

SOCIABILIDADE E MORALIDADE: HUME LEITOR DE MANDEVILLE ¹

Maria Isabel Limongi ²

RESUMO *Hume foi leitor de Mandeville e, dessa leitura, retirou a tarefa de mostrar que a sociabilidade é um berço legítimo e o único possível da moralidade. Pretende-se mostrar como essa tarefa se impôs a Hume a partir de sua leitura de Mandeville e o modo como ele a levou a cabo.*

Palavras-chave: Hume, Mandeville, moralidade, sociabilidade, egoísmo, simpatia.

ABSTRACT *Hume argued, against Mandeville, that society is the only and a genuine source of morality. We shall indicate how this task was imposed to him and the way he dealt with it.*

I

Não resta dúvida de que Mandeville é uma referência importante para o pensamento moral de Hume. O problema posto pela *Fábula das Abelhas* acerca da relação entre vícios privados e benefícios públicos incendiou um debate em torno do qual gravitou, de um modo geral, todo o pensamento moral do

1 Artigo recebido em setembro e aprovado em outubro. Uma primeira versão deste trabalho, bastante rudimentar e diferente desta, foi apresentada no Colóquio Hume, promovido pelo programa de pós graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, em julho de 2002. A presente versão foi apresentada em maio de 2003 no Departamento de Filosofia da PUC-RIO. Agradeço a todos os colegas que nessas ocasiões as discutiram.

2 Universidade Federal do Paraná.

século XVIII. Hume se alinha entre os tantos críticos de Mandeville; mais precisamente, entre aqueles que, como Hutcheson, insistiram na naturalidade dos sentimentos morais contra o artificialismo mandevilliano, contra a tese de que nosso apreço pelas virtudes sociais nos teria sido inculcado por hábeis políticos, como uma técnica de governo.

É pelo menos nesse sentido que se encaminham as passagens do *Tratado da Natureza Humana*³ e da *Investigação sobre os Princípios da Moral*⁴ em que a referência a Mandeville é explícita, embora não nominal: não é verdade — diz Hume — que “as distinções morais originam-se da educação, e foram inicialmente inventadas, e depois encorajadas, pela arte dos políticos, a fim de tornar os seres humanos tratáveis, e subjugar sua ferocidade e egoísmo naturais que os incapacitavam para a vida em sociedade”. A educação e a política têm certamente uma influência considerável. Mas, ao seu lado, é preciso também reconhecer o papel da natureza: “as virtudes sociais têm uma beleza e estimabilidade (*beauty and amiableness*) naturais que, de pronto e anteriormente a todo preceito e educação, recomendam-nas ao respeito da humanidade não instruída e angariam sua afeição” (EM 173; trad. p. 77-8).

Em passagens como essa Hume não tem apenas Mendeville sob a mira, mas toda uma tradição que inclui Hobbes e Locke, além dos moralistas agostinianos franceses — Pascal, La Rochefoucauld, Nicole, Bayle —, todos aqueles que, aos seus olhos, intentaram fundar o edifício da moralidade (no caso dos agostinianos: da moralidade socialmente praticada) sobre a base estreita do egoísmo e do amor-próprio. Hume, porém, claramente distinguia nessa grande família de moralistas dois grandes grupos: o dos partidários do princípio que “afirma que toda benevolência é mera hipocrisia”, que a moralidade é um mero disfarce do nosso egoísmo e amor-próprio, e o dos partidários do princípio que afirma que “nenhuma paixão é e nem pode ser desinteressada” e que, tendo isso em vista, entendem que a base natural da moral só pode residir em sentimentos dessa ordem. (EM 247-8, trad. p. 187-8). A diferença está em que os primeiros entendem que os valores e práticas constituídos sobre a base do amor-próprio e do egoísmo são falsos, enquanto que os segundos os tomam por genuínos. Hume vê claramente que cada um desses grupos — o primeiro incluindo os moralistas franceses e Mandeville, o segundo Hobbes e Locke, para nos restringirmos aos modernos — reclamam, da parte daqueles que como

3 Doravante T. As referências das citações do *Tratado da Natureza Humana* virão no corpo do texto, entre parênteses, indicando o número da paginação da edição Selby-Bigge e, em seguida, o número da paginação da tradução brasileira de Dédorah Danowski, ed. Unesp.

4 Doravante EM. As referências das citações da *Investigação sobre os Princípios da Moral* virão no corpo do texto, entre parênteses, indicando o número da paginação da edição Selby-Bigge e, em seguida, o número da paginação da tradução brasileira de José Oscar de Almeida Marques, ed. Unicamp.

ele querem afirmar a naturalidade dos sentimentos sociais e benevolentes, respostas distintas.

Contra o segundo grupo (Hobbes e Locke), cabe mostrar que não faz sentido pensar a moralidade como o verão de uma só andorinha, que a tudo vê a partir de si mesma e que a tudo julga a partir da única e exclusiva perspectiva de seu próprio interesse, posto que os juízos morais que efetivamente fazemos pressupõem (em sua pretensão de universalidade, como dirá posteriormente Kant acerca dos juízos de gosto) que saíamos de nós mesmos e de nossa perspectiva particular, para adotar, ao menos no momento em que julgamos, a perspectiva do outro. O juízo moral, insiste Hume, é um juízo *com os outros*, e a moralidade pressupõe a sociabilidade e o convívio, uma porta de saída de nós mesmos. Não ter visto isso é um dos erros que anima a hipótese contratualista quando supõe que a vida social e política possam ser deduzidas da vontade de indivíduos pré-sociais, os quais, em função de um cálculo solitário do próprio interesse, passam a aderir a certos valores e regras necessários à manutenção dos vínculos sociais. Como se, antes mesmo do exercício da sociabilidade e de um convívio efetivo com os outros pudesse haver algo como a moralidade, a capacidade de discernir e o apreço por certos valores e normas de conduta partilhados!

Mas, como resposta ao segundo grupo — que inclui Mandeville e é o que nos interessa aqui — não basta insistir sobre a origem social das distinções morais. Pois, é justamente isso o que fazem os partidários da tese de que nossas práticas morais e supostas virtudes não são senão um disfarce do amor-próprio, uma forma de angariar a aprovação e os favores alheios em benefício próprio. “É vivendo em sociedade que nos tornamos sociáveis”⁵, diz Mandeville, numa formulação contra a qual Hume não teria muito o que objetar. Pois, mesmo insistindo contra Mandeville sobre a naturalidade dos nossos sentimentos sociais e benevolentes, Hume está certo (desta vez, contra Hutcheson) de que esses sentimentos, restritos ao âmbito das relações familiares e íntimas, não são suficientes para fundar e regular uma vida social complexa, e que é uma sociabilidade desta ordem, regulada por regras de justiça, sustentada por um governo e fundada sobre relações de interesse muito mais extensas do que as que brotam de nossa benevolência natural, é uma sociedade desse tipo que oferece as condições para a emergência de normas e valores cujo respeito nos habilita a viver em sociedades cada vez mais complexas. É, portanto, vivendo em sociedade (em sociedades complexas) que nos tornamos criaturas morais e sociáveis (aptos a viver em sociedades complexas). Sob o fundo dessa conver-

5 Mandeville, *La faible des abeilles*, deuxième partie, trad. P. Carrive, p. 159.

gência, porém, desenha-se a crítica de Hume a Mandeville: o que regula a sociabilidade é uma capacidade genuína, e não hipócrita, de fazer distinções morais e agir em conformidade com elas. Noutros termos: a sociabilidade é, para Hume, a diferença de Mandeville, o berço legítimo da moralidade.

Nossa intenção aqui é a de procurar compreender o teor, a força e as implicações da crítica de Hume a Mandeville, obscurecida em função do fundo comum a partir do qual ambos pensaram a moralidade. Para ambos, a moralidade constitui-se no interior e a partir da vida social, e a sociabilidade, ao menos em sua forma complexa, constitui-se fundamentalmente, embora não exclusivamente no caso de Hume, por laços de interesse. Para além das convergências, porém, não é sem interesse atentar às divergências e medir sua força.⁶ Ao defender o caráter genuíno da moralidade socialmente praticada, Hume não se limita, como se pode pensar, a subscrever com sinal invertido a versão mandevilliana da relação entre sociabilidade e moralidade, dando o nome de *virtude* àquelas qualidades que Mandeville, em respeito a uma antiga idéia de moralidade que a *Fábula* ajudou a tornar caduca, *ainda* chamava de *vício*. É bem mais decisiva a operação de Hume no sentido de salvar a moralidade dos ataques dos cétricos morais, dentre os quais Hume incluía Mandeville. Trata-se para ele de mostrar que a *moralidade que nossa sociabilidade comporta se conforma com a idéia de moralidade pressuposta em nossos juízos e práticas sociais*. Tal idéia exclui o egoísmo e o amor-próprio do rol dos sentimentos morais e condena os juízos e práticas neles fundados. Ali onde Mandeville entende que nenhum juízo e prática se conformam a essa idéia, no entanto pressuposta por esses mesmos juízos e práticas (daí sua hipocrisia), Hume quer mostrar sua inegável conformidade e, assim, assegurar que a sociabilidade possa ser efetivamente o reino da moralidade.

Começemos por esboçar o modo como Mandeville vê a relação entre sociabilidade e moralidade, para em seguida ver o modo como Hume a vê e, por fim, identificar o eixo de sua crítica a Mandeville.

II

Grande parte da força e do impacto da *Fábula das Abelhas* se deve à ambigüidade certamente intencional de sua mensagem, à incerteza quanto ao sentido último da tese que ela expõe, o que motivou uma diversidade de inter-

6 Sobre o interesse de compreender os elementos de ruptura e crítica, não especificamente da filosofia moral de Hume, mas das de Adam Smith e Ferguson, em relação a Mandeville, ver Claude Gautier, *L'Invention de la Société Civile, Lectures anglo-écossaises*, PUF, 1993.

pretações nem sempre compatíveis a seu respeito. Mandeville seria um ateu e libertino, pregando o vício como um meio da felicidade nessa vida?⁷ Ou ele estaria, ao contrário, condenando nossa avidez pela prosperidade material, mostrando ser ela incompatível com a virtude, tomada em sentido rigoroso?⁸ Ou, talvez ainda, o autor da *Fábula* se deixasse melhor descrever como um bom e neutro observador de uma mudança nos rumos das relações econômicas e sociais ocorrida em seu tempo, constatando suas contradições com a moral até então vigente.⁹ São muitas as facetas de Mandeville, construídas ao longo da história cheia de contornos nem sempre serenos de assimilação da *Fábula*.

Um ponto, no entanto, nos parece certo. Se entendermos que o essencial da *Fábula* reside na idéia de que nossas relações econômicas se desenrolam de maneira autônoma, prescindindo de uma regulação moral, e que, em contrapartida, a moralidade deve se instaurar em um outro campo que não o da sociabilidade efetiva (num outro mundo, Ideal ou efetivamente alcançado após a morte); se entendermos, enfim, que Mandeville mostrou ser a moralidade em sua roupagem tradicional incompatível com a sociabilidade, só nos resta pensar que Hume tenha invertido essa equação pelo sacrifício dos antigos ideais morais, ou seja, mediante a elaboração de uma nova moral, adaptada às exigências da sociabilidade e do progresso econômico. Isso não é de todo falso. Mas deixa à sombra a discussão mais relevante entre Mandeville e Hume acerca da *natureza* (social, para ambos) de nossos engajamentos morais.

É preciso levar a sério as passagens da *Fábula* em que Mandeville se declara um defensor tão ardoroso quanto Shaftesbury das virtudes sociais, posto que o valor associado a elas foi de fato o que, segundo ele, viabilizou o progresso da sociabilidade.¹⁰ Se é assim, o que Mandeville traz de novo não é

7 Essa foi, como se sabe, uma leitura comum da *Fábula* em seu próprio tempo. Hume, em seu ensaio sobre a luxúria, faz menção a posição de Mandeville e desses seus opositores ao distinguir entre duas posições correntes acerca do tema (nenhuma das quais a sua): a dos "homens de espírito libertino" que rasgam elogios mesmo para a luxúria viciosa, representando-a como fortemente vantajosa à sociedade" (a referência é obviamente Mandeville e o modo como ele era lido em sua época), em oposição à posição dos "homens de moral severa, que condenam a luxúria a mais inocente e a representam como a fonte de todas as corrupções, desordem, facções, incidentes do governo civil" (*Of refinement of Arts*, p. 269).

8 Ver nesse sentido Carrive, P. *Bernard Mandeville: passion, vices, vertus*, Vrin, Paris: 1980 e Lafond, J. "Mandeville et La Rochefoucauld", in: *L'home et son image*, Champion, Paris: 1996.

9 Vai nesse rumo a clássica leitura de L. Dumont em *Homo Aequalis*, Paris: Gallimard, 1977, cap. V.

10 Ver, por exemplo, as seguintes passagens do primeiro dos diálogos que compõem o segundo livro da *Fábula*; quem fala é Cleômedes, defensor das posições de Mandeville, contra Horácio, defensor de Shaftesbury: "Vejo claramente o bem público em todos os planos dos políticos, vejo as virtudes sociais brilhando em todas as suas ações, e percebo que o interesse nacional é a bússola pela qual os homens de Estado governam" (*La faible des abeilles*, deuxième partie, trad. P. Carrive, p.43); "O Sr. Shaftesbury não se ocupa de fazer o bem e de encorajar as virtudes sociais, e não estou fazendo a mesma coisa? E se não estou enganado quanto a interpretação favorável que faço da realidade, é ao menos desejável que os homens tenham mais consideração pelo bem público, menos amor pelo interesse privado, e mais caridade pelo seu semelhante do que é em geral o caso" (*La faible des abeilles*, deuxième partie, trad. P. Carrive, p. 49).

tanto a proclamação da autonomia da sociabilidade em relação à moralidade, num caminho que lhe teria sido aberto pela literatura agostiniana francesa, mas a tese de que necessariamente incorremos num auto-engano quanto à compreensão da natureza da moralidade sobre a qual a ordem social (e econômica) se apoia. E é isso, precisamente, o que Hume quer negar a Mandeville.

Como nos mostra E. J. Hundert¹¹, o que singulariza o discurso mandevilliano acerca da moral, e o que o fez chocar aos olhos de seus contemporâneos, reside sobretudo no ponto de vista naturalista adotado pelo, vale lembrar, *médico* Mandeville. Mandeville é, antes de tudo, um naturalista empenhado em descrever o mecanismo de funcionamento da sociedade a partir de certos princípios naturais: as paixões humanas¹². É este naturalismo e o projeto de fazer uma “ciência do insociável homem sociabilizado”¹³ o que, segundo Hundert, distingue Mandeville da tradição agostiniana francesa, a despeito do inegável débito da *Fábula* em relação a essa literatura. Mandeville fala do homem enquanto mero homem, enquanto homem natural, movido por princípios naturais, deixando de lado a temática da queda e do homem decaído, central na literatura agostiniana.

Não que Mandeville não se refira às Escrituras e à doutrina do pecado capital. Mas este é apenas um argumento em favor da perspectiva que ele adota — a de descrever a história da moralidade como uma história natural, a história do homem não iluminado pela fé e que precisou se desenvolver, organizar-se moral e socialmente, a partir de suas próprias faculdades e luzes naturais. A referência à queda encontra-se, assim, a serviço da fixação do espaço próprio de um discurso naturalista e não da tematização de um sentido trágico da existência, sob a ótica do pecado. “Considerarei adequado — esclarece Mandeville na introdução de sua *Investigação sobre a Origem da Virtude Moral*, que integra o corpo da *Fábula* — investigar como o homem sem maiores qualificações poderia, entretanto, por meio de suas próprias imperfeições, ser ensinado a distinguir entre o vício e a virtude. E nesse ponto cumpre-me desejar que o leitor registre de uma vez por todas que, quando digo homens, não estou aludindo a judeus nem a cristãos mas simplesmente a homens, no estado de natureza e ignorância da verdadeira divindade”¹⁴. O espaço da moralidade (daquela que importa ao naturalista) é, portanto, o *deste* mundo.

11 Hundert, E.J. *The Enlightenment's Fable*, Cambridge, 1994.

12 Idem, p. 13-4.

13 Idem, p. 61. Ver, de um modo geral, cap. 1.

14 Mandeville, *An Enquiry into the origin of Moral Virtue*, In: *The Fables of Bees and other writings* (Hundert, E. J. ed.) Hackett, Indianapolis/ Cambridge, 1984, p. 36; *Uma Investigação sobre a Origem da virtude moral*, In: *Filosofia Moral Britânica*, ed. da Unicamp, Campinas, 1996, p. 78.

Sendo assim, para o naturalista, a moral ou a capacidade de distinguir entre o vício e a virtude é uma capacidade adquirida no decorrer de uma história natural da sociabilidade, cuja marcha Mandeville se propõe a descrever sobretudo na *Investigação sobre a Origem da Virtude Moral* e nos diálogos que compõem o segundo volume da *Fábula*. Trata-se nesses momentos de mostrar como a sociabilidade foi engendrada a partir de um jogo das paixões humanas em si mesmas contrárias à vida em sociedade, e como a moralidade, originalmente ausente, se engendrou e passou a operar como um elemento central, o pilar dessa ordem. A história natural da sociabilidade e da moralidade é, assim, uma história do progresso das paixões humanas, em seu jogo mecânico. Tal mecânica funciona ao modo de um tear (a imagem é de Mandeville)¹⁵, entrelaçando as paixões humanas no tecido da sociabilidade, ligando os homens uns aos outros numa ordem social e conformando suas condutas ao que ela requer.

Uma tal engenhoca social precisou porém de um artífice para que se pudesse em funcionamento. Trata-se da figura não muito precisa, mas central na história natural da *Fábula*, dos “legisladores”, dos “políticos” e “outros homens sábios”¹⁶, que souberam num dado momento inventar um *discurso* moral louvando as virtudes sociais e associando a grandeza dos homens à sua capacidade de abnegação e renúncia das próprias paixões, discurso do qual tais homens souberam explorar o fundo retórico, usando-o como um instrumento para mover as paixões dos outros homens no sentido da sociabilidade. Um simples discurso, apelando a normas e valores aos quais as paixões humanas em sua natureza mecânica são a princípio surdas, não seria capaz de mover os homens no sentido de renunciarem aos seus próprios e imperativos impulsos naturais não fossem os homens movidos pela paixão dominante do amor-próprio. É a ela que os governantes apelam, sabendo que estamos dispostos a sacrificar a satisfação de outras paixões pela conquista de uma boa imagem e reputação, soando como um prêmio ao amor que nutrimos por nós mesmos. É, assim, a partir de um jogo das paixões (o amor-próprio no centro da cena), que nos tornamos sensíveis a certos valores necessários à manutenção e ao progresso da ordem social.

Mas se é assim — eis o desfecho polêmico de toda essa história —, o funcionamento da sociabilidade envolve um desnível necessário entre o princípio motor de nossa conduta social (as paixões procurando vias cada vez

15 Cf. *La Faible des Abeilles*, trad. P. Carrive, segunda parte, Vrin, Paris: 1991, p. 264.

16 Mandeville, *An Enquiry into the origin of Moral Virtue*, In: *The Fables of Bees and other writings* (Hundert, E. J. ed.) Hackett, Indianapolis/ Cambridge, 1984, p. 36; *Uma Investigação sobre a Origem da virtude moral*, In: *Filosofia Moral Britânica*, ed. da Unicamp, Campinas, 1996, p. 78.

mais oblíquas de satisfação, causa mecânica e efetiva de nossa conduta) e a representação que fazemos dessa mesma conduta quando nos deixamos lavar pelo feitiço da adulação de um discurso laudatório no qual despontamos como criaturas nobres e excelsas, seres morais que orientam seu comportamento por fins e valores. Como se o princípio de nossa conduta social fosse o reconhecimento do valor do *ethos* social e não, tão simplesmente, nossas paixões!

Tudo se passa, assim, como se a narrativa naturalista de Mandeville sugasse para o campo da marcha mecânica da natureza toda a pretensão normativa da moral. O princípio de nossa conduta não são deveres e valores postos como fins, mas paixões operando como causas eficientes. A sociabilidade, contudo, só se torna coesa e ordenada no momento em que nos deixamos seduzir por um discurso que falseia esse dado natural, descrevendo nossa conduta por referência a uma suposta nobreza e destinação moral. Este auto-engano ou esta hipocrisia é, portanto, necessária ao bom funcionamento da sociabilidade. É ela que nos determina — o amor-próprio como causa motora — no sentido da adesão aos valores requeridos pela ordem social.

III

Hume, ele também, adota um ponto de vista *naturalista* para falar da moral. O termo, sabemos, envolve um longa disputa acerca do estatuto da filosofia humeana como um todo; no presente contexto, contudo, quer tão somente designar o fato de que Hume se proponha, como Mandeville, a investigar a origem de nossa capacidade de distinguir entre o vício e a virtude, fazendo-a remontar ao seu princípio natural, ao dado além do qual não é mais possível retroceder, e que é, para Hume, como se sabe, da ordem de um sentimento — o prazer e desprazer despertados pelos objetos e associados a eles, princípio de uma preferência sem a qual não haveria para nós nada semelhante a um *valor*. Trata-se para Hume, como para Mandeville, de reconhecer aí apenas o princípio de uma história da sociabilidade e da moralidade, que ultrapassa, sem negar, o naturalmente dado. Como para Mandeville, igualmente, a moral será para Hume da ordem de um discurso, uma linguagem socialmente constituída fixando os valores da sociabilidade. E uma investigação sobre os princípios da moral é para ele, como para Mandeville, uma investigação acerca da história natural da sociabilidade e da moralidade que ela comporta.

A diferença com Mandeville está, como já indicamos, no fato de Hume entender a moralidade constituída ao longo da história natural da sociabilidade como uma moral genuína, adequada à idéia que fazemos da moralidade e do *ethos* virtuoso.

Vai nesse sentido o esforço de Hume, visível sobretudo na *Investigação sobre os Princípios da Moral*, em mostrar que não somos movidos apenas pelo amor-próprio e por interesses de ordem egoísta, mas também por sentimentos de ordem benevolente e humanitária, por uma sorte de concernimento com os outros — a simpatia —, que é o princípio natural da moral.¹⁷ Seria, contudo, restringir enormemente o escopo da argumentação humeana reduzi-la à prova de que princípios desinteressados operam naturalmente em nós, como se toda a questão se resolvesse pela adoção de um olhar mais otimista acerca da natureza humana, como se bastasse atribuir ao homem a dignidade moral que Mandeville lhe negara para que a moralidade fosse então salva. A admissão da naturalidade da simpatia é apenas o primeiro passo de uma argumentação bem mais sofisticada visando suprimir a distância instaurada por Mandeville entre o domínio da natureza — do jogo mecânico das paixões — e o domínio da norma — do comportamento orientado por fins. Trata-se para Hume de mostrar que de um domínio a outro a passagem é boa.

Para tanto, o primeiro passo (e este é só um primeiro passo), consiste em estabelecer a simpatia como princípio natural da moral. Acompanhemos a argumentação que conduz a esse resultado, começando por lembrar — o que se mostrará essencial no contexto de nossa discussão — que a simpatia é considerada por Hume sobretudo como o princípio natural dos *juízos* e não, ou ao menos não imediatamente, das *ações* morais. O ponto de honra de Hume na *Investigação sobre os Princípios da Moral*, cuja argumentação está inteira voltada para rebater as morais do egoísmo, não é tanto mostrar que somos naturalmente determinados a *agir* em benefício dos outros, mas, sobretudo, que somos naturalmente determinados, pelo fato da simpatia operar em nós, a *julgar* levando em conta o que dá prazer e desprazer aos outros e não apenas a nós mesmos. Eis o argumento de Hume a esse favor, se nos for permitido resumi-lo.

17 Empregamos aqui o termo simpatia tal como Hume o emprega na *Investigação*, onde o termo tem um sentido menos técnico do que no *Tratado*. Em seu sentido técnico, a simpatia não é um afeto, um sentimento ou uma paixão, mas um modo ou um mecanismo de produção de afetos, sentimentos ou paixões (sejam eles quais forem) por comunicação. Na *Investigação*, contudo, Hume se refere à simpatia como um tipo de sentimento benevolente e humanitário. A imprecisão se justifica se levarmos em conta que o mecanismo da simpatia, tal como descrito no *Tratado*, enquanto um princípio de comunicação de afetos, é posto em operação mais facilmente quando nutrimos sentimentos benevolentes em relação àqueles com quem simpatizamos, como Hume sugere no próprio *Tratado* (T, 581) ao dizer que somos mais sensíveis ao que concerne às pessoas que nos são mais próximas do que as distantes, embora a simpatia possa operar com relação a ambas. Assim, podemos dizer que a simpatia, embora não equivalha a um sentimento benevolente e humanitário, de algum modo o pressupõe, na medida em que implica um concernimento (sentimentos benevolentes) de maior ou menor grau com os outros. Na *Investigação*, nos parece, Hume emprega o termo designando ao mesmo um princípio de produção de afetos por comunicação e os sentimentos de ordem benevolente implicados nesse princípio. Indicaremos adiante (especialmente nota 19) que não se trata de um emprego descuidado do termo, pois que a simpatia seja ao mesmo tempo um princípio de produção de afetos e um certo afeto particular, sem que no entanto estes dois aspectos se confundam, será de extrema relevância para a gênese da moralidade.

Hume parte do fato do juízo moral: discernimos entre a virtude e o vício, e os valores discernidos são compartilhados e sedimentados numa linguagem comum. Quem negará que os termos *benevolência*, *coragem* ou *prudência* exprimem virtudes? Nem mesmo Mandeville negaria que ao menos no plano da linguagem, embora não no da conduta, opera-se uma distinção entre o vício e a virtude. Ora, essas distinções são muitas vezes aplicadas a situações nas quais não estamos concernidos, na avaliação de ações e caracteres — a ação benevolente de Pedro em relação a João, a coragem de Aquiles, a imprudência de Karl — que não beneficiam ou prejudicam aquele que enquanto mero espectador julga a ação, mas os personagens envolvidos na cena contemplada. Quem julga, em função de sua posição de espectador, é desinteressado.

Posto isso, resta investigar qual o princípio que guia nossas preferências tais como expressas em nossos juízos e sedimentadas em nossa linguagem comum. A resposta não tarda: trata-se evidentemente, quer nos mostrar Hume, da simpatia. Qual outro princípio pode explicar da maneira mais natural e simples que um observador prefira o que chama virtude ao vício senão uma capacidade de sentir *com* os outros, que o faz ver-se de alguma forma conernido com o que beneficia a outrem além dele mesmo? O mais mesquinho dos homens, incapaz de mover uma palha em benefício alheio, se é que faz uso de uma linguagem valorativa, se é que julga, há de ser tocado minimamente que seja pela simpatia e levar em consideração o que interessa a um outro além de si mesmo.

Não há, deste modo, no que diz respeito a tese de que somos naturalmente movidos pela simpatia, tal como desenvolvida na *Investigação*, nenhum *partipris* acerca da natureza de nossas motivações, sobre a natureza boa ou má dos homens (até porque qualquer tomada de posição nesse sentido depende de que antes se possam justificar os juízos com base nos quais se exprimem esses valores), mas apenas uma análise dos juízos de valor que corriqueiramente fazemos e que, como quer mostrar Hume, pressupõem as operações da simpatia. No limite, a simpatia serve a Hume como uma maneira de mostrar que estamos naturalmente abertos ao domínio dos valores ou do gosto, entendendo por gosto não a expressão pura e simples de uma preferência — o que supõe apenas os sentimentos de prazer e desprazer —, mas a expressão de uma preferência comum ou partilhada com os outros. A simpatia fornece o princípio mecânico envolvido na formação dos juízos de gosto. Ela é, por assim dizer, o ponto em que a natureza se abre para o domínio dos valores.¹⁸

18 Em T 316-20, Hume explica qual o princípio desse mecanismo. Um afeto se forma em nós por comunicação, ou por simpatia, quando (a) percebemos nos outros os signos de uma paixão; (b) formamos a partir daí

O pecado de Mandeville estaria justamente em não ter se preocupado com indicar esse ponto de abertura. A idéia de que hábeis políticos teriam *inventado* os valores deixa sem explicação o processo que possibilitou aos homens discernir valores e, a partir daí, compreender a linguagem que pretende exprimi-los. “Se a natureza não nos ajudasse quanto a isso, seria em vão que os políticos falariam em *honroso* ou *desonroso*, *louvável* ou *condenável*. Essas palavras seriam inteiramente ininteligíveis; não estariam vinculadas a nenhuma idéia, como se pertencessem a uma língua completamente desconhecida por nós. O máximo que os políticos podem fazer é estender os sentimentos naturais para além de seus limites originais; mas a natureza tem ainda de fornecer a matéria-prima, dando-nos alguma noção das distinções morais.” (T, 500; trad. p.540-1).

Vale insistir: a simpatia deve ser suposta como princípio natural dos *juízos* que estabelecem distinções morais e não, imediatamente, como princípio das *ações* morais. A insistência se justifica se lembrarmos que Mandeville nos conduz à conclusão de que a moral não se inscreve em nossas práticas sociais apelando ao fato de que tais práticas (nossas *ações*, portanto) são motivadas por paixões e não por valores. Mas na base deste argumento cético há um equívoco: a desconsideração da questão do *juízo* e do que deve ser o ponto de partida de toda investigação moral, a saber, o *fato* de que discernimos entre o vício e a virtude. No lugar de um tal fato, no princípio de suas doutrinas especulativas, as “morais do egoísmo” colocam uma espécie de metafísica das motivações, que acaba por paralisar toda investigação sã acerca dos princípios da moral.

Por partirem de uma tal metafísica, a tradição criticada por Hume, já desde Pascal e La Rochefoucauld, se esmera em multiplicar o que poderíamos chamar “os paradoxos da motivação”: discernimos virtudes e vícios, ajustamos nosso comportamento a esse discernimento, mas nada garante que esse discernimento nos coloque diante de valores mais que aparentes, uma vez que a prática da virtude pressupõe uma certa qualidade humanitária e caridosa de nossas motivações de cuja presença em nós e nos outros jamais podemos nos assegurar. Via de regra, o que se pode mostrar é precisamente o contrário: nossa conduta social *não* é animada por motivações genuinamente morais. Desta incerteza transformada em suspeita chega-se ao ceticismo: se reina aqui o princípio da dúvida é porque tudo para nós é opaco e obscuro quando o

uma idéia da paixão; (c) essa idéia se converte numa impressão, equivalente a um afeto original, em virtude da relação que a idéia da paixão tem conosco ou com a concepção de nossa própria pessoa, pelo que a imaginação transmite força e vivacidade de uma idéia a outra, isto é, da idéia da própria pessoa à idéia da paixão que, ganha, por esse meio, o estatuto de uma impressão.

assunto é moral, a despeito de nossa aparente segurança para discernir, nas diversas condutas e ações que se nos apresentam, entre o vício e a virtude. Mas tal segurança apenas mostra o quanto somos cegados pelo amor-próprio, até o ponto de recusarmos a ver nossa própria fraqueza e nossa corrupção moral.

Hume inverte um tal raciocínio. Partamos, diz ele, daquilo acerca do que não resta dúvidas: discernimos entre a virtude e o vício, esse discernimento se supõe partilhável e é efetivamente partilhado, como atestam certos acordos efetivos, ainda que restritos. Compreendamos, então, qual a condição desse juízo: a simpatia. E “uma vez que se tenha feito essa concessão, a dificuldade estará suprimida, e uma interpretação natural e desimpedida dos fenômenos da vida humana irá em seguida prevalecer, pode-se esperar, em todas as investigações especulativas” (EM, 199, trad. p. 117). Podemos a partir daí pensar melhor, diríamos, como a moralidade se inscreve nos assuntos humanos.

Pois, a separação entre os planos do juízo e da ação não apenas assegura o fato da moralidade contra as investidas cétricas das morais do egoísmo, obstinadas em reconduzir o edifício da moralidade à base estreita do amor-próprio; ela permite também mostrar — e isso é fundamental, no diálogo com Mandeville — a inscrição social da moralidade, o modo como a moralidade se insere numa história da sociabilidade, cujo princípio motor não é desde a origem valores, mas paixões ou motivações no limite incompatíveis com a noção que fazemos da virtude. Nesse ponto, como já indicamos, Hume está absolutamente em acordo com Mandeville: a história da sociabilidade pode ser entendida como uma história do interesse, como um jogo das paixões egoístas nos levando a aceitar certas regras de conduta (as regras de justiça) e a acatar certos valores (como a castidade e a obediência civil) fundamentais ao bom funcionamento da sociabilidade e à resolução dos conflitos que lhe são inerentes. Se fazemos isso, se *agimos* assim, é sobretudo porque vemos na sociabilidade um meio adequado para satisfazer nossas próprias paixões. Mas a *ação* que assim pode-se dizer interessada, ao promover as condições da sociabilidade, oferece à moralidade — entenda-se: à nossa capacidade de *julgar* desinteressadamente a partir das operações da simpatia — a condição (material) de se exercer e se refinar.

Em poucas palavras: a separação entre os planos do juízo e o da ação permite a Hume explicar, de um só golpe, a formação da sociedade a partir do interesse e do egoísmo e a origem social da moralidade a partir do desinteresse e da simpatia. A moral é o produto desses dois grupos de paixão: das paixões egoístas ou interessadas, que estão na base das ações que produzem o progresso da sociabilidade, e das paixões sociais ou desinteressadas, que estão na

base dos juízos que, uma vez exercidos na vida social, dão origem ao gosto. O interesse produz a vida social em sua forma complexa, oferecendo ao desinteresse a ocasião de se exercer no julgar, pelo que se produz e se refina nossa capacidade de discernir entre o vício e a virtude.

Precisemos esse último ponto, isto é, o modo como se dá a gestação social da moralidade.

IV

Falar de vício e virtude é falar de preferências compartilhadas, gerais e abrangentes. “A idéia de moral pressupõe algum sentimento comum a toda humanidade, capaz de recomendar o mesmo objeto à aprovação generalizada e fazer com que todos os homens, ou a maioria deles, concordem em suas opiniões e decisões relativas a esse objeto. Ela também pressupõe um sentimento tão universal e abrangente que consiga estender-se a toda a humanidade e tornar até mesmo as ações e comportamentos das pessoas mais distantes em objetos de aplauso ou censura, na proporção em que estejam ou não em acordo com a regra de direito que se estabeleceu” (EM, 221, trad. p. 156).

Em função de sua generalidade e abrangência as noções morais pressupõem em seu princípio uma capacidade de julgar (e, em sua base, uma capacidade de sentir) que leve em conta algo mais do que exclusivamente nossa própria felicidade e miséria. Se, no entanto, essa capacidade de sentir e julgar por simpatia é uma condição necessária do discernimento moral, ela não é ainda sua condição suficiente.

Por meio da simpatia se produz um ponto de vista comum a mim e a outro, uma primeira porta de saída de nós mesmos que constitui a base da moralidade. Mas esse ponto de vista não é ainda *stricto sensu* um ponto de vista moral. Ele não é ainda o ponto de vista dos homens em geral, mas de um pequeno conjunto ou partido de homens, de modo que a simpatia, quando restrita, pouco acrescenta à perspectiva do egoísmo: os juízos que se fazem a partir dela são ainda parciais e, além disso, irregulares, isto é, não apenas diferem do juízo de outros homens que tenham outros interesses ou valores, como diferem dos meus próprios juízos em outras ocasiões, conforme varie o foco e o objeto da simpatia. Ser capaz de simpatia não é ainda discernir valores morais, posto que esse discernimento pressupõe um ponto de vista geral e regular, ao passo que os sentimentos produzidos pela simpatia, nas diversas circunstâncias particulares em que ela efetivamente opera, são, ao contrário, parciais e irregulares.

A princípio, tal irregularidade pode ser vista como uma objeção à tese de

que a simpatia é o princípio natural da moral, posto que contradiz a regularidade e a abrangência *de facto* dos juízos morais. Assim como o interesse não pode estar na base dos juízos morais porque é parcial e irregular enquanto o juízo é geral e regular, o mesmo parece valer para a simpatia, ela também, como o interesse (a diferença é de grau), variável e de abrangência restrita. Hume, no entanto, quer guardar uma diferença de natureza entre simpatia e interesse para reafirmar a simpatia como o princípio natural da moral.¹⁹ A moral remonta a simpatia, mas não é inteiramente dada com ela, pois envolve um processo de correção de sua irregularidade.

São bem conhecidas as afirmações de Hume acerca da necessidade de corrigir a parcialidade da simpatia pela adoção de um ponto de vista geral para julgar. “Seria impossível conseguir conversar com alguém em termos razoáveis — diz ele — se cada um de nós considerasse os caracteres e as pessoas somente tais como nos aparecem em nosso ponto de vista particular. Portanto, para impedir essas contínuas *contradições*, e para chegarmos a um julgamento mais *estável* das coisas, fixamo-nos em algum ponto de vista *firme e geral*; e, em nossos pensamentos, sempre nos situamos nesse ponto de vista, qualquer que seja nossa situação presente” (T, 581, trad. p. 621). Não queremos aqui insistir sobre esse ponto. Para nossos fins, basta notar que não há moralidade sem que a parcialidade original da simpatia seja corrigida pela adoção de um ponto de vista invariável e abrangente, um ponto de vista para julgar que não seja estritamente o meu, nem o meu e o de meus familiares e conhecidos, mas o dos homens em geral. Basta notar isso, para em seguida insistirmos sobre um outro ponto: o processo dessa correção pelo qual nasce propriamente a moralidade coincide com o progresso natural da sociabilidade. Hume o diz explicitamente: “o intercâmbio de sentimentos na sociedade e no convívio diário (*conversation*) nos leva a formar um critério geral e inalterável com base no qual passamos aprovar ou desaprovar caracteres e maneiras” (T, 603, trad. p. 643)²⁰.

Pelo simples fato de vivermos em sociedade somos levados a corrigir a irregularidade da simpatia. Pois a vida social oferece não apenas a ocasião para que a simpatia opere produzindo valores, como também a ocasião de observarmos a irregularidade e parcialidade de suas operações. Vemos, em

19 “Se a simpatia é como o egoísmo, que importância tem a observação de Hume segundo a qual o homem não é egoísta? De fato, embora a sociedade encontre tanto obstáculo na simpatia quanto no mais puro egoísmo, o que entretanto e absolutamente muda é o sentido, a própria estrutura da sociedade, conforme seja ela considerada a partir do egoísmo ou da simpatia. Com efeito, egoísmos teriam somente que se limitar. Com respeito às simpatias, o caso é outro: é preciso integrá-las, integrá-las em uma totalidade positiva” (Deleuze, G. *Empirismo e Subjetividade*, Ed. 34 Letras, 2001, p. 33).

20 Cf. EM, 186.

função de nossas múltiplas relações sociais, dos diversos e variados sentimentos que nos ligam uns aos outros numa sociedade complexa, que se nossa situação em relação aos outros fosse diversa nossos juízos seriam também outros. Aprendemos assim a separar o princípio da simpatia, operando como uma causa geral sempre presente onde um valor se produz, das circunstâncias particulares em que a simpatia opera, os meus sentimentos particulares em relação aos homens, em função da posição particular que ocupo em relação a eles no interior da vida social.²¹ Retiradas essas circunstâncias, resta a simpatia, não mais como uma condição natural e material de produção de um valor operando efetivamente em nós, mas como um *princípio*, o *critério* ou a *regra* de produção de um juízo de valor.

Para chegar à regra, fazemos remontar os efeitos (no caso, os valores) a sua causa comum: onde há valor há simpatia, juízo a partir de uma posição que não é a nossa — “é pela influência que o caráter ou as qualidades de uma pessoa exercem sobre aqueles que têm algum relacionamento com ela que a censuramos ou elogiamos” (T, 582; trad. p. 622). Temos a partir daí um critério de correção da parcialidade de nossos sentimentos, uma regra para julgar que se destaca dos casos em que os juízos são efetivamente produzidos, em circunstâncias particulares, associados a sentimentos particulares. Passamos a tomar a imparcialidade como regra, desprezamos as fontes da parcialidade — nossas paixões particulares e as circunstâncias que as determinam — porque sabemos, por experiência — pela experiência da simpatia —, que a adoção de um ponto de vista alheio, um certo desprendimento em relação as nossas próprias paixões e sentimentos, é o princípio natural, a causa dos juízos de valor.

A regra do julgar que preside a correção da parcialidade original da simpatia não se impõe como um dever-ser. Hume emprega, é verdade, uma linguagem finalista quando diz ser preciso corrigir a simpatia *para que* se chegue a juízos morais estáveis. Mas esse fim não é dado de antemão. Ele só pode ser reconhecido como um fim, a moralidade só pode constituir em si mesma um valor, ali onde a natureza opera em nós nos determinando nesse sentido: determinando-nos (1) a produzir valores, (2) a refletir sobre o seu modo de produção e (3) a privilegiar o que há de regular nessa produção. Eis as etapas que é preciso vencer para que se mostre — conforme a intenção polêmica do pensamento moral humeano tendo em vista o pano de fundo oferecido pela *Fábula*

21 Poderíamos, talvez, dizer o seguinte: o que se separa é a simpatia como um princípio de produção de afetos (em seu sentido técnico, tal como destacado na nota 15 e descrito na nota 16) e a simpatia enquanto um princípio que atua sob as circunstâncias de afetos benevolentes mais ou menos intensos, os sentimentos particulares e irregulares de quem julga em relação àquele de quem recebe sentimentos por simpatia (em seu sentido não técnico, tal como freqüentemente empregado na *Investigação*, como se observou na nota 15).

das Abelhas — que do fato à norma, da natureza ao valor a passagem é boa.

Que a natureza nos determine a produzir valores é algo dado no simples fato da simpatia operar em nós. Por sua vez, a reflexão sobre as operações da natureza, sobre a causalidade natural dos juízos e, em especial, dos juízos de valor (reflexão que a filosofia humeana pretende fazer, mas que pode e deve ser feita pelo homem comum esclarecido), prepara a passagem do fato à regra, da natureza à norma, do juízo ao padrão do juízo.²² Esse processo, na moral, é um prolongamento natural da experiência da simpatia. A simpatia abre a porta dos valores e mostra o caminho para refiná-los. Nesse sentido, ela é, ao mesmo tempo, o *fato* e a *regra* dos juízos morais. *Fato* porque opera como causa efetiva dos juízos de valor, mesmo se parciais e pouco abrangentes. E *regra*, porque mostra a quem reflita sobre suas operações a circunstância comum que acompanha tais juízos: a adoção de um ponto de vista mais amplo que o nosso. A reflexão sobre as causas de nossos juízos oferece na moral, assim como nos raciocínios causais sobre questões de fato, critérios para julgar: num caso como no outro julga melhor quem souber separar as causas particulares que determinam nossos juízos privados e circunstanciais, das causas gerais, que determinam nossos juízos partilhados e regulares²³.

Mas o que nos leva a privilegiar uma forma de juízo a outra? Certamente não o fato de visarmos de antemão o valor de verdade dos juízos, sejam epistêmicos ou morais. Não visamos a verdade dos fatos ou a objetividade dos valores. A verdade não é um fim, mas, antes, um efeito, um produto de nossos juízos regulares, comuns e refletidos.²⁴ O que nos determina, pois, a privilegiar esse tipo de juízo?

Hume insiste por diversas vezes no valor afetivo da regularidade, da não

22 Sobre a passagem do fato do julgar à regra do juízo, pela qual o “sujeito ultrapassa o dado”, como um tema central do empirismo de Hume, veja-se Deleuze G. *Empirismo e Subjetividade*, Ed. 34 Letras, 2001.

23 Sobre o processo de constituição de critérios para julgar no plano de nossos raciocínios causais, veja-se T, I, 3, 15, onde Hume expõe as regras gerais que devem nos servir de critério para os juízos causais, assim como o que se diz acerca dessas regras em T, I, 3, 13: “essas regras se formam segundo a natureza de nosso entendimento, e conforme nossa experiência da operação deste nos juízos que formamos acerca dos objetos. Graças a elas aprendemos a distinguir as circunstâncias acidentais das causas eficientes. Quando descobrimos que um efeito pode ser produzido sem a concorrência de alguma circunstância particular, concluímos que essa circunstância não faz parte da causa eficiente, por mais freqüente que seja sua conjunção com ela. Mas como essa conjunção freqüente necessariamente faz que tal circunstância tenha um efeito sobre a imaginação, apesar da conclusão oposta decorrente das regras gerais, a oposição desses dois princípios produz uma contradição em nossos pensamentos, fazendo-nos atribuir uma das inferências a nosso juízo e a outra a nossa imaginação. A regra geral é atribuída ao juízo, por ser mais extensa e constante; a exceção à imaginação, por ser mais caprichosa e incerta” (T, 149, trad. p. 182-3). É um processo da mesma natureza que produz a correção da simpatia, distinguindo seus efeitos circunstanciais e particulares na imaginação de seus efeitos gerais e regulares no juízo.

24 “Nossa razão deve ser considerada uma espécie de causa, cujo efeito natural é a verdade; mas esse efeito pode ser freqüentemente impedido pela irrupção de outras causas, e pela inconstância de nossos poderes mentais” (T, 180; trad. p. 213)

contrariedade, da facilidade das transições costumeiras da imaginação. Mas quando nos impomos critérios para julgar e zelamos pela regularidade dos juízos, fazemos bem mais do que ceder aos nossos impulsos naturais. A reflexão e o exercício da filosofia demandam esforço, um esforço que não pode ser *contra natura*, mas que tampouco equiivale à posição do homem comum, que se deixa levar irrefletida e indiscriminadamente por seus impulsos.²⁵ Gostaríamos aqui de sugerir que o que nos determina a este esforço de reflexão — reflexão sobre as causas naturais dos juízos que está na base da produção de juízos regrados e regulares — é a própria sociabilidade ou nossas paixões sociais tais como formadas no interior da vida social. Não é isso, afinal, o que nos sugere o famoso desfecho do livro I do *Tratado*? Que nossas opiniões se desmoronam e desagregam “quando não suportadas pela opinião alheia” (T, 264-5; trad. p. 297), que este desmoronamento é vivido sob a forma da melancolia e do desespero e que, enfim, não pode haver para nós verdade (ou se quisermos: objetividade) se não ali onde partilhamos juízos, isto é, na sociabilidade?²⁶

Se é assim, então podemos dizer que os prazeres da sociabilidade, de ver as próprias opiniões, valores e crenças espelhados nos outros consistem numa motivação, numa causa natural operando no sentido da regulamentação dos juízos. Não gozaríamos desses prazeres a nós tão caros²⁷, não chegaríamos sequer a partilhar uma linguagem²⁸ se não fôssemos capazes de corrigir o que há de parcial em nossos juízos, capacidade que adquirimos pelo fato mesmo de vivermos em sociedade, de experimentarmos prazeres sociais, partilhar uma linguagem e refletirmos sobre suas causas. Por seu turno, os valores e crenças *de facto* partilhados se oferecem desde o princípio, para todo ser social, como um critério ou padrão para a regulação dos juízos. Não é de se estranhar, portanto, que a reflexão moral de Hume parta dos valores já constituídos ou do que Hume chamará no início da *Investigação sobre os Princípios da Moral* um catálogo do mérito: se não pode haver propriamente moralidade onde não houver uma experiência social da moralidade, a reflexão sobre a moral deve ela também partir dos valores socialmente dados.

25 Que lembremos, nesse sentido, do capítulo 1 do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*.

26 Ver, nessa linha interpretativa, Baier, A. C. *A progress of sentiments: reflections on Hume's Treatise* Harvard University Press, 1994.

27 “Reduza-se uma pessoa à solidão e ela se verá desprovida de todos os gozos exceto os do tipo sensual ou especulativo, pois os impulsos de seu coração não estarão secundados por impulsos correspondentes em criaturas semelhantes” (EM, 179; trad. p. 85)

28 “Sem uma tal correção das aparências, tanto nos sentimentos internos quanto externos, os homens não poderiam jamais pensar ou falar de modo uniforme sobre qualquer assunto, já que suas variáveis posições produzem uma contínua variação nos objetos e colocam-nos em perspectivas e situações distintas e contraditórias” (EM, 185; trad. p. 95).

Compreende-se assim a relação de mútua reciprocidade entre moralidade e sociabilidade cujo aspecto positivo Hume se dispôs a afirmar contra Mandeville. Entre uma e outra há, primeiro, uma comunhão de origem: o princípio de todo valor coincide com o princípio da vida social — a simpatia que, em sua forma original, se exerce em conjunção com um sentimento benevolente restrito ao âmbito dos vínculos familiares. E quando o interesse se une à benevolência na formação das sociedades complexas, quando nossos vínculos sociais se diversificam, é ainda a sociabilidade, na medida mesma em que se amplia, que oferece à simpatia a condição de se corrigir, permitindo que se exerça em múltiplas circunstâncias e associada a diversos sentimentos que não apenas os de benevolência, evidenciando assim a diferença entre as causas gerais e as causas particulares de nossos juízos. E, por fim, são ainda os prazeres sociais, aos quais nos afeiçoamos à medida em que nos socializamos, que nos motivam a procurar e prezar a correção dos juízos, a fazer do *fato* de sermos capazes de discernir valores comuns um *valor* comum.

Desfaz-se, assim, o aparente paradoxo posto por Mandeville: a moralidade nasce da sociabilidade, e mesmo que o progresso da sociabilidade dependa de motivações que nossa linguagem moral caracterizará como viciosas, ainda assim a vida social oferece o único solo em que a moral pode florescer, como uma capacidade de discernir valores e partilhar juízos.²⁹

V

Dentre os opositores esclarecidos de Mandeville, Hume talvez seja aquele que com maior veemência insistiu sobre a inscrição necessariamente social da moral — o que faz a singularidade e o interesse de sua resposta a Mandeville.

O paradoxo de Mandeville versa sobre essa relação: a moral é um produto natural da sociabilidade e *pour cause* não está a altura de suas pretensões normativas. Nas respostas que Rousseau ou Kant dão a Mandeville, quando pro-

29 Ao tratar da moralidade Hume privilegia a perspectiva do juízo sobre a da ação moral. Interessa-lhe saber, antes de tudo, quais os princípios do julgar, mais do que do agir virtuoso. Mas o privilégio do juízo, que pode ser visto, conforme indicamos, como uma estratégia argumentativa contra as morais do egoísmo, não implica um descuido com as questões relativas ao agir. Contra as morais do egoísmo, Hume quer não apenas mostrar que *julgamos* as disposições humanitárias tais como a benevolência e a justiça meritórias, como também, e na medida mesma em que as julgamos meritórias, que as possuímos em algum grau, diretamente proporcional à nossa capacidade de discernir seu mérito. “Uma ardente preocupação pelos interesses de nossa espécie é sempre acompanhada de uma refinada (*delicate*) sensibilidade para todas as distinções morais, de uma forte indignação pelas ofensas feitas às pessoas, e de uma viva satisfação pelo seu bem-estar” (EM, 183, trad. p. 92). Há, assim, segundo Hume, uma relação estreita entre nossa capacidade de julgar com os outros, adquirida progressivamente ao longo do convívio social por um efeito da simpatia, e as disposições genuinamente humanitárias que vão se fortalecendo em nós, também progressivamente, à medida em que nos exercitamos na prática dos juízos morais.

curam restabelecer a possibilidade de uma relação positiva entre moralidade e sociabilidade, guarda-se o caráter problemático desta relação, tal como sugerido por Mandeville: o problema de Mandeville permanece tal e qual sempre que a moralidade for pensada como um produto da sociabilidade, não sendo desfeito senão no plano da idealidade — no plano ideal de uma causalidade inversa, de uma regulação puramente moral da sociabilidade. Hume retém outros aspectos da *Fábula* que não este, e caminha em sentido contrário, fazendo da sociabilidade, de sua naturalidade e de sua experiência efetiva, o lugar próprio da moralidade, sem com isso perder de vista o problema de fundo posto pela *Fábula das Abelhas*, qual seja, que a sociabilidade não necessariamente se organiza como uma ordem moral, que na origem ela não é uma ordem moral e que, portanto, longe de ser naturalmente dada, a moralidade deve ser vista como um produto da história humana e uma conquista do esclarecimento.

Se, mesmo levando em conta o desnível tão tematizado no século XVIII entre ordem moral e ordem social, se, ainda assim, importa a Hume mostrar que não há moralidade sem sociabilidade, é porque, para ele, o sujeito moral (quem julga) não está dado, nem como sujeito prévio, transcendental ou transcendente ao mundo, nem como consciência ou interioridade pré social e política. O sujeito moral e o valor que corresponde ao seu juízo são construídos social e publicamente, no exercício efetivo do embate das opiniões.

Bibliografia

- BAIER**, A. C. *A progress of sentiments: reflections on Hume's Treatise* Harvard University Press, 1994.
- BAYLE**, P. *Pensées Diverses sur la Comète*, Paris: Societé des Textes Français Modernes, 2º edição, 1994.
- CARRIVE**, P. *Bernard Mandeville: passion, vices, vertus*, Paris: Vrin, 1980
- DELEUZE**, G. *Empirismo e Subjetividade*, São Paulo: Ed 34 Letras, 2001.
- DUMONT**, L. *Homo Aequalis*, Paris: Gallimard, 1977.
- GAUTIER**, C. *L'Invention de la Societé Civile*, Paris: PUF, 1993.
- HUME**, D. *Enquiries concernig human understanding and concerning the principles of morals*, Selby-Bigge (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1975.
- _____. *A Treatise on Human Nature*, Selby-Bigge/ Nidditch (eds), Oxford: Clarendon Press, 1989.
- _____. *Essays Moral, Political and Literary*, E. Miller (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 1985.
- _____. *Tratado da Natureza Humana*, trad. Déborah Danowski, São Paulo: ed. Unesp/Imprensa Oficial SP, 2001.

- _____ *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, trad. José Oscar de Almeida Marques, Campinas: Ed. Unicamp, 1995.
- HUNDERT**, E. J. *The Enlightenment's Fable*, Cambridge, 1994.
- HUTCHESON**, F. *Uma Investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista da moral*, In: *Filosofia Moral Britânica*, vol I, Campinas: Ed. Unicamp, 1996.
- LA ROCHEFOUCAULD** *Oeuvres*. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris: 1964.
- LAFOND**, J. "Mandeville et La Rochefoucauld", in: *L'home et son image*, Champion, Paris: 1996.
- _____ "De la morale à l'économie Politique", In: Force e Morgan (org.) *De la morale à l'économie politique*, PUP, 1996.
- MANDEVILLE**, B. *The fable of the Bees and others writings*, Cambridge: Hackett, 1997.
- _____ *La Faible des Abeilles*, trad. P. Carrive, 2 vols, Paris: Vrin, 1991
- _____ *Uma Investigação sobre a origem da virtude moral*, In: *Filosofia Moral Britânica*, vol I, Campinas: Ed. Unicamp, 1996.
- NICOLE**, P. *Essais de Morale*, ed. L. Thirouin, Paris: PUF, 1999.
- PASCAL**, B. *Oeuvres*, ed. Lafuma, Paris: Seuil, 1963