efetua as conexões entre objetos e sentimentos para além do imediato, relacionando ideias e, portanto, influenciando nas cadeias de relação de impressões e ideias. Ao mesmo tempo, é preciso ter em mente que a realização dessas conexões também é, por sua vez, dirigida pelo costume e pelo hábito, de modo que de nenhum modo a razão determina quais vão ser as conexões – ela de fato está reduzida à simples capacidade de fazer conexões (e, destacadamente, por modos específicos, nomeados como semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade). Como afirmado, podemos dizer que, atuando junto da memória, ela torna mais complexa as possibilidades de conexões de impressões e ideias, conforme possibilita passar, por exemplo, de impressões originais a ideias distintas, mesmo que distantes, se a elas se puder chegar por aqueles quatro modos específicos de ação da razão. Com o raciocínio, não ficamos presos às reações imediatas de nossos organismos, pois, conforme as percepções esvanecem ao grau das ideias, elas podem entrar em relações mais variadas do que as imediatamente causadas pelas impressões. Esse é todo o papel da razão aí (muito próximo, inclusive, do papel da imaginação), enquanto as paixões e as ações, por sua vez, encadeiam-se por suas próprias justificações, costumes e motivações.

Sigamos então na compreensão de como Hume exclui a razão do governo das paixões. “Uma vez que a razão sozinha não pode produzir nenhuma ação nem gerar uma volição”, ele escreve, “infiro que essa mesma faculdade é igualmente incapaz de impedir uma volição ou de disputar nossa preferência com qualquer paixão ou emoção” (TNH, 2000, p. 450). Hume insiste que a única maneira de a razão ter “esse efeito de impedir a volição seria conferindo um impulso em direção contrária à de nossa paixão; e esse impulso, se operasse isoladamente, teria sido capaz de produzir a volição” (TNH, 2000, p. 450). Dito de outro modo, o filósofo é levado a concluir que nada pode se opor ao impulso da paixão, ou mesmo freá-lo, a não ser um impulso contrário. E tal impulso jamais poderia resultar da razão, pois, para tanto, ela “teria de exercer uma influência original sobre a vontade e ser capaz de causar, bem como de impedir, qualquer ato volitivo” (TNH, 2000, p. 450-451). Mas ela não tem essa capacidade de exercer influência original sobre a vontade, assim como não pode “manter a mente em suspenso por um instante sequer” (TNH, 2000, p. 451), isto é, não pode impedir o encadeamento volitivo de seguir seu curso. A razão opera conectando, mas não decidindo nem suspendendo as conexões que se enraizaram no caráter. Ela não é capaz de causar ou impedir qualquer ato volitivo. Hume escreve:

Vemos, portanto, que o princípio que se opõe a nossa paixão não pode ser o mesmo que a razão, sendo assim denominado apenas em um sentido impróprio. Quando nos referimos ao combate entre paixão e razão, não estamos falando de uma maneira filosófica e rigorosa (TNH, 2000, p. 451).

Em uma sequência, então, que é considerada por muitos o ponto máximo do ceticismo (apresentado ao longo do Livro 1 do *Tratado*), Hume afirma que a razão não pode agir sobre a mente, nem causar nem impedir seus movimentos. É nesse ponto que nos deparamos com a passagem que, segundo muitos (por exemplo, ÁRDAL, 1996, p. 106) é a mais citada e complexa de todo o *Tratado*, quiçá de toda a produção do filósofo escocês: “A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas” (TNH, 2000, p. 451).

Acompanhemos o desenvolvimento desse raciocínio. Uma das consequências daquela separação entre razão e vontade está na noção de que não é possível considerar que uma paixão possa contradizer a razão. Elas simplesmente dizem respeito a campos diferentes de consideração. Hume escreve:

Uma paixão é uma existência original ou, se quisermos, uma modificação de existência; não contém nenhuma qualidade representativa que a torne cópia de outra existência ou modificação. Quando tenho raiva, estou realmente possuído por essa paixão; e, com essa emoção¹⁵⁷, não tenho mais referência a um outro objeto do que quando estou com sede, ou doente, ou quando tenho mais de cinco pés de altura. Portanto, é impossível haver uma oposição ou contradição entre essa paixão e a verdade ou a razão; pois tal contradição consiste na discordância entre certas ideias, consideradas como cópias, e os objetos que elas representam (TNH, 2000, p. 451).

Note-se que Hume toma, por paradigma de verdade, uma correspondência entre a cópia, ou a representação, e o objeto que ela representa. Não seria equivocado considerarmos que, no caso, para Hume, tal cópia corresponde ao que ele chama de *ideia*, enquanto o objeto representado, em geral, aparece como *impressão* (lembremo-nos que, para Hume, todas as nossas percepções ou são impressões, ou são ideias, sendo que ele afirma: “Denomino *ideias* as pálidas **imagens** dessas impressões no pensamento e no raciocínio” [TNH, 2000, p. 25, negrito nosso]). A paixão sendo, por definição, uma impressão, não representa nada – sentir uma paixão é uma existência em si, assim como as modificações das paixões são modificações nessa existência, não tendo qualquer relação com uma adequada ou inadequada representação.

E Hume prossegue:

157 Devemos observar que Hume se vale da expressão “emoção” para significar um certo estado catatônico do agente, cujo sentimento perde a referência a objetos. Isso confirma nossa tese (Cf. p. 166- 167 desta tese) de que Hume geralmente pensa a emoção como sendo o signo, a expressão da paixão.

nada pode ser contrário à verdade ou à razão exceto o que se refira a ela de alguma maneira, e uma vez que somente os juízos de nosso entendimento o fazem, deve-se seguir que as paixões só podem ser contrárias à razão enquanto estiverem acompanhadas de algum juízo ou opinião. De acordo com esse princípio, que é tão evidente e natural, um afeto só pode ser dito contrário à razão em dois sentidos. Primeiro, quando uma paixão, como a esperança ou o medo, a tristeza ou a alegria, o desespero ou a confiança, está fundada na suposição da existência de objetos que não existem realmente. Segundo, quando, ao agirmos movidos por uma paixão, escolhemos meios insuficientes para o fim pretendido, e nos enganamos em nossos juízos de causas e efeitos. Quando uma paixão não está fundada em falsas suposições, nem escolhe meios insuficientes para sua finalidade, o entendimento não pode nem justificá-la nem condená-la. Não é contrário à razão eu preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão em meu dedo. Não é contrário à razão que eu escolha minha total destruição só para evitar o menor desconforto de um índio ou de uma pessoa que me é inteiramente desconhecida. Tampouco é contrário à razão eu preferir aquilo que reconheço ser para mim um bem menor a um bem maior, ou sentir uma afeição mais forte pelo primeiro que pelo segundo. Um bem trivial pode, graças a certas circunstâncias, produzir um desejo superior ao que resulta do prazer mais intenso e valioso. E não há nisto nada mais extraordinário que ver, em mecânica, um peso de uma libra suspender outro de cem libras, pela vantagem de sua situação. Em suma, uma paixão tem de ser acompanhada de algum juízo falso para ser contrária à razão; e mesmo então, não é propriamente a paixão que é contrária à razão, mas o juízo (TNH, 2000, p. 451-452).

Estabelecido, portanto, que uma paixão não pode ser contrária à razão, Hume vai concluir que é impossível que razão e paixão possam se opor mutuamente ou disputar o controle da vontade e das ações. É como se o filósofo estivesse dizendo que as paixões confiam (e devem mesmo confiar plenamente) na função literal da razão, qual seja, a de decidir entre o falso e o verdadeiro. E na verdade não é nem mesmo que Hume pense a razão como uma faculdade ou um poder da mente capaz de *decidir* entre o falso e o verdadeiro – para ele, “A razão é a *descoberta* da verdade ou da falsidade” (TNH, 2000, p. 489, destaque nosso), ou seja, damos ao processo de *descoberta* da falsidade e da verdade, operado pela mente a partir das impressões e das ideias, o nome de *razão*. Assim, na medida em que um sentimento ou uma paixão não pode ser dito falso ou verdadeiro, isto é, não pode ser contraditado, a razão não pode ter nenhuma ascensão ou determinação sobre ele. É por isso que, para a razão, tanto faz se eu desejo um arranhão no meu dedo ou a destruição da humanidade: a razão me faz compreender o que é um arranhão ou o que posso entender por “humanidade”, mas não diz nada acerca dos desejos, não “enxerga” nos sentimentos algo que esteja no âmbito do falso ou do verdadeiro.

Um detalhe importante deve ser considerado agora. Hume se pergunta o que leva o homem a comumente pensar que a razão tem o poder de ter algum controle sobre a vontade e as ações – por que ele normalmente acha que tem a experiência de uma racionalidade agindo quando pondera sobre suas ações e, a partir dessa reflexão, sente decidir por um ou outro

caminho. O problema, ele responde, parece não estar com a razão, mas com a percepção que os homens têm dela. De acordo com o filósofo, o exercício da razão, por não produzir nenhuma emoção sensível, não transmite ou gera nem prazer nem dor (salvo algum conforto ou desconforto que pode advir “nas indagações filosóficas mais sublimes, ou nas frívolas sutilezas escolásticas” [TNH, 2000, p. 453], o que podemos tomar por efeitos de outros movimentos que não o do puro raciocínio que expressem). No entanto, segundo o filósofo, toda ação da mente que opera regularmente com calma e tranquilidade tende a ser confundida com a razão “por aqueles que julgam as coisas por seu primeiro aspecto e aparência” (TNH, 2000, p. 453). Assim, quando se julgam as ações, o comportamento e o caráter de uma pessoa governada predominantemente pelas paixões calmas, tende-se a pensar que ela está na verdade sendo governada pela razão. Ou seja, nesse caso, o homem costuma chamar de *razão* aquilo que, no fundo, é paixão.

É fácil entender o motivo dessa ilusão: alguém que venha a ser predominantemente governado por uma ou mais paixões violentas tenderá a causar no observador a impressão de que é um sujeito irracional, no sentido mais negativo do termo. Segundo o filósofo escocês, “é certo que há determinadas tendências e desejos calmos que, embora sejam verdadeiras paixões, produzem pouca emoção na mente, sendo conhecidos mais por seus efeitos que pelo sentimento ou sensação imediata que produzem” (TNH, 2000, p. 453). Esses desejos, Hume os classifica em duas listas: a) certos instintos originalmente naturais, como a benevolência e o ressentimento, o amor à vida e a ternura pelas crianças; e b) o apetite geral pelo bem e a aversão ao mal, considerados meramente enquanto tais. “Quando alguma dessas paixões é calma e não causa nenhuma desordem na alma”, teoriza Hume, “é facilmente confundida com as determinações da razão, e supomos que procede da mesma faculdade que a que julga sobre a verdade e a falsidade” (TNH, 2000, p. 453)¹⁵⁸.

Ora, se as paixões calmas podem, assim, determinar a vontade (isto é, a ação), com as violentas não é diferente. “Quando alguém me causa algum dano”, escreve Hume,

frequentemente sinto uma paixão violenta de ressentimento, que me faz desejar seu mal e punição, independentemente de qualquer consideração de prazer e vantagem que eu possa obter com isso. Quando sou diretamente

158 Notemos que essa confusão atinge proporções até maiores quando alguns são tentados a pensar que para Hume a razão é, na verdade, a soma das paixões calmas. Essa passagem deixa claro que não se trata disso. Hume não diz que as paixões calmas são a razão, mas que são percebidas (pela sua regularidade e por produzirem caracteres estáveis a louváveis) como tal. Embora não seja nossa intenção aprofundar aqui essa questão, julga-se relevante fazer esse registro.

ameaçado por um mal opressivo, meus medos, apreensões e aversões se intensificam, produzindo uma emoção sensível¹⁵⁹.

As reações emocionais, segundo o filósofo, obedecem a seus próprios movimentos, independentemente do raciocínio – no exemplo citado, o desejo de vingança não é resultado de uma reflexão acerca do prazer da vantagem a ser obtida, mas simplesmente a resposta passional ao ocorrido. Se a razão possui algum papel aí, ele está inteiramente submetido à orientação que as paixões tomarem – podemos dizer, por exemplo, que tudo o que a razão poderia fazer para ajudar a aplacar tal sentimento seria contribuir para a sua efetivação. Tomado pelo desejo de vingança, eu poderia contar com a ajuda da razão para planejar a destruição daquele que odeio, dependendo também da razão para me assegurar a execução de uma vingança perfeita, capaz mesmo, se necessário, de driblar a lei. Ou seja, a razão pode atuar nas inferências necessárias para que eu conduza minha ação, mas a orientação da minha ação é inteiramente determinada pelas minhas paixões e a razão não pode fazer nada a respeito disso – pelo que se entende, inclusive, que o campo da moral, então, seja um campo governado pelas dinâmicas passionais, e não pelas deduções racionais.

É claro que existe uma forma de frear os impulsos passionais, ou desviar seu curso de associações. No sistema de Hume, é tão somente um impulso contrário. Por exemplo, minha vontade violenta de destruir alguém que me causou um dano pode ser refreada pelo fato de eu perseguir outros interesses e objetivos – não porque raciocino acerca desses outros interesses e objetivos, mas precisamente porque tenho paixões direcionadas a esses outros interesses e objetivos. É possível que, pela reflexão, eu traga à mente (ou alguém me ajude a trazer à mente) esses outros objetos de meu interesse, que trarão consigo as paixões calmas e benéficas que os acompanham em meu caráter, e será a presença dessas paixões calmas e benéficas em minha mente que poderá, se suficientemente fortes, anular a paixão violenta direcionada ao outro. Note-se como Hume se refere a isso na sua *Dissertação sobre as paixões*:

O que costuma ser chamado de razão em sentido popular, e tão recomendada em discursos morais, não é mais que uma paixão geral e serena, que vê os objetos de modo compreensível e à distância, e atua sobre a vontade sem excitar nenhuma emoção sensível. Um homem, dizemos, é diligente em sua profissão, por causa da razão; ou seja, de um desejo sereno de riquezas e fortuna. Um homem adere à justiça por causa da razão; ou seja, da serena consideração do bem público ou da *figura* que terá diante de si mesmo ou dos outros (HUME, 2021, p. 60, destaque nosso).

O que o senso comum costuma tomar como uma ação da racionalidade sobre as paixões não seria senão a ação de paixões calmas suficientemente fortes para frear quaisquer

159 Idem.

impulsos que, descontrolados, levariam o indivíduo a um comportamento incapaz de aderir a uma finalidade ponderada. E observe-se que destacamos, na citação, o termo “figura”, para chamar a atenção para como ele cumpre, aí, com fidelidade, o lugar da noção de reputação – como veremos melhor mais adiante, ela possui papel importante no governo das paixões e, apesar de ser uma paixão violenta, opera comumente no fortalecimento do autocontrole, isto é, no apaziguamento de outras paixões violentas que nos desviam dos interesses morais.

É por tudo isso que, como já notamos anteriormente, Hume vai dizer que o que normalmente chamamos de *firmeza de caráter* (*strength of mind*) nada mais é do que o domínio das paixões calmas sobre as violentas. Não se trata de possuir uma racionalidade mais ou menos forte (até porque não faz sentido avaliar a racionalidade assim), mas sim de haver adquirido, por costume e hábito, uma tendência maior a se direcionar a objetos e paixões benéficos e calmos, que assim passam a ter mais força de intervenção e contrariedade em relação aos assaltos das paixões violentas. É também nesse ponto que se pode dizer que, de certa forma, Hume admite (assim como Adam Smith também o faz) que a ação de um certo egoísmo virtuoso acaba por contribuir, senão para a prosperidade econômica, como queria Mandeville, ao menos para uma certa estabilidade social – pois aquele que se exercita na construção de um caráter forte e calmo, independentemente dos motivos que o levem a fazê-lo, será mais capaz de resistir às invectivas reativas das paixões violentas, com seus efeitos ativos muitas vezes desarmônicos sobre o conjunto social.

Uma imagem que julgo didática para ilustrar o argumento de Hume de que a razão não é princípio ativo, isto é, que ela não interfere em nossas ações, está no famoso episódio do canto das sereias na *Odisseia* de Homero. Como vemos no canto 12, versos 170 a 200 (HOMERO, 2018, p. 359-360), são as paixões de Ulisses que protagonizam toda a cena – a razão do herói apenas busca o meio para que sua vontade se realize. Como se sabe, Circe advertira Ulisses e a tripulação de sua nau de que “Das Sirenas prodigiosas” eles evitassem “a voz e o prado florido” sob pena de que, enredados pelo canto daquelas vozes, fossem arrastados à morte. Mas as “paixões” de Ulisses, quais sejam, seu amor pela curiosidade e conhecimento (“Sabemos tudo que ocorre sobre a terra nutre-muitos”) e seu amor pela própria fama (é com este verso que as sirenas o conquistariam definitivamente: “Vem cá, Odisseu muita-história, grande glória dos aqueus”) o levam a querer ouvir o canto das sereias, a despeito do perigo. A solução que ele encontra é a de tampar os ouvidos da tripulação do barco com cera (para que não ouvissem os cantos e seguissem remando) enquanto ele mesmo ficaria com os ouvidos abertos, mas amarrado ao mastro da nau:

E eu a um grande naco de cera, com bronze afiado,
 Fragmentei e apertava mãos robustas.
 Logo a cera amoleceu, pois impeliu-a a grande pressão
 E o raio de sol, o senhor Hipérion;
 Também os ouvidos de cada um dos companheiros.
 Na nau, prenderam-me mãos e pés, por igual,
 Reto no mastro, e nele amarraram os cabos;
 Sentados, golpeavam o mar cinzento com remos (HOMERO, 2018, p. 359).

O que essa imagem ilustra, para nós, é o reconhecimento de que saber que seguir o canto das sereias levaria à morte jamais seria suficiente para impedir o desejo de ir atrás dele – o entendimento do caso não interferiria no seu andamento. Mas, através de sua astúcia (diremos: sua razão), Ulisses conseguiu elaborar um artifício de modo a que sua paixão por conhecimento e fama superasse a paixão atrativa das sereias – ele elaborou os instrumentos para que aquelas paixões superassem esta. Não é, portanto, inoportuno interpretar o argumento de Hume acerca da relação entre razão e paixão sob essa chave de Ulisses, cujo coração aflito *sente* (HOMERO, 2018, p. 358, vs. 150-153) enquanto a razão inerte *intui, infere, demonstra, enfim, planeja*¹⁶⁰. A razão pode, por suas inferências e relações de ideias, encontrar os meios mais adequados para dar livre curso às paixões, e nisso pode mesmo influenciar o jogo de forças das paixões, conforme estabelece conexões mais ou menos fortes no costume e no hábito e conforme elabora as condições sob as quais as paixões agirão. Mas são sempre as paixões que impelem e orientam a ação – tendo a razão somente a seu serviço, podemos dizer, como sua escrava.

Por fim, podemos ainda recorrer a Árdal para melhor entender o argumento de Hume acerca da razão como escrava das paixões. Uma das teses do comentador acerca do argumento humiano é a de que ele de modo algum está propondo simplesmente uma inversão nos papéis consagrados à razão e às paixões. Não se trata de atribuir as cores mais vantajosas em favor das paixões e pintar a razão como um perigo, mas sim apenas de notar que é mais apropriado pensar em um sistema de colaboração entre essas instâncias da mente¹⁶¹.

Segundo Árdal (1966, p. 106),

Nenhuma passagem do *Tratado* é mais citada do que esta: “A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas”. É tentador interpretá-la tomando o seu significado

160 Idem (v. 211).

161 Não culpo o leitor caso se incomode com a afirmação de que a assertiva humiana de a razão ser escrava das paixões passe por um “sistema de colaboração” – a interpretação da escravidão como uma colaboração é de fato problemática. O que nos parece é o termo “escrava” (*slave*) nesse ponto da obra não foi utilizado por Hume senão para causar impacto. Sabemos que o autor era contrário à escravidão, embora condescendente com ela quando dizia respeito à escravidão de negros – assunto que vamos abordar na Conclusão desta tese. De qualquer forma, a compreensão de como razão e paixão colaboram em seu sistema, sendo esta última a responsável pelas ações e pela moralidade, importa mais do que o uso do termo “escrava” neste ponto da obra.

como se Hume estivesse defendendo uma inversão nos papéis consagrados à razão e à paixão¹⁶².

De fato, em seu argumento, Hume faz referência explícita à doutrina tradicional de que nossas ações devem ser guiadas pela razão em detrimento das paixões – “A eternidade, a invariabilidade e a origem divina da razão têm sido retratadas nas cores mais vantajosas; a cegueira, a inconstância e o caráter enganoso da paixão foram salientados com o mesmo vigor” (TNH, 2000, p. 449). Os pensadores que ele quer criticar têm, ao que parece, defendido a ideia de que a razão é um guia melhor do que as paixões. Estas seriam um guia pobre, a razão seria um bom guia. Ora, ao se opor a tal orientação, algumas pessoas poderiam antecipar a ideia de que Hume vai inverter a hierarquia e afirmar que devemos seguir as paixões porque a razão seria um guia inferior. No entanto, o modo como Hume combate a doutrina tradicional é inconsistente com essa interpretação. Seu argumento não diz que a razão é um guia pobre, mas antes que ela não pode sequer ser considerada um guia. Sua capacidade de nos guiar é limitada a tal ponto que ela só pode afetar a nossa conduta se estiver a serviço das paixões (*subservient to passions*). Ele argumenta que a razão sozinha jamais pode ser um motivo de qualquer ação da vontade e conclui a partir disso que ela, a razão, nunca pode se opor à paixão no direcionamento da vontade. Não existe inversão da hierarquia, senão uma mudança no papel da razão, que passa de guia a utensílio, de mestre a instrumento.

Mas a questão, segundo Árdal, mais do que compreender a imagem da escravidão como subserviência, está em compreender o “deve” (*ought*) da expressão “é, e deve ser, apenas a escrava das paixões” (*is, and ought only to be the slave of the passions*). De acordo com o comentador, o quebra-cabeça da relação entre razão e paixão é resolvido quando consideramos que Hume está, nesse caso, fazendo uma recomendação terminológica. Dizer que a razão deve apenas ser a escrava das paixões significaria que deveríamos usar a palavra “razão” apenas de certo modo. Não porque o uso ordinário do termo nos obriga a isso, pois a palavra é usada também para significar uma “certa paixão calma”, mas sim porque Hume acredita que pode ser confuso usá-lo dessa forma e ele quer que nós corrijamos esse uso. Assim, seria possível garantir uma compreensão melhor do que está em jogo quando se julga ações, por exemplo, como “irracionais” (*unreasonable*). De acordo com Árdal (1966, p. 107, destaques do original),

A restrição dos termos *racional* (*reasonable*), *irracional* (*unreasonable*), *contrário à razão* (*contrary to reason*), em conformidade com a razão (*in*

162 Tradução livre do autor. No original: “No passage from the *Treatise* is more often quoted than the following: ‘Reason is, and ought only to be, the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them’. It is tempting to interpret this passage to mean that Hume is advocating a reversal of the roles of reason and passion”.

conformity with reason) nos fará mais conscientes de uma distinção de muito valor e que é facilmente negligenciada.¹⁶³

A interpretação de Árdal acerca da doutrina da “razão-escrava” nos parece bastante pertinente. Afinal, nada no texto de Hume nos autoriza a atribuir ao filósofo do iluminismo escocês uma tentativa de inverter os papéis daquelas faculdades que desde sempre vêm protagonizando o combate moral, com a recorrente derrota das paixões diante da razão. Além de demonstrar que tal combate não passa de um “erro comum dos metafísicos”, um erro aliás constrangedor, na medida em que resulta de uma maneira de falar não-filosófica e sem rigor, o que Hume faz é resgatar as paixões daquela falsa “zona de conflito”, livrando-as daquela condição de rebaixamento, cegueira, inconstância e enganação – uma condição, diga-se, indigna frente ao seu verdadeiro papel dentro da beleza e da complexidade da geografia da mente natural.

É nesse sentido que se pode falar de um triunfo das paixões no pensamento humiano. Não se trata de um triunfo contra a razão, mas de uma “vitória” que envolve toda a beleza e a complexidade da geografia da mente, na qual as paixões fundamentam a vida prática, assegurando juízos morais estáveis a partir da própria natureza humana – sem, no entanto, prescindirem da razão, a qual, se não pode ela mesma ser causa das ações e da vontade, pode (e deve) operar no terreno da utilidade, determinando as questões de fato e estabelecendo as relações de ideias e, com isso, informando-nos “sobre a tendência dos atributos e ações” e apontando “suas consequências benéficas para a sociedade ou para seu possuidor” (I2, 2013, p. 173). Como foi mencionado anteriormente, sem a atuação da razão o sistema das paixões não alcançaria o nível de complexidade que alcança na natureza humana, uma vez que é seu poder de relacionar ideias que abre, para nós, a capacidade de desenvolver cadeias associativas mais variadas para as paixões. Junto da memória e da imaginação, a razão fornece a possibilidade de nossas ações e reações passionais irem além das interações imediatas com as impressões originais, lançando-se, por exemplo, na construção objetiva de um caráter, com toda a consequente sociabilidade envolvida nessa constância.

Esse é o triunfo que a filosofia experimental de Hume garante às paixões: o triunfo da colaboração, a qual se institui entre as faculdades desde o primeiro momento em que o filósofo nos assegura que seus sistemas do entendimento e das paixões são contíguos e análogos, na Advertência com que abre o *Tratado*. Não é, como se nota, um triunfo qualquer. E ainda que a

163 Tradução livre do autor. No original: “*The restriction of the terms ‘reasonable’, ‘unreasonable’, ‘contrary to reason’, ‘in conformity with reason’, will make us more conscious of a valuable distinction too easily overlooked*”.

metáfora *escrava*, dado todo o caráter complexo que a envolve, não seja de todo agradável, é exato afirmar que, para Hume, dado o fluxo indelével das impressões secundárias ou reflexivas (onde localizamos as paixões), a razão se encontra *o tempo todo a serviço* da aferição das tendências e ações. Sem essa operação da razão, a determinação das paixões em motivar e causar as ações teria pouca serventia para a sociedade, e o agente, muito provavelmente, restaria em uma espécie de entropia estéril.

12.4 O governo do amor pela fama

a) O amor pela fama governa

Tendo em vista o papel ativo e central das paixões, em relação, inclusive, ao entendimento e à racionalidade, no sistema filosófico e moral humano, voltemos a dedicar nossa atenção à questão da fama, ou da reputação. Já deve ter ficado claro que o amor pela fama não é uma paixão qualquer, devido à peculiaridade do objeto que lhe concerne – isto é, a reputação, associada ao valor do caráter, como suportes da sociabilidade, da justiça e da moralidade. Ora, já mostramos como o amor pela fama está no cerne da concepção humana de justiça. Não deve ser difícil enxergar também que, sendo entregues às dinâmicas passionais, a sociabilidade e a moralidade se reportam fortemente às opiniões e aos juízos que as pessoas elaboram a respeito umas das outras e das suas ações – de modo que a existência de uma paixão orientada especificamente para a preocupação com essas opiniões, então, deve ganhar destaque nessa sociabilidade e moralidade.

O amor pela fama aparece, mais uma vez, então, como a paixão central no que concerne à sociabilidade na filosofia humana. Na verdade, talvez sequer fosse um absurdo afirmar que, no nível social e sistêmico do pensamento moral humano, dentro do governo das paixões sobre a razão encontramos uma espécie de governo do amor pela fama sobre as outras paixões. Pois vimos como se constitui o sistema das paixões indiretas, e embora não tenhamos feito uma exegese tão cerrada da Parte 3 do Livro 2 do *Tratado*, dedicado às paixões diretas, seu conteúdo vem respaldar o que afirmamos, confirmando que o costume e o hábito, orientados fortemente pela interação social e pela constituição do caráter, influenciam profundamente as causas de paixões violentas (TNH, 2000, p. 454-458, Seção 4) e as associações de impressões reflexivas ou paixões diretas (TNH, 2000, p. 458-460, Seção 5, *Dos efeitos do costume*, que já foi citada em capítulos anteriores). Quero dizer: a influência da interação social e da noção de caráter (via sistema das paixões indiretas) na constituição das nossas avaliações acerca das coisas, na atribuição de valor a objetos e na conformação do nosso comportamento pode nos

levar a concluir que o amor pela fama opera como um modo de controle geral das outras paixões. Afinal, é o amor pela boa reputação que vai nos levar a adaptar nosso comportamento às expectativas sociais, isto é, regular nosso princípio de busca pelo prazer através da dinâmica passional interpessoal.

Explico melhor: se, pelo sistema humano, toda paixão só pode ser controlada por uma paixão oposta, assim como toda ação, sendo mobilizada por uma paixão, tem relação com a força que tal paixão assumiu em nós, então é possível considerar que a preocupação com a reputação sempre é capaz de gerar uma paixão (o amor pela fama) que servirá, ali, para opor ou alimentar as outras paixões – ao menos sempre que tais ações disserem respeito a algo que eventualmente irá aparecer publicamente, sendo objeto da opinião alheia e de avaliação moral. Desejando fama, por exemplo, e reconhecendo como são apreciadas certas ações, o amor pela fama nos impulsionará a agir de acordo com essas apreciações. Assim como, preocupando-nos com nossa reputação através da conexão que se estabeleceu entre ela e nosso prazer (via sistema das paixões indiretas, como já explicado), o amor pela fama poderá servir de oposição às paixões que mobilizem ações reprováveis. O amor pela fama é, de certo modo, o motor passional da moralidade – é ele que vincula a vontade ao juízo público onde os julgamentos morais são fundados.

Não seria absurdo afirmar que, na filosofia de Hume, o triunfo das paixões anda junto a um triunfo das opiniões – sendo que a paixão das opiniões é, justamente, aquilo que ali se chama de amor pela fama. Amor pela fama, portanto, na sua forma mais simples, nada é senão uma afetação pela opinião alheia, positiva, é óbvio.

b) As boas maneiras

É certo, porém, que, no sistema de Hume, o amor pela fama não poderia governar a si mesmo, de modo autônomo e despoticamente. Essa paixão, como qualquer outra, deve estar submetida a algum tipo de regulação que impeça os excessos que podem levá-la da condição de virtude à condição de vício, do comportamento virtuoso, belo e agradável, ao comportamento deformado e desagradável. Lembremos aquela passagem da segunda *Investigação* que citamos anteriormente, em que a “exibição tão destemperada”, a “busca tão afoita e inconveniente de elogio e admiração”, ou o “impaciente desejo de aplauso” (HUME, 2013, p. 123-124) formam um conjunto de locuções que configuram o lado vicioso e perverso do amor pela boa reputação. Ora, como impedir, isto é, como controlar ou governar essa paixão de modo que ela não se transmute naqueles comportamentos marcados pela deformidade moral e estética?

A nossa hipótese é a de que a paixão pela fama pode ser governada de de dois modos. O primeiro é bastante peculiar a ele, pois diz respeito ao próprio modo como ele se configura. Como foi demonstrado anteriormente, o amor pela fama se enraíza nas dinâmicas das paixões indiretas, que dependem de causas específicas para serem experimentadas. Essas causas podem ser identificadas, principalmente, por sua qualidade e sua relação com alguém, bem como pelas cinco limitações do sistema, as quais apontam para os modos como algo pode, de fato, colocar-se como causa de paixão indireta. As opiniões alheias aparecem, nesse sistema, como causa secundária, mas a englobar todas as outras, fundamentando essa possibilidade de algo causar uma paixão indireta – e era por isso que as opiniões alheias ingressavam com tanta veemência nas nossas dinâmicas passionais. Essas opiniões alheias podem ser tanto positivas quanto negativas, e nossa orientação por elas concerne tanto a estímulos positivos quanto negativos, isto é: tanto a aprovação alheia nos leva ao prazer (ou ao orgulho, à vaidade ou ao amor, por exemplo) quanto a reprovação alheia nos leva à dor (ou à humildade, à vergonha ou ao ódio, por exemplo).

Ora, se é assim, um comportamento que se exalte demais na sua busca por aprovação alheia e, com isso, gere incômodo, será reprovado, e essa reprovação servirá para que essa mesma busca por aprovação modere o comportamento. Quero dizer: o amor pela fama, no que concerne aos comportamentos que gera, acaba sendo regulado pelos próprios juízos alheios que o alimentam, conforme eles servem para colocar esses comportamentos sob o jogo das opiniões. É claro que é possível afirmar que, nesse caso, não é bem a paixão que é governada, mas tão somente os comportamentos que ela gera. Mas é fato igualmente que o governo desses comportamentos também serve como ativação de outras paixões que, ao menos temporariamente, podem tirar o amor pela fama de cena. Por exemplo: alguém que é reprovado em sua vanglória poderá sentir vergonha, e a vergonha o fará interromper sua vanglória. Nesse caso, poderíamos até dizer que, em última instância, foi a preocupação com a reputação que o fez sentir vergonha, mas também é fato que a reprovação, naquele momento, serviu para levar o fluxo passional do indivíduo do desejo de fama diretamente à vergonha, uma paixão dolorosa – sendo que o reforço dessa associação entre um desejo muito exaltado de fama e a dor da vergonha pode, por costume, vir a compor o caráter do indivíduo, levando-o a evitar esse desejo, já que ele o leva sempre à dor. Desse modo, o amor pela fama, que era muito forte nele, torna-se enfraquecido pela ação da vergonha, e poderemos entender que a vergonha atuou como governo para o amor pela fama.

Podemos chamar essa série de efeitos controladores desencadeados pela opinião pública de uma forma de *governo pelas boas maneiras*. Porque podemos dizer, com Hume,

para o bem ou para o mal, que “nossa reputação participa de todas as relações que protagonizamos” (BARROS FILHO; PERES NETO, 2019, p. 13), razão pela qual pode ser dita um “construto social”¹⁶⁴. Assim, é uma conclusão natural que a própria sociedade seja o primeiro freio dos excessos da paixão pela boa fama. Não é por outro motivo que Hume, em seus textos, atribui tanta importância ao papel das boas maneiras tanto para a formação do caráter pessoal quanto para a manutenção da estabilidade social. Segundo ele, a vaidade (ou o amor pela fama, poderíamos dizer) pode ser não apenas admissível, mas necessária a um caráter (TNH, 2000, p. 637).

Agora, voltemos à passagem já citada aqui da segunda *Investigação* e notemos como ela apresenta ainda algo a mais, de importante, acerca da regulação do desvio que o amor pela fama pode causar. Cito novamente:

O desejo de obter fama, reputação e a consideração dos outros, longe de ser algo merecedor de censura, parece inseparável da virtude, do talento, da capacidade e de nobreza de caráter. Uma atenção especial mesmo a assuntos de menor importância, a fim de agradar aos demais, é também esperada e exigida pela sociedade; e ninguém se surpreende ao descobrir que um homem exibe maior elegância em suas vestimentas e maior brilho em sua conversação quando se acha em reuniões sociais do que quando passa o tempo em sua casa com sua própria família. Em que consiste, então essa vaidade que com tanta justiça se considera uma falta ou imperfeição? Ela parece consistir principalmente em uma exibição tão destemperada de nossas vantagens, honras e realizações, em uma busca tão afoita e inconveniente de elogio e admiração, que se torna ofensiva às outras pessoas e invade os limites de suas vaidades e ambições secretas. Ela é, além disso, um sintoma infalível da ausência daquela genuína dignidade e elevação espiritual que constitui uma joia tão esplêndida em qualquer caráter. Pois qual seria a razão desse impaciente desejo de aplauso, como se não fôssemos realmente dignos dele e não pudéssemos razoavelmente esperar que nos fosse alguma vez concedido? Por que essa ansiedade em relatar que estivemos em companhias ilustres e que recebemos referências elogiosas, como se estas não fosse coisas corriqueiras que todos poderiam imaginar sem que precisássemos contar-lhes? (I2, 2013, p. 123-124).

Segundo raciocina Hume, por um lado, a sociedade espera do indivíduo que ele se esmere em agradar aqueles com os quais convive por meio de cuidados especiais com trajes e maneiras, de modo que ambos sejam agradáveis e, por essa razão, apreciados, aprovados e aplaudidos. Por outro lado, a sociedade parece reagir imediatamente ao perceber que o mesmo indivíduo se excedeu, passando do cuidado esperado ao exagero, que se manifesta, por exemplo, naquela ansiedade em relatar encontros com celebridades ou feitos de toda sorte até o nível do implausível, ou ainda autorreferências elogiosas tentando conferir a tais excessos

164 Idem.

uma certa naturalidade. Esse é um comportamento desagradável, que ocasiona sentimentos incômodos e que, por isso, torna-se alvo fácil de reprovação. Assim, se por um lado nada é mais socialmente agradável e mais esperado pela sociedade do que um homem que demonstre em suas interações sociais uma certa vaidade, pautada pelo equilíbrio e pelo comedimento, por outro lado “Nada é mais desagradável”, escreve Hume, “que um homem com uma imagem presunçosa de si mesmo, embora quase todo mundo tenha uma forte inclinação para este vício” (TNH, 2000, p. 637).

A questão, aqui, é por que incomoda naturalmente às pessoas que alguém exagere na própria exaltação. Hume constata, por exemplo, que “é certo que as boas maneiras e a decência exigem que evitemos sinais e expressões que tendam a revelar diretamente essa paixão [a vaidade e autossatisfação]”¹⁶⁵. E segue:

Todos temos uma prodigiosa parcialidade em favor de nós mesmos; e, se sempre déssemos vazão a esses nossos sentimentos, causaríamos a maior indignação aos outros, não somente pela presença imediata de um objeto de comparação tão desagradável, mas também pela contrariedade de nossos respectivos juízos. Assim, do mesmo modo que estabelecemos o *direito natural* para assegurar a propriedade dentro da sociedade e impedir o choque entre interesses pessoais, também estabelecemos as *regras da boa educação*, a fim de impedir o choque entre os orgulhos dos homens e tornar seu relacionamento agradável e inofensivo (TNH, 2000, p. 637)¹⁶⁶.

As duas razões que Hume apresenta para que a demonstração de excesso de vaidade seja incômoda são a presença imediata de um objeto de comparação desagradável e a contrariedade a nossos respectivos juízos. O problema da comparação é que ela é, como já dissemos, o contrário da simpatia, e se alguém se nos apresenta com superioridade, em vez de simpatizarmos com o prazer de sua vaidade, sentimo-nos diminuídos por comparação. A contrariedade a respeito dos juízos, acredito que possa ser considerada de duas maneiras: a primeira é que se nós não concordamos com a boa imagem que alguém demonstra ter de si mesmo, sentimo-nos incomodados diante desse juízo porque ele nos parece falso em relação a nossa avaliação do caso, sentimo-nos, portanto, em discordância com a situação de uma maneira desconfortável, e reconhecemos no convencido a causa de nosso incômodo. A segunda maneira é que toda a dinâmica de valorização dos caracteres e méritos se funda no jogo interpessoal das paixões e opiniões, e se alguém toma para si o título de julgar acerca do próprio mérito ao invés

165 Idem.

166 Uma boa atitude sempre que nos deparamos com Hume falando em nossa “prodigiosa parcialidade” é lembrar que a simpatia, segundo sua doutrina das paixões, é um princípio da natureza humana que tem como principal finalidade agir no sentido de corrigir ou ao menos amenizar essa parcialidade, que tende sempre ao prejuízo da sociedade.

de deixar a cargo do público que o faça, parece atentar contra a ordem pública, negando à opinião alheia a primazia que ela deve ter no que diz respeito às questões morais. É por isso, acreditamos, que Hume faz essa analogia entre as boas maneiras (sob a forma da boa educação) e o direito natural, pois em seu sistema a justiça, que fundamenta o direito, baseia-se no primado da opinião alheia como constitutiva dos caracteres. Não obstante, ele traz a justiça à cena quando escreve sobre a questão:

(...) condenamos todas as expressões diretas dessa paixão [a vaidade]; e não abrimos exceções a essa regra, sequer em favor de pessoas de mérito e bom senso. Não permitimos, nem a elas nem a qualquer outra pessoa, que façam justiça a si mesmas abertamente, em palavras; e as que se mostram recatadas e secretamente hesitantes quanto a fazer justiça a si próprias, mesmo em pensamento, estas são ainda mais aplaudidas¹⁶⁷.

Essa passagem do *Tratado* pode ser tomada como uma confirmação de que o amor pela fama é governado, peculiarmente, pela sua própria dinâmica enraizada na opinião alheia. De resto, para o indivíduo é sempre difícil confiar na avaliação que faz do próprio mérito e, conseqüentemente, temerário querer distinguir sozinho o vício da virtude e governar, autonomamente, seu próprio comportamento – a saída que pode encontrar é se deixar orientar pela opinião alheia, que novamente aparece, então, como fundamento para a virtude. É nessa orientação que se encontra um meio termo entre nossos juízos e o juízo social.

Observe-se, para concluir, que, segundo Hume, “Aquela impertinente e quase universal inclinação dos homens a se supervalorizar produziu em nós um tal *preconceito* contra a autoproclamação que tendemos a condená-la por uma *regra geral*, sempre que a encontramos” (TNH, 2000, p. 637, destaques do original). A regra geral de que fala Hume aqui parece ser a condenação sumária pela sociedade das “expressões diretas” da vaidade e do amor à fama, sendo que também se incorpora à regra a tentativa de o indivíduo presunçoso fazer “justiça” a si próprio, nesse caso, não com as próprias mãos, mas com as próprias palavras e gestos¹⁶⁸. E não nos esqueçamos, também, que “as regras gerais têm grande influência sobre o orgulho e a humildade, bem como sobre todas as outras paixões” (TNH, 2000, p. 327), de acordo com a quinta limitação do sistema das paixões indiretas – pelo que essa condenação da autoproclamação aparece como fator de peso para as dinâmicas das paixões indiretas, dentre elas, claro, o amor pela fama.

167 Idem.

168 Sempre vale lembrar a importância que Hume dá aos signos na comunicação dos sentimentos. É pelos signos das emoções que as paixões se comunicam, conforme a doutrina da simpatia do filósofo (TNH, 2000, p. 351), onde Hume se refere aos “signos externos” presentes nas expressões do rosto.

Essas regras gerais que culminam em evitar sinais e expressões que tendam a revelar diretamente uma paixão, em impedir o choque entre o orgulho dos homens, em evitar fazer abertamente, e por meio de palavras, justiça a nós mesmos, em supervalorizar-nos, devem nos levar a conceber uma aproximação entre Hume, Cícero e Mandeville. O primeiro, devido a sua doutrina do decoro¹⁶⁹, e, o segundo, devido à assertiva do autor da *Fábula* de que o modo mais certo de governar as paixões é escondendo-as¹⁷⁰. É fácil notar essa aproximação entre Hume, Cícero e Mandeville na passagem com a qual o filósofo escocês conclui seu raciocínio acerca da desagradabilidade do comportamento presunçoso deflagrado pelo excesso de amor à fama e à vaidade:

Deve-se ao menos reconhecer que é absolutamente necessário manter algum disfarce quanto a esse ponto [o excesso de vaidade]; se abrigamos orgulho em nosso peito, externamente devemos nos mostrar amáveis, bem como aparentar uma modéstia e mútua deferência em nossa conduta e comportamento. Temos de estar sempre prontos a dar prioridade aos outros sobre nós mesmos; a tratá-los com uma espécie de condescendência, ainda que sejam iguais a nós; a parecer sempre os mais humildes e os menos importantes de um grupo, quando não nos distinguimos por uma superioridade muito marcada. Se observarmos essas regras em nossa conduta, todos serão mais indulgentes com

169 O conceito de *decoro* é central no pensamento de Cícero, sendo abordado nos tratados teóricos e retóricos, em cartas e mesmo como modo de leitura e recepção no início do *Da república*. O termo latino é “*decorum*” e por vezes aparece traduzido por *conveniência*, como neste trecho de *Dos deveres*: “todas as coisas justas são conveniências; as injustas, ao contrário, porque hediondas, são conseqüentemente inconveniências” (CÍCERO, 2000, p. 51) – que no original se lê: “et iusta omnia *decora* sunt, iniusta contra, ut turpia, sic *indecora*” (CÍCERO, 1913, p. 96). O equivalente grego do termo, como Cícero indica em mais de um lugar em sua obra (*De officiis* 93, *Orator* 70), é “*prepon*” (πρέπον). Para o autor latino, aquilo que é decoroso “encontra-se intrinsecamente misturado com a virtude” (CÍCERO, 2000, p. 32) e consiste na harmonia com a natureza e no respeito pelas suas leis através dos movimentos do corpo e do espírito (Ibidem, p. 53-54). Para compreender essa justiça natural, no entanto, é preciso observar que, notadamente no que diz respeito ao espírito, ela é dupla: é formada tanto pela razão quanto por aquilo que Cícero chama de apetite (*appetitu*) (e que às vezes é traduzido por *desejo*). A razão, como personalidade comum a todos (devido ao “facto de sermos, todos nós, participantes da atividade racional, qualidade pela qual nos evidenciamos dos animais” – CÍCERO, 2000, p. 56), deve sempre orientar os apetites, de modo a que eles não se percam em vícios e exageros; mas os apetites, por sua vez, não devem ser apenas substituídos pela razão (afinal, a natureza nos criou com essa dupla constituição e devemos estar de acordo com essa duplicidade), pois eles nos conferem individualidade, personalidade, singularidade. Na variedade de caracteres, que resulta da variedade de apetites, encontra-se a riqueza da natureza humana, sendo que a conveniência está em cada um exercer, por meio da razão, a adequada atividade de seus apetites. Essa adequação aponta para o honesto exercício da personalidade conforme o que é demandado pelas situações da vida pública, havendo, portanto, uma correlação direta entre as leis da natureza, a boa ordem social e o decoro nas ações humanas. É por isso que é possível reconhecer a convergência que há entre as noções de *decoro* e *reputação* em Cícero: o comportamento conveniente (decoroso) é aquele que expressa, ao mesmo tempo, o natural, o justo e o que é bom para a comunidade dos homens. Ou seja, de acordo com o pensador latino, todas as situações sociais (e mesmo as que se dão na vida íntima dos que compõem a comunidade) devem estar de acordo com essa regra geral da conveniência (do decoro), e nessa honestidade máxima da natureza humana cada um é tal como aparece a serviço da lei natural e pública – a boa adequação às situações é, ao mesmo tempo, o exercício do decoro e o honesto estabelecimento de uma persona pública (uma reputação).

170 Cf. FA, 2018, p. 76-81, onde lemos aquilo que poderíamos chamar de uma breve filosofia do elogio e da vergonha segundo o autor da *Fábula*. De acordo com Mandeville, “um homem não precisa dominar suas paixões, basta escondê-las. A virtude manda-nos subjugar nossos apetites, mas a boa educação exige apenas que o ocultemos” (FA, 2018, p. 80).

nostros sentimentos secretos, quando os revelarmos de maneira indireta (TNH, 2000, p. 638).

Esses jogos de *ser e aparentar ser*, esses *parties de cache-cache*, como diriam os franceses, essa *hesitação* interna sobre a própria opinião e a busca pela confirmação dela no âmbito da opinião alheia, como nos aponta Hume (TNH, 2000, p. 351), é, sem dúvida, uma das características marcantes do século XVIII, o século da sociabilidade. E Hume, junto da grande modernidade de seu pensamento, consagrando o fenômeno da simpatia como objeto de estudo e problema filosófico, era também um homem de tendências classicizantes e que tinha o modelo francês em alta conta. Não seria de todo equivocado notar alguma semelhança entre essa valorização do decoro e das boas maneiras e uma apreciação dos jogos de corte, com suas regras de etiqueta a estruturar o gosto dos envolvidos. Como nos esforçamos por mostrar na Introdução desta tese, e novamente nesta parte 3, esse era um século obcecado tanto com a reputação quanto com o seu “gerenciamento”, com o perdão do termo anacrônico¹⁷¹. A preocupação com as paixões em geral e o seu governo, isto é, com os modos pelos quais elas poderiam ser “domesticadas” ou anuladas, demandava novas elaborações, uma vez que até então, via de regra, eram tidas como parte integrante do pecado original e governadas pela religiosidade. A preocupação com as boas maneiras se baseava, então, também de acordo com tudo o que vimos aqui, em uma preocupação com estruturar o comportamento e as paixões sem apelo à religião e, no caso de iluministas escoceses como Hume e também Smith, sem apelo a uma suposta racionalidade governante.

c) A paixão oposta

Não nos escapa notar ainda que o amor pela fama também dispõe de um par opositivo, como em geral todas as paixões do sistema. Note-se: poderíamos dizer que todas as paixões podem ser controladas de duas maneiras: por uma paixão oposta, que contrarie sua força, ou pelo amor pela fama, que é como uma paixão oposta curinga, que pode frear qualquer vontade pelo peso que traz das opiniões alheias. Já o próprio amor pela fama, por sua vez, é ele mesmo freado pelas opiniões alheias que o estruturam, como acabamos de mostrar, através da preocupação com as boas maneiras. Falta-nos falar de sua outra forma de controle, sua paixão oposta. Pois, de fato, o governo do amor pela fama também passa por um jogo duplo – no caso, um que se dá na mente (é um jogo psicológico) e nas relações com os outros (é um jogo social).

171 O termo mais apropriado, sabemos, é “governo das paixões” (*government of the passions*).

A paixão que podemos considerar que se opõe diretamente ao amor pela fama, no jogo psicológico, é o amor pelo mérito. Se julgamos que o mérito concilia as opiniões alheias à nossa própria, conforme acusa a facticidade de nosso sucesso, podemos compreender que ele evita aquele descompasso entre a vaidade e a aclamação pública. Essa mesma concordância pode servir para alimentar a simpatia entre o orgulho e o apreço alheio, de modo que o mérito dê a justa medida do amor pela fama. Dito de outro modo, ao invés de o orgulho e a vaidade de alguém nos levarem a compará-lo conosco e a experimentarmos um desconforto pela humilhação e pela alienação de nosso juízo da avaliação do caso, poderíamos ser inspirados pela simpatia, seu orgulho nos causaria apreço e, então, todo amor pela fama ali não teria caráter vicioso. Nas palavras de Hume: “se a pessoa parecesse ter exatamente o mérito que atribui a si própria, exerceria o efeito contrário [à comparação] e agiria em nós por simpatia”, ou seja, “A influência desse princípio [da simpatia] seria então superior à da comparação, contrariamente ao que acontece quando o mérito da pessoa parece estar abaixo de suas pretensões” (TNH, 2000, p. 635).

Mas isso, ainda, pode ser colocado na conta do jogo social, mais do que do jogo psicológico. O que é interessante de observar acerca do mérito em relação à fama no âmbito do jogo psicológico é que ele anda junto de outra paixão natural, quase como um caso específico dela, aquela a que Hume dedica a última seção do segundo livro do *Tratado*: o amor pela verdade.

Pois o que governaria o amor pela fama evitando os seus excessos seria, de certo modo, o desejo de que a fama seja merecida por dizer respeito a um mérito verdadeiro. Desse modo, o amor pela boa reputação não teria como se perder na falsidade de uma fama vazia, mas se confundiria verdadeiramente com uma espécie de amor pela virtude, um amor pelos feitos e ações merecedores de apreço. Através dessa forma de amor pela verdade, então, a fama se vê amarrada à virtude, e o amor por ela não se desvia para o vício.

Explico essas observações. Como já observamos, a noção que Hume tem de verdade é bastante específica. Nessa última seção do Livro 2, ele explica: “A verdade pode ser de dois tipos, consistindo quer na descoberta das proporções das ideias consideradas enquanto tais, quer na conformidade de nossas ideias dos objetos com a existência real destes” (TNH, 2000, p. 484). Ou seja, trata-se de uma noção de verdade que diz respeito ou às relações de ideias ou às questões de fato. Seria possível, então, facilmente identificar a questão do mérito no segundo tipo: a conformidade de uma reputação com a existência real do mérito que a justifique.

Mas, segundo Hume, não é a verdade em si que produz prazer de modo a justificar nosso amor por ela. Os motivos para esse prazer são outros – nomeadamente: “a inteligência e

a capacidade empregadas em sua invenção e descoberta” (TNH, 2000, p. 485), a importância dessa verdade, sua utilidade, e a conclusão do esforço demandado em sua descoberta (tanto devido à incerteza que se tornará certeza, quanto à atenção dedicada, que se vê atendida). Dito de outro modo, as verdades podem causar prazer porque: a) o exercício da inteligência causa prazer; b) o envolvimento com questões de valor também causa prazer (sendo que, de acordo com o que já observamos, o valor muitas vezes se constitui na dinâmica interpessoal das paixões, em consonância com o juízo alheio); c) a resolução de um problema ou dúvida causa prazer porque o problema ou dúvida causa desconforto; e d) a atenção dedicada a um propósito é uma espécie de esforço, e quando esse esforço é frustrado e a atenção parece perder seu propósito, sentimos desconforto, logo, a satisfação da atenção quando o esforço vale a pena gera prazer.

As relações que podemos traçar entre esses motivos e o amor pela fama, acredito, são: a) a busca por fama, como exercício de uma inteligência, pode causar prazer; b) a busca por fama é exatamente um envolvimento com questões de valor, pois ela é orientada pelo estabelecimento de valores e poderia mesmo ser compreendida como a construção do valor pessoal – afinal, quase tautologicamente, tudo aquilo que tem valor pessoal é, para nós, uma questão de valor; c) se propagamos uma reputação que não condiz com nosso real valor, ficamos sempre em dúvida acerca desse valor, e é insegura a situação em que não conseguiríamos sustentar nossa fama com nosso mérito – essa insegurança seria desconfortável, pelo que o amor pelo mérito é o que vem garantir que o amor pela fama se oriente realmente para o prazer e não para a dor; e d) como um desdobramento do ponto anterior, se alcançamos uma reputação que não se sustenta pelo mérito, somos obrigados a reconhecer nela um esforço que pode ser frustrado a qualquer momento, então mais valeria um esforço pelo mérito do que um esforço apenas pela reputação, porque aquele garante esta, mas esta não garante aquele – e a garantia é um princípio de prazer.

Deve-se notar que os pontos “c” e “d” são aqueles que mais sustentam o amor pelo mérito como um tipo de amor pela verdade a regular a virtude do amor pela fama. O ponto “b” serve mais como demonstração de como essas paixões se relacionam, isto é, evocam uma à outra. Somente o ponto “a” não possui valor de governo do amor pela fama porque a inteligência envolvida no mérito e a inteligência envolvida na construção de uma fama imerecida poderiam ser igualmente prazerosos.

Para encerrar, cito uma passagem do último parágrafo do Livro 2 do *Tratado*, a qual vem complementar nossa compreensão dos pontos “c” e “d” apresentados acima:

Trata-se de uma qualidade da natureza humana, que se manifesta em muitas ocasiões, e é comum tanto à mente como ao corpo, que uma mudança demasiadamente brusca e violenta nos é desagradável e mesmo objetos em si mesmos indiferentes produzem um mal-estar, se alterados. Como a natureza da dúvida é causar uma variação no pensamento e transportar-nos subitamente de uma ideia a outra, ela deve, conseqüentemente, ser ocasião de dor. Essa dor ocorre sobretudo quando o interesse, a relação ou a magnitude e a novidade de um acontecimento nos dão um interesse por ele. Não é sobre qualquer questão de fato que temos curiosidade; tampouco temos curiosidade apenas sobre aquelas que são de nosso interesse conhecer. É suficiente que a ideia nos toque com tal força, e nos concerna tão de perto, que sua instabilidade e inconstância nos causem um desconforto (TNH, 2000, p. 489).

Difícilmente encontraremos, na natureza humana descrita por Hume, uma ideia que nos toque com mais força e nos concerna mais de perto do que a própria imagem de nossa individualidade conforme ela aparece e atua na dinâmica social das paixões. Que essa imagem – nosso caráter – esteja submetida a incertezas e inseguranças, então, deve ser compreendido como motivo de dor. É por isso também, inclusive, que importa ter uma constância no comportamento, exatamente o caráter, mas sobretudo um caráter forte, para que ele não esteja à mercê de juízos inseguros ou de desconfianças inconvenientes. Se a própria concepção de caráter é uma forma de reconhecer essa constância agradável no comportamento, um mérito verdadeiro que garanta a constância do juízo acerca desse caráter reforça essa agradabilidade. Que a fama seja acompanhada pelo mérito, portanto, garante que a fama ande junto do prazer e, conseqüentemente, da virtude. O amor pela fama, então, por esse princípio da agradabilidade da constância, vê-se amarrada ao amor pelo mérito, que impede que ela produza situações desconfortáveis porque inseguras.

Parte 4

13 A REPUTAÇÃO E A NATUREZA DA POLÍTICA

“Hume entendia a natureza da política como transitória, algo que advinha não somente de uma aguda observação da Grã-Bretanha e da Europa e de um senso histórico incomum, mas também de uma complexa filosofia política que tem como uma de suas características principais a ideia de que a opinião pública é fundamental para toda autoridade política. Essa convergência entre observação política, introspecção histórica e teoria política fundamentava as opiniões políticas de Hume. Trazendo-as a público, ele esperava influenciar e formar uma opinião pública que tinha um papel na política. Ao fazê-lo, legou à posteridade a difícil tarefa de interpretá-lo”. (KNUD HAAKOSSSEN In: EP, Introdução, p. IX)

13.1 Da fama como fundamento da sociedade política

Como vimos no capítulo anterior, nossa vida moral, para Hume, não é regrada nem pela razão, nem pela religião. E podemos considerar que não é regrada, também, pelas coerções governamentais. É claro que precisamos reconhecer que todas essas formas de organização exercem influência sobre o nosso comportamento, mas, de acordo com Hume, não é senão por uma dinâmica passional que essa influência se estabelece, e não por uma reflexão isenta de paixões (as quais são sempre o motor fundamental das ações). Ora, isso nos leva à noção de que obedecemos às regras mais por uma convenção estabelecida pelo costume e pelos interesses passionais do que por qualquer código de regras ou leis, governamentais ou religiosas. De onde se desdobra, então, que as regras a que obedecemos, curiosamente, antecedem os governos. Isto é: para Hume, é pelo nosso modo de estabelecer e seguir regras de conduta que algo como um governo vem a se fundar, e não o contrário. Assim, portanto, como pudemos ver que Hume extrai a virtude artificial da justiça inteiramente de mecanismos naturais, agora também podemos ver que ele identifica as bases de um governo também a partir de fundamentos naturais (em certa oposição, portanto, à noção hobbesiana do pacto artificial como fundamento do Estado – como veremos mais adiante).

No *Tratado*, a origem do governo e da sociedade política é explicada no Livro 3, Parte 2, ao longo das Seções 7 a 12 (TNH, 2000, p. 573-612), ao passo que, na segunda *Investigação*, o tema ocupa toda a Seção 4. Tanto o conteúdo dessas seções do *Tratado* quanto o conteúdo da Seção 4 da *Investigação* se desdobram também em vários ensaios do EMPL, sendo que, destes,

três abordam mais específica e diretamente o tema: *Dos Princípios Primeiros do Governo* (EP, p. 21-25), *Da Origem do Governo* (EP, p. 26-30) e *Da Liberdade Civil* (EP, p. 64-72). Para abordar o tema e observar como ele se desdobra dos mecanismos passionais que analisamos aqui – de que modo a origem dos governos e sistemas de leis se conecta com a questão do amor pela fama, nosso objeto focal –, primeiro examinemos como Hume trata diretamente da questão.

Segundo lemos no *Tratado*, na Parte 2 do Livro 3, o governo surge conforme a justiça alcança grande força passional em um conjunto de indivíduos de uma sociedade. Compreendamos isso. Seu argumento parte da constatação de que “os homens são, em larga medida, governados pelo interesse”, sendo que

o meio mais eficaz que os homens têm de levar em conta seu próprio interesse é pela observância inflexível e universal das regras da justiça, única coisa que lhes permite preservar a sociedade, impedindo-os de cair naquela condição miserável e selvagem, comumente representada como o *estado de natureza* (TNH, 2000, p. 573).

Segundo Hume, reconhecer que é assim seria tão “palpável e evidente” que “é quase impossível que alguém que tenha tido experiência da sociedade se engane quanto a isso”¹⁷². E, no entanto, ele observa, os homens frequentemente “agem em contradição com seu reconhecido interesse”, preferindo “qualquer vantagem trivial, mas presente, à manutenção da ordem na sociedade, que depende em tão grande medida da observância da justiça”¹⁷³. Ele nota que:

As consequências de cada violação da equidade parecem muito remotas, não sendo capazes de contrabalançar as vantagens imediatas que se podem extrair dessa violação. A distância, entretanto, não as torna menos reais; e como todos os homens estão, em algum grau, sujeitos à mesma fraqueza, acontece necessariamente que as violações da equidade acabam se tornando muito frequentes na sociedade, e o relacionamento entre os homens, desse modo, se torna mais perigoso e incerto¹⁷⁴.

Em outras palavras, ainda que Hume descreva a justiça como algo que emerge dos princípios da natureza humana, ele precisa reconhecer que algo nesses mesmos princípios impede que ela simplesmente se estabeleça como a ordem geral das coisas, uma vez que é palpável o fato de que a injustiça existe e está largamente arraigada nas sociedades.

Ele assinala, então, a partir dos mesmos princípios, como se podem constituir forças negativas em relação à sociabilidade, ou, podemos dizer, forças antissociais. Em seu argumento, isso recai gravemente sobre o modo como a contiguidade atua sobre as nossas impressões e ideias, levando-nos a ser mais afetados pelos objetos, interesses e efeitos mais próximos do que

172 Idem.

173 Ibidem, p. 547.

174 Idem.

pelos longínquos, prometidos ou apenas imaginados. “Mesmo que estejamos plenamente convencidos de que este último objeto supera o primeiro”, Hume escreve, “não somos capazes de regular nossas ações por esse juízo; cedemos às solicitações de nossas paixões, que sempre intercedem em favor de tudo que é próximo e contíguo” (TNH, 2000, p. 574).

Toda a argumentação de Hume nesse momento é dedicada à questão da contiguidade. Ele mostra que, por um lado, é esse princípio da contiguidade que nos faz ser mais afetados pelos objetos mais próximos do que pelos mais longínquos, levando-nos a preferi-los em detrimento daqueles. Mas, ele nos mostra que é também esse mesmo princípio que nos leva a fazer pouca distinção entre os elementos bons e ruins daquilo que está distante, focando mais no que nos parece bom – dando assim ao distante sempre uma aparência mais benéfica do que a proximidade permitiria distinguir. Esse jogo entre o interesse que o distante nos desperta porque aparece como bom e benéfico, e a força com que o próximo nos afeta, é o que cria em nossa natureza uma oscilação entre a capacidade de estar de acordo com o nosso próprio interesse (no caso, a justiça) ou não – oscilação que vai se resolver de forma diferente em cada pessoa, de acordo com a possibilidade de aproximar o distante para ela, sem que ele perca seu lustre, tornando-o de interesse próximo.

Nesse momento do *Tratado*, é assim que Hume apresenta essa distinção entre os homens – e, finalmente, como ela dá origem ao governo e à sociedade civil:

A única dificuldade, portanto, é descobrir esse expediente por meio do qual os homens curam sua fraqueza natural, submetendo-se à necessidade de observar as leis da justiça e da equidade, não obstante sua violenta propensão a preferir o que é contíguo ao que é remoto. É evidente que esse remédio nunca poderia ser eficaz sem corrigir essa propensão; e como é impossível mudar ou corrigir algo importante em nossa natureza, o máximo que podemos fazer é transformar nossa situação e as circunstâncias que nos envolvem, tornando a observância das leis da justiça nosso interesse mais próximo, e sua violação, nosso interesse mais remoto. Mas como isso é impraticável com respeito a toda a humanidade, só pode funcionar relativamente a umas poucas pessoas, em quem criamos um interesse imediato pela execução da justiça. São essas pessoas que chamamos de magistrados civis, reis e seus ministros, nossos governantes e dirigentes, que, por serem indiferentes à maior parte da sociedade, não têm nenhum interesse ou têm apenas um remoto interesse em qualquer ato de injustiça; e que, estando satisfeitos com sua condição presente e com seu papel na sociedade, têm um interesse imediato em cada cumprimento da justiça, tão necessária para a manutenção da sociedade. Eis, portanto, a origem do governo e da obediência civil. Os homens não são capazes de curar radicalmente, em si mesmos ou nos outros, a estreiteza de alma que os faz preferir o presente ao remoto. Não podem mudar suas naturezas. Tudo que podem fazer é mudar sua situação, tornando a observância da justiça o interesse imediato de algumas pessoas particulares, e sua violação, seu interesse mais remoto. Essas pessoas, portanto, são levadas não apenas a observar essas regras em sua própria conduta, mas também a compelir os outros a observar uma regularidade semelhante e a reforçar os

preceitos da equidade em toda a sociedade. E, caso seja necessário, podem também fazer que outras pessoas se interessem mais imediatamente pela execução da justiça, criando um certo número de funcionários, civis e militares, para auxiliá-los em seu governo (TNH, 2000, p. 576-577).

Para Hume, portanto, os magistrados civis, reis, ministros, governantes e dirigentes, juntos de seus funcionários civis e militares, formam um conjunto de indivíduos que, por certo nível de indiferença à sociedade e por sua satisfação com sua condição presente e seu papel social, são capazes de enxergar na justiça um objeto de interesse próximo, e não distante. Dito de outro modo, para eles a manutenção da justiça é algo que possui efeitos imediatos, e não longínquos. Eles (quase) não são afetados, portanto, do mesmo modo que o comum dos homens por esse desequilíbrio entre as vantagens presentes e as garantidas pelo interesse geral.

Um detalhe notável dessa elaboração é *como* tais homens adquirem essa indiferença e essa satisfação. Não é difícil enxergar que a própria instituição da sociedade política já é, em si mesma, a instauração dessa possibilidade: tais homens públicos, reis e funcionários do Estado extraem sua função social, sua reputação, sua remuneração, enfim, seus interesses mais imediatos, da manutenção da ordem social, e, por isso, para eles, existe uma conexão imediata entre os interesses mais próximos e a observância da justiça. Hume não explica exatamente como alguém pôde ter a ideia de criar tais funções, esse salto criativo por meio do qual os homens inventaram um modo de superar a tendência a preferir o próximo ao longínquo, tornando o interesse no longínquo algo próximo. Nesse ponto do *Tratado*, ele apenas observa que:

[...] embora os homens possam manter uma sociedade pequena e inculta sem governo, não podem manter nenhum tipo de sociedade sem justiça, e sem observar aquelas três leis fundamentais concernentes à estabilidade da posse, à sua transferência por consentimento e ao cumprimento das promessas. Essas leis, portanto, são anteriores ao governo, e supõe-se que impõem uma obrigação antes mesmo que se tenha pensado pela primeira vez no dever de obediência aos magistrados civis. E direi ainda mais: seria natural supor que o governo, *quando se estabelece pela primeira vez*, deriva sua obrigação desse direito natural, particularmente da lei concernente ao cumprimento de promessas. Uma vez os homens tendo percebido a necessidade do governo para manter a paz e fazer cumprir a justiça, eles naturalmente se reuniriam, escolheriam seus magistrados, determinariam seu poder e lhes *prometeriam* obediência (TNH, 2000, p. 580-581).¹⁷⁵

175 Cabe observar que Hume, no ensaio intitulado *Da Origem do Governo*, apresentou um pouco mais de detalhes acerca desse ato criativo: “Por mais certo e inevitável que possa parecer esse progresso dos assuntos humanos, e por mais que o suporte que a obrigação dá à justiça se funde em princípios óbvios da natureza humana, não é de esperar que os homens sejam capazes de descobri-los de antemão ou prever sua operação. O começo do governo é mais casual e imperfeito. É provável que a primeira vez que um homem ganhou ascendência sobre multidões tenha sido num estado de guerra, onde a superioridade da coragem e do gênio se revela do modo mais visível, a unanimidade e o acordo são mais requeridos e os efeitos perniciosos da desordem se tornam mais sensíveis. (...) E se o chefe possuía tanta equidade quanto prudência e valor, ele se

A brilhante ideia de tornar a justiça um interesse próximo de alguns indivíduos por meio da criação do que hoje chamaríamos de “cargos públicos” aparece como consequência imediata, particularmente, da lei concernente ao cumprimento de promessas – o que é de fato bastante óbvio, se a considerarmos como uma espécie de contrato; no caso, algo como um contrato de trabalho. Voltaremos a essa questão da promessa mais adiante; agora observaremos dois pontos que nos concernem.

O primeiro diz respeito a essa invenção do governo. Ela não se justifica apenas pelo modo como cargos públicos podem transformar a ordem social no interesse mais imediato daqueles que os ocupam. Trata-se, também, de pensar o surgimento de homens indiferentes à sociedade *a priori*, que não usariam das vantagens dos cargos públicos para suprir desejos particulares e imediatos, homens capazes de transformar a justiça em um interesse imediato não apenas porque são pagos para isso, mas porque algo lhes fez, antes, serem capazes de enxergar nesse interesse distante algo que deveria suplantiar os interesses próximos, homens que realmente tenham a decisão e a execução da justiça como seu efetivo interesse imediato. O caso é de se perguntar o que poderia dar origem a homens assim, provavelmente os primeiros responsáveis pela invenção do governo e, certamente, sempre os responsáveis por fazê-lo retornar a seu sentido original. Alguns detalhes da exposição de Hume nesse momento do *Tratado* nos indicam uma compreensão desse ponto. Ele escreve ali:

Mas essa execução da justiça, embora seja a principal vantagem do governo, não é a única. Assim como a violência da paixão impede que os homens vejam distintamente o interesse que têm em um comportamento justo para com os demais, impede-os também de ver a própria justiça, dando-lhes uma notável parcialidade em favor de si próprios. Esse inconveniente é corrigido da mesma maneira que o anterior. As mesmas pessoas que executam as leis da justiça também decidirão todas as controvérsias a seu respeito; e, sendo indiferentes à maior parte da sociedade, suas decisões serão mais justas que aquelas que cada qual tomaria em seu próprio caso (TNH, 2000, p. 577).

A referência de Hume à capacidade desses homens de decidirem, entre si, as controvérsias a respeito da justiça, decidindo sobre ela e executando-a a despeito das tendências gerais e naturais, não aparece senão com uma referência à violência das paixões e à capacidade desses executores da justiça de não cederem a elas. Ora, a compreensão dessa referência deve

tornava o árbitro de todas as diferenças mesmo nos tempos de paz e, com um misto de força e consentimento, podia estabelecer pouco a pouco a sua autoridade. O sensível benefício de sua influência a tornava querida pelo povo ou, ao menos, pelos pacíficos e amistosos, e se seu filho gozava das mesmas qualidades, o governo avançava mais rapidamente para a maturidade e perfeição” (HUME, 2008, p. 39) – e aí por diante. Cito esse trecho aqui para destacar a referência ao gênio e à capacidade de arbitrar diferenças, referências à capacidade desse líder que corroboram o que afirmaremos adiante sobre ele, além do exemplo de como sua influência na maturação da sociedade se dá precisamente por mecanismos reputacionais.

nos encaminhar para um de seus ensaios, aquele intitulado *Da Delicadeza de Gosto e de Paixão*, publicado pela primeira vez como o texto de abertura de seus *Ensaaios Morais e Políticos*. Nesse texto, o filósofo traça uma distinção entre, de um lado, uma sensibilidade muito sujeita às oscilações passionais, associada necessariamente a um temperamento muito entregue às circunstâncias – a delicadeza de paixão –, e, de outro lado, uma sensibilidade muito afeita às variedades da beleza e da deformidade, mais indiferente às circunstâncias – a delicadeza de gosto. O indivíduo de grande delicadeza de paixão, segundo Hume, vive muito entregue ao acaso das situações, isto é, a elementos que ele não pode controlar. Já o de grande delicadeza de gosto fia-se em objetos que dependem dele mesmo, de seu modo de apreciá-los, e aí encontra uma felicidade maior e mais estável. De acordo com o filósofo, aquele que é dotado de delicadeza de gosto “é mais feliz com o que agrada seu gosto do que com o que gratifica seus apetites, e seu contentamento com um poema ou com um raciocínio é maior do que aquele que o luxo mais dispendioso pode lhe proporcionar” (AEE, 2009, p. 14). Não obstante, o modo mais eficaz de se combater a inconstância e falta de autonomia da delicadeza de paixão seria justamente desenvolvendo a delicadeza de gosto – Hume escreve: “nada é tão apropriado para nos curar da delicadeza de paixão quanto o cultivo daquele gosto mais elevado e fino que nos habilita a julgar o caráter dos homens, as composições do gênio e as produções das artes mais nobres”¹⁷⁶. E completa:

Ter mais ou menos paladar para as belezas óbvias que impressionam os sentidos depende inteiramente de um temperamento mais ou menos sensível; mas, no que respeita às ciências e às artes liberais, ter gosto fino é, em certa medida, o mesmo que ter senso forte, ou ao menos depende tanto deste, que são inseparáveis. (...) E esta é mais uma razão para que se cultive o paladar nas artes liberais. Nosso juízo será fortalecido por esse exercício; formaremos noções mais justas da vida; muitas coisas que agradam ou afligem a outros nos parecerão demasiado frívolas para despertar nossa atenção; e gradualmente perderemos aquela tão incômoda sensibilidade e delicadeza de paixão (AEE, 2009, p. 14).

Observe-se como o final dessa descrição coincide com as características dos magistrados civis tal como as vimos no *Tratado*: “muitas coisas que agradam ou afligem a outros nos parecerão demasiado frívolas para despertar nossa atenção” deve nos levar a reconhecer a indiferença à sociedade que caracteriza o magistrado; e não ignoremos a expressão “formaremos noções mais justas da vida” (no original: “*we shall form juster notions of life*”), na qual a referência à justiça salta aos olhos.

176 Ibidem, p. 15.

Perceba-se que neste ponto fechamos um arco que abrimos na primeira parte desta tese, quando, partindo de um exame da analogia do anatomista e do pintor com as formas de filosofia, apresentamos algo acerca da opinião de Hume sobre a sensibilidade britânica de sua época, a função da sensibilidade no desenvolvimento social e o papel da filosofia (e da escrita, em geral) na educação sensível da sociedade. E notemos que isso também passa pela investigação acerca do sistema humiano das paixões, destacadamente pelo capítulo 9 da parte 3 desta tese, onde deixamos mais claro que, segundo o filósofo escocês, todas as nossas ações são guiadas pelas paixões, sendo que mesmo aquelas paixões calmas, que comumente são tomadas por racionalidade, não são senão, também elas, paixões. Era de se esperar que a possibilidade de instaurar a justiça na sociedade, a qual Hume assinala através da fundação das funções dos magistrados civis, fosse justificada por alguma compreensão de como as paixões podem levar a tanto, para corrigirem, elas mesmas, as suas tendências antissociais. E agora podemos ter clareza de como isso se associa a um predomínio das paixões calmas sobre as violentas, predomínio análogo ao da delicadeza de gosto sobre a delicadeza de paixão, que corresponde à capacidade de ser, de certo modo, indiferente às demandas imediatas da sociedade e de se apegar ao benefício longínquo que, de outro modo, seria suprimido pelas vantagens presentes.

Note-se ainda como Hume, no trecho do *Tratado* que viemos examinando acerca da origem do governo, afirma que a capacidade dos magistrados civis de preferir o bem distante ao bem presente “gera o que, em um sentido impróprio, chamamos *razão*, que é um princípio frequentemente contraditório em relação às propensões que se manifestam quando nos aproximamos do objeto” (TNH, 2000, p. 575) – a mesma “razão” que, como já foi mostrado no capítulo 12 da terceira parte da tese, é assim assumida quando não passa de um predomínio das paixões calmas. Observe-se, então, que é exatamente esse predomínio que está em jogo no surgimento das figuras políticas, no sistema de Hume.

Não seria de todo equivocado remetermos aqui ainda a outro ensaio de Hume, o *Do Padrão do Gosto*, no qual o autor nos fala da existência de um padrão universal do gosto do qual seria possível se aproximar pelo desenvolvimento da sensibilidade calma, do que chamamos de delicadeza de gosto. Essa noção remete àquilo que afirmamos na primeira parte desta tese, quando nos referimos à diferença entre a aprovação exagerada do público de uma época e a aprovação de verdadeiros sábios – assinalando que a aprovação do público de uma época pode não ser mais do que concordância com os vícios locais, enquanto os verdadeiros sábios, por seu exercício das paixões calmas e da delicadeza de gosto, seriam capazes de

exceder os hábitos locais de uma época e projetar sua sensibilidade a um padrão mais geral, mais próximo da natureza humana e daquilo que seria universalmente prazeroso e bom.

O arco se fecha, portanto, com esse reconhecimento de que, para Hume, existe uma certa sobreposição entre os gênios artísticos, filosóficos, jurídicos e políticos, genialidade essa que está na fundação da sociedade civil, conforme se associa à possibilidade de decidir e executar a justiça na sociedade. O que, então, é projetado sobre a essencialidade das artes liberais, da filosofia e de todas as formas de desenvolvimento da delicadeza de gosto para a própria sustentação da sociedade civil. Algo que não exclui as dinâmicas reputacionais, uma vez que as boas maneiras também servem como um exercício dessa delicadeza de gosto, além de que a capacidade de julgar os caracteres aparece como um dos principais efeitos do desenvolvimento dessa delicadeza – como se lê no ensaio *Da Delicadeza de Gosto e de Paixão*, acerca da raridade desses gênios: “raramente encontrarás genuínos homens de sociedade com sutileza bastante para distinguir os caracteres¹⁷⁷ ou assinalar as insensíveis diferenças e gradações que tornam um homem preferível a outro” (AEE, 2009, p. 16).

O segundo ponto que nos cabe observar está na forma como Hume, na segunda parte do Livro 3 do *Tratado*, ao abordar a origem do governo, baseia toda a sua argumentação sobre o problema da contiguidade, como vimos pouco acima. Causa algum estranhamento que ele deixe de lado a questão da semelhança, junto com tudo o que diz respeito à simpatia, dois elementos que, na coesão de seu sistema, participam da mesma justificação.

Pois vimos nesta tese que, de acordo com Hume, o artifício pelo qual a justiça surge está estruturado sobre o conjunto das paixões ditas *interessadas*. Vimos, também, que esse conjunto se confunde com o sistema das paixões indiretas conforme elas marcam uma dinâmica interpessoal baseada, principalmente, no estabelecimento do *caráter* como causa de prazer. O *interesse*, então, poderia ser compreendido como o interesse em uma forma de prazer que só se consegue por mecanismos indiretos, no caso, fundamentados na percepção alheia de nós mesmos, via identificação de um padrão comportamental que chamamos de *caráter*. Era essa articulação entre o princípio de busca pelo prazer (e evitar a dor), a determinação de padrões comportamentais e o juízo alheio que estruturava a noção de *interesse* no sistema humiano. A partir disso pudemos compreender que a noção de *justiça*, segundo Hume, surgia como uma extensão da virtude *desinteressada* da benevolência – porque a benevolência surgia naturalmente mas tinha alcance curto, incidindo apenas sobre aquilo que estivesse mais

177 A tradução utilizada faz uso dos termos “caracteres” para o que viemos chamando de “caráteres”, mas tenha-se em mente que se trata da mesma palavra.

próximo do indivíduo, enquanto a justiça, por se estabelecer na compreensão tácita de que era interessante manter uma boa conduta de modo a conseguir a apreciação alheia, fazia com que o comportamento se reportasse não mais somente aos objetos imediatos, mas aos efeitos regulados pela sociabilidade em mais larga escala. E vimos, ainda, que esse movimento artificial pelo qual a justiça se estruturava sobre as paixões indiretas (ou, em sua dinâmica social, *interessadas* – particularmente sobre o amor pela fama, de certo modo a própria paixão da sociabilidade), não se constituía na experiência humana senão combinada a elementos de autoridade e educação, além, claro, do próprio mecanismo de constituição dos caracteres como objetos da percepção, os quais ordenavam uma rede de expectativas – e tudo isso, combinado com as condições de escassez afetiva (no nível familiar) ou material (no nível da sociedade), fazendo coincidir tais mecanismos artificiais com as próprias noções de propriedade, direito e obrigação.

Não é difícil perceber como aquilo que foi argumentado acerca do problema da contiguidade na origem do governo vale também para a semelhança, conforme ela opera no mecanismo da simpatia e conforme esse mecanismo sustenta toda a dinâmica da reputação que investigamos nesta tese. Pois observamos pouco acima como, para Hume, “os homens são, em grande medida, governados pelo interesse” (TNH, 2000, p. 573), mas esse interesse, que no trecho sobre a origem do governo é somente combinado com a questão da contiguidade, não pode ser bem compreendido sem remontar àquelas dinâmicas passionais a que nos referimos – as paixões interessadas, que, como vimos, constrói-se a partir da estruturação dos caracteres como causa de prazer, equivalendo às dinâmicas da reputação (ou fama), algo que depende fundamentalmente do princípio da simpatia. E a simpatia estabelece, para além da contiguidade, toda uma dinâmica baseada também na semelhança.

Recordemos: a simpatia, ainda que enraíze nossos movimentos passionais no âmbito social, está submetida à percepção de semelhança, porque naturalmente simpatizamos mais com aqueles que nos parecem mais semelhantes a nós. Ela é um efeito da imaginação sobre as paixões, capaz de fortalecer ideias a ponto de torná-las impressões, conforme a contiguidade e a *semelhança* criem alguma forma de identificação de uma pessoa com outra – assim, a partir da identificação mais básica do outro como humano, e reforçando-se com outras formas de identificação, tais como, por exemplo, de nação, família ou classe, tornamo-nos mais propensos a sentir aquilo que percebemos que o outro sente. Vimos também como a seção do *Tratado* dedicada ao amor pela boa reputação se abre (como uma Matrioska) para uma longa explicação desse mecanismo, e, apesar de, no nível do artifício dos caracteres, a dinâmica das paixões indiretas influir largamente sobre o comportamento, ficava sempre presente aquele nível

original e natural da simpatia como raiz sistêmica da dinâmica social das paixões, na filosofia humiana. Sendo assim, por mais que a dinâmica dos caracteres guardasse alguma indiferença, a nível social, acerca dos nossos interesses, porque em última instância nos interessava um prazer nosso conosco mesmo que apenas passava pela percepção alheia de nós, fazendo assim ser possível expandir nossa dinâmica comportamental para além do mais imediatamente contíguo e semelhante, a simpatia, como princípio sempre ativo da natureza humana, reforçava para nós ainda o interesse pela percepção (e principalmente pela aprovação) dos mais contíguos e mais semelhantes. Podemos dizer, de outro modo, que se nos mantivéssemos apenas no nível do artifício dos caracteres, não faríamos distinção acerca de quem nos aprova ou desaprova, nem manteríamos uma relação passional muito intensa com os distintos modos pelos quais as pessoas se diferem – de modo que tal artifício nos lançaria diretamente para a prática da justiça. Mas, por mais que o princípio da simpatia enraíze nossa estrutura passional diretamente no âmbito social, não o faz senão associado aos princípios de semelhança e contiguidade, os quais ordenam as cadeias de impressões e ideias, de modo que nossas interações sociais se tornam mediadas, sempre, por questões de proximidade (contiguidade) e identificação (semelhança).

Não seria equivocado, portanto, compreender, também a partir das questões da semelhança, que existem princípios positivos e negativos de sociabilidade em ação na nossa natureza (pró-sociais e antissociais, podemos dizer), segundo a filosofia de Hume. Por um lado, nossas dinâmicas passionais estão diretamente enraizadas em um nível social, naturalmente se estabelece um artifício pelo qual nosso interesse se expande a um nível mais largo de socialização, e é viável conceber que toda a complexidade moral e social humana pode ser desdobrada gradativamente do apetite sexual e das primeiras relações com a prole através do que é exposto nos sistemas do entendimento e das paixões. Por outro lado, a escassez de recursos praticamente demanda a instituição desse artifício, sendo que ele está longe de resolver definitivamente o problema – existem forças de contiguidade e semelhança que atuam contra uma justiça universalmente posta, e alguma forma de egoísmo recorrentemente vem à tona porque não há experiência imediata das vantagens e modos possíveis de um acordo justo verdadeiramente total. E onde a simpatia falha, marca presença um outro princípio, o da comparação, que, em linhas gerais, produz efeitos contrários aos dela.

O que se deve concluir disso tudo é que o problema da contiguidade é análogo e paralelo ao problema da semelhança tal como ela opera sob o princípio da simpatia. Assim como a contiguidade nos ajuda a enxergar os benefícios do que está longe, mas nos faz preferir os benefícios imediatos aos distantes, nosso interesse natural na justiça deve estar em simpatizar com todos, sem fazer distinções entre os membros da sociedade, mas o próprio mecanismo

natural que está na base da justiça opera sob o efeito dessas distinções. E a correção desse problema, assim como o da contiguidade, é oferecido pelos mesmos princípios: assim como a contiguidade opera na criação do governo como modo de tornar próximo o que seria distante e estimulando os indivíduos a desejar o governo conforme ele lhes proporciona a presença daquele bem distante, também a cena dos caracteres nos oferece a sensação natural de que possuir um caráter universalmente aprovável é melhor do que um que seja apenas restritamente agradável, e é a mesma necessidade de preferir o distante ao imediato que compõe o artifício da justiça, conforme ela se baseia na instituição do caráter como objeto de desejo e assim nos tira da remissão restrita aos efeitos imediatos das ações e nos lança à preocupação com os padrões comportamentais que se identificam a longo prazo, tal como visto nesta tese.

Do mesmo modo, examinamos como, para o surgimento dos magistrados civis, era necessário um predomínio das paixões calmas sobre as violentas. Ora, apesar de o amor pela fama ser uma paixão violenta, reconhecemos como ela serve como uma espécie de paixão curinga para o governo das outras paixões, conforme sujeita o comportamento ao juízo alheio. Ela possui, portanto, uma função importante no predomínio das paixões calmas sobre as violentas, conforme, mesmo sendo violenta, apazigua com sua força todas as outras que se exaltem para além do que o juízo alheio (fundamento da moral) permitir – enquanto ela mesma se faz também governar pelas boas maneiras e por seus próprios mecanismos, além do amor ao mérito, no caso, como uma forma específica do amor pela verdade. Não se ignore como se relacionam, então, as boas maneiras e o amor pela verdade com a figura do gênio que aparece através do filósofo, do político e do magistrado civil: as boas maneiras são, para Hume, um modo evidente de exercício da delicadeza de gosto, e o amor pela verdade (ou a curiosidade) é uma paixão fundamental para o exercício filosófico e para a avaliação do mérito. O fato é que os mecanismos da simpatia e da reputação e o exercício da delicadeza de gosto se reforçam mutuamente na filosofia humiana – não sendo à toa que Hume escreva que, para aquele que alcançou um gosto bastante sensível, resta “pouco contentamento, exceto quando está em companhia de uns poucos amigos seletos”, sendo que “estando seus afetos assim confinados a um círculo estreito, não é de espantar que os leve mais longe do que se fossem gerais e indistintos” (AEE, 2009, p. 16), ou seja, a exigência sensível daquele que busca a aprovação dos sábios também o levará no sentido de construir, para si, um caráter que tal delicadeza aprove.

Se o leitor ainda não estiver convencido de que, na filosofia de Hume, podemos enxergar os mecanismos da fama atuando na origem do governo, permanecendo em dúvida apenas porque na seção do *Tratado* dedicada ao tema ele ignora a questão da semelhança e da

simpatia, limitando-se a falar da contiguidade, apenas tangenciando o tema da delicadeza de gosto, ele pode, por fim, avançar para a Seção 1 da Parte 3 desse Livro 3 do *Tratado*, intitulado *Da Origem das Virtudes e dos Vícios Naturais*, e ver como as mesmas questões são retomadas ali, porém sendo sustentadas a partir da simpatia (inclusive com seu modo de estar sujeita às formas de semelhança que estabelecem diferenças entre as pessoas). É de fato estranho que quando aborde a origem do governo ele não retome tais temas, mas de algum modo ele o faz um pouco depois.

É verdade que ali, naquela seção posterior, Hume não vai abordar a questão dos caracteres ou do artifício da justiça, pois o tema da seção é justamente aqueles vícios e virtudes que não dependem desse artifício – e que por isso mesmo são ditos naturais. Mas ele vai se dedicar longamente ao princípio da simpatia e seu papel no estabelecimento do vício e da virtude, bem como no desenvolvimento da delicadeza de gosto. Ele afirma ali, perto do início, que “Vemos, assim, *que* a simpatia é um princípio muito poderoso da natureza humana, *que* influencia enormemente nosso gosto do belo, e *que* produz nosso sentimento da moralidade em todas as virtudes artificiais” (TNH, 2000, p. 617, destaques do original). Não é necessário repassar aqui tudo o que é afirmado nessa longa seção – isso seria apenas repetir a argumentação que já fizemos. Observemos apenas como Hume marca, nessa citação, a importância da simpatia para toda a moralidade construída nas virtudes artificiais, comentário que justifica levarmos as interpretações desse princípio para o exame das questões morais no nível da justiça e, conseqüentemente, do surgimento do governo também, como fizemos aqui.

Além disso, notamos que Hume se refere à *promessa* que sustenta o poder dos magistrados em seu exercício de decisão e execução da justiça. O filósofo afirma que, “Uma vez os homens tendo percebido a necessidade do governo para manter a paz e fazer cumprir a justiça, eles naturalmente se reuniram, escolheriam seus magistrados, determinariam seu poder e lhes *prometeriam* obediência” (TNH, 2000, p. 580-581, destaque do original). Ele complementa, ainda, que “Como, por suposição, a promessa é um vínculo ou garantia já em uso, que se acompanha de uma obrigação moral, deve-se considerá-la a sanção original do governo e a fonte da primeira obrigação à obediência”¹⁷⁸. Em outras palavras, o governo, para Hume, tem como base esse princípio de decisão e execução da justiça na sociedade, que se estabelece pela implementação dos cargos dos magistrados civis, cargos esses que alcançam sua efetividade por meio de certa forma de *promessa*. O povo (digamos assim) promete obediência às determinações dos magistrados, promessa pela qual eles conseguem a garantia

178 Idem.

de cumprirem seu papel a despeito de parecerem agir contra os interesses imediatos de alguns indivíduos. Pois é de se esperar algum conflito se a administração da justiça é precisamente esse fazer valer o interesse no distante sobre aquilo que, para outros, não parece tão interessante quanto o imediato – aceitar o poder dos magistrados é então, para Hume, algo como uma promessa (nem sempre explícita, por vezes tácita e apenas costumeira), e é com base nessa noção de promessa que podemos compreender o sentido justo da obediência ao governo. Mas nada a respeito da contiguidade é capaz de explicar como essa promessa é possível. A promessa é, portanto, outro elemento que figura na origem do governo que deve nos remeter aos mecanismos da reputação que estudamos nesta tese, ainda que Hume não o faça explicitamente em seu texto nesse ponto. Pois, como também foi mostrado aqui, são a formação do caráter e os mecanismos das paixões indiretas e da reputação que estão por trás da dinâmica de expectativas que dão origem à noção de promessa.

13.2 O governo funda-se tão somente na opinião

O governo, para Hume, surge para que se possa implantar a justiça na sociedade. Poderíamos dizer que ele é como um segundo artifício¹⁷⁹ – o primeiro sendo aquele que funda a própria ideia de justiça –, mais um modo pelo qual o homem naturalmente supera suas limitações naturais. Por um artifício que explicamos nesta tese, que envolve a percepção dos caracteres na dinâmica das paixões indiretas (em toda sua relação com o amor pela fama), o homem funda a justiça; por um desenvolvimento de sua sensibilidade, ele se torna capaz de preferir a justiça às afetações e efeitos mais próximos e, pela invenção dos “cargos públicos”, dos magistrados civis, ele tenta suplantar a desigualdade que faz com que alguns enxerguem melhor do que outros o interesse comum da justiça.

O modelo opera harmoniosamente. Porém, trata-se de um modelo fundacional – é somente quando o governo se estabelece pela primeira vez que ele se baseia em sua própria justificação. Hume reconhece que, com o passar do tempo, o que faz a manutenção do poder dos magistrados civis não é necessariamente aquilo que o justifica, mas outras ordens que foram criadas para tal, que são nomeadamente cinco: a posse prolongada, a posse atual, a conquista, o direito de sucessão e o direito positivo (TNH, 2000, p. 595-600). De modo geral, trata-se das formas pelas quais o costume implementou justificações para o poder dos governos, de modo que eles se mantenham independentemente de esse poder estar clara e explicitamente justificado

179 O “artifício dos políticos” (TNH, 2000, p. 585).

segundo seus primeiros princípios (a decisão e execução da justiça combinada à obediência como promessa). Será com base nesse reconhecimento, inclusive, que Hume elaborará o direito natural de se revoltar contra governos tiranos conforme eles faltem com sua obrigação original de instauração da justiça, ao mesmo tempo em que admite que “é certamente impossível que as leis, ou sequer a filosofia, estabeleçam regras particulares que nos permitam saber quando a resistência é legítima e resolver todas as controvérsias que possam surgir a respeito” (TNH, 2000, p. 602-603).

O que nos interessa particularmente aqui é o modo como tudo isso se liga ao tema do amor pela fama. Já vimos como as questões da promessa e da legislação estão baseadas na cena dos caracteres, uma vez que as promessas dependem de expectativas que são apreendidas pela percepção de padrões comportamentais e somente os caracteres permitem conectar, por necessidade, as ações aos indivíduos que as cometeram. Observemos agora como essas questões do governo se estendem sobre a questão da opinião, ou juízo alheio.

No ensaio intitulado *Dos Primeiros Princípios do Governo*, Hume lança uma de suas mais influentes alegações sobre o tema:

Nada parece mais surpreendente para os que consideram os assuntos humanos numa perspectiva filosófica do que a tranquilidade com que a minoria governa a maioria; e a implícita submissão com que os homens renunciam a seus próprios sentimentos e paixões em nome daqueles de seus governantes. Quando investigamos os meios pelos quais se efetiva esse prodígio percebemos que, como a força está sempre do lado dos governados, nada resta aos que governam além da opinião. Portanto, o governo funda-se tão-somente na opinião; e esta máxima vale tanto para os governos mais despóticos e militarizados quanto para os mais livres e populares (EP, 2003, p. 21).

Ora, essa afirmação é válida para qualquer forma de governo que considerarmos: tanto o governo justo só pode ser reconhecido como justo por um juízo da opinião pública, quanto o governo despótico só pode ser reconhecidamente injusto pelo mesmo fator. O que nos remete diretamente de volta para tudo o que analisamos nesta tese acerca da relação entre as promessas e expectativas, a cena dos caracteres e as dinâmicas de reputação: o poder governamental se sustenta com base na avaliação que as pessoas fazem dos caracteres de seus governantes, assim como os governantes precisam administrar sua reputação para administrarem seu poder. Pois é evidente que, assim como a justiça (com suas componentes de propriedade, direito e obrigação) se estrutura sobre um complexo específico de entendimento e paixões, também o governo que a põe em prática se estrutura dessa forma. Isto é: não existindo princípio racional por trás disso tudo, não haverá modo racional de acessar a validade (justa ou injusta, moral ou imoral) de um governo, de modo que seu poder se torna legítimo ou não pela avaliação (passionalmente formulada) que se faça dele. Essa legitimidade, então, existe inteiramente sobre o complexo de

avaliações que o sustenta, não podendo contar com nenhum fator isento que a determine. Não seria sequer de todo impossível que um governo justo viesse a ser contestado, bastando para isso que a opinião pública geral sobre ele fosse negativa o suficiente para que isso acontecesse. Claro que é muito difícil acreditar que um bom governo fosse capaz de desagradar um povo o tanto necessário para que ele chegasse a se revoltar, mas o sistema não o impede (“Nosso interesse está sempre do lado da obediência aos magistrados; só uma grande vantagem presente pode nos levar à rebelião, ao nos fazer menosprezar o interesse remoto que temos pela preservação da paz e da ordem na sociedade” [TNH, 2000, p. 585]).

A nós, é permitido observar que talvez, na época de Hume, em que a revolta contra um governo em geral só poderia se colocar como uma rebelião ou uma revolução, era ainda mais difícil imaginar bons governos chegando ao ponto de incitar essa discordância; mas hoje sua teoria se renova sob o efeito das mídias, das redes sociais e até mesmo dos desenvolvimentos posteriores de teorias da ideologia. Não é tão difícil assim, para nós, ver governos mais próximos de uma execução presente da justiça sendo mais contestados do que governos mais distantes dessa justificação, ou governos sendo destituídos sem a necessidade de revoltas, através das vias constitucionais, por movimentos largamente enraizados na opinião pública, sem nenhum apelo a motivos mais verdadeiros do que somente essa opinião, ou ainda governos despóticos que não inspiram nenhuma revolta porque possuem um bom aparato de administração de sua reputação. E de fato há um artigo relativamente recente acerca da noção de opinião pública em nossa época que, resgatando as teorias de Locke e Hume, ajuda-nos a enxergar como o poder se articula sobre a sua imagem nessas teorias modernas.

O artigo é *Public Opinion and the Classical Tradition: A Re-Evaluation*, de Elisabeth Noelle-Neumann (1979), uma cientista política alemã especialista na questão da opinião pública (sua teoria mais famosa é conhecida como a “espiral do silêncio”). Nesse texto, ela nos lembra que o primeiro a considerar a virtude e o vício uma questão de opinião pública foi John Locke, em uma passagem polêmica de seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Locke distingue três tipos de leis: a divina, a civil e a da virtude e do vício, sendo que essa terceira aparece em sua obra sob dois nomes – lei da moda (*law of fashion*) ou lei da opinião ou reputação (*law of opinion or reputation*). O filósofo inglês foi bastante criticado em sua época por considerar como uma questão de mera concordância social algo que, em geral, era tomado por divinamente estabelecido, afirmando sobre a moralidade que ela não se baseava senão na moda. Mas seu argumento sustentava que a coerção que tal lei da opinião é capaz de exercer sobre os indivíduos é mais potente do que os outros tipos de lei, pelo que não se deveria considerar tal poder “mera” concordância ou moda. A opinião pública, para Locke, muitas

vezes atua onde os olhares das outras leis não podem alcançar, e é por se basearem nessa dinâmica social dos juízos alheios que são tão profundamente capazes de recompensar boas ações e inibir ou condenar as más, estabelecendo a virtude e o vício (NOELLE-NEUMANN, 1979, p. 143-145).

A cientista política passa então para a análise de Hume – segundo ela, aquele que leva adiante e desenvolve a teoria de Locke. Em minha interpretação, as afirmações humianas acerca da relação entre a opinião e a política são muito mais uma consequência direta de seus sistemas do entendimento e, principalmente, das paixões, do que um desenvolvimento da teoria de Locke; mas de qualquer forma é fato que, em termos de traçado histórico, é possível considerar que, após Locke, foi Hume quem levou adiante a noção de que a virtude e o vício são fundados em um sistema de juízos ou opiniões. Noelle-Neumann resume o caso mostrando que, para Hume, o homem não submete sua faculdade de aprovação ou desaprovação ao governo ou à magistratura, pois as dinâmicas passionais que determinam o vício e a virtude antecedem as fundações dessas estruturas. O que acontece, então, é que o homem aparece dotado de uma propensão natural (anterior a qualquer artifício da virtude ou do governo) para se encaixar no conjunto das opiniões alheias (NOELLE-NEUMANN, 1979, p. 145-146) – tal como vimos nesta tese – e que o sistema das paixões orienta a formação do caráter já diretamente sob a influência do princípio da simpatia e sob os efeitos do julgamento alheio acerca desse caráter.

O que mais nos interessa da interpretação de Noelle-Neumann do caso é como ela articula um conceito novo de opinião pública que, por ser baseado em Hume (assim como em Locke e ainda Rousseau e Madison, além de outros¹⁸⁰), ajuda a enxergar aspectos interessantes da filosofia do escocês. Ela distingue a opinião pública do que indicam as chamadas “pesquisas de opinião”, das opiniões sobre assuntos públicos (ou seja, em que “pública” seria uma restrição temática da opinião), e das opiniões publicadas (isto é, daquelas opiniões que são expressas publicamente). Para ela, a opinião pública é uma espécie de dinâmica populacional, guiada por uma sensibilidade que ainda não sabemos explicar muito bem, pela qual as pessoas sentem a

180 A origem da noção de *opinião pública* remonta aos tempos mais longínquos na doxa grega (GLASSER; SALMON, 1995, p. 04), quando Platão faz a distinção entre ciência e opinião, carregando esta última, desde então, de um sentido pejorativo. Michel de Montaigne parece ter sido o primeiro a fazer uso da expressão “opinião pública” no período moderno, na segunda edição dos seus *Ensaio*s (cap. XXII), de 1588 (MONTAIGNE, 1987, p. 181). Sem dúvidas, coube a Jean-Jacques Rousseau tornar célebre a expressão, apresentando, de fato, um conceito de opinião pública, no sentido de sua época. Em *Carta a d’Alembert sobre os espetáculos*, o autor de *O Contrato Social* questionava: “de que maneira o governo pode controlar a moral? Eu respondo que é pela opinião pública” (ROUSSEAU, 1959, p. 67) – como sempre numa perspectiva moralizante, o entendimento de Rousseau do termo é o de uma espécie de tribunal. Para um aprofundamento na questão da *doxa* como reputação, ver o ensaio *Filosofia e Política* de Hannah Arendt (2002), brevemente comentado no Apêndice C desta tese (p. 318).

tendência geral das opiniões acerca de temas presentes no debate público. Ela argumenta que seria possível mesmo demonstrar que existe o que, figurativamente, poderia ser chamado de um “órgão da opinião” (1979, p. 148), uma capacidade natural de estar alerta sobre as tendências gerais dos juízos acerca de algo. O caso é mais elaborado em seu conceito de “espiral do silêncio”, quando a autora afirma que essa capacidade das pessoas é alimentada pelo medo que elas têm de expressar opiniões que estejam fora de moda, pelo que se entende melhor seu apelo a Locke – o tipo de julgamento, punição ou perseguição que alguém teria de enfrentar caso sustentasse uma opinião muito impopular seria causa de uma angústia tão inescapável e onipresente em sua vida que poderíamos compreender como um mecanismo de sobrevivência que as pessoas aprendam a sentir o clima geral das opiniões, tanto para se adaptar a ele quanto para, caso não queiram concordar, saber que é melhor ficarem quietas. Seu conceito de opinião pública, portanto, diz respeito a modos de silenciamento e poder, dinâmicas políticas que ocorrem tomando como base esse sistema populacional em que o comportamento e a expressão de ideias são guiados por uma sensibilidade coletiva acerca das opiniões alheias.

Noelle-Neumann não remete ao conceito humiano de *simpatia* em seu artigo, mas ela nos ajuda a jogar luz sobre esse mecanismo, pois esse é um princípio humiano que enraíza as tendências passionais, e conseqüentemente os juízos, as opiniões, diretamente na coletividade, levando-nos a compreender que tais tendências, juízos e opiniões, embora atuem no nível psicológico do indivíduo, retiram dele o foco das questões morais e políticas e as fundamentam diretamente no conjunto social. A opinião pública, para Noelle-Neumann, exerce as funções de constituir uma integração social (pela tendência ao consenso); uma estabilização social, conseqüente dessa integração (a falta de consenso levaria a revoltas frequentes); um estabelecimento de prioridades na agenda da comunicação, determinando quais os temas em voga, isto é, quais os problemas mais urgentes que precisam ser tratados, questões que posteriormente podem se transformar em tarefas para o conjunto social; e aquela que a cientista considera o verdadeiro sentido da colocação humiana de que “todo governo se funda na opinião”: a opinião pública confere legitimidade, é ela que pressiona pela conformidade de juízos, defende normas estabelecidas (o que Hume chamaria de “regras gerais” [TNH, 2000, p. 590-591]) ou vem a criar aquelas tendências que, com o tempo, serão legitimadas como as novas normas (NOELLE-NEUMANN, 1979, p. 154). Todas essas são funções que de fato se desdobram da compreensão de que as opiniões operam como um jogo de forças a nível sistêmico e social, e por mais que extrapole a exegese do texto humiano, ilustra, para nós, como podemos compreender a formulação de Hume, que coloca a justiça e o governo como artifícios estruturados sobre mecanismos naturais eminentemente passionais e socialmente dinâmicos. A

política, nesse caso humano, sem abandonar sua finalidade primeira de executar a justiça na sociedade, opera como a administração das opiniões – o que é, em geral, a administração de reputações e, portanto, um jogo largamente baseado no amor pela fama como um de seus motores. Nesse nível, o amor pela boa reputação, extrapolando seu sentido de ser a paixão típica da sociabilidade, aproxima-se de ser algo como um amor pela justiça, um amor pelo poder ou um amor pela política.

Uma boa maneira de assimilar a especificidade e a novidade dessa elaboração está em contrastá-la com outra que, apesar de próxima dela em muitos aspectos, difere no que é fundamental. Tomemos a filosofia de Hobbes exposta no *Leviatã*, particularmente em seu famoso capítulo X. Para o filósofo inglês, “O poder de um homem (universalmente considerado) consiste nos meios que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro”, sendo que esse poder “Pode ser *original* ou *instrumental*” (LEV, 1988, p. 53, destaques do original). Com poder original, ou natural, Hobbes refere-se basicamente à força física e à beleza, mas também inclui qualidades do espírito, por exemplo, prudência, eloquência, nobreza, liberalidade ou astúcia. Já os poderes instrumentais seriam aqueles que são adquiridos pelo homem tanto mediante os originais, quanto aqueles que são “adquiridos pelo acaso” (sorte ou intervenção divina) (LEV, 1988, p. 53); são, em geral, meios e instrumentos para adquirir mais poderes, como por exemplo a riqueza, os amigos e, o que nos interessa mais especificamente aqui, a reputação.

Para Hobbes, não exatamente a reputação é considerada apenas como poder, uma vez que o poder se define pela capacidade de cooptação e reunião de forças e nem toda reputação leva a isso (a reputação de um grande cientista, por exemplo, em geral não interfere nas dinâmicas políticas), mas existe uma *fama de poder* que é parte essencial do poder – pois quanto mais fama de poderoso alguém tem, mais fácil é para ele conseguir mais poder, e mais poder lhe facilita conseguir mais fama, pelo que a tendência crescente dos poderes se baseia largamente em mecanismos reputacionais. Ou seja, os mecanismos da fama e do poder, em Hobbes, são análogos (pois para quem é famoso, em geral, é mais fácil conseguir mais fama), assim como a fama de poder é parte essencial do poder. Como Maria Isabel Limongi (2002, p. 82) explica, “A reputação é, assim, [para Hobbes,] o eixo de uma dinâmica social do poder pela qual, não apenas o poder ‘cresce à medida que progride’, como, ao fazê-lo, se concentra em torno de um homem ou grupo de homens que a possui”. A reputação, portanto, na concepção hobbesiana, é um instrumento de angariar adesão, de atrair concordância, alinhamento e, poder-se-ia dizer, submissão. E ela não é decisiva apenas para levar uma pessoa ao poder, mas sobretudo para mantê-la lá: “A afabilidade dos homens que já estão no poder é o aumento de

poder, porque atrai amor”, diz o filósofo (LEV, 1988, p. 53). Assim, para Hobbes, a reputação é uma das explicações mais objetivas para a questão de como é possível o domínio dos poucos sobre os muitos.

Até aí, portanto, Hobbes não caminha muito longe de Hume, pela compreensão da relação entre poder político e reputação. E é interessante observar também, de Hobbes, como suas definições de *valor* e *honra* se baseiam inteiramente no julgamento alheio acerca de alguém. Para ele, o valor de um homem é o seu preço, que varia de acordo com as circunstâncias. Por exemplo, em tempos de guerra um soldado vale mais do que em tempos de paz. Já um “juiz douto e incorruptível” tem muito valor em tempos de paz e pouco ou nenhum em tempos de guerra. Hobbes afirma que assim como “nas outras coisas”, também no caso do homem não é o vendedor que determina o preço, mas o comprador. Não há nada, na visão de Hobbes, que determine definitivamente o valor de um homem, pois ele será sempre aquele que for atribuído pelos outros, e a opinião alheia não é tão firme quanto uma lei natural. E a honra é, para ele, um modo de atribuição de valor, pois atribuir um alto valor a um homem corresponde a honrá-lo, e um baixo valor, a desonrá-lo.

Disso se conclui que Hobbes também considera a política um campo regido pela reputação, submetendo a tal regência também as noções de valor e honra, que são colocadas à parte de uma avaliação moral do indivíduo e entregues então ao campo político, das aparências. O inglês chega mesmo a diferenciar *valor* (*worth/value*) de *merecimento* (*worthiness*), uma vez que, para ele, o valor de um homem nada tem a ver com aquilo que se pode dizer que ele mereceria – moralmente ele pode ser bom, possuir qualidades e merecer recompensas, mas seu valor efetivo é determinado pela ordem política, do poder e da reputação, e isso nada tem a ver com suas qualidades. Mesmo ser honrado ou não é algo que se define pela opinião pública, e não por qualidades intrínsecas, sendo uma noção vinculada à de valor, e não à de merecimento.

Mas dessa compreensão das dinâmicas políticas como dinâmicas de poder baseadas largamente na reputação, Hobbes dá um salto ao expor sua teoria do contrato social. Como Limongi bem resume:

Para Hobbes, as relações de poder não se estabilizam uma vez revertidas em relações de honra e reputação. Ao contrário, o amálgama de honra e poder, sendo da ordem da mera opinião, será sempre suscetível às suas variações. Pois, a opinião, produto da imaginação e de um cálculo prudencial sempre circunstancial, é, por natureza, instável. Uma sociabilidade nela baseada está, assim, sempre na iminência de se desintegrar na pura violência, numa guerra de todos contra todos. Da singularidade do diagnóstico segue-se a singularidade da solução. É preciso pôr no lugar das relações de poder baseadas na opinião, uma relação de poder baseada na razão: o Estado. (LIMONGI, 2002, p. 92).

Dito de outro modo, Hobbes conclui que o poder, conforme depende largamente da reputação para se consolidar e efetuar, não é capaz de garantir a estabilidade social, uma vez que as dinâmicas reputacionais, baseadas na opinião, não possuiriam nenhum fundamento que as desse constância e controle. Para resolver esse problema, seria necessário um princípio racional que estabelecesse um novo terreno de regulação das dinâmicas políticas, o Estado.

Esse é o salto que Hume não dá. Primeiro, claro, porque para ele a racionalidade não é capaz de constituir um contrato assim – lembremos que, em sua filosofia, ela não passa de um instrumento das paixões em tudo aquilo que diz respeito a questões de fato. Mas, segundo, e talvez principalmente, porque ele não precisa: onde Hobbes não via senão disputa generalizada e caótica – a dinâmica das reputações e do poder –, Hume enxerga uma autorregulação natural das opiniões e paixões, sustentada pela simpatia e pelo amor pela boa reputação, que se governa pelas suas próprias estruturas e pelo amor ao mérito, como vimos nesta tese. Ou seja, é o modo como Hume elabora a dinâmica reputacional com base na simpatia e no amor pela fama que fornece o equilíbrio (não perfeito e invariável, mas suficiente) que permite compreender a fundação do Estado, da justiça e das dinâmicas políticas sem precisar apelar a princípios metafísicos como uma racionalidade *a priori* ou um contrato inventado “do nada”.

Em outras palavras, para resumir, Hume pode dizer que todo governo se funda na opinião, e que isso é um modelo simples o suficiente (digamos, seguindo o método newtoniano de reduzir tudo a um único ou a poucos princípios), graças especificamente a suas elaborações acerca do amor pela fama – com sua estrutura de Matrioska que vai da simpatia à justiça, passando pela percepção do caráter e pelo sistema das paixões indiretas.

13.3 Fama, aparência e valor intrínseco

Tais elaborações nos remetem a um problema que costuma acompanhar o pensamento sobre a reputação em política e que diz respeito à noção de valor intrínseco, real ou verdadeiro do indivíduo, algo como uma relação entre o *ser* e o *parecer ser*. Em linhas gerais, trata-se de entender a correspondência entre a opinião sobre alguém e o valor intrínseco desse alguém, supondo, claro, que se possa falar em valor intrínseco nesse caso.

Por exemplo: tomemos um indivíduo A que ficou conhecido como B devido aos costumeiros louvores e elogios que recebe de uma determinada opinião (ou grupo de opiniões) que podemos chamar de C. Se pensarmos esse processo linearmente, podemos dizer que os primeiros acessos de C sobre A foram através da causa de B – ou seja, A era um simples nome que, de tanto ser imputado por atributos vindos de C, acabou por conquistar o renome B. O que

esse processo linear não nos revela é se B é de fato o valor intrínseco de A ou se é apenas uma aparência, uma ilusão, por assim dizer. Para prosseguir, então, seria necessário acrescentar uma quarta variável a essa equação: chamemos de D o mérito (ou valor intrínseco) de A. Assim, B não será uma aparência se e somente se a opinião (C) acerca de A for igual a D.

Em um primeiro caso, digamos que C é igual a D, ou seja, temos um B que pode ser dito verdadeiro, e as opiniões dos outros correspondem ao mérito que de fato definem (ou ao menos representam) o objeto A. Mas como saber se C de fato corresponde a D (o mérito) de A (o objeto) ou se D (o mérito) não passa de uma aparência forjada por A (o objeto) para enganar C (as opiniões alheias)? E, caso C esteja em compasso com D, qual o impacto dessa correspondência para o objeto em questão, isto é, qual o impacto da aparência de A sobre o ser de A? E no caso se C não for igual a D, isto é, se as opiniões que se emitem sobre A não lhe fazem justiça, qual o impacto psicológico experimentado por A quando é elogiado por qualidades que ele próprio não reconhece como sendo suas? Até que ponto A pode conviver com uma aparência que em nada corresponde à ideia que tem de si mesmo? Essas indagações endereçam duas questões relevantes para o problema geral da aparência no âmbito da psicologia e da moral: a) a relação entre as opiniões alheias e a tranquilidade da alma (*ataraxia*), ou sobre os efeitos pessoais da concordância ou não com as opiniões alheias; e b) a relação entre as opiniões alheias e as dinâmicas da ordem política, ou sobre os efeitos sociais da concordância ou não das opiniões alheias.

Depreende-se, do sistema de Hume, apresentado nesta tese, uma resolução para o primeiro ponto. Ela se compõe de vários aspectos examinados de seu sistema. Em primeiro lugar, consideremos que, se um indivíduo tenta construir sua fama se autopromovendo, os mecanismos das boas maneiras, explicados no último capítulo da parte 3 da tese, impediriam que essa autopromoção alcançasse seus objetivos, uma vez que ela seria desagradável e contrária à constituição comunitária dos julgamentos acerca dos caracteres. Em segundo lugar, consideremos o que foi examinado acerca do amor pelo mérito, nesse mesmo capítulo da tese: a falsidade da fama colocaria o indivíduo em um estado de desconforto, uma vez que, não possuindo mérito, ele não pode experimentar constância e segurança na sua reputação. Em terceiro lugar, consideremos em detalhes os mecanismos das paixões indiretas e da simpatia. Na seção dedicada ao amor pela boa reputação, Hume escreve:

É certo, pois, que, se uma pessoa se considerasse sob a mesma perspectiva sob a qual aparece a seu admirador, obteria primeiramente um prazer separado, e depois orgulho ou autossatisfação, de acordo com a hipótese acima. Ora, nada é mais natural que abraçarmos neste ponto as opiniões dos outros – tanto pela *simpatia*, que torna todos seus sentimentos intimamente presentes a nós, como

pelo *raciocínio*, que nos faz considerar seu julgamento uma espécie de argumento em favor daquilo que afirmam. Esses dois princípios, da autoridade e da simpatia, influenciam quase todas as nossas opiniões, mas têm uma influência especial quando julgamos acerca de nosso próprio valor e caráter (TNH, 2000, p. 355, destaques do original).

De fato, esses dois princípios, da simpatia e do raciocínio, poderiam trazer a propensão a nos contentarmos com as opiniões alheias favoráveis acerca de nós mesmos ainda que soubéssemos, em algum nível, que elas não correspondem ao nosso mérito. No entanto, quando examinamos mais cuidadosamente o *raciocínio* que acompanha essa simpatia, tal como fizemos nesta tese, damos-nos conta de que esse contentamento não é uma paixão dotada de muita força se sabemos que a opinião não corresponde ao mérito. Lembremo-nos de que esse *raciocínio* remete a uma dupla relação de impressões e ideias, no sistema das paixões indiretas, de modo que nosso caráter, constituído como objeto de opinião, poderia nos causar orgulho por possuir, por si mesmo, uma qualidade e uma relação conosco, além de cumprir com as cinco limitações do sistema – sendo que, caso essas condições não fossem cumpridas, a paixão não ganharia força o suficiente e talvez nem mesmo a alegria se transformasse em orgulho (TNH, 2000, p. 325). Nesse passo já encontramos uma dificuldade para que tal raciocínio se estabeleça, caso não tenhamos mérito: nosso caráter não nos aparece como objeto dotado da qualidade em questão e, por isso, está pouco propenso a nos causar orgulho. Que ele seja elogiado pode, por simpatia, até mesmo nos influenciar a ponto de termos orgulho de um mérito que não temos, mas essa paixão certamente seria mais fraca do que a do orgulho por um mérito real.

Um outro trecho da mesma seção do *Tratado* reforça essa elaboração:

Os elogios dos outros nunca nos dão muito prazer se não coincidem com nossa própria opinião, e se não nos exaltam sobretudo por aquelas qualidades pelas quais nos distinguimos. Um simples soldado pouco valoriza o atributo da eloquência; um civil, o atributo da coragem; um bispo, o do humor; e um comerciante, o da erudição. Qualquer que seja o apreço de um homem por uma qualidade considerada abstratamente, quando tem consciência de que não a possui, nem a opinião favorável do mundo inteiro a esse respeito lhe dará muito prazer, porque jamais será capaz de influenciar sua própria opinião (TNH, 2000, p. 356).

Ou seja, os elogios que se ganham por um mérito que não se tem não são capazes de causar uma paixão forte (no caso, resumida ao prazer). Mesmo aqueles que assumem (para si) sua falsidade e buscam se contentar com o falso mérito, segundo Hume, “deliciam-se com elogios que têm consciência de não merecer; mas estão construindo castelos no ar”, afinal, “sua imaginação brinca com suas próprias ficções e se esforça para torná-las firmes e estáveis por uma simpatia com os sentimentos alheios” (TNH, 2000, p. 358), mas dependendo unicamente da simpatia para obter prazer dos elogios e não podendo contar com nenhuma estabilidade, não

raro experimentarão um desconforto que suplantar, em força, o seu prazer. É por isso que, de acordo com Hume,

Um homem de mérito e de bom-senso está sempre satisfeito consigo mesmo, independentemente da opinião alheia; um tolo, contudo, sempre tem de encontrar alguém que seja mais tolo para continuar de bem com seu próprio talento e entendimento (TNH, 2000, p. 636).

Tais “tolos” não têm outro meio de sustentar sua vaidade – resta-lhes uma inconstância, uma insegurança e uma obsessão com o elogio, desprazeres que facilmente virão a suplantar, em algum momento, a força do prazer que conseguem extrair de seu falso mérito.

Acerca, portanto, do primeiro ponto que levantamos, o aspecto psicológico da questão da verdade da reputação, ou o aspecto da relação entre as opiniões alheias e a tranquilidade da alma (*ataraxia*), o sistema de Hume propõe que a não correspondência entre C (as opiniões alheias) e D (o mérito) causaria desconforto, desprazer, em A (o indivíduo em questão). Isso aponta para a noção de que o sistema humiano das paixões sustenta a associação entre a vaidade e a virtude no sentido de que a vaidade só é realmente prazerosa quando a virtude é verdadeira. Ou podemos dizer: o amor pela fama é governado pelo seu próprio sistema, o qual garante que buscar a fama sem buscar o mérito culmina num atentado contra a natureza humana, porque é contrário ao princípio de buscar o prazer e evitar a dor, assim como num atentado contra o próprio sistema, porque o amor pela fama é, como qualquer outra paixão, regulada pelo princípio de buscar o prazer, de modo que, se a fama não causa esse prazer, tal amor não aparecerá como uma paixão forte no indivíduo. Em última instância, portanto, o sistema une prazer, virtude e verdade. A *ataraxia* estoica, na medida em que dependia de uma recusa das opiniões alheias, é substituída, em Hume, por uma *necessidade de virtude* – a condenação da vaidade como vício dá lugar, no sistema passional humiano, enraizado na própria sociabilidade, à centralidade da reputação como fator que conecta o princípio natural do prazer à dinâmica social da virtude.

O que nos leva, então, ao segundo ponto da questão do valor intrínseco, acerca da relação entre as opiniões alheias e as dinâmicas da ordem política, ou sobre os efeitos sociais da concordância ou não das opiniões alheias – em suma, os efeitos *sociais* da concordância ou não de C (as opiniões alheias) com D (o mérito). Para investigarmos esse ponto, acompanharemos primeiro um artigo de Maria Isabel Limongi já citado aqui quando falamos de Hobbes, artigo que formula o problema do *ser* e do *parecer ser*, examinando-o a partir do chamado *véu do cortesão*, alegoria criada por Baltazar Castiglione em seu *Livro do Cortesão*. O texto de Limongi organiza o debate em quatro posições bem marcadas (de Baltazar

Castiglione, Baltasar Gracián, Blaise Pascal e Thomas Hobbes), quatro formas de associar ser, aparência, virtude e justiça, em relação às quais poderemos então traçar aquela de David Hume.

É bastante conhecido o argumento de Maquiavel segundo o qual mais importa ao príncipe *parecer* ter certas qualidades do que de fato possuí-las. Essa questão “não apenas incendiou a discussão acerca do problema da validade e dos limites da simulação em política, como deu expressão a um problema moral (...) que gostaríamos de chamar ‘o problema do véu do cortesão’”, escreve Limongi (2002, p. 75). Tal problema do véu do cortesão é um problema de ordem moral que, como afirmado, diz respeito à relação entre o *ser* e o *parecer ser* nas dinâmicas políticas. Em *O Livro do Cortesão*, publicado apenas cinco anos depois de *O Príncipe*, Castiglione formula uma questão que diz respeito especificamente à sociedade da corte: o problema do modo como o cortesão consegue se fazer apreciar pelos outros, pelo príncipe principalmente, para conquistar seus favores. O que se coloca, então, é o problema da relação entre a excelência e a graça, isto é, entre aquilo que o cortesão é capaz de realizar e o modo como ele pode dotar essa realização de lustre e charme para chamar a atenção. No caso, a aparência é parte integrante da boa realização, ou seja, é constitutiva da virtude. Ora, nessa simples relação entre possuir qualidades e ser capaz de mostrá-las ao público, o livro de Castiglione se insere em uma tradição que remonta ao *De Oratore* de Cícero, que lhe serviu de modelo. Mas, como Limongi destaca, o que Castiglione traz de novo para essa questão é o reconhecimento de um possível descompasso entre as qualidades e as aparências, descompasso esse que não seria um problema, mas constitutivo da situação cortesã. Pois Castiglione afirma que a maior graça é alcançada pelo cortesão quando realiza feitos difíceis como se fossem fáceis – ou seja, ao apresentar o difícil na forma do fácil e com simplicidade, o cortesão é capaz de aumentar ainda mais a notabilidade de suas realizações. “Com isso”, Limongi explica,

o que se faz é explorar o espaço existente entre a realização de uma ação e a apreciação que dela fazem os outros, supondo-se que entre elas há um desnível qualquer ou uma relação oblíqua: uma não é o exato correlato da outra, do contrário o cortesão não teria como produzir o efeito que procura e que consiste justamente em ampliar suas excelências, operando sobre a impressão que causam nos outros (LIMONGI, 2002, p. 76-77).

Não é possível ignorar a especificidade das elaborações do *Livro do Cortesão*: ele supõe, evidentemente, um “público” capaz de perceber e avaliar os feitos do homem, de vê-lo tanto em seus resultados quanto no modo como se reporta a eles, dentro de uma dinâmica em que importam as recompensas e reconhecimentos – especificamente, portanto, a sociedade de corte. A transposição da questão do *véu do cortesão* para um problema de ordem pública virá

apenas depois (de modo semelhante ao que se deu com *O Príncipe* de Maquiavel, claro, ambas são obras de conselhos para a aristocracia e só receberão atenção filosófica posteriormente).

Identificada uma origem para o jogo entre *ser* e *parecer ser* no âmbito político, Limongi nos apresenta as elaborações seiscentistas de Gracián, de Pascal e de Hobbes.

Baltasar Gracián, em *O Oráculo Manual e Arte da Prudência*, publicado em 1647 (mais de cem anos, portanto, após o *Livro do Cortesão*), mantém-se dentro da tradição tratadística cortesã, continuando a orientação que vê no jogo das aparências uma possibilidade de virtude. No entanto, Limongi destaca, introduz duas novidades sobre a questão: ele expande o jogo das aparências para a vida em geral, dizendo respeito também ao “mundo comum, habitado por homens comuns” (LIMONGI, 2002, p. 78), e atribui às técnicas de obliquidade e dissimulação um sentido que vai além da elegância na obtenção de favores ou da necessidade de dissimulação no exercício do governo – atribui-lhes um sentido mais amplo, de regras para a vida, um sentido “fortemente prático”, mesmo uma necessidade geral “num mundo em que a malícia é a regra”¹⁸¹.

Entre o valor de um homem, no sentido de seu valor intrínseco, e a aparência diligentemente construída, a relação não é a de um velamento para um melhor realce do primeiro. A regra é antes a do ocultamento e da intransponibilidade: comportar-se como é preciso para se conseguir o favor, adaptar-se prudentemente à opinião alheia, como uma espécie de tática de sobrevivência social. A opinião tem suas regras próprias (...) (LIMONGI, 2002, p. 80).

Vê-se que o jogo entre *ser* e *parecer ser* quase abandona o *ser*, considerando que a vida social é regida totalmente pelas aparências. Os valores intrínsecos das pessoas, nessa orientação, não têm qualquer relação com suas posições e vantagens sociais – essas são estabelecidas arbitrariamente através de favores que eventualmente podem ser conquistados ao se causar uma boa impressão. Toda a estrutura social é pensada como um sistema de dependências, sendo que, nesse sistema, a reputação é poder: “poder sobre os outros, poder de realização”, pois, com ela, “atrai-se os outros e se os conserva junto a si” (LIMONGI, 2002, p. 80). O que Gracián estabelece, então, é a compreensão da estrutura social como algo regido inteiramente pelas aparências, sendo elas as responsáveis pelas relações de poder; ou seja, podemos dizer que, para Baltasar Gracián, a ordem social e política pode ser compreendida com base apenas em uma dinâmica de opiniões. Ou quase: pois Gracián ainda sustenta a possibilidade de existirem homens de valor intrínseco, sendo que esse valor, agindo por trás das aparências e governando-as, garantiria um atributo efetivamente virtuoso para a política e a

181 Idem.

ordem pública. Dito de outro modo: a ordem social, regida inteiramente pelas aparências, poderia encontrar a virtude se um valor real, por trás das aparências, as governasse.

Blaise Pascal, por sua vez, também assumindo que a ordem social é inteiramente regida por aparências, e que reputação é poder, rejeita essa possibilidade de um advento virtuoso no governo. Ou melhor, ele chega a admitir que pode existir algo como uma “virtude política”, no sentido de um poder público que não se extrapole em sua função de estabelecer a ordem social para que se possa viver em paz, mas isso não teria nada a ver com moralidade ou com a existência de um valor intrínseco a um conjunto de homens. Para ele, em seus *Pensamentos*, a política e a moralidade seriam áreas absolutamente independentes.

Nossas relações políticas podem se estabilizar precisamente porque não são virtuosas, como puras relações de forças, ocultas sob a linguagem da honra e da reputação. E a virtude, quando quer ser política, se reverte em vício. Pois a virtude não é e não pode ser cortesã, não tem e não pode ter nenhum compromisso com a aparência e a visibilidade pública (LIMONGI, 2002, p. 84).

Pascal, portanto, concorda com Gracián na compreensão de que a ordem pública é inteiramente um jogo de poder fundado em aparências, mas acredita que a virtude diz respeito somente à verdade no âmbito pessoal (particularmente a comportamentos humildes e caridosos). Ele não dissocia, portanto, reputação e poder, mas dissocia reputação e virtude, aproximando a virtude da verdade (em oposição à aparência) e afastando a moral do campo da política.

Por último, tratemos da posição de Hobbes acerca da questão, exposta no *Leviatã*, que já foi resumida anteriormente, pelo que nos cabe aqui apenas retomá-la em comparação ao que estamos considerando. Ora, como as definições de *valor* e *honra* de Hobbes se baseiam inteiramente no julgamento alheio acerca de alguém, temos que, para ele, também existe (assim como em Gracián e em Pascal) uma distância entre a honra e as qualidades intrínsecas de alguém. Ou seja: se, para Gracián, o valor intrínseco de um homem poderia governar as aparências, dando a elas atributos virtuosos, e, para Pascal, as qualidades intrínsecas eram o reduto das avaliações morais, mas nada tinham a ver com a política, para Hobbes as qualidades intrínsecas nada têm a ver com a honra ou o valor de um homem, ambos sendo uma questão de ordem política, logo, sujeita aos julgamentos alheios, baseados na reputação. Ou seja, Hobbes, como vimos, também considera a política um campo regido pela reputação, mas também submete a tal regência as noções de valor e honra, que foram então tiradas do campo da avaliação moral do indivíduo e entregues ao campo político, das aparências.

O artigo de Limongi (2002, p. 89) explora o “verdadeiro curto-circuito de significação” que se dá entre *honra, valor, qualidades honrosas, poder e atos de honra* em Hobbes, conforme eles articulam a dinâmica entre aparência de poder (ou reputação) e poder efetivo (isto é, entre fama de poder e um poder que não é apenas aparência, mas poder de fato, poder de realização) – um detalhamento que não nos cabe desdobrar aqui. Cabe-nos resumir o caso, compreendendo que, enquanto Gracián acreditava na possibilidade de valores intrínsecos aos indivíduos virem dar valor efetivo e ordenação ao sistema político das aparências, Hobbes desconsidera essa possibilidade, pois, assim como Pascal, separa a esfera das qualidades intrínsecas da esfera da política. Porém, ao contrário de Pascal, Hobbes vem propor um modo de evitar que as dinâmicas de poder fiquem totalmente entregues ao jogo das opiniões: estabelecendo o território jurídico, racional, da unidade do corpo social – o Estado –, que então incluiria um novo elemento na conta geral: a noção de *mérito*.

Note-se que o *mérito*, em Hobbes, não se confunde nem com o *valor*, nem com o *merecimento*. Para ele, o mérito é aquilo que alguém tem o direito de possuir ou adquirir graças a um contrato que estabelece tal direito – não dizendo respeito, portanto, às qualidades intrínsecas que diriam se ele merece ou não esse direito. O mérito, portanto, pertence à ordem das aparências tanto quanto o valor, mas enquanto este está submetido ao espaço instável das opiniões, aquele é fixado no espaço jurídico da racionalidade. Em outras palavras, Hobbes situa a honra, o valor e o mérito na ordem das aparências, seja nos jogos de poder regidos pelas opiniões alheias, seja na ordenação política promovida pelo Estado.

Temos, assim, a partir dos traços gerais que determinam as quatro posições destacadas por Limongi acerca do debate sobre o *ser* e o *parecer ser* na ordem política: 1) uma primeira posição, em que a virtude depende das aparências e se fortalece jogando com elas, ou seja, a virtude se estabelece num jogo adequado entre ser e parecer ser – no nosso “cálculo proposicional”, diremos que há um jogo específico entre C (as opiniões alheias) e D (valor intrínseco) que determina a virtude. A partir de então, surgem as outras três posições, nas quais a questão pública entra de fato em jogo, sempre considerando que a ordem política é um campo baseado nas aparências e opiniões alheias (ou seja, podemos dizer que a ordem pública de baseia em B, a reputação). Dessas três posições, temos: 2) uma que considera que as aparências podem ser bem governadas pelos valores intrínsecos – isto é, D (o valor intrínseco) é o que pode garantir que a virtude se estabeleça em C (as opiniões alheias); 3) outra que considera que virtude e política não se misturam – de modo que a ordem pública diz respeito a B (reputação) e C (opiniões alheias), e não tem nada a ver com D (valor intrínseco); e 4) ainda outra que afirma que não há valor intrínseco a interferir efetivamente na política, sendo que ela sujeita até

mesmo noções que eram normalmente associadas a esse valor, e só pode ser governada por outro tipo de aparência, uma que seja de ordem racional jurídica – ou seja, considera que B (reputação) e C (opiniões alheias) determinam um modo de ordem pública que deve ser regulado por outro modo de ordem pública, os quais, novamente, não têm nada a ver com D (valor intrínseco).

A partir do que foi visto nesta tese, é possível compreender de que modo o sistema filosófico de David Hume se integra singularmente nesse traçado do problema da aparência no âmbito político.

Podemos afirmar que, de certo modo, assim como Castiglione, Hume considera que a virtude se dá numa espécie de jogo entre *ser* e *parecer ser* – porque o feixe de impressões e ideias que equivale ao que se pode entender por *eu* na sua filosofia não se confunde com o *caráter*, que é a identidade pessoal tal como aparece para o juízo alheio, enquanto a virtude, de fato, no seu sistema se constrói entre essas duas instâncias. No entanto, para Hume, esse jogo é de uma natureza completamente diferente (trata-se, afinal, de elaborar uma ciência da natureza humana, não de um manual de conduta cortesã): ela diz respeito ao modo como nosso comportamento, interpretável a partir de um sistema das paixões, ingressa na interpessoalidade e, estando sujeito aos efeitos do juízo alheio, molda-se no enraizamento passional de uma dinâmica de expectativas. A virtude, então, constrói-se nessa aliança entre as paixões e os comportamentos, aliança intensamente marcada por mecanismos reputacionais.

É possível dizer, portanto, que, para Hume, a reputação, antes de ser uma questão de poder, é uma questão de prazer. Assim como Gracián, ele expande a questão das aparências para além dos jogos políticos, tomando-a para a vida humana em geral. Mas no que diz respeito à política, não sustenta que alguns poucos virtuosos virão ordenar os jogos de poder das opiniões – para Hume, a virtude da benevolência faz parte de nossa natureza e a virtude da justiça se constrói sobre o artifício das opiniões e reputações, de modo que, no fim das contas, o que garante a virtude na ordem pública é a própria dinâmica das paixões, igualmente generalizada. Que alguns poucos homens fossem virtuosos e tomassem para si o poder não significaria nada se a sensibilidade geral não se moldasse de acordo com essa virtude.

Ao mesmo tempo, é diferentemente de Pascal que Hume não separa as aparências e a virtude, nem a política e a moral, mas engloba essas instâncias no todo da natureza humana tal como ela é estruturada sobre as dinâmicas do entendimento e das paixões, que ele expõe em suas obras. E é diferentemente de Hobbes que o escocês não separa as dinâmicas reputacionais e a possibilidade de uma espécie de contrato social (em Hume, uma convenção ou promessa tácita), ou seja, ele não acredita ser necessária a intervenção de um sistema jurídico racional

para colocar ordem na sociabilidade baseada em reputações. Para Hume, como vimos, a racionalidade não está senão a serviço das paixões em tudo o que diz respeito a questões de fato; não teria como haver, portanto, um sistema jurídico independente das dinâmicas passionais, nenhum princípio isento de paixões que governasse acima dos jogos de aparências.

Não seria exagerado dizer que, sob as injunções do método experimental humiano, ainda que não desapareça, chega a empalidecer a distinção entre *ser* e *parecer ser*. Ela não desaparece de todo porque, como vimos, ainda existe distinção entre *eu* e *caráter*, assim como entre *reputação* e *mérito* (sendo que mérito, no caso de Hume, não indica necessariamente um merecimento, mas apenas a verdade da reputação). Mas o modo como o sistema das paixões amarra o *eu* e o *caráter* sob a influência dos juízos alheios na sociabilidade (em uma espécie de dialética a moldar os comportamentos, pela força dos costumes e hábitos) acaba por submeter ambos, aquele sob a marca desse, a um mesmo âmbito geral que é, ao mesmo tempo, pessoal e social, moral e político. Além disso, como vimos no movimento argumentativo acerca da necessidade nas questões morais, no último capítulo da parte 3 desta tese, a ordem jurídica, para Hume, está enraizada na sociabilidade, uma vez que ela depende da necessidade para atribuir responsabilidade pelas ações, sendo que essa necessidade só aparece pelo olhar do outro (pois, da percepção particular, a vontade nos aparece como causa suficiente das ações) – quero dizer, embora se possa contestar a verdade de uma reputação com base na noção de mérito, até mesmo o mérito não aparece ali senão como uma verdade que só pode ser atestada pela observação. Os problemas de discordância entre *ser* e *parecer ser* precisam então ser abordados como os problemas da dor ou do prazer que a discordância e a concordância podem causar, e isso se resolve no âmbito do sistema das paixões. Sendo assim, não há afirmações de orientação humana acerca da relação entre *ser* e *parecer ser* em política que não passem pela ordem de juízos orientados por dinâmicas passionais. O que ou nos remete de volta ao primeiro ponto, acerca dos efeitos psicológicos dessa distinção, ou praticamente substitui essa distinção por um sistema da natureza humana que engloba todas as questões morais, políticas, sociais, psicológicas ou relativas à virtude e ao vício.

14 CONCLUSÃO E BREVES ESCÓLIOS

14.1 As paixões sociais reduzidas a um único princípio: a fama

Iniciamos o nosso percurso, lá nas primeiras páginas deste texto, pela consideração de que decidir se a paixão pela fama, também dita amor pela boa reputação, é um vício ou uma virtude constitui um problema que tem mobilizado boa parte dos filósofos desde a antiguidade clássica. Dissemos que enquanto para alguns o desejo de fama equivale a uma volúpia deletéria para a dignidade do indivíduo e para o avanço da sociedade, para outros indica o melhor caminho para se chegar à prodigalidade pessoal e social. Dissemos também que nossa intenção aqui era demonstrar como, depois de tanto esforço especulativo daqueles filósofos, o escocês David Hume oferecia uma solução, a nosso ver, insofismável para o impasse. Afirmamos ainda que a solução proposta por Hume para essa questão aparentemente insolúvel ocorre não por meio de arroubos ou recursos especulativos, à moda daqueles pensadores, mas por meio da demonstração de que a própria natureza humana traz a solução para o impasse que, de resto, ela própria criara.

Agora, diante desta nossa tentativa de chegar a uma conclusão geral desta tese, vale recapitular também que nossa hipótese inicial era a de que a fama seria o eixo central do sistema das paixões de Hume, ocupando uma posição singular em sua teoria moral. O método que adotamos para investigar essa hipótese foi o de rastrear a gênese dessa paixão em particular e a partir dela recompor toda a economia humiana das paixões. Para proceder a tal rastreamento, elegemos como fontes primárias duas das principais obras do autor, o *Tratado da Natureza Humana* e *A Investigações Sobre os Princípios da Moral*, recorrendo ainda a um conjunto bastante reduzido de artigos específicos – até porque escassos dentro da vasta e cada vez mais profícua produção acadêmica e pública acerca da filosofia de Hume – sobre o problema da fama em nosso autor e no século XVIII. Depois de tudo o que foi visto, pode-se dizer com alguma segurança que tal hipótese está satisfatoriamente fundamentada no fato de que o amor pela fama, no modo como se articula entre as principais paixões indiretas – orgulho, humildade, amor e ódio –, com destaque para as duas primeiras, leva-nos a uma trama de articulações e ramificações que nos induz a concluir que aquela posição singular mencionada acima pode ser reduzida à seguinte máxima: *o amor pela fama é a paixão típica das formas de sociabilidade*. É como se, evocando aqui o método experimental, pudéssemos reduzir as chamadas paixões sociáveis a um único princípio, o princípio da fama. Dito de outro modo, o que percebemos é que sempre que se aborda, na filosofia humiana, uma junção entre *formas de sociabilidade* (a

opinião ou juízo alheio, a influência dos costumes na apreciação mútua ou na valorização de objetos, nossa imagem pública, o caráter, a justiça, a política) e a *dinâmica das paixões* (basicamente as dores e os prazeres físicos e morais que surgem a partir das impressões reflexivas calmas e violentas), o amor pela fama, que é uma paixão que irrompe no agente como reação às opiniões dos outros, assume o papel de uma espécie de força motriz que, modulada pelo prazer ou pela dor, impulsiona ou freia a sociabilidade.

É necessário dizer, entretanto, que afirmar que o amor pela fama é uma força motriz que regula todo o potencial de sociabilidade do homem não significa sugerir que ela seja a causa primeira e natural dessa sociabilidade. Aliás, se o significasse, não estaríamos fazendo outra coisa que não incidindo sobre a mesma ubiquidade que Mandeville e Hobbes atribuem ao egoísmo como força motriz e causa de toda a sociabilidade, com suas consequências sociais, políticas e econômicas – porque a sociabilidade se veria reduzida a uma preocupação com a própria imagem, em suma, consigo mesmo. Ao contrário, o que tentamos mostrar neste nosso trabalho é que Hume vai por outro caminho, uma vez que sua filosofia se esmera em explicar a sociabilidade não por um único princípio da natureza humana, mas por um conjunto de princípios que constituem essa natureza, sendo os mais notórios a capacidade da benevolência desinteressada e a simpatia, sobretudo quando esta se articula com a paixão pela boa fama, e essa paixão, por sua vez, articula-se com a imaginação e, de certa forma, também com o gosto, na medida em que este nos guia em nossa avaliação da beleza ou da deformidade do caráter e das ações alheias e, em contrapartida, guia os outros na avaliação que fazem do nosso próprio caráter e de nossas próprias ações.

Ou seja: ainda que tenhamos reconhecido que a paixão pela fama opera naquele interregno entre as *formas de sociabilidade* e a *dinâmica das paixões*, constituindo-se como a paixão central da sociabilidade, ela não está aí como causa ubíqua da natureza social do homem. Para Hume, a sociabilidade começa no apetite sexual e no sentimento originário da benevolência, desenvolve-se através do mecanismo da simpatia e, só então, pela constituição e percepção de nossos padrões comportamentais, imbrica-se na nossa preocupação com a reputação e com o modo como os juízos alheios incidem em nossas paixões, constituindo novos valores e as formas de moralidade.

O fato é que, sozinha, a benevolência, mesmo sendo uma paixão originária da ordem das paixões desinteressadas, como mostramos ao descrever aqui o sistema das paixões de Hume, é uma paixão cega, ou melhor, por si mesma, ela não se volta apenas para os homens, mas pode ser estendida a todo o reino animal e até vegetal. Sentimos compaixão ou piedade, para usar sinônimos possíveis para a noção humiana de benevolência, por um animal ou vegetal

ferido tanto quanto sentimos por um homem, mas só nos importamos com a opinião deste último sobre nós, jamais com a daqueles que, de resto, são destituídos dessa capacidade de opinar e julgar. Deve ser evidente, então, que a dinâmica das opiniões e julgamentos é de outra ordem.

Ora, o fato de nascermos capazes de sentir o bem e de o fazermos independentemente de qualquer interesse não nos torna um ser naturalmente sociável, mas constitui o primeiro passo, que já nos enraíza em uma concepção não egoística de nossa própria natureza. E ainda outro elemento que devemos considerar como parte desse primeiro passo é o mecanismo da simpatia, que faz com que as paixões se transmitam entre nós, estabelecendo, em princípio, uma espécie de dinâmica populacional das paixões. Quero dizer: embora as paixões sejam elementos internos da nossa percepção, *a priori* sendo compreendidas então como que restritas a nossa corporeidade individual, o mecanismo da simpatia as enraíza diretamente em uma dinâmica interpessoal, de modo que, por mais que as associações de impressões e ideias, os movimentos da imaginação e da memória e a formação do caráter sejam noções largamente vinculadas ao indivíduo, elas não podem ser pensadas como puramente individuais – seu funcionamento também se vincula à sociabilidade. Até porque, podemos dizer, se essa filosofia se baseia no método experimental, ela precisa reconhecer que não temos experiência de indivíduos absolutamente isolados, isto é, o humano sempre nos aparece já imbricado em sua sociabilidade.

Sendo assim, os princípios originários da sociabilidade, na filosofia de Hume, não podem ser considerados egoísticos. Só que eles não explicam ainda toda a dinâmica das opiniões e juízos alheios, nem dão conta da complexidade das formas que a sociabilidade produz. A medida exata entre as determinações individuais e o imbricamento coletivo das paixões ainda não pôde ser estabelecido. E nem o modo como seria possível superar a inconstância da benevolência – isto é, a inconstância resultante do fato de ela não ser nossa única paixão originária, de modo que, sob a pressão das necessidades e conflitos por recursos, ela não agirá como único princípio organizador do bem social. Para tanto, é necessário considerar um segundo passo.

Esse segundo passo, conforme tentamos demonstrar com a nossa descrição da teoria humiana da justiça, corresponde à capacidade de enxergar na sociedade uma forma de compensar essas nossas fragilidades – as fragilidades advindas de nossas necessidades e conflitos por recursos. Naquela ocasião, em que acompanhamos a descrição humiana da origem da justiça, afirmamos que a sociedade é efeito da fragilidade da espécie humana em relação às demais espécies do reino animal: ao contrário de outros animais, nós parecemos incapazes de

sobreviver à natureza hostil senão por meio daquilo que alcançamos quando nos organizamos socialmente. Só que, embora em um primeiro momento essa sociabilidade pudesse se organizar pela benevolência e pela simpatia, logo se veria que outros conflitos e questões surgiriam. Tal surgimento, no entanto, não é algo tão pontual quanto um problema a ser resolvido; na verdade ele aparece aí mais como a percepção de certa complexidade comportamental no cerne de nossa natureza. É onde o mecanismo criado por Hume para explicar a natureza humana aparece, digamos, quase como a causa dos problemas, e não sua solução; ou melhor, é onde explicar por que somos como somos se confunde com justificar por que nossa natureza se desenvolveu como se desenvolveu.

Um primeiro elemento a nos atentarmos aí está na constituição e percepção de padrões comportamentais, algo que invariavelmente vai exercer papel fundamental na vida coletiva. Note-se que tais padrões podem ser considerados ao menos sob duas perspectivas. Pela perspectiva de sua constituição, eles são reconhecidos como uma tendência comportamental de nossa natureza, uma vez que, segundo Hume, temos a propensão a repetir padrões reforçados de associações de impressões e ideias, isto é, repetir aqueles impulsos e respostas que se tornaram mais marcados em nós pela experiência, marca essa que é guiada pelo costume e pelo valor passional a que se associa (se é prazerosa, reforça a repetição, se é dolorosa, reforça o esforço de evitar). Pela perspectiva de sua percepção, tais padrões aparecem como uma possibilidade natural do entendimento, possibilidade essa que se explica pelo mesmo modo como se explica o próprio método experimental: a capacidade de estabelecer provas por indução, isto é, de projetar, pelo costume, um resultado esperado a partir da reiteração de resultados encontrados. Reconhecemos padrões comportamentais nos outros conforme construímos naturalmente um conhecimento do que podemos esperar de seu comportamento.

Já deve ser evidente para o leitor desta tese que, ao falarmos dessa constituição e percepção de padrões comportamentais, estamos falando da noção de *caráter*. O caráter (que chamamos aqui de “identidade mínima”), como marca de nosso padrão comportamental, constitui-se então como aquilo que somos aos olhos dos outros (sem se confundir com o conceito de “eu”, que, podemos dizer, é aquilo que somos perante nossos próprios olhos). O que podemos observar é que o caráter, ao se constituir naturalmente como padrão de nosso comportamento, também surge naturalmente como objeto da percepção alheia; e, como tal, ele serve como objeto do juízo alheio, compondo então a atitude alheia em relação a nós. Ou seja: tão logo a sociabilidade se estabeleça, ela se imbrica na complexidade dos padrões comportamentais, no modo como eles se constituem em objetos ligados às individualidades,

influenciando assim toda a dinâmica interpessoal, que passa agora a ser mediada pelas relações passionais com esse objeto.

Monta-se assim a cena da reputação, isto é, a situação em que a noção de reputação se instaura como cerne para as dinâmicas sociais – entendendo-se por reputação a questão das relações alheias com o caráter individual. Nessa cena, não só os outros vão nos julgar através de sua avaliação de nosso caráter, e assim também orientar seu comportamento em relação a nós, como nós também, percebendo que nossa interação pública depende dessa resposta alheia a quem somos, vamos precisar nos preocupar com nossa reputação para conseguir navegar na cena social. Não obstante, conforme o mecanismo natural das paixões indiretas incide sobre o eu, sobre o outro e sobre as relações de certas causas com esses objetos, ela se vê também submetida à causa secundária do juízo alheio, que aparece como fator fundamental de reforço das associações de impressões e ideias que podem dar origem aos sentimentos de orgulho, humildade, amor e ódio. Isto é: as associações de impressões e ideias que terminam por incidir sobre o eu ou sobre o outro como objetos de uma paixão não podem mais ser vistas dissociadas dos modos pelos quais o juízo alheio atribui valor a esses e outros objetos. Tudo o que diz respeito a alguém – seja sua riqueza, sua beleza, sua virtude, sua brutalidade, sua avareza etc. –, conforme lhe atribui valor positivo ou negativo, inspirando amor ou ódio, ou promovendo-lhe orgulho ou humildade, está imediatamente enraizado na composição de seu caráter (no reforço de seus padrões comportamentais), remetendo, portanto, à constituição de seu ser para o outro, isto é, sua imagem pública, sua figura, sua existência como objeto de uma dinâmica social.

É aí que encontramos, então, a preocupação com a reputação como um fator fundamental, digamos, da vida psíquica e social do indivíduo. Preocupação essa cujo correlato passional é o que chamamos, junto com Hume, de amor pela fama.

Pois bem, dissemos anteriormente que a sociedade, para Hume, poderia ser compreendida como uma solução para nossa fragilidade diante da natureza externa. Observamos, nesta tese, de que modo a constituição e percepção dos padrões comportamentais poderia dar origem a uma dinâmica de expectativas que, aliada à ordenação das divisões de recursos naturais escassos, daria origem à ideia de justiça e, conseqüentemente, à sociedade civil, conforme nos tornássemos capazes de instituir magistrados e, portanto, um governo. Mas quero chamar a atenção agora para o modo como, tão logo essa cena da reputação se constitua, com toda a complexidade comportamental que se enraíza nela, torna-se notável uma outra fragilidade de nossa natureza, a ser igualmente superada por alguma forma de sociabilidade. Não se trata mais de uma fragilidade corporal diante do meio externo, mas de uma fragilidade

psicológica. E essa segunda fragilidade, acreditamos, autoriza-nos de modo mais consistente a comprovar que, de fato, o amor pela fama norteia toda a teoria moral de David Hume.

O próprio filósofo, na *Dissertação sobre as Paixões*, ao reelaborar de modo extremamente sintético todo o sistema que erguera no Livro 2 do *Tratado da Natureza Humana*, descreve com perfeição essa segunda fragilidade a que me refiro:

Nossas opiniões de todos os gêneros são fortemente influenciadas pela sociedade e pela simpatia, e é quase impossível defendermos um princípio ou sentimento que contrarie o consentimento universal de cada um de nossos amigos e conhecidos. *Contudo, de todas as nossas opiniões, as que formamos em prol de nós mesmos, por mais exageradas e presunçosas que sejam, são, no fundo, as mais frágeis, as mais facilmente abaláveis pela contradição ou pela oposição alheia* (HUME, 2021).

O grifo serve para reforçar ainda mais a ênfase que o filósofo coloca na precariedade e na fragilidade do nosso olhar quando ele se volta para nós mesmos. Ora, essa fragilidade – que no *Tratado* Hume descreve dizendo que até mesmo “homens de grande inteligência e discernimento tem muita dificuldade em seguir sua própria razão ou inclinação quando essa se opõe à de seus amigos ou companheiros do dia a dia” (HUME, 2000, p. 351) – nos leva apaixonadamente às opiniões dos outros como único meio de se obter alguma segurança e estabilidade psicológica. O fato é que, ao buscar essa segurança ou conforto psicológico, acabamos por enxergar e reconhecer o benefício da sociedade como aplacamento tanto daquela fragilidade física quanto, agora, dessa outra fragilidade. Na sequência da passagem, Hume detalha, ainda que de modo exageradamente conciso, todo esse processo. “Nosso interesse nos alarma, e mantém alerta nossas paixões”, diz ele, para em seguida emendar:

a consciência da nossa própria parcialidade nos faz recluir um lapso: e a própria dificuldade de julgar um objeto que não podemos observar de um ponto de vista apropriado nos prontifica a acatar, sem mais, a opinião de outros, mais qualificados para formar opiniões justas de nós mesmos. Daí o gosto por fama que se encontra em todos os homens. É para confirmar e fixar a opinião favorável que tem de si mesmos, não por uma paixão originária, que eles buscam o aplauso alheio. E se um homem deseja o elogio dos outros, é pela mesma razão que apraz a beldade se apreciar no espelho que mostra o reflexo de seus encantos (HUME, 2021).

Opiniões justas de nós mesmos significa, em primeiro lugar, a busca de opiniões e elogios que coincidam ou se conformam com a nossa própria opinião e, em segundo lugar, opiniões que sejam proferidas pelos sábios e não pelos tolos, pois, de acordo com o modo como a simpatia opera nesse caso, não basta que se fale bem de nós, mas que tal opinião seja proferida por aquele que, além de ser caro a nós mesmos, possa ser também caro à sociedade. Isto é, uma opinião capaz de aplacar aquela fragilidade precisa apresentar dois critérios: primeiro, ser uma opinião que se conforme de certo modo à nossa própria opinião e, segundo, ser proferida por

alguém próximo de nós, nossa família, nossos parentes ou amigos, ou por alguém que seja distante, porém que goze de lugar privilegiado diante desse nosso pequeno círculo e da sociedade em geral. Lembremos, inversamente, que nada nos mortifica mais do que uma opinião negativa a nosso respeito proferida por um ente querido ou respeitado.

Perceba-se que o elo que faz com que esse jogo entre o eu e o outro vá tecendo a sociedade está tanto no processo que nos leva a constituir um caráter quanto no mecanismo da simpatia, sendo que essa dupla instância de influência interpessoal das paixões marca profundamente o jogo complexo da interação humana. Tanto porque meu comportamento instaura padrões dependentes dos padrões comportamentais alheios (e vice-versa), quanto porque, nessa dinâmica, meu olhar sobre mim mesmo é incerto, inseguro e frágil, levando-me à necessidade pessoal de me fiar no olhar dos outros para me situar perante mim mesmo e perante a sociedade (movimento que se dá largamente pela simpatia), a sociabilidade humana, em Hume, depende de um jogo passional entre o eu e os outros. É esse jogo que podemos considerar a motriz de sua teoria moral.

Não deve ser demais atentarmos aqui, brevemente, para o modo como, por ser dependente do juízo passional alheio, tal teoria moral se aproxima muito de uma relação com a noção de *gosto*. Na dinâmica social de Hume, o bem e a moralidade se estabelecem conforme o prazer circula nas aprovações e promoções do bem geral. E o fato é que o gosto, embora não seja exatamente uma paixão, mas um sentido associado ao prazer (ainda que apareça em Hume como uma paixão da ordem das paixões calmas), também é, assim como o amor pela fama, um elemento que se deixa guiar pela imaginação, pela comparação e pela simpatia.

Por fim, devemos nos perguntar: o que, afinal, autoriza-nos a falar em um triunfo das paixões? Elas triunfam como e sobre o quê? Aqui, a resposta pode e deve ser sumária, pois o triunfo ao qual estamos aludindo se dá em duas dimensões, uma histórica e a outra propriamente filosófica. A primeira, como espero que tenha ficado demonstrado na primeira parte desta tese, diz respeito ao lugar e ao *status* que as paixões adquirem na dinâmica da sociedade nas monarquias modernas, onde a reputação passa a ostentar um valor nunca antes imaginado, sobretudo se a consideramos apartada do âmbito militar e religioso e inserida também na vida dos homens comuns. A segunda dimensão é a filosófica propriamente dita. Ora, esperamos que agora não seja difícil para o leitor destas páginas imaginar que, depois de Hume, tornou-se a nosso ver impossível fazer e pensar as ciências de um modo geral sem levar em conta a ciência da natureza humana que, no final das contas, reduz-se ao entendimento do conjunto das paixões, sejam elas as diretas calmas e violentas ou as indiretas calmas e violentas. Nem mesmo a

epistemologia, aprendemos com Hume, pode progredir à margem das paixões, à margem do nosso gosto pela fama, afinal,

Não é somente na poesia e na música que devemos seguir nosso gosto e sentimento, mas também na filosofia. Quando estou convencido de um princípio qualquer, é apenas uma ideia que me atinge com mais força; quando dou preferência a um conjunto de argumentos sobre outro, não faço mais que decidir, partindo daquilo que sinto [*from my feeling*], sobre a superioridade de sua influência (HUME, 2000, p.133).

14.2 Fama, espaço-tempo contíguo e remoto (o racismo de Hume)

Por mais que tenhamos nos concentrado nesta pesquisa em compreender o lugar e o papel do amor pela fama na filosofia de Hume, afastando-nos de certa tendência a misturar esse objeto com questões relativas à biografia do filósofo, sua vaidade ou sua relação pessoal com a própria reputação, cabe-nos não ignorar de todo essas questões. Não tanto porque nossa investigação possa jogar alguma luz sobre elas, mas principalmente porque elas podem jogar alguma luz sobre nosso objeto de estudo. Por isso, a título de uma espécie de escólio, vamos comentar a seguir, em poucas páginas, como encerramento, duas questões que anunciamos ao final da Introdução – algo sobre a reputação do próprio Hume no que diz respeito a seu racismo e à persistência da reputação como vida após a morte.

É fato que a reputação de Hume como grande filósofo não passa incólume pelo reconhecimento de seu racismo – um traço que o escocês compartilhou com muitos outros iluministas, tais como Voltaire ou Kant¹⁸². Em 2020, por exemplo, após uma estátua do comerciante de escravos Edward Colston ser derrubada em Bristol, uma série de pedidos de correção histórica teve início, entre os quais uma petição para que a *David Hume Tower*, da Universidade de Edimburgo, mudasse de nome, além de que se removesse sua estátua da *Royal Mile*.

Sabemos que, antes de lançar seu *Tratado*, Hume sentiu a necessidade de tentar uma vida mais ativa, o que o levou a trabalhar no comércio de açúcar – inextricavelmente, à época, baseado no comércio de escravos –, sendo funcionário de um homem chamado Michael Miller, em Bristol (BAGGINI, 2021, p. 34). É verdade que Hume se mostraria bastante crítico em relação à escravidão, chamando-a de “mais cruel e opressiva do que qualquer sujeição civil” (BAGGINI, 2021, p. 38), mas essa discordância não o impediu de ser um tanto quanto conivente

¹⁸² Cf. p. ex., *Who is black and why? A hidden chapter from the eighteenth-century invention of race* (GATES JR; CURRAN, 2022).

com a escravidão quando ela dizia respeito a povos não brancos, particularmente aos negros. Por exemplo, Baggini nos conta que há ao menos uma carta em que Hume concorda em encorajar seu patrono, Lord Hertford, a adquirir uma plantação em Granada, lavrada por 42 escravizados (BAGGINI, 2021, p. 38). Sabemos também que, em uma famosa nota de rodapé do ensaio *Dos Caracteres Nacionais*, Hume escreveu: “Estou apto a suspeitar que os negros e, em geral, todas as outras espécies de homens (pois há quatro ou cinco tipos diferentes) são naturalmente inferiores aos brancos” (BAGGINI, 2021, p. 28), uma observação que o autor viria a “corrigir” para a última edição de suas obras completas somente no que diz respeito às “outras espécies de homens”, insistindo, portanto, em seu julgamento acerca dos negros – depois de revista, a nota manteve “Estou apto a suspeitar que os negros são naturalmente inferiores aos brancos” (BAGGINI, 2021, p. 28). Baggini (2021) nos mostra que, enquanto esse ensaio pode ser considerado repleto de afirmações preconceituosas desse tipo, todas elas são baseadas na noção humiana de que os caracteres nacionais são formações morais, ou poderíamos dizer *culturais* ou mesmo *históricas*, e não baseadas em determinantes naturais como, por exemplo, determinações físicas, o clima, o solo etc. Com exceção, apenas, para os negros, que Hume trata como uma “espécie” inferior, uma vez que, para ele, “uma diferença tão uniforme e constante não poderia acontecer em tantos países e eras, se a natureza não tivesse feito uma distinção original entre essas raças de homens” (HUME, 1987, p. 208).

É inegável que essas alegações de Hume são incongruentes com a sua própria filosofia. E esse é um fato que foi indicado já em 1770 por James Beattie, um crítico ferrenho de Hume. Como Baggini assinala, seus argumentos contra o racismo de Hume são o tipo de argumento que esperaríamos do próprio Hume:

Beattie argumentou que “nenhum homem poderia ter provas suficientes, exceto por um conhecimento pessoal de todos os negros que agora estão, ou mesmo existiram, na face da Terra” para justificar a conclusão abrangente de Hume sobre eles. Beattie também apontou que havia muitas grandes civilizações não-brancas, como as do Peru e do México. “Os africanos e americanos são conhecidos por terem muitos fabricantes e artes engenhosos entre eles, que mesmo os europeus não achariam fácil imitar”. Onde as sociedades eram mais “bárbaras”, não era devido a qualquer inferioridade inerente de seus membros. “Se os europeus fossem destituídos das artes, da escrita e do trabalho com ferro, eles poderiam ter permanecido até hoje tão bárbaros quanto os nativos da África e da América. Nem a invenção dessas artes deve ser atribuída à nossa capacidade superior” (BAGGINI, 2021, p. 38-39).

Não vou entrar aqui – como Baggini faz – em uma defesa pormenorizada acerca de qual é exatamente a influência que tais falhas devem ter no reconhecimento de grandes autores. Limito-me a apontar para a ideia de que, assim como o método experimental do próprio Hume

pode ser usado para desqualificar suas conclusões racistas, ele também nos serve para pensar por que essa questão pode ganhar mais ou menos peso a depender do contexto em que essa obra circula. Sendo inegável que, hoje, a questão racial ocupa um lugar muito mais preeminente nas nossas discussões morais, reconhecemos que ela gera um movimento passional intenso (tanto simpático quanto interessado) ao redor de si – de um modo que, em outras épocas e lugares, não aconteceu. Ou seja, seguindo o pensamento humiano: a reputação dos outros depende do nosso *eu* e daquilo que lhe é contíguo no espaço e no tempo; a questão do racismo, sendo contígua a nós neste nosso tempo, orienta a nossa condenação do racismo, mesmo dos gênios do passado – porque o gênio de Hume é mais distante e a questão do racismo e de sua impropriedade nos é mais real e vívida. Pelas determinações da simpatia, aquilo que nos é contíguo (no espaço: nossos semelhantes atuais; e no tempo: os horrores do racismo e da escravidão reavivados) condena ou dificulta nossa aprovação de Hume, mesmo ele sendo o gênio que foi. É a sua teoria voltando-se, nesse caso, contra ele mesmo.

Talvez essa possibilidade de compreender e justificar, pelo próprio método experimental, as acusações movidas contra o que seu autor pensou sirva para traçar uma distinção entre a relevância científica desse método e a conexão entre ele e aquele que o formalizou. Que tal aplicação do método experimental seja genial não fornece um atestado de ilibação ao seu autor. E, conseqüentemente, a reputação da obra como fator metodológico – ou seja, o crescimento de sua fama como expansão de seu experimentalismo em busca do melhor sistema – pode (mesmo, decerto, deve) caminhar à parte da reputação de seu autor. É como se o método, uma vez formalizado, não dependesse mais dos atributos ou do caráter daquele que o formalizou e ganhasse um valor próprio, indiferente a essas particularidades.

O reconhecimento da *necessidade* dessa separação é algo relativamente recente; no caso de Hume é quase, podemos dizer, recente *demais*. Mas de qualquer modo é uma necessidade que alimenta nossa postura de abordar a questão da reputação em sua filosofia de uma maneira totalmente à parte da questão de sua reputação pessoal.

14.3 Da fama como viabilidade de uma “vida após a morte”

“A posteridade é para o filósofo aquilo que o paraíso é para o religioso”.

DIDEROT, 1955-1970

Há um outro aspecto biográfico de Hume, no entanto, em que a coerência entre sua filosofia e sua postura pessoal salta aos olhos, contribuindo também para a interpretação de sua obra, notadamente para a questão do amor pela fama. Ele diz respeito ao que chamaríamos de “vida após a morte”, isto é, a continuidade da existência após o falecimento – algo que, em Hume, como naquele segundo paradoxo de Epicuro de que falamos anteriormente, viu-se entrelaçado à questão da vaidade.

Retomemos brevemente a curta autobiografia que Hume escreveu em dezoito de abril de 1776, intitulada *My Own life*. Na Introdução desta tese, mostramos como essa autobiografia pode ser lida como a história de um homem em busca de sua reputação. Dediquemos-lhe mais alguma atenção agora. Esse é um texto notável por diversos motivos. Reconheça-se, em primeiro lugar, que o gênero autobiográfico não era comum à época – as principais referências nesse sentido, até então, eram apenas as *Confissões* de Agostinho ou a autobiografia de Santa Teresa, obras profundamente ligadas à religiosidade, sendo que as *Confissões* de Rousseau só viriam a ser publicadas em 1782. Que Hume se propusesse a fazê-lo, então, tinha um alto grau de novidade temática, e certamente algo de provocação; note-se, inclusive, a ênfase da palavra “*own*” no título de um texto que poderia se chamar simplesmente “*My life*”: ênfase na posse de sua vida, dando título a texto de um gênero ainda associado à confessionalidade religiosa, e isso, ademais, à beira da morte, quando cristãos se dedicam a suas últimas confissões. Que Hume o faça, e o faça focando em sua reputação, sua vaidade e sua vida dedicada à escrita é como uma provocação que deve nos chamar a atenção. Pois esse é um texto que, acima de tudo, reclama-se como mais um texto de uma vida dedicada à escrita, e que, em nome dela mesma, assevera toda vaidade que se lhe possa atribuir.

Notemos como o texto começa e termina abordando o tema da vaidade:

É difícil para um homem falar longamente de si mesmo sem vaidade; portanto, serei breve. Pode de qualquer modo ser considerado uma forma de vaidade que eu pretenda escrever a minha vida; mas esta narrativa cobrirá pouco mais do que a história de minha escrita; como, de fato, quase toda a minha vida foi gasta em atividades e ocupações literárias.

[...]

Eu não posso dizer que não há vaidade em fazer esta oração fúnebre de mim mesmo, mas espero que não seja uma oração inadequada; e isso é uma questão

que pode ser facilmente esclarecida e apurada (1987, p. xxxi-xli, tradução nossa).

O autor recusa, no começo, qualquer pretensão de vaidade ao opor a ela a brevidade de seu texto; no entanto, reconhece que por mais curto que o texto fosse, escrevê-lo era inevitavelmente *uma forma de vaidade (an instance of Vanity)*, assim como termina afirmando explicitamente a vaidade dessa sua “oração fúnebre de si mesmo”, considerando, no entanto, que ela é adequada – e mais: afirmando que entender por que ela é adequada não deve ser difícil, um comentário muito bem humorado se considerarmos a longa tradição de detração de sua vaidade e a pouca atenção que até hoje foi dedicada ao tema.

O mais notável aqui é que, nesse momento, Hume aponta para essa sua vaidade dentro de uma autobiografia que não é muito mais do que a história de sua escrita (*history of my writings*). Isso nos permite depreender que o que está em questão é sua vaidade, sim, mas não uma vaidade em geral, relativa a seu porte, talento, inteligência ou o que for de sua personalidade, mas sim apenas aquela que *é devida à sua obra*. O que se deve observar aqui, portanto, é que Hume justifica sua vaidade à beira da morte como algo ligado ao valor de sua obra escrita. E, em se tratando de uma autobiografia em que o autor afirma que seu amor pela fama literária (*love of literary fame*) era sua principal paixão (*ruling passion*) (HUME, 1987, p. xl, tradução nossa), cabe-nos avançar, então, sobre essa tão fácil questão acerca da justificativa de sua vaidade.

Ora, que a vaidade, para Hume, aponta para um princípio de virtude é algo que já vimos nesta tese – exatamente através das estruturas da fama, que fazem com que o orgulho esteja submetido ao prazer alheio, assim como com que o caráter, como causa de prazer, dependa do juízo do outro para chegar a envaidecer. Os casos em que a vaidade perde esse aspecto virtuoso seriam apenas problemas a serem resolvidos por um governo apropriado das paixões. E se Hume acreditava que sua obra tanto se construía sobre uma certa delicadeza de gosto sua quanto contribuía para a promoção dessa delicadeza entre seu público, seria de se considerar que sua vaidade, incorporada em seu amor pela fama literária, não se pensava desgovernada ou inadequada. Se havia vaidade na postura de Hume diante da morte, ela não era senão orientada pelo amor à fama como amor pela virtude e pela vida humana em geral.

Nem sempre a sua vaidade foi julgada dessa forma. Na Introdução desta tese mencionamos, por exemplo, a tradição de detrações contra Hume, todas baseadas principalmente na condenação de sua vaidade – julgada, portanto, por códigos morais alheios à sua própria filosofia. Também em uma palestra proferida na Biblioteca Nacional da Escócia em cinco de maio de 2010, o escritor inglês James Runcie nos conta das intensas disputas morais

que se elaboraram ao redor da morte de Hume, envolvendo principalmente as figuras de Dr. Johnson e James Boswell, que tomavam a placidez moribunda de Hume como uma forma vaidosa de afronta à fé cristã, da qual Johnson era devoto e, mais, da qual o dicionarista extraía a sua fé na imortalidade da alma. Que tenha sido mais ou menos por essa época a escrita de *My Own Life*, de fato, pode ser interpretado como espirosuosidade sua diante dessas acusações.

Nessa mesma palestra, Runcie nos lembra de quando Sêneca, em *Sobre a brevidade da vida*, defende a noção de que só vive plenamente quem lê as grandes obras literárias da humanidade, pois assim pode viver para além da própria época e para além das próprias limitações. De acordo com o filósofo latino, a leitura expandiria o universo pessoal, levando-nos a viver em outros mundos e a conviver com as grandes almas de outras épocas e lugares (RUNCIE, 2010). Hume por sua vez, defende ideia semelhante em seu ensaio *Do Padrão do Gosto*, ao afirmar que “Escolhemos nosso autor favorito como escolhemos um amigo, por conformidade de humor e disposição” (AEE, 2009, p. 189). Hume fala mesmo sobre como variam os autores que nos agradam conforme envelhecemos e vão se transformando as formas de companhia que desejamos. O que é interessante notar dessas observações é que, ao se pensar que ler é um modo de conviver com o autor, o caráter de um autor aparece como fator fundamental para determinar o valor de sua obra, confundindo-se com o que poderíamos chamar de “caráter de sua obra”. Sendo assim, para uma vida dedicada à escrita, como a de Hume, o seu caráter pessoal seria fator de grande importância – por se considerar que a obra levaria outras pessoas a *conviverem com ele após o seu falecimento*. Não obstante, Hume dá lugar especial ao final de *My Own life* para descrever o seu próprio caráter:

Para concluir historicamente com o meu próprio caráter. Eu sou, ou melhor, era (pois esse é o estilo que devo usar agora ao falar de mim mesmo, o qual me encoraja melhor a expressar meus sentimentos); eu era, digo, um homem de disposições amenas, de temperamento moderado, de um humor alegre, aberto e sociável, capaz de apego mas pouco suscetível à inimizade, e de grande moderação em todas as minhas paixões (1987, p. xl, tradução nossa).

A descrição continua ainda por várias linhas, mas o importante é perceber, como Runcie nos diz, que Hume traça para si, em sua autodescrição, “um exemplo máximo dos valores iluministas” (RUNCIE, 2010). Principalmente, uma série de traços de caráter que dizem respeito a sua convivialidade e à possível agradabilidade de sua presença pública. Não há, aí, o louvor de características que não dissessem respeito ao prazer de seu convívio. Nada de especial sagacidade, grande inteligência, esforço incomum, coragem sem par (características que talvez outros lhe pudessem atribuir). Apenas comedimento, bom humor e a capacidade de evitar

intrigas vãs. Como se a questão fosse apenas essa: a de ser alguém de convívio agradável – porque era isso que poderia ficar, de interesse, de quem ele foi.

O que se depreende disso é que a vaidade de Hume, orientada pelo seu amor à fama literária, levava-o a construir, para si, um caráter sociável que permanecesse após sua morte, através de sua obra, compondo um ambiente de gosto delicado e de orientação para a virtude universalmente acessível. Quero dizer: Hume esperava que sua obra, carregando um caráter sociável, compusesse a expansão do espírito humano, envaidecendo-se não por amor de si mesmo, mas por amor dessa alta cultura e pela honra de propagar a moralidade que a torna pertinente para a história humana. Todo o orgulho que ele tinha de si repousava na sensação (aberta à testagem da história, claro) de que ele havia conseguido contribuir para a virtude, graças a seu amor pela fama literária. Não por acaso, James Runcie iniciara aquela sua palestra acerca de Hume citando o ensaio *Da Arte de Escrever Ensaio*, a partir de onde desdobra a questão de qual seria o papel do *scholar* na sociedade. Aí está a resposta, no tema da vaidade e do amor pela fama: o seu papel é promover o entendimento, a moralidade, a boa formação do caráter com todas as suas consequências públicas e pessoais, como, por exemplo, a justiça e a felicidade. A “*ruling passion*” de Hume se formulava como motivo de orgulho porque, em última instância, era um princípio virtuoso.

Mas como seria possível que Hume soubesse que tinha realmente motivos para se envaidecer de sua obra? Isso não seria faltar com as boas maneiras, incomodando o público por tomar sobre si a capacidade de julgar o próprio valor? Ora, como já foi mencionado nesta tese, no ensaio *Do Padrão do Gosto*, Hume chama a atenção para a dificuldade de se estabelecer, sem qualquer dúvida, qual é o padrão do bom gosto e, mais do que isso, quais obras corresponderiam a esse padrão – isto é, quais seriam as obras que efetivamente promoveriam aquela alta cultura sustentada pela delicadeza de gosto e todas as suas consequências. E aquilo que chega mais próximo de uma solução para essa dificuldade está, justamente, na relação entre fama e posteridade:

Embora homens de gosto delicado sejam raros, é fácil distingui-los em sociedade pela sanidade de seu entendimento e pela superioridade de suas faculdades sobre o resto dos homens. A ascendência que adquirem faz prevalecer e predominar em geral aquela viva aprovação com que recebem toda produção de gênio. [...] Cada convertido à admiração do verdadeiro poeta ou orador é causa de novas conversões. E embora os preconceitos possam prevalecer por algum tempo, eles nunca se unem para celebrar rival algum do verdadeiro gênio, mas cedem por fim à força da natureza e do justo sentimento (AEE, 2009, p. 188).

É a força da natureza e do justo sentimento que será capaz de ir depurando as obras dos homens e ir separando, ao longo da história, o que é do verdadeiro gênio e sua delicadeza

de gosto do que é preconceito e equívoco da época. Poderíamos dizer, portanto: que a fama capaz de atravessar as épocas o faz justamente porque apela para o melhor dos homens e para o que, a despeito da variedade de culturas e ideias, é a todos pertinente, agradável e leva ao prazer e à felicidade. Segundo Hume, podemos não conseguir definir precisamente qual é o padrão do gosto, mas há um padrão do gosto, um sentido universal do que é bom, e as obras que apontam para esse sentido vão sendo reconhecidas conforme as gerações as vão promovendo pela pertinência daquilo que elas carregam.

O teste último, que confirmaria o valor de sua obra e, conseqüentemente, o mérito por trás de sua vaidade, seria a capacidade dela de resistir às épocas e à diversidade de culturas, aproximando-se do que fosse universalmente bom, a despeito dessas diferenças – dito de outro modo, a capacidade dela de carregar esse caráter para além do que uma vida humana isolada é capaz de viver. Hume não poderia saber se sua vaidade era justificada ou não, pois, para ele, apenas o teste do tempo determinaria o seu valor verdadeiro; mas, se algum orgulho lhe cabia, à beira da morte, de sua vida dedicada à escrita e orientada pelo amor à fama literária, era coerente com seu pensamento que esse orgulho se traduzisse em uma pequena – e até mesmo bem contida – vaidade, ao menos pelas suas boas intenções, que se traduziram em uma obra extensa.

Acredito ser interessante aproximar essa questão de dois dos argumentos que Hume usou, no ensaio *Da Imortalidade da Alma*, para desqualificar a crença paulina na ressurreição do corpo: a) ele afirmava que não seria possível conceber que, retornando todos à vida no dia do juízo final, caberia tanta gente no mundo (seria preciso criar novos universos para caber tanta gente, o que por si só já se revelava uma ideia ainda mais esdrúxula do que a da ressurreição); e b) ele contestava a ideia de que a grande parte moralmente condenável da humanidade pudesse simplesmente voltar à vida no juízo final, sendo tão merecedora da vida eterna quanto aqueles que efetivamente promovessem a felicidade e o bem social. Se consideramos que Hume opõe a isso a ideia de uma obra que promove o bem através da propagação de um caráter e de uma educação dos espíritos, compreendemos que a noção de imortalidade, não através da ressurreição da carne, mas através da literatura, não só a) economizaria espaço; como também b) seria uma forma de compreender que só alcança imortalidade quem de fato contribuiu para a comunidade humana – cabendo a decisão dessa capacidade à própria presença dos textos, que se fariam divulgar e circular conforme fossem capazes de promover o tipo de prazer e agrado que a comunidade desejasse. O nosso próprio apego à felicidade depuraria, na história, o que é pertinente para a nossa vida; o nosso apego à felicidade tornaria imortal o caráter de quem contribuiu para a sua propagação.

Pode-se concluir, portanto, que existe, no pensamento de Hume, uma conexão interessante entre a noção de fama e a possibilidade de uma vida após a morte. Não se trata de nada ligado à continuidade da consciência, da alma ou da ressurreição do corpo, mas à possibilidade de, morrendo um *eu*, seu *caráter* persistir, como objeto do mundo, “encarnado” nas obras que registrem sua existência. Essa concepção de uma vida do caráter após a morte do indivíduo não só reforça o valor da vaidade como virtude, conforme o amor pela fama orienta à formação de um caráter valioso para a posteridade, como também garante que a morte seja, de fato, como gostariam alguns cristãos, uma espécie de tribunal onde se julga o valor de um homem – porque lança à testagem da história a procura (supostamente) infalível pelo verdadeiro bem.

Não seria equivocado afirmar, a partir da filosofia de David Hume, que há uma relação muito forte entre a reputação e as concepções morais da *boa vida* e da *boa morte* – ou seria melhor dizê-lo em verbo, como: o bem *viver* e o *bem morrer*¹⁸³. Quando tudo é pelas impressões e ideias a partir das quais tudo se constitui, nossa existência é indissociável desse conjunto *perceptivo* de elementos – o que significa que nossa reputação é constitutiva da nossa existência e da nossa não existência física, e não apenas uma máscara que recobrisse um nosso verdadeiro ser, substancializado. Construindo-se de impressões e ideias, nosso ser se confunde com o nosso aparecer, nossa fama, portanto, com nossa existência, nossa reputação com o nosso caráter. Das muitas consequências que se desdobram daí (algumas das quais procurei explorar ao longo deste trabalho), cabe, por fim, notar que as ações do homem, perpetuando sua presença através da pertinência e beleza de suas reflexões, produções e caráter, constituem o único modo possível de imortalidade: a imortalidade da reputação, que apela através dos tempos ao gosto dos homens e se liga perpetuamente à nossa capacidade de aprimoramento (*improvement*) pessoal e, principalmente, social. Uma imortalidade, portanto, muito diferente daquela da qual o Dr. Johnson era um dos maiores fiadores.

183 Sobre o modo como Hume veio a morrer e a relação que esse acontecimento tem com a sua filosofia, pode ser lido no artigo *A vida e a morte de Hume*, de Livia Guimarães (Cf. REFERÊNCIAS, p. 312). Para saber mais, veja também palestra sobre o mesmo tema, em vídeo, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EUI6qDKsgD8>

REFERÊNCIAS

ADDISON, Joseph. **Addison's essays from the spectator**. London: William Tegg, 1870.

ÁRDAL, Páll S. **Passion and value in Hume's treatise**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.

AREDNT, Hannah. **A Dignidade da política**: ensaios e conferências. Trad. Helena Martins e outros. 3 ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco. Poética**. São Paulo: Nova Cultural. 1987a. (Coleção Os Pensadores).

ARTFL – American and French Research on the Treasury of the French Language (Centre National de la Recherche Scientifique de l'Université de Lorraine e Division of Humanities and Electronic Text Services of the University of Chicago). **Dictionnaires d'autrefois**. [s.d.] Disponível em: <https://artfl.atilf.fr/dictionnaires/index.htm>. Acesso em: 12 set. 2021.

ATILF – Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française; CNRS – Centre National de la Recherche Scientifique de l'Université de Lorraine. Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. **Portail lexical**. 2012. Disponível em: <https://www.cnrtl.fr/portail/>. Acesso em: 19 set. 2021.

AUERBACH, Erich. **Ensaio de literatura ocidental**. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

BACON, Francis. **Novum organum**. São Paulo: Nova Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

BACON, Francis. **The essays**. London: Penguin Classics, 1985.

BAGGINI, Julian. **The great guide**: what David Hume can teach us about being human e living well. New Jersey: Oxfordshire: Princeton University Press, 2021.

BAIER, Annette C. Hume, the women's moral theorist. In: KITTAY, Eva Feder; MEYERS, Diana T. (Edits.) **Women and moral theory**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1989.

BAIER, Anette C. **Death and character**: further reflections on Hume. London: Harvard University Press, 2008.

BALIEIRO, Marcos Ribeiro. Corpos celestes, misturas terrenas: Mulheres, sociabilidade e filosofia em David Hume. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 36, p. 37-48, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/171614>. Acesso em: 20 maio 2022.

BARROS FILHO, Clóvis de; PERES NETO, Luiz. **Reputação**: um eu fora do meu alcance. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2019.

BLACKBURN, Simon. Hume on the mezzanine level. **Hume Studies**, v. 19, n. 2, p. 273-288, 1993.

BUTLER, Joseph. **Fifteen sermons preached at the Rolls Chapel**: and other writings on ethics. Oxford: Oxford University Press, 2017.

CAMBRIDGE. **Cambridge dictionary**. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/pt/> Acesso em: 08 nov. 2021.

CÍCERO. **De Officiis**. With an english translation by Walter Miller. Cambridge: Harvard University Press, 1913.

CÍCERO. **Dos Deveres** (De Officiis). Textos Filosóficos. Lisboa – Portugal: Edições 70, 2000.

DABHOIWALA, Faramerz. The Construction of Honour, Reputation and Status in Late Seventeenth- and Early Eighteenth-Century England. **Transactions of the Royal Historical Society**, v. 6, p. 201-213, 1996.

DANOWSKI, Déborah. Índice analítico. In: HUME, David. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Editora UNESP, 2000. p. 713-755.

DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade**. São Paulo: Editora 34, 2001.

DIDEROT, Denis. **Correspondance**. Georges Rosoth; Jean Varloot (eds). Paris, Les Editions de Minut, 1955-1970.

DIDEROT, Denis; ALEMBERT, Jean le Rond. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Vol. 5: Sociedade e artes. São Paulo: Editora Unesp, 2015e.

DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond (eds.). **Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc**. Universidade de Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, Robert Morrissey e Glenn Roe (Eds.), Spring Edition, 2021. Disponível em: <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedia1117/>. Acesso em: 12 set. 2021.

DUCLÓS, Michel (Trad). **Hume: minha própria vida** (autobiografia). Consciência.org – Filosofia e Ciências Humanas. 2008. Disponível em: <http://www.consciencia.org/hume-minha-propria-vida-autobiografia>. Acesso em: 20 set. 2021. [Tradução da obra My Own Life, de David Hume (1776) por Miguel Duclós especial para o site Consciência.org – Filosofia e Ciências Humanas].

ENGELMANN, Jan M.; HERRMANN, Esther; TOMASELLO, Michael. Concern for group reputation increases prosociality in young children. **Psychological Science**, v. 29, n. 2, p. 181-190, 2018. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0956797617733830> Acesso em: 15 ago. 2021.

ENGELMANN, Jan M.; OVER, Harriet; HERRMANN, Esther; TOMASELLO, Michael. Young children care more about their reputation with ingroup members and potential reciprocators. **Developmental Science**, v. 16, n. 6, p. 952-958, 2013. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/desc.12086> Acesso em: 02 fev. 2022.

FIESER, James (Ed.). **Early responses to Hume's life and reputation**. Bristol: Thoemmes Continuum, 2003. v. 9 - 10.

GATES JR, Henry Louis; CURRAN, Andrew S. (Ed.). **Who's black and why?** A hidden chapter from the eighteenth-century invention of race. Cambridge: Harvard University Press, 2022.

GILL, Michael B. Nature and association in the moral theory of Francis Hutcheson. **History of Philosophy Quarterly**, v. 12, n. 3, p. 281-301, 1995.

GLASSER, Theodore Lewis; SALMON, Charles T. (Ed.). **Public opinion and the communication of consent**. New York: Guilford Press, 1995.

GLATHE, Alfred Bouligny. **Hume's theory of the passions and of morals**: a study of Books II and III of the "Treatise". Berkeley: University of California Press, 1950.

GROTE, Simon. Hutcheson's divergence from Shaftesbury. **Journal of Scottish Philosophy**, v. 4, n. 2, p. 159-172, 2006.

GUIMARÃES, Livia. A vida e a morte de Hume. **Revista Estudos Hum(e)anos**, v. 05, p. 100-124, 2012.

HARRIS, James A. (Ed.). **The Oxford handbook of british philosophy in the eighteenth century**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

HARRIS, James A. **Hume: An Intellectual Biography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

HARRIS, James **Hume: A very short introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2021.

HOAD, T. F. (Ed.). **The concise Oxford dictionary of english etymology**. Oxford, Nova York: Oxford University Press, 1996.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. V.1 (Coleção Os Pensadores).

HOMERO. **Odisséia**. Trad. Christian Werner. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

HUME, David. **Essays, moral, political and literary**. Eugene F. Miller ed. Indianapolis: Liberty Fund, Inc, 1987.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

HUME, David. **Ensaio políticos**. Trad. Pedro Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

HUME, David. **A arte de escrever ensaio**. Seleção Pedro Pimenta. Trad. Márcio Suzuki e Pedro Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2009.

HUME, David. **The letters of David Hume: 1766-1776**. New York: Oxford University Press, USA, 2011.

HUME, David. **Uma investigação sobre os princípios da moral**. 2 ed. Campinas: Editora UNICAMP, 2013.

HUME, David. **Dissertação sobre as paixões seguido de história natural da religião**. Trad., intro. e notas Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2021.

HUTCHESON, Francis. **An essay on the nature and conduct of the passions and affections, with illustrations on the moral sense**. Indianapolis: Liberty Fund, 2003. (Natural law and enlightenment classics).

HUTCHESON, Francis. **An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtuein two treatises**. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. (Natural law and enlightenment classics).

IMMERWAHR, John. The anatomist and the painter: The continuity of Hume's Treatise and Essays. **Hume Studies**, v. 17, n. 1, p. 1-14, 1991.

JOHNSON, Samuel. **A dictionary of the english language**. Londres: W. Strahan, 1755. Disponível em: <https://johnsonsdictionaryonline.com/views/pageview.php>. Acesso em: 12 set. 2021.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 2006.

KHALIL, Elias L. The fellow-feeling paradox: Hume, Smith and the moral order. **Philosophy**, v. 90, n. 4, p. 653-678, 2015.

LEBRUN, Gérard. **A filosofia e sua história**. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2006.

LIBERTY FUND. **Online Library of Liberty**. Indianapolis: Liberty Fund, 2021. Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/>. Acesso em: 12 dez. 2021.

LIMONGI, Maria Isabel. Hobbes e o Véu do Cortesão. **Cadernos Espinoseanos**, v.3, p. 75-97, mar. 2002.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).

MANDEVILLE, Bernard. **A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos**. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

MANZER, Robert A. Hume on pride and love of fame. **Polity**, v. 28, n. 3, p. 333-355, 1996.

MARTIN, Muzzli G. F. In praise of self: Hume's love of fame. **European Journal of Analytic Philosophy**, v. 2, n. 1, p. 69-100, 2006.

MERRIAM-WEBSTER. **The characteristics of ‘Character’**: it has a long and complex backstory. 2021. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/words-at-play/word-history-of-character-origins>. Acesso em: 27 set. 2021.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores). v 1 e 2.

MONTAIGNE, Michel de. **Les essais**. Paris: Arléa, 2002.

MOSSNER, Ernest Campbell. Philosophy and biography: the case of David Hume. **The philosophical review**, v. 59, n. 2, p. 184-201, 1950.

MÜLLER, Leonardo André Paes. **Moral e imaginação em Adam Smith**. Estudo sobre a Teoria dos sentimentos morais. São Paulo: Alameda Editorial, s.d. [no prelo]

NASCENTES, Antenor. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, Livraria Francisco Alves, Livraria, São José, Livraria de Portugal, 1955.

NOELLE-NEUMANN, Elisabeth. Public Opinion and the Classical Tradition: A Re-evaluation. **Public Opinion Quarterly**, v. 43, n. 2, p. 143-156, 1979.

PARTRIDGE, Eric. **Origins**: a short etymological dictionary of Modern English. 4. ed. Londres, Nova York: Routledge, 2006.

PIMENTA, Pedro. [Orelha do livro]. In: HUME, David. **A arte de escrever ensaio**. Seleção Pedro Pimenta. Trad. Márcio Suzuki e Pedro Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2009.

PIMENTA, Pedro Paulo. David Hume no repertório de Gérard Lebrun. **Rapsódia**, n. 7, p. 101-105, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/download/106643/105261> Acesso em: 04 abr. 2022.

PIMENTA, Pedro Paulo. **A trama da natureza**: organismo e finalidade na época da Ilustração. São Paulo: SciELO-Editora UNESP, 2018.

PIMENTA, Pedro Paulo. [Orelha do livro]. In: HUME, David. **Dissertação sobre as paixões seguido de história natural da religião**. Trad., intro. e notas Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2021.

PORTER, Roy. **English society in the eighteenth century**. 2ed. Londres, Penguin Books, 1990.

PRINZ, Jesse. Hume and Cognitive Science. In: RUSSELL, Paul (org.). **The Oxford Handbook of Hume**. New York: Oxford University Press, 2016.

RASMUSSEN, Dennis C. **The infidel and the professor**: David Hume, Adam Smith and the friendship that shaped modern thought. Princeton: Princeton University Press, 2017.

REZENDE, Antônio Martinez; BIANCHET, Sandra Braga. **Dicionário do latim essencial**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Letter to M. D'Alembert on the theatre**. Ithaca: Cornell University Press, 1959.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **A origem da desigualdade entre os homens**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

RUNCIE, James. **David Hume and the art of dying well**. Edimburgo: National Library of Scotland, 5 maio 2010. 1 audio (74min.). [Palestra]. Disponível em: <https://www.nls.uk/events/audio-recordings/james-runcie/> Acesso em: 28 abr. 2022

SABL, Andrew. Noble infirmity: Love of fame in Hume. **Political theory**, v. 34, n. 5, p. 542-568, 2006.

SCHABAS, Margaret; WENNERLIND, Carl. **A philosopher's economist**. Chicago: University of Chicago Press, 2020.

SCHWERIN, Alan. **Hume's labyrinth: A search for the self**. New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2012.

SHAFTESBURY, (Third Earl of). [ASHLEY-COOPER, Anthony]. **Characteristics of men, manners, opinions, times**. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.

SMITH, Adam. **The theory of moral sentiments**. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SMITH, Norman Kemp. **The philosophy of David Hume**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

STEVENS, Wallace. The man with the blue guitar. **Poetry**, v. 50, n. 2, p. 61-69, 1937.

STRAWSON, Galen (Ed.). **The self?** Hoboken, Nova Jersey: John Wiley & Sons, 2005.

SUZUKI, Márcio. Posfácio. In: HUME, David. **A arte de escrever ensaio**. Seleção Pedro Pimenta. Trad. Márcio Suzuki e Pedro Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2009.

TOWNSEND, Dabney. **Hume's aesthetic theory: sentiment and taste in the history of aesthetics**. London; New York: Routledge, 2013.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ARAUJO, Sérgio Xavier Gomes. Glória e Vanitàs nos Ensaios de Montaigne. **Cosmos e Contexto**, v. 27, p.36, 2016. Disponível em: <https://cosmosecontexto.org.br/gloria-e-vanitas-nos-ensaios-de-montaigne/>. Acesso em: 10 abr. 2020.
- ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger. **História da vida privada, v,3:** da Renascença ao século das luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- ARISTÓTELES. **Tópicos. Dos Argumentos Sofísticos**. São Paulo: Nova Cultural. 1987b. (Coleção Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. **Poética**. São Paulo: Arts Poética, 1992.
- ARISTÓTELES. **Retórica das Paixões**. Prefácio: Michel Meyer. Intro., notas e trad. do grego: Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ARISTÓTELES. **De aninma**. São Paulo: Ed. 34, 2006
- AUGUSTINE. **Confessions**. Cambridge: Harvard University Press, 1993. (Loeb Classical Library). v.1-2.
- BAKEWELL, Sarah. **Comment vivre?** une vie de Montaigne en une question et vingt tentatives de réponse. Paris: Albin Michel, 2013.
- BARNES, Jonathan (edit). **The Cambridge companion to Aristóteles**. 11 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- BOSWELL, James. **The life of Samuel Johnson**. London: Penguin Books, 1979.
- BRICKE, John. Hume's conception of character. **Southwestern Journal of Philosophy**, v. 5, n. 1, p. 107-113, 1974.
- BURKE, Peter. **Montaigne in the past master series**. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- CAVE, Terence. **How to read Montaigne**. London: Granta Books, 2007.
- CAPDEVILLE, Valérie. The ambivalent identity of eighteenth-century london clubs as a prelude to victorian clublife. **Cahiers victoriens et édouardiens**, n. 81 Printemps, 2015.
- CICÉRON. **Les Devoirs**. texte établi et traduit par Maurice Testard. Paris, Les Belles Lettres, 1974. v.1.
- COMPAGNON, Antoine. **Un été avec Montaigne**. Paris: Des Equateurs, 2013.
- COSTELLOE, Timothy M. Beauty, morals, and Hume's conception of character. **History of Philosophy Quarterly**, v. 21, n. 4, p. 397-415, out. 2004.

DAMROSCH, Leo. **The club: Johnson, Boswell, and the friends who shaped an age.** New Haven: Yale University Press, 2019.

DIDEROT, Denis; ALEMBERT, Jean le Rond. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios.** Volume 1: Discurso preliminar e outros textos. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.

DIDEROT, Denis; ALEMBERT, Jean le Rond. **Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios.** Volume 2: O sistema dos conhecimentos. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

DIDEROT, Denis; ALEMBERT, Jean le Rond. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios.** Volume 3: Ciências da natureza. São Paulo: Editora Unesp, 2015c.

DIDEROT, Denis; ALEMBERT, Jean le Rond. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios.** Volume 4: Política. São Paulo: Editora Unesp, 2015d.

DIDEROT, Denis; ALEMBERT, Jean le Rond. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios.** Volume 6: Metafísica. São Paulo: Editora Unesp, 2017

DUBOS, Abbé Jean-Baptiste. **Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture.** Paris: École Nationale Supérieure de Beaux-arts, 1993.

FERRY, Luc. **Homus aestheticus: a invenção do gosto na era democrática.** Lisboa: Almedina, 2003.

FLETCHER, Anthony; STEVENSON, John (Ed.). **Order and disorder in early modern England.** Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

FRAME, Donald Murdoch. **Montaigne: a biography.** Harcourt, Brace & World, 1965.

GARRETT, Aaron. Hume's revised racism revisited. **Hume Studies**, v. 26, n. 1, p. 171-177, 2000.

GREENWOOD, Colin Charles; O'BRIEN, Edward John; GREENWOOD, Jonathan Richard Guy; SELWAY, Philip James Selway; YORKE, Thomas Edward. High and Dry. In: RADIOHEAD. **The Bends.** Londres: EMI, 1995.

HAMPSHIRE, Stuart. **Innocence and experience.** Cambridge: Harvard University Press Cambridge, 1989.

HARTLE, Ann. **Michel de Montaigne: accidental philosopher.** Cambridge University Press, 2003.

HULSE, James W. **The reputations of Socrates: the afterlife of gadfly.** Peter Lang Publishing, 1995.

HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano e ensaios, políticos e literários.** São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, Volume XXIII).

HUME, David. **Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals**. Oxford: Oxford University Press, 1975.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores).

HUME, David. **Dialogues concerning natural religion**. London: Penguin Books, 1990.

HUME, David. **An enquiry concerning human understading**. Editado por Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.

HUME, David. **Essais esthétiques**. Paris: Garnier Flammarion, 2000.

HUME, David. **A Treatise of human nature**. London: Penguin Books, 2004.

HUME, David. **Diálogos sobre a religião natural**. Textos Filosóficos. Lisboa – Portugal: Edições 70, 2005a

HUME, David. **História natural da religião**. São Paulo: Unesp, 2005b.

JESSOP, Thomas Edmund. **The misunderstood Hume**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1974.

JONES, Peter. **Hume's sentiments: their Ciceronian and french context**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1982.

JONES, Peter (Ed.). **The reception of David Hume in Europe**. London; New York: Thoemmes Continuum, 2005.

JONES, Peter et al. (Ed.). **The " Science of man" in the scottish enlightenment: Hume, Reid, and their contemporaries**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989.

JOHNSON, Samuel. **Samuel Johnson: The Major Works**. Oxford University Press, 2009.

KRAUSE, Sharon R. Hume and the (false) Luster of justice. **Political Theory**, v. 32, n. 5, p. 628-655, out. 2004.

LANGER, Ullrich (Ed.). **The Cambridge companion to Montaigne**. Cambridge: Cambridge Universty Press, 2005.

LANGFORD, Paul. **Eighteenth-century Britain: very short introduction**. New York: Oxford University Press, 2000.

LIMONGI, Maria Isabel. Sociabilidade e moralidade: Hume leitor de Mandeville. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 44, n. 108, p. 224-243, dez. 2003 . Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X20030002000006&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 25 abr. 2020.

LIMONGI, Maria Isabel. Hume jusnaturalista. **Kriterion**, Belo Horizonte, v .52, n. 124, p. 447-456, dez. 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0100-512X2011000200013>>. Acesso em: 18 jul. 2020.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MCFARLANE, I. D.; MACLEAN, Ian. **Montaigne: essays in memory of Richard Sayce**. Oxford: Oxford University Press, 1982.

MONTAIGNE, Michel de. **The essays of Michel de Montaigne**. Trad. M. A. Screech. London: Penguin Books, 1991.

MONTAIGNE Michel de. **Os ensaios: uma seleção**. São Paulo: Companhia da Letras, 2010.

MOSSNER, Ernest C. **The life of David Hume**. Gloucestershire: Clarendon Press, 2001.

NASSAR, Paulo. A reputação desejada. In: NASSAR, Paulo (org). **Comunicação Interna: a força das empresas**. São Paulo: Aberje, 2008, v.4. p. 9-13.

NASSAR, Paulo; SANTOS, Hamilton dos. A reputação e o valor da responsabilidade histórica empresarial. In: MARTINELLI, Sandra; ROMA, Andréia. **Reputação**. São Paulo: Leader, 2021. p.222-227.

OLIVEIRA, Josemar Machado de; OLIVEIRA, Ueber José de. Opinião pública na Europa e no Brasil: das origens da expressão à materialização tardia. **Dimensões**, n. 44, p. 10-43, 2020.

PIMENTA, Pedro Paulo. **A imaginação crítica: Hume no século das luzes**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2013.

PIMENTA, Pedro Paulo (org.). **História da Inglaterra: da invasão de Júlio César à Revolução de 1688**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

PIMENTA, Pedro Paulo Garrido. **A linguagem das formas: Shaftesbury e a arte do desenho**. São Paulo: Alameda, 2007.

PLASTINO, Caetano Ernesto. O conhecimento com base no testemunho. **Discurso**, v. 47, n. 2, p. 9-24, 2017.

PLUTARCH. **Moralia**. Cambridge: Harvard University Press, 1993. (Loeb Classical Library). v.1-17.

PUFENDORF, Samuel Freiherr. **On the duty of man and citizen according to natural law**. James Tully (edit.), Michael Silverthorne (trad.). Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

PUFENDORF, Samuel Freiherr. **The whole duty of man according to the law of nature**. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.

REGOSIN, Richard L. **The matter of my book**. Montaigne's 'Essais' as the Book of the Self. Berkeley: University California Press, 1977.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Les confessions**. Paris: Larousse, 1998. Livres I à IV. (Bibliothèque de la Pléiade).

RUSSELL, Paul (org.). **The Oxford Handbook of Hume**. New York: Oxford University Press, 2016.

SALLES, Fernão de Oliveira. Simpatia e sociabilidade no pensamento de Hume. **DoisPontos**, Curitiba/São Carlos, v. 7, n. 2, p. 91-105, out. 2010. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/24088/16116> . Acesso em: 15 abr. 2020.

SALLES, Fernão de Oliveira. Natureza e artifício: Hume crítico de Hutcheson e Mandeville. **Discurso**, v. 50, n. 1, p. 65–79, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/171565> . Acesso em: 3 fev. 2022.

SAYCE, Richard. **The essays of Montaigne: a critical exploration**. London: Weidenfeld & Nicolson, 1972.

SCHOLAR, Richard. **The je-ne-sais-quoi in early modern europe**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

SCHOLAR, Richard. **Montaigne and the art free-thinking**. Peter Lang, 2010.

SELBY-BIGGE, Lewis Amherst. Editor's Introduction. In: HUME, David. **Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of moral**. Oxford: Oxford University Press, 1975.

SENECA. **Epistles**. Cambridge: Harvard University Press, 1993. (Loeb Classical Library). v.1-3.

SMITH, Adam. **Lectures on jurisprudence**. Ronald L Meek, David Daiches Raphael and Peter G Stein (Edits). Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

SOUZA NASCIMENTO, Maria das Graças de; NASCIMENTO, Milton Meira do. **Illuminismo: a revolução das Luzes**. São Paulo: Edições 70, 2019.

STAROBINSKI, Jean. **Montaigne in motion**. Trad. Arthur Goldhammer. Chicago: Chicago Press, 1985.

STUNKEL, Kenneth R. Montaigne, Bayle, and Hume: Historical dynamics of skepticism. **The European Legacy**, v. 3, n. 4, p. 43-64, 1998.

THEOPHRASTUS; HERODAS; SOPHRON. **Characters. Herodas: Mimes. Sophron and other mime fragments**. Cambridge: Harvard University Press, 2003. (Loeb Classical Library).

TOURNON, André. **Route par ailleurs: le nouveau langage des Essais**. Paris: Champion, 2006.

WIND, Edgard. **Hume and the heroic portrait**: studies in eighteenth-century imagery. Oxford: Clarendon Press, 1986.

WOOLF, Virginia. **The common reader**. Boston: Mariner Books, 2002.

ZWEIG, Stefan. **Montaigne**. 6 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

APÊNDICE A – TRATADO DA NATUREZA HUMANA, LIVRO 2, PARTE 1, SEÇÃO 11

Do amor à boa reputação

Além dessas causas originais do orgulho e da humildade, porém, existe uma causa secundária, com igual influência sobre os afetos: as opiniões alheias. Nossa reputação, nosso caráter, nosso bom nome são considerações de grande peso e importância; e mesmo as outras causas de orgulho – a virtude, a beleza e a riqueza – têm pouca influência quando não amparadas pelas opiniões e sentimentos alheios. Para dar conta desse fenômeno, será necessário fazer um pequeno desvio e explicar primeiramente a natureza da simpatia.

Não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas consequências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos. Isso é evidente, não apenas nas crianças, que aceitam sem pestanejar qualquer opinião que lhes seja proposta, mas também em homens de grande discernimento e inteligência, que têm muita dificuldade em seguir sua própria razão ou inclinação quando esta se opõe à de seus amigos ou companheiros do dia-a-dia. É a esse princípio que devemos atribuir a grande uniformidade observável no temperamento e no modo de pensar das pessoas de uma mesma nação; é muito mais provável que essa semelhança resulte da simpatia que de uma influência do solo ou do clima, os quais, mesmo que continuem invariavelmente iguais, são incapazes de manter o caráter de uma nação igual por todo um século. Um homem afável rapidamente assume o humor de seu grupo de amigos; e até os mais orgulhosos e mais intratáveis vêm-se impregnados pelas cores de seus conterrâneos e conhecidos. Uma expressão alegre inspira uma sensível satisfação e serenidade a minha mente, ao passo que uma expressão raivosa ou triste causa-me um súbito desalento. Ódio, ressentimento, apreço, amor, coragem, alegria e melancolia – todas essas paixões, eu as sinto mais por comunicação que por meu próprio temperamento e disposição natural. Um fenômeno tão notável merece nossa atenção, e deve ser investigado até descobrirmos seus primeiros princípios.

Quando um afeto se transmite por simpatia, nós a princípio o conhecemos apenas por seus efeitos e pelos signos externos, presentes na expressão do rosto ou nas palavras, e que dele nos fornecem uma idéia. Essa idéia imediatamente se converte em uma impressão, adquirindo um tal grau de força e vividez que acaba por se transformar na própria paixão, produzindo uma emoção equivalente a qualquer afeto original. Por mais instantânea que possa ser essa

transformação da idéia em uma impressão, ela procede de certas considerações e reflexões que não escaparão ao exame rigoroso do filósofo, embora possam escapar à pessoa mesma.

E evidente que a idéia, ou, antes, a impressão de nós mesmos, está sempre presente em nosso íntimo, e que nossa consciência nos proporciona uma concepção tão viva de nossa própria pessoa que é impossível imaginar algo que a supere quanto a esse aspecto. Qualquer objeto que esteja relacionado conosco, portanto, deve ser concebido com uma vividez de concepção semelhante, de acordo com os princípios anteriores; e, mesmo que essa relação não seja tão forte quanto a de causalidade, ainda assim ela deve ter uma influência considerável. A semelhança e a contiguidade não são relações desprezíveis, sobretudo quando, por uma inferência de causa e efeito e pela observação de signos externos, somos informados da existência real do objeto semelhante ou contíguo.

Ora, é óbvio que a natureza preservou uma grande semelhança entre todas as criaturas humanas, e qualquer paixão ou princípio que observemos nas outras pessoas podem encontrar, em algum grau, um paralelo em nós mesmos. O que se passa com a trama da mente é o mesmo que ocorre com o corpo. Embora as partes possam diferir em sua forma ou tamanho, sua estrutura e composição são em geral as mesmas. Uma notável semelhança mantém-se em meio a toda sua diversidade; e essa semelhança deve contribuir muito para nos fazer penetrar nos sentimentos alheios, abraçando-os com facilidade e prazer. Assim, segundo constatamos, sempre que, além da semelhança geral de nossas naturezas, existe alguma similaridade peculiar em nossas maneiras, caráter, país ou linguagem, isso facilita a simpatia. Quanto mais forte for a relação entre nós e um objeto, mais facilmente a imaginação realizará a transição e transmitirá à idéia relacionada a vividez daquela concepção com que formamos a idéia de nossa própria pessoa.

Mas a semelhança não é a única relação que tem esse efeito; ao contrário, ela é reforçada por outras relações que podem acompanhá-la. Os sentimentos das outras pessoas têm pouca influência quando elas estão muito afastadas de nós, pois a relação de contiguidade é necessária para que eles se comuniquem integralmente. As relações de consanguinidade, sendo uma espécie de causalidade, podem às vezes contribuir para o mesmo efeito, como também a convivência, que opera do mesmo modo que a educação e o costume, como veremos melhor posteriormente¹⁸⁴. Todas essas relações, quando unidas, levam a impressão ou consciência de nossa própria pessoa à idéia dos sentimentos ou paixões das outras pessoas, fazendo com que os concebamos da maneira mais forte e vívida.

184 Parte 2, Seção 4.

No início deste tratado, observamos que todas as idéias são tiradas de impressões, e que essas duas espécies de percepções diferem apenas nos graus de força e vividez com que atingem a alma. As partes componentes das idéias e impressões são exatamente semelhantes. A maneira e a ordem como aparecem podem ser as mesmas. Os diferentes graus de sua força e vividez são, portanto, a única particularidade que as distingue. E como essa diferença pode ser eliminada, em certa medida, pela existência de uma relação entre as impressões e as idéias, não é de espantar que a idéia de um sentimento ou paixão possa desse modo ser avivada a ponto de se tornar o próprio sentimento ou paixão. A idéia vívida de um objeto sempre se aproxima de sua impressão; e certamente podemos sentir mal-estar e dor pela mera força da imaginação, e até mesmo tornar real uma doença de tanto pensar nela. Isso é mais notável, porém, nas opiniões e nos afetos, e é sobretudo ali que uma idéia vívida se converte em uma impressão. Nossos afetos dependem de nós mesmos e das operações internas da mente mais que qualquer outra impressão; é por essa razão que surgem mais naturalmente da imaginação e das idéias vívidas que deles formemos. Tal é a natureza e a causa da simpatia; e é desse modo que penetramos tão profundamente nas opiniões e sentimentos alheios, sempre que os descobrimos.

O mais notável de tudo isso é que esses fenômenos confirmam fortemente o sistema anterior, concernente ao entendimento, e por conseguinte também o sistema presente, concernente às paixões – já que os dois são análogos. De fato, é evidente que, quando simpatizamos com as paixões e sentimentos alheios, de início esses movimentos aparecem em nossa mente como meras idéias, e nós os concebemos como pertencendo a uma outra pessoa, assim como concebemos qualquer outro fato. Também é evidente que as idéias dos afetos alheios se convertem nas próprias impressões que elas representam, e que as paixões nascem em conformidade com as imagens que delas formamos. Tudo isso é objeto da mais clara experiência e não depende de nenhuma hipótese da filosofia. A esta ciência só cabe explicar os fenômenos; embora, ao mesmo tempo, devamos reconhecer que estes são em si mesmos tão claros que temos poucas ocasiões de empregá-la. Pois, para além da relação de causa e efeito, que nos convence da realidade da paixão com que simpatizamos, precisamos das relações de semelhança e contiguidade para sentir a simpatia em sua plenitude. E, como essas relações podem converter inteiramente uma idéia em uma impressão, transmitindo a vividez desta para aquela de maneira tão perfeita que nada se perde na transição, podemos facilmente conceber como a relação de causa e efeito pode, sozinha, servir para fortalecer e avivar uma idéia. Na simpatia, existe uma conversão evidente de uma idéia em uma impressão. Essa conversão resulta da relação dos objetos conosco. Nosso eu está sempre intimamente presente a nós. Comparemos todas essas circunstâncias, e veremos que a simpatia corresponde exatamente às

operações de nosso entendimento; e contém mesmo algo de mais surpreendente e extraordinário.

Agora é o momento de desviar nosso olhar dessas considerações gerais sobre a simpatia para sua influência sobre o orgulho e a humildade, nos casos em que essas paixões surgem do elogio e da censura, da boa e da má reputação. Podemos observar que, sempre que uma pessoa é elogiada por possuir determinada qualidade, tal qualidade, se real, produz por si mesma um orgulho nessa pessoa. Os elogios giram em torno de seu poder, riqueza, família ou virtude; e tudo isso é motivo de vaidade, como já examinamos e explicamos. E certo, pois, que, se uma pessoa se considerasse sob a mesma perspectiva sob a qual aparece a seu admirador, obteria primeiramente um prazer separado, e depois orgulho ou auto-satisfação, de acordo com a hipótese acima. Ora, nada é mais natural que abraçarmos neste ponto as opiniões dos outros – tanto pela simpatia, que torna todos seus sentimentos intimamente presentes a nós, como pelo raciocínio, que nos faz considerar seu julgamento uma espécie de argumento em favor daquilo que afirmam. Esses dois princípios, da autoridade e da simpatia, influenciam quase todas as nossas opiniões, mas têm uma influência especial quando julgamos acerca de nosso próprio valor e caráter. Tais julgamentos sempre se fazem acompanhar de uma paixão¹⁸⁵; e nada é mais propício a perturbar nosso entendimento, e a nos precipitar em toda sorte de opiniões, mesmo as mais irracionais, que sua conexão com a paixão, já que esta se difunde pela imaginação, dando uma força adicional a toda idéia relacionada. A isso podemos acrescentar que, como temos consciência de ser bastante parciais para conosco, ficamos particularmente satisfeitos com tudo que confirma a boa opinião que temos de nós mesmos e ofendemo-nos facilmente com tudo que se opõe a ela.

Tudo isso parece bastante provável em teoria; mas, para conferir plena certeza a este raciocínio, devemos examinar os fenômenos das paixões e ver se estão de acordo com ele.

Entre esses fenômenos, existe um que podemos considerar bastante favorável a nossa tese presente, a saber, que, embora a boa fama seja em geral agradável, obtemos uma satisfação muito maior da aprovação daqueles que nós mesmos estimamos e aprovamos do que daqueles que odiamos e desprezamos. Da mesma maneira, o que nos desgosta é sobretudo o desprezo das pessoas a cujo julgamento damos algum valor, ao passo que a opinião do resto da humanidade nos é em grande medida indiferente. Mas, se fosse algum instinto original que produzisse na mente o desejo da boa fama e a aversão pela má fama, a boa e a má fama nos influenciariam indistintamente; e toda opinião, conforme fosse favorável ou desfavorável,

185 Livro 1, Parte 3, Seção 10.

excitaria igualmente esse desejo ou aversão. O julgamento de um tolo é o julgamento de outrem tanto quanto o de um sábio o é, e só é inferior a este em sua influência sobre nosso próprio julgamento.

E não apenas agrada-nos mais a aprovação de um sábio que a de um tolo, mas obtemos uma satisfação adicional do primeiro quando ela resulta de uma longa familiaridade e intimidade. Isso se explica da mesma maneira.

Os elogios dos outros nunca nos dão muito prazer se não coincidem com nossa própria opinião, e se não nos exaltam sobretudo por aquelas qualidades pelas quais nos distinguimos. Um simples soldado pouco valoriza o atributo da eloquência; um civil, o atributo da coragem; um bispo, o do humor; e um comerciante, o da erudição. Qualquer que seja o apreço de um homem por uma qualidade considerada abstratamente, quando tem consciência de que não a possui, nem a opinião favorável do mundo inteiro a esse respeito lhe dará muito prazer, porque jamais será capaz de influenciar sua própria opinião.

Nada é mais comum que homens de boa família, mas de poucos recursos, deixarem os amigos e o país natal, preferindo buscar entre estranhos os meios de sua subsistência, em trabalhos humildes e subalternos, ao invés de permanecer entre aqueles que estão familiarizados com sua linhagem e educação. Seremos desconhecidos, dizem, no lugar aonde iremos. Ninguém suspeitará de que família viemos. Estaremos longe de todos os nossos amigos e conhecidos, e, desse modo, nossa pobreza e inferioridade nos serão mais fáceis de suportar. Ao examinar tais sentimentos, vejo que fornecem muitos argumentos bastante convincentes em apoio à minha tese presente.

Em primeiro lugar, deles podemos inferir que o desprazer que surge quando somos desprezados depende da simpatia, e a simpatia depende da relação dos objetos a nós. Pois sentimo-nos mal sobretudo quando desprezados por pessoas que estão relacionadas conosco tanto por consanguinidade como por uma contiguidade no espaço. Assim, procuramos diminuir essa simpatia e esse mal-estar, desfazendo essas relações e colocando-nos em contiguidade com estranhos, ao mesmo tempo que nos distanciamos de nossos parentes.

Em segundo lugar, podemos concluir que as relações são necessárias à simpatia, não absolutamente, isto é, quando consideradas simplesmente como relações, mas por influírem na conversão de nossas idéias dos sentimentos dos outros nesses próprios sentimentos, mediante a associação entre a idéia que temos de suas pessoas e a da nossa própria. Pois aqui, tanto a relação de parentesco quanto a de contiguidade subsistem; mas como não estão unidas nas mesmas pessoas, contribuem para a simpatia apenas em menor grau.

Em terceiro lugar, essa circunstância mesma, da diminuição da simpatia pela separação de parentes e amigos, merece nossa atenção. Suponhamos que eu me encontre em uma condição humilde em meio a estrangeiros, e, conseqüentemente, seja tratado com desconsideração; apesar disso, sinto-me mais confortável nessa situação do que quando era todos os dias exposto ao desprezo de meus familiares e compatriotas. Sofro aqui um duplo desprezo: de meus parentes e dos que me cercam; mas aqueles estão ausentes, e estes me são estranhos. E, embora esse duplo desprezo seja fortalecido pelas duas relações, de parentesco e de contigüidade, como as pessoas que estão conectadas comigo por uma e por outra relação não são as mesmas, a diferença entre essas duas idéias separa as impressões resultantes do desprezo, impedindo-as de se unir. O desprezo de meus vizinhos tem uma certa influência, e também o de meus parentes. Mas essas influências são distintas, e nunca se unem, como ocorria quando o desprezo procedia de pessoas que eram ao mesmo tempo meus vizinhos e meus parentes. Esse fenômeno é análogo ao sistema do orgulho e da humildade anteriormente exposto, e qual pode parecer tão extraordinário ao entendimento comum.

Em quarto lugar, uma pessoa nessa situação naturalmente esconde as condições de seu nascimento daqueles entre os quais vive; e sente-se muito mal se alguém suspeita que ela pertence a uma família de condições muito superiores no que se refere à riqueza e a seu modo de vida. Tudo neste mundo é julgado por comparação. O que é uma imensa fortuna para um cavalheiro particular é esmola para um príncipe. Um camponês consideraria-se-ia feliz se possuísse o mesmo que, para um cavalheiro, não compraria sequer suas necessidades básicas. Quando um homem está habituado a um modo de vida mais refinado, ou acredita ter direito a tal por nascimento e posição social, tudo que é inferior lhe desagrada e até envergonha; e é com o maior empenho que esconde suas pretensões a uma melhor sorte. Neste caso, ele conhece seu próprio infortúnio; mas como aqueles com quem vive o ignoram, essa reflexão e essa comparação desagradável lhe são sugeridas apenas por seus pensamentos, e não por simpatia com os demais – o que deve contribuir muito para seu bem-estar e satisfação.

Se houver objeções a esta hipótese de que o prazer que obtemos com o elogio surge de uma comunicação de sentimentos, seu exame nos mostrará que, quando devidamente consideradas, elas servem antes para confirmá-la. A popularidade pode ser agradável até mesmo para um homem que despreza as pessoas comuns, mas isso ocorre porque o grande número dessas pessoas confere a sua opinião um peso e autoridade adicionais. Os plagiadores deliciam-se com elogios que têm consciência de não merecer; mas estão construindo castelos no ar: sua imaginação brinca com suas próprias ficções e se esforça para torná-las firmes e estáveis por uma simpatia com os sentimentos alheios. Os orgulhosos são os que mais se abatem quando

desprezados, mesmo que não concordem imediatamente com o motivo desse desprezo; mas isso se deve à oposição entre sua paixão natural e a que recebem por simpatia. De maneira semelhante, um amante apaixonado fica muito ofendido quando censuramos e condenamos seu amor; mas é evidente que nossa oposição não pode ter nenhum efeito se não tiver influência sobre ele, e se ele não tiver uma simpatia conosco. Se nos despreza, ou se perceber que estamos brincando, nada que lhe digamos terá qualquer efeito sobre ele.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

APÊNDICE B – TRATADO DA NATUREZA HUMANA, LIVRO 2, PARTE 1, SEÇÃO 11 (EM INGLÊS)

Of the love of fame.

But beside these original causes of pride and humility, there is a secondary one in the opinions of others, which has an equal influence on the affections. Our reputation, our character, our name are considerations of vast weight and importance; and even the other causes of pride; virtue, beauty and riches; have little influence, when not seconded by the opinions and sentiments of others. In order to account for this phænomenon 'twill be necessary to take some compass, and first explain the nature of sympathy.

No quality of human nature is more remarkable, both in itself and in its consequences, than that propensity we have to sympathize with others, and to receive by communication their inclinations and sentiments, however different from, or even contrary to our own. This is not only conspicuous in children, who implicitly embrace every opinion propos'd to them; but also in men of the greatest judgment and understanding, who find it very difficult to follow their own reason or inclination, in opposition to that of their friends and daily companions. To this principle we ought to ascribe the great uniformity we may observe in the humours and turn of thinking of those of the same nation; and 'tis much more probable, that this resemblance arises from sympathy, than from any influence of the soil and climate, which, tho' they continue invariably the same, are not able to preserve the character of a nation the same for a century together. A good-natur'd man finds himself in an instant of the same humour with his company; and even the proudest and most surly take a tincture from their countrymen and acquaintance. A chearful countenance infuses a sensible complacency and serenity into my mind; as an angry or sorrowful one throws a sudden damp upon me. Hatred, resentment, esteem, love, courage, mirth and melancholy; all these passions I feel more from communication than from my own natural temper and disposition. So remarkable a phænomenon merits our attention, and must be trac'd up to its first principles.

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. 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. However instantaneous this change of the idea into an impression may be, it proceeds from certain views and reflections, which will not escape the strict scrutiny of a philosopher, tho' they may the person himself, who makes them.

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 object, therefore, is related to ourselves must be conceived with a like vivacity of conception, according to the foregoing principles; and tho' this relation shou'd not be so strong as that of causation, it must still have a considerable influence. Resemblance and contiguity are relations not to be neglected; especially when by an inference from cause and effect, and by the observation of external signs, we are inform'd of the real existence of the object, which is resembling or contiguous.

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. Accordingly we find, that where, beside the general resemblance of our natures, there is any peculiar similarity in our manners, or character, or country, or language, it facilitates the sympathy. 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; as also acquaintance, which operates in the same manner with education and custom; as we shall see more fully¹⁸⁶ afterwards. All these relations, when united together, convey the impression or consciousness of our own person to the idea of the sentiments or passions of others, and makes us conceive them in the strongest and most lively manner.

It has been remark'd in the beginning of this treatise, that all ideas are borrow'd from impressions, and that these two kinds of perceptions differ only in the degrees of force and vivacity, with which they strike upon the soul. The component parts of ideas and impressions

186 Parte II. seção. 4.

are precisely alike. The manner and order of their appearance may be the same. The different degrees of their force and vivacity are, therefore, the only particulars, that distinguish them: And as this difference may be remov'd, in some measure, by a relation betwixt the impressions and ideas, 'tis no wonder an idea of a sentiment or passion, may by this means be so inliven'd as to become the very sentiment or passion. The lively idea of any object always approaches its impression; and 'tis certain we may feel sickness and pain from the mere force of imagination, and make a malady real by often thinking of it. But this is most remarkable in the opinions and affections; and 'tis there principally that a lively idea is converted into an impression. Our affections depend more upon ourselves, and the internal operations of the mind, than any other impressions; for which reason they arise more naturally from the imagination, and from every lively idea we form of them. This is the nature and cause of sympathy; and 'tis after this manner we enter so deep into the opinions and affections of others, whenever we discover them.

What is principally remarkable in this whole affair is the strong confirmation these phænomena give to the foregoing system concerning the understanding, and consequently to the present one concerning the passions; since these are analogous to each other. 'Tis indeed evident, that when we sympathize with the passions and sentiments of others, these movements appear at first in our mind as mere ideas, and are conceiv'd to belong to another person, as we conceive any other matter of fact. 'Tis also evident, that the ideas of the affections of others are converted into the very impressions they represent, and that the passions arise in conformity to the images we form of them. All this is an object of the plainest experience, and depends not on any hypothesis of philosophy. That science can only be admitted to explain the phænomena; tho' at the same time it must be confest, they are so clear of themselves, that there is but little occasion to employ it. For besides the relation of cause and effect, by which we are convinc'd of the reality of the passion, with which we sympathize; besides this, I say, we must be assisted by the relations of resemblance and contiguity, in order to feel the sympathy in its full perfection. And since these relations can entirely convert an idea into an impression, and convey the vivacity of the latter into the former, so perfectly as to lose nothing of it in the transition, we may easily conceive how the relation of cause and effect alone, may serve to strengthen and inliven an idea. In sympathy there is an evident conversion of an idea into an impression. This conversion arises from the relation of objects to ourself. Ourself is always intimately present to us. Let us compare all these circumstances, and we shall find, that sympathy is exactly correspondent to the operations of our understanding; and even contains something more surprising and extraordinary.

'Tis now time to turn our view from the general consideration of sympathy, to its influence on pride and humility, when these passions arise from praise and blame, from reputation and infamy. We may observe, that no person is ever prais'd by another for any quality, which wou'd not, if real, produce, of itself, a pride in the person possess of it. The elogiums either turn upon his power, or riches, or family, or virtue; all of which are subjects of vanity, that we have already explain'd and accounted for. 'Tis certain, then, that if a person consider'd himself in the same light, in which he appears to his admirer, he wou'd first receive a separate pleasure, and afterwards a pride or self-satisfaction, according to the hypothesis above explain'd. Now nothing is more natural than for us to embrace the opinions of others in this particular; both from sympathy, which renders all their sentiments intimately present to us; and from reasoning, which makes us regard their judgment, as a kind of argument for what they affirm. These two principles of authority and sympathy influence almost all our opinions; but must have a peculiar influence, when we judge of our own worth and character. Such judgments are always attended with passion¹⁸⁷; and nothing tends more to disturb our understanding, and precipitate us into any opinions, however unreasonable, than their connexion with passion; which diffuses itself over the imagination, and gives an additional force to every related idea. To which we may add, that being conscious of great partiality in our own favour, we are peculiarly pleas'd with any thing, that confirms the good opinion we have of ourselves, and are easily shock'd with whatever opposes it.

All this appears very probable in theory; but in order to bestow a full certainty on this reasoning, we must examine the phænomena of the passions, and see if they agree with it.

Among these phænomena we may esteem it a very favourable one to our present purpose, that tho' fame in general be agreeable, yet we receive a much greater satisfaction from the approbation of those, whom we ourselves esteem and approve of, than of those, whom we hate and despise. In like manner we are principally mortify'd with the contempt of persons, upon whose judgment we set some value, and are, in a great measure, indifferent about the opinions of the rest of mankind. But if the mind receiv'd from any original instinct a desire of fame, and aversion to infamy, fame and infamy wou'd influence us without distinction; and every opinion, according as it were favourable or unfavourable, wou'd equally excite that desire or aversion. The judgment of a fool is the judgment of another person, as well as that of a wise man, and is only inferior in its influence on our own judgment.

187 Livro 1, Parte 3, Seção 10.

We are not only better pleas'd with the approbation of a wise man than with that of a fool, but receive an additional satisfaction from the former, when 'tis obtain'd after a long and intimate acquaintance. This is accounted for after the same manner.

The praises of others never give us much pleasure, unless they concur with our own opinion, and extol us for those qualities, in which we chiefly excel. A mere soldier little values the character of eloquence: A gownman of courage: A bishop of humour: Or a merchant of learning. Whatever esteem a man may have for any quality, abstractedly consider'd; when he is conscious he is not possess'd of it; the opinions of the whole world will give him little pleasure in that particular, and that because they never will be able to draw his own opinion after them.

Nothing is more usual than for men of good families, but narrow circumstances, to leave their friends and country, and rather seek their livelihood by mean and mechanical employments among strangers, than among those, who are acquainted with their birth and education. We shall be unknown, say they, where we go. No body will suspect from what family we are sprung. We shall be remov'd from all our friends and acquaintance, and our poverty and meanness will by that means fit more easy upon us. In examining these sentiments, I find they afford many very convincing arguments for my present purpose.

First, We may infer from them, that the uneasiness of being contemn'd depends on sympathy, and that sympathy depends on the relation of objects to ourselves; since we are most uneasy under the contempt of persons, who are both related to us by blood, and contiguous in place. Hence we seek to diminish this sympathy and uneasiness by separating these relations, and placing ourselves in a contiguity to strangers, and at a distance from relations.

Secondly, We may conclude, that relations are requisite to sympathy, not absolutely consider'd as relations, but by their influence in converting our ideas of the sentiments of others into the very sentiments, by means of the association betwixt the idea of their persons, and that of our own. For here the relations of kindred and contiguity both subsist; but not being united in the same persons, they contribute in a less degree to the sympathy.

Thirdly, This very circumstance of the diminution of sympathy by the separation of relations is worthy of our attention. Suppose I am plac'd in a poor condition among strangers, and consequently am but lightly treated; I yet find myself easier in that situation, than when I was every day expos'd to the contempt of my kindred and countrymen. Here I feel a double contempt; from my relations, but they are absent; from those about me, but they are strangers. This double contempt is likewise strengthen'd by the two relations of kindred and contiguity. But as the persons are not the same, who are connected with me by those two relations, this difference of ideas separates the impressions arising from the contempt, and keeps them from

running into each other. The contempt of my neighbours has a certain influence; as has also that of my kindred: But these influences are distinct, and never unite; as when the contempt proceeds from persons who are at once both my neighbours and kindred. This phænomenon is analogous to the system of pride and humility above-explain'd, which may seem so extraordinary to vulgar apprehensions.

Fourthly, A person in these circumstances naturally conceals his birth from those among whom he lives, and is very uneasy, if any one suspects him to be of a family, much superior to his present fortune and way of living. Every thing in this world is judg'd of by comparison. What is an immense fortune for a private gentleman is beggary for a prince. A peasant wou'd think himself happy in what cannot afford necessaries for a gentleman. When a man has either been accustom'd to a more splendid way of living, or thinks himself intitled to it by his birth and quality, every thing below is disagreeable and even shameful; and 'tis with the greatest industry he conceals his pretensions to a better fortune. Here he himself knows his misfortunes; but as those, with whom he lives, are ignorant of them, he has the disagreeable reflexion and comparison suggested only by his own thoughts, and never receives it by a sympathy with others; which must contribute very much to his ease and satisfaction.

If there be any objections to this hypothesis, that the pleasure, which we receive from praise, arises from a communication of sentiments, we shall find, upon examination, that these objections, when taken in a proper light, will serve to confirm it. Popular fame may be agreeable even to a man, who despises the vulgar; but 'tis because their multitude gives them additional weight and authority. Plagiaries are delighted with praises, which they are conscious they do not deserve; but this is a kind of castle-building, where the imagination amuses itself with its own fictions, and strives to render them firm and stable by a sympathy with the sentiments of others. Proud men are most shock'd with contempt, tho' they do not most readily assent to it; but 'tis because of the opposition betwixt the passion, which is natural to them, and that receiv'd by sympathy. A violent lover in like manner is very much displeas'd when you blame and condemn his love; tho' tis evident your opposition can have no influence, but by the hold it takes of himself, and by his sympathy with you. If he despises you, or perceives you are in jest, whatever you say has no effect upon him.

HUME, David. **A Treatise of Human Nature**. Indianapolis: Liberty Fund Network, 2011.

APÊNDICE C – ARENDT E O “COMO VOCÊ GOSTARIA DE APARECER PARA OS OUTROS”

No ensaio *Filosofia e Política* de Hannah Arendt (2002), a pensadora mostra que, na Atenas clássica, *doxa* era uma noção ligada à esfera pública, em oposição à vida privada. Uma vez que a mulher, as crianças, os empregados e os escravos, que compunham a vida doméstica, não eram considerados plenamente humanos, o homem só encontrava seu verdadeiro ser no domínio público dos cidadãos, ao aparecer na cidade mostrando-se aos outros homens. Nas palavras de Arendt, é na *polis* como domínio do público-político que os homens “atingem sua humanidade plena, sua plena realidade como homens, porque não apenas *são* (como na privacidade da casa); também *aparecem*” (ARENDR, 2002, p. 102, destaques do original). É a esse mostrar quem se é, aparecendo publicamente, que a noção de *doxa* se ligava. Por causa disso, a tradução do termo deve oscilar entre, por um lado, a noção de *opinião* como expressão do que se pensa e de como o mundo aparece para si e, por outro lado, a noção de *reputação* ou mesmo de *fama* ou *glória*, como o modo singular de aparecer na esfera pública (como aparecemos para os outros).

É interessante observar como essa compreensão da *doxa* traz à tona a complexidade da relação entre ser e aparecer no campo da moralidade na Grécia clássica (relação esta, note-se, que também será importante em Maquiavel e outros autores de sua época, algo intermediário entre a Idade Média e a Modernidade). A questão fundamental que se desdobra daí é saber se um ato bom ou justo é o que é mesmo se permanecer desconhecido e oculto para os homens ou para os deuses; afinal, se esse ato não se faz inscrever na esfera plenamente humana da *polis*, como julgá-lo pelas leis destinadas aos homens? De acordo com a pensadora alemã, Sócrates teria sido o primeiro a formular uma resposta a essa questão ao substituir a dicotomia público-privado pelo estabelecimento de uma consciência individual una e exigente de coerência, que deveria ser orientada pelo conselho reiterado do filósofo enunciado por “seja como você gostaria de aparecer para os outros” (ARENDR, 2002, p. 102). A maiêutica socrática se caracterizaria, portanto, como uma obstetrícia, por tentar trazer à luz a verdade da *doxa* investigada, afirmando, para tanto, este incômodo princípio: o de que há uma totalidade inescapável do indivíduo (a verdade de sua *doxa*) exposta a uma moralidade inquestionável (divina). Ou seja, de acordo com Arendt, o que Sócrates promovia não era uma oposição entre *doxa* e verdade tal como viria a se estabelecer depois com Platão e outros, mas a apresentação da coerência total do indivíduo *como doxa*, isto é, a *presença pública* dos princípios (ou da falta de princípios) de seu próprio ser. E o que teria levado Sócrates à morte não teria sido apenas a afirmação de uma verdade acima do debate público, mas sim a exigência de enraizamento dessa

verdade *na doxa* – determinação que submetia o funcionamento da *polis* à filosofia, conforme a opinião/reputação do homem fosse tomada como totalidade individual, indivisível em esferas distintas de ser e interesse, submetida às leis divinas (e mais tarde, com Platão, submetida ao conhecimento do filósofo). Para Arendt, é a invenção socrática de uma *doxa* totalmente exposta à existência da verdade, seguida pela condenação desse inventor à morte (como se a cidade declarasse não ter interesse nessa exposição), que daria origem às sucessivas formas de relação entre filosofia e política, conforme se proclamasse ou execrasse a noção de que a política deveria se submeter às aventuras espantosas do pensamento uno e coerente (com as consequentes concepções, na política, relacionadas à existência de regras dedutíveis para esse pensamento ou à entrega do pensamento às multiplicidades alheias às determinações filosóficas).

APÊNDICE D – QUADROS E TABELAS

Quadro 1 – Palavras pesquisadas e seus significados

Português	Inglês	Significado (em inglês)
reputação	<i>reputation</i>	<i>the opinion that people in general have about someone or something, or how much respect or admiration someone or something receives, based on past behaviour or character</i>
	<i>repute</i>	<i>the opinion generally held of someone or something; the state of being regarded in a particular way</i>
fama	<i>fame</i>	<i>the state of being known or recognized by many people because of your achievements, skills, etc.</i>
glória	<i>glory</i>	<i>great admiration, honour, and praise that you earn by doing something successfully</i>
vaidade	<i>vanity</i>	<i>the fact that you are too interested in your appearance or achievements</i>
	<i>conceit</i>	<i>the state of being too proud of yourself and your actions</i>
caráter	<i>character</i>	<i>the quality of being determined and able to deal with difficult situations</i>
elogio	<i>praise</i>	<i>to express admiration or approval of the achievements or characteristics of a person or thing</i>
	<i>compliment</i>	<i>a remark that expresses approval, admiration, or respect</i>
opinião	<i>opinion</i>	<i>a thought or belief about something or someone</i>
aplaudir	<i>applaud</i>	<i>to show enjoyment or approval of something such as a performance or speech by clapping the hands repeatedly to make a noise</i>
	<i>applause</i>	<i>the sound of people clapping their hands repeatedly to show enjoyment or approval of something such as a performance or speech</i>

Fonte: Os significados foram consultados em CAMBRIDGE, 2021. As palavras alternativas e o quadro são de elaboração própria.

Empreendi, então, uma busca pela recorrência dessas palavras na obra de Hume. No Quadro 2, listo as obras em que as buscas foram feitas¹⁸⁸:

Quadro 2 – Textos escolhidos para a pesquisa

Título	Ano
<i>A Treatise of Human Nature</i>	1739
<i>The Progress of English Liberty</i>	1761
<i>Essays Moral, Political, Literary (LF ed.)</i>	1777
<i>Idea of a Perfect Commonwealth</i>	1777
<i>On Government</i>	1777
<i>Enquiries Concerning the Human Understanding</i>	1777
<i>Enquiries Concerning the Principles of Morals</i>	1777
<i>The History of England, 6 vols.</i>	1778
<i>The Natural History of Religion</i>	1889

Fonte: (LIBERTY FUND, 2021) – Elaboração própria.

Na Tabela 1, a seguir, apresento a quantidade de vezes que cada uma daquelas palavras (do Quadro 1) aparece nas obras de Hume (listadas no Quadro 2):

Tabela 1 – Frequência agregada das palavras escolhidas nos textos selecionados de David Hume

Palavra em Português	Palavra em Inglês	Frequência
reputação	<i>reputation</i>	129
	<i>repute</i>	20
fama	<i>fame</i>	83
glória	<i>glory</i>	185
vaidade	<i>vanity</i>	127
	<i>conceit</i>	44
caráter	<i>character</i>	1.010
elogio	<i>praise</i>	217
	<i>compliment</i>	31
opinião	<i>opinion</i>	759
aplaudir	<i>applaud</i>	32
	<i>applause</i>	69
total		2.706

Fonte: (LIBERTY FUND, 2021) – Elaboração própria.

188 A consulta foi feita a partir de dois formatos: alguns textos estavam disponíveis apenas em HTML, sendo possível, portanto, apenas a sua contagem direta, por meio da ferramenta de busca do navegador (*Ctrl+F*); já os textos *On Government*, *Enquiries Concerning the Human Understanding* e *Enquiries Concerning the Principles of Morals* estavam disponíveis em arquivos *Kindle*, permitindo a sua conversão para Microsoft Word. No editor de texto, foi possível, então, fazer a contagem por capítulo, seção ou ensaio, melhorando a resolução da contagem. As palavras foram pesquisadas em todas as formas nominais e em todos os tempos verbais em que se encontrassem nos textos propostos. Foram consultados nove textos diferentes, sendo todos disponíveis em uma única fonte *online*, o sítio *Online Library of Liberty*, do *Liberty Fund* (2021).

As frequências por obra (e, em alguns textos, por trecho da obra) podem ser consultadas nas Tabelas 2 e 3:

Tabela 2 – Frequência detalhada das palavras escolhidas nos textos selecionados de David Hume

Palavras	A Treatise of Human Nature (1739)	The Progress of English Liberty (1761)	Essays Moral, Political, Literary (1777)	Idea of a Perfect Commonwealth (1777)	On Government (1777)				Total
	Total	Total	Total	Total	Essay IV	Essay V	Essay XII	Essay XIII	
reputação reputation	13	0	14	0	0	0	0	0	0
<i>repute</i>	0	0	3	0	0	0	0	0	0
fama fame	7	0	14	0	0	0	0	0	0
glória glory	6	0	19	0	0	0	0	0	0
vaidade vanity	46	0	22	1	0	0	0	0	0
<i>conceit</i>	10	0	7	0	0	0	0	0	0
caráter character	144	0	138	1	1	0	0	1	2
elogio praise	37	0	28	0	0	0	0	1	1
<i>compliment</i>	0	0	4	0	0	0	0	2	2
opinião opinion	191	0	141	1	20	2	7	0	29
aplaudir applaud	1	0	4	0	0	0	0	0	0
<i>applause</i>	6	0	19	0	0	0	0	0	0
Total	461	0	413	3					34

Fonte: (LIBERTY FUND, 2021) – Elaboração própria.

Tabela 3 – Frequência detalhada das palavras escolhidas nos textos selecionados de David Hume

Palavras	Enquiries Concerning the Human Understanding (1777)													Enquiries Concerning the Principles of Morals (1777)									The History of England (1778)						The Natural History of Religion (1889)		
	SI	S II	S III	S IV	S V	S VI	S VII	S VIII	S IX	S X	S XI	S XII	Total	SI	S II	S III	S IV	S V	S VI	S VII	S VIII	S IX	Total	Vol I	Vol II	Vol III	Vol IV	Vol V	Vol VI	Total	Total
reputação reputation	2	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	3	0	0	0	0	0	1	1	1	4	7	21	10	13	25	13	9	91	1
<i>repute</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	2	1	4	8	2	0	3	2	1	1	9	0
fama fame	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	22	6	2	10	9	11	60	0
glória glory	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	3	0	0	0	0	0	0	1	0	2	3	30	31	20	20	21	30	152	2
vaidade vanity	1	0	0	0	1	0	0	1	0	2	0	0	5	0	0	1	0	0	0	0	3	9	13	8	0	11	8	5	7	39	1
<i>conceit</i>	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1	0	2	0	0	1	0	0	0	0	1	3	5	3	0	3	4	7	2	19	1
caráter character	4	0	0	0	0	0	0	18	0	5	1	0	28	3	2	0	0	12	13	8	8	43	89	99	101	82	71	116	131	600	8
elogio praise	1	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	0	3	2	8	0	0	10	6	1	6	21	54	10	7	13	12	21	20	83	11
<i>compliment</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	2	5	3	1	10	23	2
opinião opinion	2	2	0	0	0	2	0	10	0	4	0	16	36	1	1	0	0	1	0	1	1	12	17	31	34	95	41	58	50	309	35
aplaudir applaud	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	4	5	2	2	1	1	5	9	20	2
<i>applause</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	3	0	1	1	6	13	3	1	6	3	3	14	30	1
	82													214									1.435						64		

Fonte: (LIBERTY FUND, 2021) – Elaboração própria.

O amor pela fama, ou amor pela boa reputação, figura como o tema da Seção 11 da primeira parte desse Livro – ou seja, como um caso específico da investigação geral acerca do orgulho e da humildade. Esse é, então, o primeiro modo como podemos localizar nosso objeto de estudo dentro da obra de David Hume. Para facilitar a visualização dessa localização, preparamos a tabela a seguir:

Tratado da Natureza Humana		
Livro 1	Livro 2	Livro 3
Do entendimento	Das paixões	Da moral
Advertência	Parte 1 Do orgulho e da humildade	Advertência
Introdução	Seção 1 Divisão do tema	Parte 1 Da virtude e do vício em geral
Parte 1 Das ideias, sua origem, composição, conexão, abstração etc.	Seção 2 Do orgulho e da humildade; seus objetos e suas causas	Seção 1 As distinções morais não são derivadas da razão
Seção 1 Da origem de nossas ideias	Seção 3 De onde derivam esses objetos e causas	Seção 2 As distinções morais são derivadas de um sentido moral
Seção 2 Divisão do tema	Seção 4 Das relações de impressões e de ideias	Parte 2 Da justiça e da injustiça
Seção 3 Das ideias da memória e da imaginação	Seção 5 Da influência dessas relações sobre o orgulho e a humildade	Seção 1 Justiça, uma virtude natural ou artificial?
Seção 4 Da conexão ou associação das ideias	Seção 6 Limitações desse sistema	Seção 2 Da origem da justiça e da propriedade
Seção 5 Das relações	Seção 7 Do vício e da virtude	Seção 3 Das regras que determinam a propriedade
Seção 6 Dos modos e substâncias	Seção 8 Da beleza e da deformidade	Seção 4 Da transferência da propriedade pelo consentimento
Seção 7 Das ideias abstratas	Seção 9 Das vantagens e das desvantagens externas	Seção 5 Da obrigatoriedade das promessas
Parte 2 Das ideias de espaço e tempo	Seção 10 Da propriedade e da riqueza	Seção 6 Algumas outras reflexões sobre a justiça e a injustiça
Seção 1 Da infinita divisibilidade de nossas ideias de espaço e tempo	Seção 11 Do amor à boa reputação	Seção 7 Da origem do governo
Seção 2 Da divisibilidade infinita do espaço e do tempo	Seção 12 Do orgulho e da humildade dos animais	Seção 8 Da fonte da obediência civil
Seção 3 Das outras qualidades de nossas ideias de espaço e tempo	Parte 2 Do amor e do ódio	Seção 9 Das regras da obediência civil
Seção 4 Resposta às objeções	Seção 1 Dos objetos e das causas do amor e do ódio	Seção 10 Dos objetos da obediência civil
Seção 5 Continuação do mesmo tema	Seção 2 Experimentos que confirmam este sistema	Seção 11 Do direito internacional
Seção 6 Da ideia de existência e de existência externa	Seção 3 Solução das dificuldades	Seção 12 Da castidade e da modéstia
Parte 3 Do conhecimento e da probabilidade	Seção 4 Do amor pelos parentes e amigos	Parte 3 Das outras virtudes e vícios
Seção 1 Do conhecimento	Seção 5 De nossa estima pelos ricos e poderosos	Seção 1 Da origem das virtudes e dos vícios naturais
Seção 2 Da probabilidade; e da ideia de causa e efeito	Seção 6 Da benevolência e da raiva	Seção 2 Da grandeza de espírito
Seção 3 Por que uma causa é sempre necessária	Seção 7 Da compaixão	Seção 3 Da bondade e da benevolência
Seção 4 Das partes componentes de nossos raciocínios acerca da causa e do efeito	Seção 8 Da malevolência e da inveja	Seção 4 Das aptidões naturais
Seção 5 Das impressões dos sentidos e da memória	Seção 9 Da mistura da benevolência e da raiva com a compaixão e a malevolência	Seção 5 Mais algumas reflexões sobre as aptidões naturais
Seção 6 Da inferência da impressão à ideia	Seção 10 Do respeito e do desprezo	Seção 6 Conclusão deste livro
Seção 7 Da natureza da ideia ou crença	Seção 11 Da paixão amorosa, ou amor entre os sexos	
Seção 8 Das causas da crença	Seção 12 Do amor e ódio dos animais	
Seção 9 Dos efeitos de outras relações e outros hábitos	Parte 3 Da vontade e das paixões diretas	
Seção 10 Da influência da crença	Seção 1 Da liberdade e da necessidade	
Seção 11 Da probabilidade de chances	Seção 2 Continuação do mesmo tema	
Seção 12 Da probabilidade de causas	Seção 3 Dos motivos que influenciam à vontade	
Seção 13 Da probabilidade não filosófica	Seção 4 Das causas das paixões violentas	
Seção 14 Da ideia de conexão necessária	Seção 5 Dos efeitos do costume	
Seção 15 Regras para se julgar sobre causas e efeitos	Seção 6 Da influência da imaginação sobre as paixões	
Seção 16 Da razão dos animais	Seção 7 Da contiguidade e da distância no espaço e no tempo	
Parte 4 Do ceticismo e outros sistemas filosóficos	Seção 8 Continuação do mesmo tema	
Seção 1 Do ceticismo quanto à razão	Seção 9 Das paixões diretas	
Seção 2 Do ceticismo quanto aos sentidos	Seção 10 Da curiosidade, ou o amor à verdade	
Seção 3 Da filosofia antiga		
Seção 4 Da filosofia moderna		
Seção 5 Da imaterialidade da alma		
Seção 6 Da identidade pessoal		
Seção 7 Conclusão deste livro		

Para facilitar a compreensão da classificação geral das paixões proposta por Norman Kemp Smith (2005), preparamos um dendograma e uma tabela (os dois sendo equivalentes, apenas formas distintas para a visualização), os quais apresentamos a seguir:

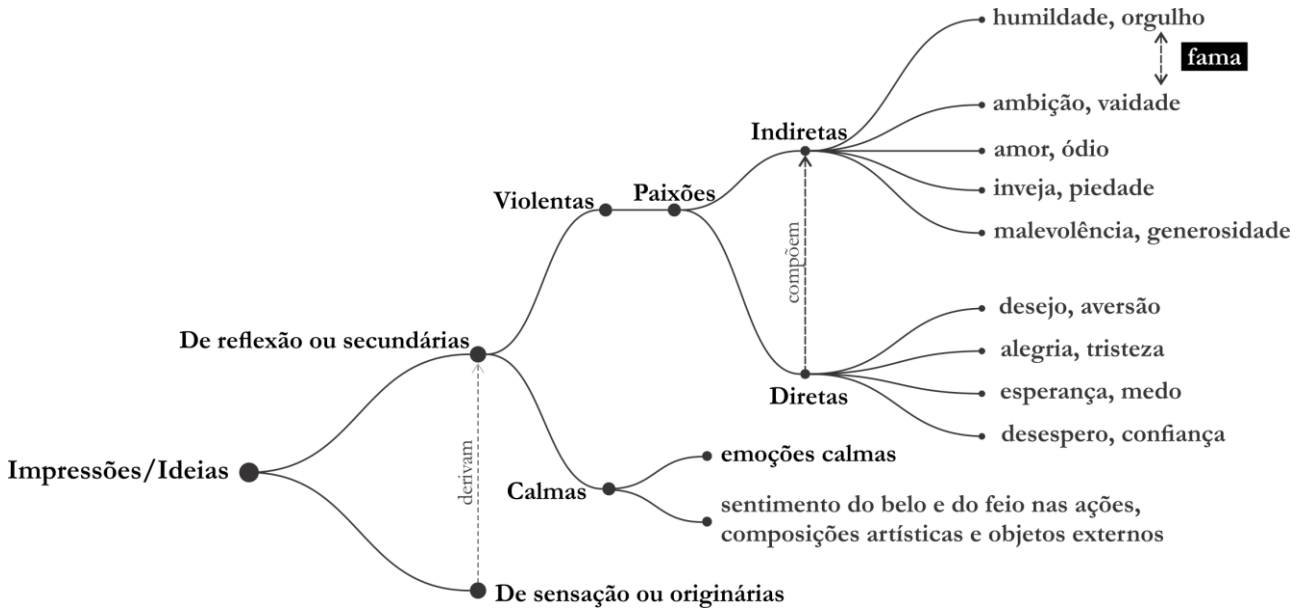


Tabela 4 – Classificação geral das paixões (SMITH, 2005)

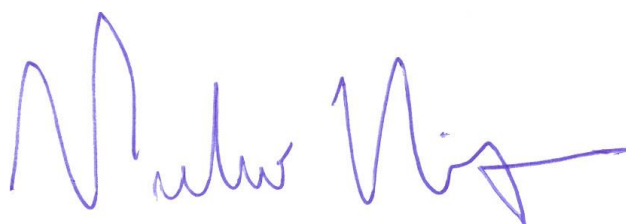
Impressões /Ideias	De sensação ou originais				
	derivam				
	De reflexão ou secundárias	Calmas	emoções calmas, sentimento do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos externos		
		Violentas	Paixões	Diretas	desejo, aversão alegria, tristeza esperança, medo desespero confiança
			Indiretas	humildade, orgulho ambição, vaidade amor, ódio inveja, piedade malevolência, generosidade	

Fonte: Elaboração própria a partir de (SMITH, 2005).

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Anuência do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a):** _____ Hamilton Fernando Dos Santos _____**Data da defesa:** __16__/_09__/_2022__**Nome do Prof. (a) orientador (a):** ____ Pedro Paulo Garrido Pimenta ____

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, __30__/_01__/_2023__



(Assinatura do (a) orientador (a))