

Natureza e artifício: Hume crítico de Hutcheson e Mandeville

Nature and Artifice:
Hume as Critic of Hutcheson and Mandeville

Fernão de Oliveira Salles

Universidade Federal de São Carlos, UFSCar

RESUMO

Nosso objetivo geral consiste em situar a filosofia moral de David Hume no debate iniciado pela publicação da *Fábula das Abelhas* de Bernard Mandeville. Pretende-se com isso, matizar a suposta filiação de Hume à filosofia moral de Francis Hutcheson, em especial, e às filosofias do senso moral de um modo geral. Para tanto, além de uma breve exposição das posições de Mandeville e Hutcheson, buscamos realizar uma análise mais detida da concepção humiana de juízo e sentimentos morais, de maneira a indicar em que medida Hume se afasta e em que medida se aproxima das teses do filósofo holandês. Dessa forma pretende-se determinar a originalidade da solução de Hume para as questões postas pela obra de Mandeville.

PALAVRAS-CHAVE

Juízo moral; Sentimento; Natureza; Artifício; Simpatia.

ABSTRACT

Our general objective is to place David Hume's moral philosophy in the debate initiated by the publication of Bernard Mandeville's *Fable of the Bees*. This is intended to nuance Hume's supposed affiliation with Francis Hutcheson's moral philosophy, in particular, and the philosophies of moral sense in general. To this end, in addition to a brief exposition of the positions of Mandeville and Hutcheson, we seek to carry out a more detailed analysis of the Humian conception of judgment and moral sentiments, so as to indicate to what extent Hume distances himself and to what extent he approaches the theses of the Dutch philosopher. In this way it is intended to determine the originality of Hume's solution to the questions posed by Mandeville's work.

KEY WORDS

Moral Judgement; Sentiment; Nature; Artifice; Sympathy.

I

É conhecida a importância que *A fábula das abelhas*, de Bernard Mandeville, teve para a filosofia moral do século XVIII. Caricaturado como expoente de um perigoso “epicurismo moderno”¹, o médico holandês radicado na Inglaterra abriu um intenso debate que dominaria boa parte da reflexão filosófica do Iluminismo em geral e definiria o teor do debate moral nos países de língua inglesa. Se a *fábula* produziu escândalo, foi, *grosso modo*, por argumentar que, sendo os homens sempre movidos pelo amor-próprio, as distinções morais seriam mero resultado da astúcia de políticos, de moralistas ou legisladores interessados em promover sua associação e constituir nações prósperas e grandiosas. A natureza humana, no entanto, permaneceria irredutivelmente egoísta. Pior, se foram persuasivos, foi por recorrerem a uma retórica eficiente, adequada para mobilizar paixões como a vaidade e o orgulho, engajando-nos no caminho da virtude. Foi pelo recurso à “lisonja” e à “astuta bajulação”, nos termos de Mandeville, que se persuadiu os homens de que era “mais apropriado cuidar do interesse público do que daquilo que lhes parece ser seu interesse privado” (Mandeville, 2017, p. 52). Não haveria, portanto, nenhuma abnegação sincera, nenhum altruísmo genuíno, nenhum juízo desinteressado, pois, ao cabo, todo apreço pela moralidade estaria enraizado no auto-interesse. A observância da virtude se daria sempre sob o disfarce de uma salutar hipocrisia que, graças à astúcia desses homens sábios, tornou possível a sociabilidade. Noutras palavras, o amor-próprio, que faz dos indivíduos ferozes antagonistas uns dos outros, teria sido habilmente mobilizado com o intuito de obter harmonia e ordem. Como ressalta E. J. Hundert, em *The Enlightenment’s fable*, através das modulações sofridas por essa paixão, os homens foram “domesticados”, mas o egoísmo nunca teria sido propriamente extirpado da espécie², e as distinções morais seriam todas artificiais. A vida social só se teria realizado pelo emprego de uma “arte do Estado”, uma arte combinatória capaz de converter “vícios privados” em “benefícios públicos”³:

E a virtude, que, com a Política,
Aprendera milhares de truques ardilosos,
Foi, graças a sua feliz influência,
Tornando-se amiga do vício: desde aquele dia,
O pior tipo de toda multidão
Para o bem comum contribuía

¹ Cf. Jaffro, 2000, p. 14.

² Cf. Hundert, 1994, p. 53-55.

³ Como afirma Kaye, citado por Waszcek: “Toda virtude aparente é fundamentalmente egoísta, sendo, ou a satisfação de um impulso natural, portanto, egoísta, ou a paixão egoísta do orgulho”. (Kaye, apud. Waszcek, 1987, p. 32).

Eis a arte do Estado que preservava
 O todo, do qual cada parte se queixava:
 Como a harmonia musical,
 Fazia as dissonâncias concordarem no principal.
 Partes diametralmente opostas
 Ajudavam-se, como que por despeito;
 E a temperança e a sobriedade
 Serviam à embriaguez e à glotonaria (Mandeville, 2017, p. 29).

Para as filosofias do senso moral, como a de Francis Hutcheson, o que fez Mandeville foi, podemos dizer, uma capciosa distorção. Com efeito, esses “epicuristas” prefeririam “torcer o amor-próprio de mil formas, em vez de admitirem outro princípio de aprovação moral que não o interesse” (Hutcheson, 2002, p. 93). O problema é que, além de ser absurda, tal redução colocaria a moralidade a perder. Afinal, com ela, não apenas desconsideraríamos a evidência de que possuímos sentimentos benevolentes e humanitários, mas terminaríamos por esvaziar o sentido de todas as distinções morais. Por isso, para salvaguardar a realidade de tais distinções, Hutcheson vai opor à afirmação da artificialidade da virtude a naturalidade de um senso moral; contra a redução daquela ao cálculo do auto-interesse, o filósofo vai postular que tal sentimento é genuinamente voltado para o bem público; contra a relatividade dos valores, vai afirmar que essa afecção constitui uma medida natural, compartilhada por todos os homens⁴. A própria ocorrência dos tais sentimentos morais, aliás, seria para ele um indício mais que suficiente da existência de um sentido interno próprio para a percepção do caráter virtuoso ou vicioso dos agentes⁵. À semelhança do que ocorre quando os sentidos externos são afetados por seus objetos⁶, a percepção da virtude seria natural e imediatamente dada por um *moral sense* presente na constituição original do homem, atestando a “bondade do Autor de nossa natureza”⁷.

⁴ Na medida em que têm como projeto refutar Hobbes e Mandeville não há como discordar de Laurent Jaffro quando ele caracteriza as filosofias do sentimento e do senso moral, cujos grandes expoentes seriam Shaftesbury (contra Hobbes) e Hutcheson (contra Mandeville), como “essencialmente reativas”. Cf. Jaffro, 2000, p. 44.

⁵ É importante notar que tal sensibilidade não seria, para Hutcheson, responsável pela motivação do agente. Concedendo ao senso moral apenas o caráter de um órgão de percepção, o filósofo reserva esse importante papel aos “*publick desires*” e, sobretudo, à benevolência natural dos homens. Sobre isso, cf., por exemplo, Hutcheson, *Investigação sobre a origem das ideias do belo e da virtude*, p. 178: “Mas a própria virtude, ou as boas disposições da mente, não são ensinadas diretamente ou produzidas por instrução. Elas devem ter sido originalmente implantadas em nossa natureza por seu grandioso autor e devem ser posteriormente fortalecidas e confirmadas por nosso próprio cultivo.”

⁶ Cf. Jaffro, 2000, p. 15: “Os defensores do senso moral insistem sobre seu caráter comum, espontâneo, natural. Eles entendem por *moral sense* uma capacidade anterior a todas as instituições da lei, do costume, do raciocínio, da religião e dos magistrados.”

⁷ Cf. Hutcheson, 2002, p. 23.

II

Que Hume esteja entre os críticos da *Fábula* é algo que ninguém desconhece. Todavia, sua crítica precisa ser bem qualificada e matizada. Como boa parte da tradição, o autor do *Tratado da natureza humana* não abriu mão de considerar que o juízo moral implica um ponto de vista “firme (*steady*) e geral (*general*)” imune, em alguma medida, às flutuações e parciaisidades do auto-interesse. Do mesmo modo, o filósofo escocês está longe de afirmar que a distinção entre virtude e vício não passe de resultado de uma astúcia, ou que o valor atribuído àquela possa ser reduzido à hipocrisia. Ademais, bem ao gosto das *Luzes britânicas*, Hume defendeu, na esteira do pensamento hutchesoniano, que o juízo moral é da alçada do sentimento e não da razão.

As afinidades, contudo, terminam por aí. Se Hume se posiciona contra o racionalismo moral da época e se apropria de parte do vocabulário hutchesoniano, é fato, em contrapartida, que ele admite a existência de virtudes artificiais e reconhece a necessidade do artifício para a formação do ponto de vista moral. Se Hutcheson inferia a naturalidade e a universalidade das distinções morais a partir de um órgão posto pela vontade divina na constituição dos homens, o autor do *Tratado* toma outro caminho e, sem recusar alguma base natural para tais distinções, insiste na necessidade de sua correção e extensão. A julgar pela correspondência dos dois filósofos, aos olhos de Hume, se Hutcheson se permitiu afirmar a naturalidade do *senso e dos sentimentos morais* foi por recorrer a uma concepção da natureza humana indevidamente ancorada na mais flagrante teleologia⁸:

Não posso concordar com o sentido que dais a [palavra] “natural”. Ele é fundado em causas finais, consideração que me parece muito incerta e não-filosófica. Pois, eu vos rogo, qual é o fim do homem? Foi ele criado para a felicidade ou para a virtude? Para si mesmo ou para seu Criador? Vossa

⁸ Norbert Waszek faz uma síntese precisa e abrangente da teoria hutchesoniana do senso moral, ressaltando suas peculiaridades e indicando suas diferenças em relação a Shaftesbury. A principal dentre elas estaria, segundo o comentador, no fato de que, enquanto o primeiro conduz sua análise do problema limitando-se a análise introspectiva para fundamentar a existência do *moral sense*, o segundo recorre à teleologia para explicá-lo (Waszek, 2003, p. 44-45). Embora esse nos pareça ser mesmo o tom geral da argumentação de Hutcheson, alguns trechos de sua obra parecem sugerir que resta uma teleologia subjacente a seu sistema, a qual pode não servir de via de análise, mas não deixa de estar no horizonte entrando, como se diz, pela “porta dos fundos” em sua filosofia. Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem de sua *Breve Introdução para a Filosofia Moral*: “A intenção da natureza em relação a nós se mostra no exame de quais são as coisas que nos são recomendadas por nossos sentidos naturais ou poderes de percepção, e de quais, dentre elas, são as mais excelentes, e, a seguir, de quais são os alvos de nossos desejos naturais e de quais deles são os mais importantes à nossa felicidade” (Hutcheson, *Breve Introdução*, p. 2). Ora, evidentemente, no século XVIII, não se pode falar em vão numa “intenção da natureza”.

definição de “natural” depende de solucionarmos essas questões que são infindáveis e estão muito distantes de meu propósito. (*The letters of David Hume*, I, p. 33)⁹

O que significa afirmar que essa concepção do “natural” é “não-filosófica”? Talvez a resposta a tal pergunta encontre-se na própria adoção do método experimental (tal como Hume o compreende) e em suas implicações para a concepção humiana do que deve ser sua *ciência do homem*. Tomando como modelo a filosofia da natureza — a física newtoniana, em especial —, a *ciência da natureza humana* deve se alicerçar na observação da experiência e, submetendo-a à análise rigorosa, limitar-se a descobrir suas regularidades e princípios gerais¹⁰. A questão é que a adoção desse ideal de cientificidade não só implica um itinerário a ser seguido, mas demarca limites claros à investigação. Isto é, a aplicação do “método experimental de raciocínio aos assuntos morais” estabelece uma jurisdição bem demarcada, eliminando do horizonte qualquer pretensão à descoberta de princípios metafísicos. Como afirma Hume:

Embora devam nos esforçar para tornar nossos princípios tão universais quanto possível, remetendo os experimentos a suas fontes e explicando os efeitos pelas causas mais simples e menos numerosas, é certo que nós não podemos ir além da experiência, e qualquer hipótese que pretenda descobrir as últimas qualidades originais da natureza humana deve ser de antemão rechaçada, por presunçosa e quimérica (Hume, 2011, p. 5).¹¹

O curioso é que, ao mesmo tempo em que afasta Hume de Hutcheson, a perspectiva implicada por esta questão de método parece aproximá-lo de Mandeville. Pois, assim como ele, o filósofo escocês adota a perspectiva do naturalista ou, conforme a conhecida imagem empregada ao final do *Tratado*, do anatomista que pretende dissecar e analisar seu objeto, buscando identificar os elementos que o compõem, e reconstituir o processo que levou a sua organização. Não por acaso, como afirma Hundert, “dentre todos os críticos contemporâneos a Mandeville, Hume foi

⁹ Dificilmente se encontrará na formulação do projeto filosófico de Hume tal pressuposto teleológico. Pelo contrário, um dos resultados conhecidos de sua filosofia é a crítica aguda do finalismo, apresentada primeiramente na seção XI da *Investigação sobre o entendimento humano* e posteriormente desenvolvida nos *Diálogos sobre a Religião Natural*. Nem ponto de partida, nem consequência do sistema, a teleologia é antes um dos alvos das investidas humanas contra a metafísica clássica.

¹⁰ Cf. Hume, 2011, p. 5: “Parece-me evidente que, sendo a essência da mente tão desconhecida para nós quanto a dos corpos externos, igualmente impossível é formar qualquer noção de seus poderes ou qualidades de outra forma que não a partir de experimentos cuidadosos e acurados e da observação dos efeitos particulares que resultam de suas diferentes circunstâncias e situações.”

¹¹ Embora muito tenhamos nos beneficiado da tradução brasileira do *Tratado* (ver bibliografia), não raro introduzimos pequenas alterações, razão pela qual optamos por citar os textos utilizando a paginação da edição de David F. Norton. O mesmo vale para as citações da *Investigação sobre os princípios da moral*. Nesse caso empregamos a paginação da edição de Tom L. Beauchamp, ambas publicadas pela Oxford University Press.

o que mais claramente compreendeu o projeto mandevilliano de uma explicação social naturalista” (Hundert, 1994, p. 84)¹².

III

Não espanta, portanto, que assim como ocorre na *Fábula*, contrariamente do que agradaria a Hutcheson, a moral humiana admita que há virtudes artificiais. A própria reconstituição da gênese da justiça é a demonstração disso. Com efeito, no livro III do *Tratado*, na seção em que examina esse tema, Hume descreve a sociabilidade humana como resposta aos problemas derivados da situação dos homens em sua “condição rude e mais natural”. A natureza, nos diz essa obra, parece ter sido especialmente cruel com a espécie humana, pois apenas “no homem se pode observar, em toda sua perfeição, essa conjunção antinatural de fragilidade e necessidade” (Hume, 2011, p. 312)¹³. O problema é que, mesmo sendo requerida para resolver esse descompasso, a associação entre os indivíduos esbarra em duas características da natureza humana que retomam, ainda que só parcialmente, traços da antropologia mandevilliana:

Já observei que a justiça surge de convenções humanas, e que essas são propostas como remédio para inconvenientes que provêm da concorrência de certas qualidades da mente com a situação dos objetos externos. As qualidades da mente são o egoísmo e a generosidade limitada; e a situação dos objetos externos é a facilidade de suas mudanças conjugada a sua escassez em comparação às carências e desejos dos homens (Hume, 2011, p. 317).

A situação se coloca, portanto, sob a forma de um problema: o homem é descrito como, por um lado, compelido à vida social por ser insuficientemente provido de força e habilidade para satisfazer suas múltiplas necessidades sozinho; por outro, como sendo dotado de uma constituição passional que o faz naturalmente parcial para consigo mesmo e para com aqueles que lhe são próximos. Por ser limitada, sua generosidade está longe de contrabalançar seu egoísmo e assegurar a sociabilidade. A bem da verdade, essa generosidade natural tem exatamente o efeito inverso: “Pois enquanto cada pessoa amar a si mesma mais do que a qualquer outra e, em seu amor pelos outros sentir maior afeição pelos parentes e amigos, essa situação deve necessariamente produzir uma oposição de paixões e, conseqüentemente, uma oposição

¹² Quanto a esse projeto naturalista de Mandeville cf., por exemplo, Mandeville, 2017, p. 49 e 1988, p. 16, 247.

¹³ Na formulação sintética de Didier Deleule: “A ação coletiva é, portanto, requerida como desvio para a satisfação individual, do mesmo modo que a divisão das tarefas, no seio da coletividade, é destinada a facilitar a obtenção desta satisfação. Evidencia-se, assim, que a união monstruosa da fragilidade e da necessidade deve poder ser compensada pela união benéfica de indivíduos frágeis quanto aos meios e ricos em necessidades” (Deleule, 2001, p. 25).

de ações” (*Ibid.*, p. 313). Instituído preferências, mesmo aquelas paixões que implicam algum laço social mínimo, como a atração entre os sexos e o amor pela prole, obstam à extensão dos interesses individuais: “as paixões”, como observa Deleuze, “têm por efeito sobretudo restringir o aporte do espírito, fixá-lo a ideias e objetos privilegiados” (Deleuze, 2010, “Hume”, p. 216). O problema é que a vida social implica um alargamento do interesse particular em direção ao público, e esse movimento vai na direção contrária a uma tal tendência. Passionais, marcados por carências que não são capazes de suprir quando isolados uns dos outros, os homens só podem viver em sociedade mediante convenções, ou seja, através de artifícios que tornem o convívio possível. A dificuldade envolvida no fenômeno da sociabilidade tem, portanto, um fundamento antropológico que demanda a necessidade da invenção de virtudes artificiais, como a justiça.

Essa consequência é de fundamental importância, pois ela implica a necessidade de mostrar, ainda, o que nos leva a considerar a justiça como um valor moral, ao invés de tomá-la somente como um instrumento para a satisfação indireta das paixões. Trata-se de reconstituir um “progresso de sentimentos” (*a progress of sentiments*) através do qual tornamo-nos capazes de estimar os caracteres e ações sob um ponto de vista que leva em consideração o interesse público de certas ações e qualidades dos indivíduos. Antes ser considerada uma “obrigação moral”, a justiça é somente uma “obrigação natural” derivada da necessidade de estabelecer regras que, corrigindo e estendendo os limites decorrentes da influência das paixões, possibilitam a convivência em sociedade. Por isso, o apreço pela justiça, como ressalta o texto, é de início calcado somente em sua utilidade para a satisfação das paixões individuais¹⁴. Todavia, ao adquirir o estatuto de uma “obrigação moral”, ela envolverá aquele ponto de vista geral e estável característico dos juízos que distinguem a virtude e o vício¹⁵. Essa alteração de *status*, o *Tratado* não deixa dúvidas, não é natural, mas artificial. E seu exame lança luz não apenas para o caso da justiça, mas também para a formação do juízo moral em geral.

¹⁴ Sobre isto, cf. Hume, 2011, p. 320.

¹⁵ Essa mudança é tanto mais necessária, como esclarece o texto, quanto maior for o crescimento e complexificação das sociedades. Com efeito, quando uma pequena comunidade cresce, tornando-se uma “tribo” ou “nação”, turva-se a percepção de que sua violação pode trazer desordem e produzir males capazes de dissolver aquele grupo social. Seja nos casos em que a injustiça praticada beneficia nosso interesse particular, seja naqueles em que ela é tão distante que não nos toca de maneira sensível, tendemos a desconsiderar a necessidade do respeito por tais regras. Ora, segundo Hume, se constatamos em nossa experiência que tal necessidade não se perde de vista é porque o respeito a essas normas passa a ser considerado como virtuoso.

IV

É preciso notar aqui, que Hume possui uma concepção singular de artifício, sem a qual corre-se o risco de compreender mal o lugar desse operador em sua filosofia. O ponto importante para nós é que, aos olhos do filósofo escocês, o artificial não é, por certo, o contrário de natural¹⁶. Na verdade, não raro o artifício é justamente o meio do qual um impulso natural depende para se realizar plenamente. Por isso, uma vez que tenha sido convertido em hábito e consolidado pela prática, ele pode vir a constituir algo que, de tão estável e constante, poderá ser dito ser algo como uma segunda natureza. Num certo sentido, operar por meios artificiais é algo propriamente humano. “Os homens”, afirma Hume, “são uma espécie inventiva; e, quando uma invenção é óbvia e absolutamente necessária, é tão correto pensá-la como natural, quanto tudo que proceda de princípios originais, sem a intervenção do pensamento e ou reflexão” (Hume, 2011, p. 311). Artifícios óbvios e imprescindíveis, como as regras de justiça, são produções naturais dessa espécie a qual é, por sua vez, naturalmente inventiva. Eles são realizados sem a intervenção de um plano ou cálculo racionais, capazes de prever todas as consequências que acarretam. Tais operações mentais, diga-se de passagem, seriam demasiado refinados para “homens rudes e selvagens”, como o texto do *Tratado* não se cansa de ressaltar. Sua invenção deve-se ao impulso das paixões que, buscando sua própria satisfação neles descobrem, por meio da experiência, um modo mais seguro e eficaz de realização:

Quando os homens descobrem pela experiência que o livre exercício de seu egoísmo e de sua benevolência limitada os tornam totalmente incapacitados para a sociedade; e, ao mesmo tempo, observam que a sociedade é necessária para a satisfação dessas próprias paixões, são naturalmente levados a se submeter à restrição de regras que possam tornar seu comércio mais seguro e cômodo (Hume, 2011, p. 539).

Se é assim, não espanta que haja virtudes artificiais ou que, na genealogia da obrigação moral da justiça¹⁷, a ideia de bem público seja reforçada, antes de mais,

¹⁶ Como esclarece a correspondência com Hutcheson no que concerne ao caráter artificial da justiça: “Eu nunca chamei a Justiça de antinatural (*unnatural*), mas apenas de artificial” (*The letters of David Hume*, I, p. 33).

¹⁷ Vale ressaltar que a justiça é um artifício bastante especial. Sua singularidade talvez possa ser resumida, *grosso modo*, pela maneira em que nela se combinam necessidade e arbítrio. Pois, embora suas regras gerais sejam necessárias, suas determinações particulares têm um componente arbitrário e contingente. Como mostra Hume na *Investigação sobre os princípios da moral*, por exemplo, ela é necessária, pois não pode haver sociabilidade sem que se estabeleça a passagem da posse à propriedade, mas a leis que determinam como e quando se dá essa transformação dependem de circunstâncias particulares e do arbítrio da imaginação: “Qual é a propriedade de um homem? Qualquer coisa que ele, e apenas ele, pode utilizar legalmente. ‘Mas que regra temos para distinguir essas coisas?’ Aqui temos que recorrer a estatutos, costumes, precedentes, analogias e

pela intervenção de políticos preocupados em “governar mais facilmente” e “preservar a paz”¹⁸. Este, diga-se de passagem, não é o único artifício que contribui na realização do processo. A linguagem, o costume e a educação que os pais concedem a seus filhos, todos esses elementos, operam no sentido de reforçar tais valores e enraizá-los no coração dos homens desde a mais tenra infância. Todavia, se o artifício tem alguma eficácia no progresso de nossos sentimentos é porque ele, por assim dizer, opera sobre uma “matéria-prima” dada na natureza humana. Como se pode ler no *Tratado*: “O máximo que os políticos podem fazer é estender os princípios naturais para além de seus limites originais; mas a natureza ainda tem de fornecer a matéria-prima, dando-nos alguma noção das distinções morais” (*Ibid.*, p. 321).

Tal “matéria-prima” é a simpatia. E os termos sob os quais esse problema reaparece na 2ª *Investigação* deixam bastante claro que ela é a base sobre a qual opera todo artifício que resultará na promoção da justiça à categoria de virtude. Mais que isso, os textos tornam patente que ela é, por um lado, o ponto de partida para a constituição do juízo moral e, por outro, o elemento que assegura o caráter genuíno de nosso apreço pela virtude. Com efeito, na 2ª *Investigação*, Hume afirma com todas as letras que, inicialmente, o interesse que temos pela justiça deriva do fato de que ela é útil para a promoção da paz e da vida em sociedade. Entretanto, se não fosse pela operação de um princípio da natureza humana, a utilidade dessa virtude não nos agradaria. Por certo, a “utilidade é apenas uma tendência para um certo fim, e seria contraditório supor que alguma coisa agrade enquanto meio para um certo fim, se esse próprio fim não nos afeta de modo algum” (Hume, 1998, p. 38). O que torna possível a estima por esse fim é a simpatia, pois é ela que abre caminho para que o homem se torne capaz de se deleitar com o bem de outrem e, por outro lado, de sofrer com seus infortúnios¹⁹.

Um tal princípio, já mostrava o *Tratado*, faz-nos voltar o olhar em direção ao interesse do outro porque a visão de signos exteriores habitualmente ligados a uma paixão produz na imaginação uma ideia que lhe é correspondente. Mais que isso, com a simpatia ocorre algo semelhante ao que se dá no fenômeno da crença: como naquele caso, não só concebemos uma ideia, mas esta recebe uma cota adicional de

centenas de outras circunstâncias, algumas das quais são constantes e inflexíveis, outras variáveis e arbitrárias. Mas o ponto derradeiro, no qual todas elas confessadamente terminam, é o interesse e felicidade da sociedade humana” (Hume, 1998, p. 23).

¹⁸ Cf. Hume, 2011, p. 321.

¹⁹ Como afirma Hume na *Investigação sobre os princípios da moral*: “O semblante humano, diz Horácio, toma emprestados os sorrisos e as lágrimas do semblante humano. [...] Os sinais de pesar e lamentação, embora arbitrários, nos afetam com melancolia; mas seus sintomas naturais, como lágrimas, gritos e gemidos, nunca falham em produzir compaixão e desconforto” (Hume, 1998, p. 38).

força e vivacidade, suficiente para converter-se “na própria paixão”²⁰. De acordo com Hume, isso ocorre pois há uma considerável semelhança entre os “sentimentos (*feelings*)” e “operações” da mente de cada um dos homens, de modo que a contemplação de causas e efeitos comumente associados a uma determinada paixão terminará por levar à concepção de uma afecção análoga na imaginação do espectador. Operando dessa forma, a simpatia abre a possibilidade de se estabelecer um ponto de vista comum e geral, potencialmente compartilhado por todos os homens:

As mentes de todos os homens são similares em seus sentimentos [*feelings*] e operações; ninguém pode ser movido por um afeto que não possa ocorrer também nas outras pessoas, seja em que grau for. Como cordas afinadas num mesmo tom, em que o movimento de uma se comunica às restantes, todos os afetos passam prontamente de uma pessoa a outra, produzindo movimentos correspondentes em todas as criaturas humanas. Quando vejo os efeitos da paixão na voz e nos gestos de alguém, minha mente passa imediatamente desses efeitos às suas causas e forma uma ideia tão vívida da paixão que essa ideia logo se converte na própria paixão (Hume, 2011, p. 368).

Os efeitos dessa comunicação de afetos são, porém, limitados, como Hume é o primeiro a admitir. O *Tratado* não se cansa de insistir que a simpatia é posta em marcha mais facilmente pelo particular do que pelo geral, que quanto mais longínquo ou abstrato for seu objeto, mais instável e mais fraca ela será: “Simpatizamos mais com as pessoas que estão próximas a nós que com as que estão distantes; mais com nossos conhecidos que com estranhos; mais com nossos conterrâneos que com estrangeiros” (*Ibid.*, p. 371). Se isso ocorre é porque a simpatia é capaz de produzir um contágio, mas não faz variar a situação em que se encontra o espectador²¹. É essa impossibilidade que a torna insuficiente para explicar como se chega ao ponto de vista requerido pela moralidade. Trata-se do limite imposto pelo fato de que “cada

²⁰ Vale observar que essa concepção receberá força e vivacidade a partir do concurso de certas relações entre a ideia e o espectador que a concebe. Como se pode ler no *Tratado*: “Porque, 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 ideia em uma impressão, transmitindo a vivacidade desta para aquela de uma 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 a ideia. Na simpatia existe uma conversão evidente de uma ideia em uma impressão” (Hume, 2011, p. 354).

²¹ A esse respeito veja-se, por exemplo, a seguinte passagem do *Tratado*: “Nosso criado, quando esforçado e leal, pode despertar sentimentos mais fortes de amor e afeição que os despertados por Marco Bruto, tal como a história o representa; mas nem por isso dizemos que o caráter do primeiro é mais louvável que o do segundo. Sabemos que, se nos aproximássemos igualmente daquele famoso patriota, ele nos inspiraria um grau muito superior de afeição e admiração” (Hume, 2011, p. 372).

homem particular ocupa uma posição peculiar em relação aos outros” (*Ibid.*), e isso o contágio simpático das paixões não é capaz de alterar²².

Dizendo de outra forma, o juízo moral é, como afirma Hume desde o início do livro III do *Tratado*, da ordem do sentimento, mas as emoções produzidas por simpatia não cumprem os requisitos da moralidade uma vez que mantém certa instabilidade e são, em algum grau, ainda parciais: “não posso sentir um prazer igualmente vívido pelas virtudes de uma pessoa que viveu na Grécia há dois mil anos e pelas de um amigo de longa data” (*Ibid.*). Esse prazer, ou desprazer, peculiares que caracterizam os *moral sentiments* não podem, portanto, ser reduzidos a efeitos diretos daquela operação da imaginação. Embora forneça uma primeira abertura daquela parcialidade natural dos homens, ela é insuficiente para explicar a extensão e a estabilidade que caracterizam o juízo moral. A simpatia abre a possibilidade de uma medida comum²³ para a estima das ações e caracteres, entretanto, são necessários ajustes pois ela “sofre uma flutuação contínua”. Não é exagero, portanto, afirmar que o contágio passional que ela possibilita constitui a matéria prima a partir da qual edifica-se o ponto de vista moral, mas essa construção demanda correções e extensões que convertam o mero espectador de uma ação qualquer naquilo que Hume denomina um “espectador judicioso”. A situação é análoga ao que ocorre no caso dos sentidos do corpo, em que a experiência sensível ensina a retificar, por meio da observação e da reflexão, os juízos que fazemos. Em se tratando da constituição do ponto de vista moral, a reflexão deve ser auxiliada por outra experiência: a da própria sociabilidade que permitirá ao espectador formar um “juízo calmo”, conforme a expressão do próprio filósofo.

O intercâmbio de sentimentos em sociedade e no convívio diário nos leva a formar um padrão (*standard*) geral e inalterável pelo qual podemos aprovar ou desaprovar caracteres e maneiras. Embora o *coração* nem sempre fique do lado dessas noções gerais, e não regule o amor e o ódio por meio delas, elas são suficientes para o discurso e servem a todos os nossos propósitos em companhia, no púlpito, no teatro e nas escolas (Hume, 2011, p. 385).

²² Esse aspecto da concepção humiana de simpatia, vale notar, contrasta bastante com a versão smithiana do mesmo conceito. Ao contrário do que se passa na filosofia de Adam Smith, trata-se aqui exclusivamente da produção de uma paixão cujos signos são visíveis. Para Smith, no entanto, a simpatia realiza um transporte imaginário do espectador para a posição daquele que sofre ou realiza a ação. Como afirma Berry: “Smith enfatiza que a simpatia, em seu sentido técnico, não está baseada na paixão exibida pelo outro (*sobbering in grief*). Se fosse esse o caso, então ela seria um tipo de contágio ou transfusão. Em vez disso, é pela intervenção da imaginação que ‘trazemos para casa, para nosso próprio peito as sensações ou paixões do outro’ (Smith, TMS, p. 17-18). [...] Esse “trazer para casa” não é uma replicação direta. A emoção que é trazida para casa não é gerada apenas pela paixão exibida (o desconforto visível), mas pela situação toda” (Berry, 2018, p. 33). A simpatia humiana parece ser exatamente contágio passional, e não esse colocar-se na situação do outro.

²³ Quanto a esse ponto, cf. Cléro, 2000, p. 98-99.

O artifício que constitui ponto de vista moral depende, portanto, de reflexão e se ancora na sociabilidade. Como ocorria no caso emblemático da justiça, o “progresso dos sentimentos” recorre a ajustes e está estreitamente ligado a práticas que permeiam a vida social. Essas últimas, quando bem-sucedidas, irão aos poucos constituindo hábitos que, no plano da linguagem, ganharão a forma de máximas e noções gerais. Isso não implica, evidentemente, a neutralização total da parcialidade e do egoísmo dos homens. Como mostra a 2ª *Investigação*, onde Hume se detém mais demoradamente sobre esse ponto:

Quanto mais convivemos com a humanidade, e quanto maior o intercâmbio social que mantemos, tanto mais nos familiarizamos com essas preferências e distinções gerais, sem as quais nossa conversação e discurso dificilmente poderiam se tornar inteligíveis para os outros. O interesse de cada pessoa é próprio dela, e as aversões e desejos que dele resultam não podem ser considerados como capazes de afetar outras pessoas no mesmo grau. A linguagem geral, portanto, tendo sido formada para o uso geral, deve amoldar-se a perspectivas mais gerais e fixar os epítetos de louvor e censura em conformidade com os sentimentos que brotam dos interesses gerais da comunidade (Hume, 1998, p. 44).

O que esse processo realiza não é tanto uma modificação da orientação primária das paixões mas uma estabilização da opinião e do juízo. A simpatia que ela produz, como ressaltará o *Tratado*, será mais fraca que aquela “que sentíamos quando o que estava em jogo era o nosso próprio interesse ou o de nossos amigos particulares” (*Id.*, 2011, p. 373), mas nos permitirá estimar a qualidade moral de um caráter visto de um ponto geral e imparcial. O operador analítico que permite essa solução é, como bem notou Maria Isabel Limongi, a separação dos planos do juízo e da ação, distinção que permeia, nem sempre de modo explícito, todo o texto humiano²⁴. Aplicada essa clivagem, na medida em que sou agente, pode perfeitamente ocorrer que eu seja movido pelo interesse passional; mas, enquanto espectador, terei sempre no horizonte aquelas noções gerais que formam o padrão do que Hume chama de “gosto moral”²⁵. Evidentemente, dado que a influência das paixões não será inteiramente eliminada, pode-se perguntar qual a eficácia desse “gosto moral”. Ocorre que, sendo “mais constantes e universais” que nossas paixões particulares, esses “sentimentos calmos” possuem influência mais duradoura sobre nós, funcionando como

²⁴ Cf. Limongi, 2012, p. 116.

²⁵ “Os sentimentos têm de tocar o coração para controlar as paixões, mas não precisam ir além da imaginação para influenciar nosso gosto. [...] A imaginação se apega às *visões gerais* das coisas e faz uma distinção entre as sensações (*feelings*) delas decorrentes, e as que se devem a nossa situação particular e momentânea” (Hume, 2011, p. 374, grifo nosso).

um contrapeso constante ao interesse particular tanto no que concerne ao juízo quanto no que diz respeito à ação. Conforme já afirma Hume no *Tratado*:

Ora, quando julgamos um caráter, o interesse ou prazer que parece o mesmo para todo espectador é o da própria pessoa cujo caráter está sendo examinado, ou o daqueles que têm alguma conexão com ela. E embora esses interesses ou prazeres nos afetem de maneira mais fraca que os nossos, são mais constantes e universais, e por isso contrabalançam esses últimos até mesmo na prática [...] E, se esses sentimentos [morais], na maioria das pessoas não são tão fortes como aqueles que se referem ao bem privado, ainda assim eles devem produzir algumas distinções mesmo nas pessoas mais egoístas e depravadas, e devem associar a noção de bem a uma conduta benevolente, e a de mal à conduta contrária (Hume, 2011, p. 377; 1998, p. 44).

V

Se essa reconstituição do argumento humiano estiver correta, pode-se ver tanto a distância que separa Hume de Mandeville quanto o interesse de suas críticas às teses da *Fábula das abelhas*. Afinal, uma vez que opta por assumir a perspectiva do anatomista, Hume não pode simplesmente, como o fizera Hutcheson, realizar uma crítica, por assim dizer, externa ao pensamento mandevilliano. Em vez de supor a naturalidade e a imediatez do juízo moral, em vez de fazê-lo repousar sobre a receptividade de um *moral sense*, posto em nós pelo desígnio benevolente de Deus, cabe a ele mostrar que o anatomista da mente não está fadado a reduzir os sentimentos morais a modificações do amor-próprio. E pouco importa que, para os dois “naturalistas”, seja perfeitamente admissível que a distinção entre vício e virtude demande algum artifício, ou mesmo que o interesse particular jamais seja inteiramente eliminado da natureza humana. Se Hume não se furta a rejeitar conclusões extraídas pelo autor da *Fábula*, é porque ele considera, em primeiro lugar, que falar em artifício não implica atrelar o juízo e a prática morais à hipocrisia e ao auto-interesse. O sentimento moral pode ser derivado de uma série de artifícios, mas isso não o torna menos genuíno. E isso porque sua filosofia se esforça em diluir a suposta contrariedade entre o artificial e o natural.

Dessa reconfiguração decorre o segundo ponto em que parece apoiar-se a crítica de Hume à *Fábula*. Com efeito, para “refutar” Mandeville é preciso mostrar sobre qual princípio da natureza humana funda-se o artifício da moralidade e a quais necessidades ele atende. A noção de simpatia, como se tentou mostrar, é que fornece essa saída. Desde que devidamente alargada, corrigida e estabilizada, ela fornecerá a “matéria-prima” dos artifícios necessários à constituição do gosto moral e assegurará que os sentimentos a ele relacionados são genuínos. Assim, responder a Mandeville

implica retrair um processo, remontar a história das correções e extensões da simpatia, numa palavra, reconstituir aquele “progresso de sentimentos”. Um tal progresso, talvez possamos dizer, nada mais é que o refinamento do juízo ou sentimento pela via do cultivo, isto é, pela influência do comércio entre os homens, da conversação, da educação, da linguagem, das instituições, da reflexão e etc; tópicos bastante características do Século das Luzes.

Referências bibliográficas

- Berry, C. J. (2018). *Adam Smith: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Cléro, J. P. (2000). “Le sens moral chez Hume, Smith et Bentham.” In: *Le sens moral: une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*. Jaffro, L. (org.). Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleule, D. (2001). “Anthropologie et économie chez Hume: la formation de la société civile.” In: *Hume et la société civile*. Gautier, C. (org.). Paris: PUF.
- Deleuze, G. (2010). *Ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras.
- Hume, D. (2013). *Letters of David Hume*. Greig, J. Y. T. (org.). Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (1998). *An enquiry concerning the principles of morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (2003). Uma Investigação sobre os princípios da moral. In: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora Unesp.
- Hume, D. (1985). “Of the origin of government”. In: *Essays, moral political and literary*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Hume, D. (2003). “Da origem do governo”. In: *Ensaaios políticos*. São Paulo: Martins Fontes.
- Hume, D. (2011). *A treatise of human nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (2000). *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora Unesp/Imprensa Oficial.
- Hundert, E. J. (1994). *The enlightenment’s fable: Bernard Mandeville and the discovery of society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutcheson, F. (2002). *An essay on the nature and conduct on the passions and affections, with illustrations of the moral sense*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Hutcheson, F. (2008) *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Jaffro, L. (2000). “La formation de la doctrine du sens morale: Burnet, Shaftesbury, Hutcheson”. In: *Le sens morale: Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*. Jaffro, L. (org.). Paris: PUF.

Limongi, M. I. (2012). “O ponto de vista do espectador e a medida do juízo moral em Hume”, *Discurso*, n. 41, São Paulo, pp. 113-140.

Mandeville, B. (2017). *A fábula das abelhas*. São Paulo: Editora Unesp.

Mandeville, B. (1988). *The fable of the bees*, vol II. Indianapolis: Liberty Fund.

Waszek, N. (1987). *Man's social nature : a topic of the Scottish Enlightenment in its historical Setting*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang.

Waszek, N. (2003). *L'Écosse des lumières*. Paris: Presses Universitaires de France.