

REFLEXÕES SOBRE A VAIDADE DOS HOMENS: HUME E MATIAS AIRES*

Paulo Roberto Margutti Pinto ¹

RESUMO *Faz-se uma comparação entre as abordagens de Hume e de Matias Aires no que concerne à vaidade e seus efeitos sobre a vida humana. O propósito é divulgar as idéias do filósofo brasileiro Matias Aires e revelar o que poderia ser uma falha importante na explicação filosófica humiana da experiência religiosa.*

Palavras-chave Hume, Matias Aires, vaidade

ABSTRACT *A comparison is made between Hume's and Matias Aires' approaches concerning vanity and its effects on human life. The purpose is to divulge the ideas of the Brazilian philosopher Matias Aires and to reveal what might be an important flaw in the Humean philosophical account of religious experience.*

I - Introdução

Numa entrevista concedida há algum tempo atrás, o presidente Fernando Henrique Cardoso declarou que se considerava mais inteligente do que vaidoso. Esta afirmação foi interpretada como envolvendo um paradoxo. Com efei-

* Artigo recebido em setembro e aprovado em novembro. Este texto corresponde a uma versão mais elaborada do trabalho originariamente apresentado por ocasião do Colóquio Hume, em julho de 2002, no Depto de Filosofia da UFMG.

¹ Universidade Federal de Minas Gerais.

to, a vaidade de se considerar mais inteligente do que vaidoso parece ter sido tanta que não permitiu ao presidente perceber a pouca inteligência de sua afirmação. Agindo desta maneira, Fernando Henrique se revelou, numa verdadeira contradição performativa, mais vaidoso do que inteligente. Este breve exemplo serve para ilustrar o fato de que a questão da vaidade não pode ser tratada sem alguma sutileza. Transladando-a para a perspectiva filosófica, vemos que ela coloca o filósofo diante de uma situação paradoxal cuja superação não é fácil. Suponhamos que ele seja mais sábio do que vaidoso, como seria de se esperar. Se ele declara explicitamente este fato, revela-se vaidoso e deixa de ser sábio. Como resolver este problema? *A douda ignorância* de Sócrates constitui um exemplo de solução. Ele alegava ser a pessoa mais sábia do mundo porque sabia que nada sabia, enquanto as demais pessoas não sabiam que nada sabiam. E Sócrates parece ter-se aproveitado enormemente desta situação em suas discussões com os sofistas. Em muitas ocasiões, a sua ironia consistia principalmente em denunciar a vaidade excessiva que se escondia por trás das imponentes declarações de sabedoria, feitas por seus adversários. Como se pode ver, estamos diante do importante problema de saber até que ponto o filósofo pode admitir que é sábio sem perder a sabedoria em benefício da vaidade. Do ponto de vista filosófico, o dito de Fernando Henrique parece envolver uma situação paradoxal extremamente complicada.

Os filósofos divergem bastante nas suas respostas e atitudes com respeito a tal situação e este colóquio me oferece uma interessante oportunidade, que é a de comparar dois autores do século XVIII que apresentam posições radicalmente opostas com respeito à maneira de encarar a vaidade: o famoso escocês David Hume (1711-76) e o desconhecido brasileiro Matias Aires da Silva de Eça (1705-63). Estes autores pertencem a dois universos diferentes, embora sejam contemporâneos. Matias nasceu em São Paulo e está ligado a Portugal, que viveu a modernidade de maneira peculiar, tendo caminhado em direção à Contra-Reforma e à Inquisição. Filosoficamente, Matias defende uma posição cético-estóico-soteriológica, que valoriza a realização pessoal entendida como encontro com o divino através da ação humana. Hume nasceu em Edinburg e está ligado à Grã-Bretanha, que viveu a modernidade de maneira plena, tendo caminhado em direção à Reforma Anglicana e ao Iluminismo. Filosoficamente, Hume defende uma posição cético-falibilista, de caráter modesto e cauteloso, que denomina *ceticismo mitigado*.

Para ilustrar as profundas diferenças entre ambos, gostaria de mencionar o fato de que Hume é impessoalmente conhecido pelo seu sobrenome, enquanto Matias é conhecido pelos seus primeiros nomes. Uma cultura como a brasileira, que valoriza a realização pessoal, tende a pinçar a parte mais inte-

ressante do nome de alguém, ao invés de concentrar-se no sobrenome. Entre nós, este autor dificilmente seria indicado por *da Silva de Eça*, porque esta expressão é menos atraente do que *Matias Aires* ou simplesmente *Matias*.

O presente texto se propõe a examinar como cada um destes autores vê a questão da vaidade humana, fazendo uma comparação entre as idéias de ambos. Com isto, será possível tornar as idéias de Matias Aires mais conhecidas e ao mesmo tempo revelar uma falha importante na filosofia de Hume. Meu objetivo principal é mostrar que, embora esteja do lado que poderia ser caracterizado como “dogmático” e “obscurantista”, Matias Aires parece ter mais a nos dizer do que o iluminista Hume na questão da vaidade humana. Para realizar esta tarefa, este texto terá quatro partes. Na primeira, apresentarei as reflexões de Matias Aires sobre a vaidade. Na segunda, apresentarei as reflexões de Hume sobre o mesmo assunto. Na terceira, farei uma comparação entre as duas posições, tentando mostrar em que ponto poderia ser apontada uma falha no pensamento de Hume. Na quarta, tentarei mostrar até que ponto a vaidade pode ter afetado a vida e o pensamento deste autor. Na quinta e última, formularei as principais conclusões propiciadas por esta discussão.

III - A vaidade em Matias Aires²

Matias Aires publicou, em 1752, um pequeno livro, intitulado *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens*. De acordo com Amoroso Lima, o livro de Matias é, como os *Essais* de Montaigne, *un livre de bonne foy*. Nele, não há apenas a construção de um sistema racional, mas a experiência duma vida e o reflexo dum caráter.³ Os principais temas tratados no opúsculo são os da vaidade, do amor e do ceticismo.

O mote que leva Matias a escrever *Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens* é o conhecido versículo 2 do Capítulo 1 do *Eclesiastes*: *vanitas vanitatum, et omnia vanitas*. Em sua glosa do versículo bíblico, Matias parte da *vaidade* como um dos fundamentos das ações humanas. No *Prólogo ao Leitor*, ele nos avisa que os conceitos em seu livro não são rigorosos em virtude do próprio assunto tratado.⁴ De qualquer modo, a vaidade é apresentada não como uma paixão do corpo, mas da alma. Ela é vício do entendimento e não da

2 O texto desta seção constitui uma versão ligeiramente modificada e adaptada da seção V de *Aspectos da visão filosófica de mundo no Brasil do Período Barroco (1601-1768)*, de minha autoria, publicado em Smith, P. & Wrigley, M. (Orgs.). *O Filósofo e sua História. Uma Homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: UNICAMP, CLE, Coleção CLE, vol. 36, 2003, p. 337-96.

3 Amoroso Lima, A.. Introdução. In: da Silva de Eça, Matias Aires. *Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens*, p. XV.

4 Matias Aires, *op. cit.*, § 7.

vontade, pois depende do discurso. Eis porque a mais forte e a mais vã de todas as vaidades é a que resulta do saber.⁵ A vaidade é uma espécie de concupiscência, que deve ser enfrentada não com as forças do corpo, mas com as do espírito.⁶ A vaidade é sem limites, durando mais do que nós mesmos, através dos túmulos aparatosos que mandamos fazer.⁷ Ela é a que mais se esconde, entre todas as paixões. Muitas vezes, oculta a si mesma, através de ações pias que nascem de uma vaidade mística ou satisfação de ver-se superior aos outros através das boas obras realizadas.⁸ A maior de todas as injúrias é o desprezo, porque atinge a própria vaidade.⁹ Até mesmo o desprezo pelas coisas vãs pode nascer do excesso de vaidade. Neste caso, tal excesso produz a aparência de uma virtude, que é a de não ser vaidoso.¹⁰ Embora cada ser humano conheça muito bem as vaidades alheias, desconhece as próprias.¹¹ A vaidade se une a todas as paixões e muitas vezes constitui a origem principal das mesmas. Ela nasce com todas e é a última que se acaba. Até a humildade costuma nascer da vaidade, que exerce a sua influência mesmo onde parece não tê-la.¹² E muitas das virtudes humanas surgem a partir da vaidade. Esta como que as inventou, pois, por exemplo, desprezamos a vida para ver reconhecido o nosso valor; deixamos de ser desleais para não termos de enfrentar o desprezo dos outros.¹³ A vaidade se parece muito com o amor próprio, confundindo-se talvez com ele. Se são paixões diversas, uma nasce da outra.¹⁴ Há vaidades universais, que compreendem toda a sociedade, e vaidades particulares, que são próprias a cada ser humano. As primeiras unem as pessoas e constituem a sociedade; as últimas separam e dividem as pessoas.¹⁵ A vaidade se encontra oculta no estado de inocência da infância, mas, com o tempo, vai crescendo e tomando conta de nossas vidas.¹⁶ A vaidade surge como contágio contraído a partir das relações e conversações dos homens. Nosso entendimento facilmente se infecciona com as opiniões próprias e com as alheias, com as vaidades próprias e com as dos outros.¹⁷ Em contrapartida, é dos delírios produzidos pela vaidade que resulta e depende a sociedade. O desejo de adquirir fama infunde tal valor nos

5 Matias Aires, *op. cit.*, § 14.

6 Matias Aires, *op. cit.*, § 67.

7 Matias Aires, *op. cit.*, § 1-2.

8 Matias Aires, *op. cit.*, § 3.

9 Matias Aires, *op. cit.*, § 4.

10 Matias Aires, *op. cit.*, § 5.

11 Matias Aires, *op. cit.*, § 6.

12 Matias Aires, *op. cit.*, § 7.

13 Matias Aires, *op. cit.*, § 8.

14 Matias Aires, *op. cit.*, § 10.

15 Matias Aires, *op. cit.*, § 11.

16 Matias Aires, *op. cit.*, § 22.

17 Matias Aires, *op. cit.*, § 38.

homens que os transforma em heróis, em cientistas, em pessoas benignas e virtuosas.¹⁸ Eis porque o homem sem vaidade sente um desprezo universal por tudo, começando por si mesmo. A reputação aparece-lhe como uma fantasia, o respeito, como uma dependência servil, a benignidade, como uma virtude mercenária, a lealdade, como uma submissão necessária e a fama, como um objeto vago, incerto, que vale menos do que custa para conseguir.¹⁹

Em paralelo com a questão da vaidade, Matias introduz suas reflexões sobre o amor.²⁰ Ele pensa que este é indefinível, ultrapassando a nossa capacidade de descrever, porque é infinito o nosso modo de sentir.²¹ A providência divina suscitou o amor nos homens e em toda a natureza para conservar o mundo.²² A verdadeira base do amor está na formosura.²³ Há, porém, dois tipos de amor: o *mediocre e vulgar*, que só se ocupa dos prazeres dos sentidos, e o *sublime*, que se contenta em contemplar o objeto amado e se aproxima do amor divino. O primeiro é como um impulso da natureza, buscando o alívio fora de si e dependendo da vontade alheia; o segundo é como uma emanção da alma, encontrando o contentamento em si mesmo, sem depender da vontade alheia.²⁴ Quanto às relações entre o amor e a vaidade, as *Reflexões* parecem apontar para uma visão de mundo em que a *vaidade* e o *amor sublime* se opõem frontalmente.²⁵ O *amor mediocre* é inconstante e dominado pela vaidade, reduzindo-se a uma de suas manifestações. O *amor sublime* é o que temos pelo mundo enquanto criado por Deus. Este amor é constante. Não temos liberdade para deixar de amar a formosura do mundo, já que a estrutura do universo é um retrato da onipotência divina.²⁶

Deste modo, parece que somos capazes de duas paixões principais: uma delas é o amor divino, que depende exclusivamente do coração inflamado pela beleza da obra divina; a outra é a vaidade, que depende do entendimento. É verdade que o amor mediocre também surge a partir do coração, mas ele busca a satisfação dos sentidos e precisa ser conservado pelo discurso, tornando-se mais uma das manifestações da vaidade que governa as relações sociais. De qualquer modo, as duas paixões principais são completamente livres de limitações.²⁷

18 Matias Aires, *op. cit.*, § 30.

19 Matias Aires, *op. cit.*, § 30.

20 Matias Aires, *op. cit.*, § 89-117.

21 Matias Aires, *op. cit.*, § 89.

22 Matias Aires, *op. cit.*, § 91.

23 Matias Aires, *op. cit.*, § 92.

24 Matias Aires, *op. cit.*, § 94.

25 Embora as referências ao *amor sublime* em Matias Aires sejam parcas e se concentrem no § 94, a importância do mesmo na filosofia deste autor é considerável. Devo esta constatação ao bolsista de iniciação científica Douglas Bernardes Romão.

26 Matias Aires, *op. cit.*, § 95.

27 Matias Aires, *op. cit.*, § 114.

A partir desta oposição, podemos ver que a natureza humana propende para o mal e por causa disso devemos viver sob regras. Chegamos ao vício sem necessidade de tempo ou de mestre. À virtude só chegamos depois de muito trabalho. Nesta perspectiva, um homem às avessas seria um homem perfeito. Para fazer o bem, basta consultar a nossa natureza e fazer o contrário. Viemos ao mundo para fugir de nós mesmos, de nossas paixões, de nossas vaidades.²⁸ As ações humanas são muitas e muitas vezes dominadas pela vaidade.²⁹ Mas não devemos abandonar completamente esta última, pois ela nos ajuda a moderar ou a impedir outros vícios. Na verdade, quem não tem vaidade alguma despreza a própria reputação e, portanto, a própria honra. Assim, é útil manter alguma tintura de vaidade, embora não a sua substância.³⁰

Quanto ao conhecimento que temos do mundo, Matias se revela um cético. Para ele, vemos as coisas do modo que as podemos ver, ou seja, de maneira confusa. As paixões formam dentro de nós um intrincado labirinto, no qual o verdadeiro ser dos objetos se perde.³¹ Conhecemos as coisas não pelo que são em si, mas pelas suas diferenças. A essência nos é totalmente oculta. Além disso, nossas idéias mudam a partir das alterações pelas quais nós mesmos passamos.³² Nas letras, reina uma vaidade metafísica, espiritual. Seu objeto são os discursos e a disputa. Ter ou não ter razão é a guerra em que se passam os nossos dias e os nossos anos.³³ Só achamos dúvidas contra a opinião dos outros, nunca contra a nossa.³⁴ É mais fácil defender uma opinião má do que escolher uma boa.³⁵ Todos os que se dedicam às letras são motivados pela vaidade de adquirir renome. Quanto maior é a vaidade de cada um, tanto maior é a sua aplicação. Os letrados não estudam para saber, mas para que se saiba que eles sabem.³⁶ Aqueles que crêem saber mais que os outros ou se enganam ou se persuadem bem. Toda a ciência se corrompe no homem, pois tudo o que passa por ele fica infectado. A ciência não melhora o homem, mas o deixa como o encontra. Não é a ciência que nos ensina, e sim o tempo. A ciência é como um cristal claro que se coloca sobre uma pintura mal feita: pode dar-lhe lustro, mas não lhe dá maior valor.³⁷ Nesta perspectiva, a ignorância tem produzido menos erros que a ciência. O que esta última nos faculta é sabermos

28 Matias Aires, *op. cit.*, § 75.

29 Matias Aires, *op. cit.*, § 64-6, 69-70, 77, 134-7.

30 Matias Aires, *op. cit.*, § 75.

31 Matias Aires, *op. cit.*, § 80.

32 Matias Aires, *op. cit.*, § 81.

33 Matias Aires, *op. cit.*, § 120.

34 Matias Aires, *op. cit.*, § 121.

35 Matias Aires, *op. cit.*, § 122.

36 Matias Aires, *op. cit.*, § 124.

37 Matias Aires, *op. cit.*, § 125.

errar com método.³⁸ Em virtude disso, a discordância entre os sábios é total. Eles não compartilham doutrina alguma, princípio fundamental algum. Seu único ponto comum é a vaidade.³⁹ As ciências não costumam pacificar o mundo, mas sim desordená-lo.⁴⁰

As idéias de Matias expostas acima sugerem que ele defende uma visão de mundo em que o ser humano possui uma natureza corruptível, no sentido de que nasce inocente, mas precisa de muita força moral para resistir às tentações da vida social e, em geral, não possui tal força em quantidade suficiente para evitar o pecado. Temos duas faculdades básicas, o coração e o entendimento, que geram as paixões do amor e da vaidade. Estas só encontram justificação quando provêm de Deus. É o que acontece com o amor pelo mundo, que, enquanto obra criada, reflete a onipotência de seu autor. Neste último caso, o coração se contenta em contemplar desinteressadamente a beleza da criação divina, experimentando uma alegria perfeita. Quando não provêm de Deus, as paixões geradas pelo coração e pelo entendimento iludem e dominam o ser humano. O coração gera a paixão do amor medíocre, que surge quando os sentidos se deixam impressionar pela beleza do objeto amado. Esta paixão é de caráter corporal, sensorial, instintivo, imperfeito. Nela, o sentir é muito mais amplo do que o explicar discursivo. O entendimento, por sua vez, pertence a uma alma que nasce ingênua, mas que está aberta para a vaidade através do processo de socialização. Este se baseia no discurso e só pode proporcionar uma alegria imperfeita. Na realidade, o entendimento é um verdadeiro castigo, pois nos permite perceber que nada sabemos acerca do mundo e de nós mesmos e nos deixa sem qualquer desculpa para justificar-nos. Toda pretensão ao conhecimento é pura vaidade. A diafonia entre os seres humanos é total. Coerentemente, Matias fala pouco do amor sublime em seu ensaio, porque se trata de algo inefável e independente do entendimento. Ele enfatiza a vaidade porque ela, enquanto vício do entendimento ligado ao processo de socialização, se contrapõe ao amor sublime, apelando para o seu arremedo que é o amor medíocre, usando-o em suas maquinações diabólicas.

No *Prólogo ao Leitor*, Matias reconhece a própria vaidade de ser autor e procura desculpar-se dizendo que o fez mais para instrução de si mesmo do que para doutrina dos outros.⁴¹ A confissão de Matias revela que ele tem consciência da autêntica contradição performativa em que se encontra. Ele tem de assumir a postura de um vaidoso homem de letras para denunciar a vaidade do

38 Matias Aires, *op. cit.*, § 125.

39 Matias Aires, *op. cit.*, § 126.

40 Matias Aires, *op. cit.*, § 129.

41 Matias Aires. *op. cit.*, p. 7-8.

mundo. Esta contradição, porém, ao invés de desconfirmar a posição de Matias, acaba por reforçá-la, ao mostrar o quão entranhada se encontra a vaidade na vida dos homens.

Embora as *Reflexões* tenham sido aprovadas pelo Santo Ofício, nelas não se faz menção a Cristo, revelando que Matias compartilha as tendências anti-monásticas, senão totalmente anticlericais, de seu século.⁴² Matias Aires estaria buscando inspiração em Montaigne, Pascal, La Bruyère, Bossuet, Massillon e La Rochefoucauld.⁴³ O ponto que parece marcar, porém, a sua originalidade em relação a estes autores está na sua admissão de que o ser humano possui a capacidade de superar a própria natureza corrompida e encontrar a salvação em Deus. Para Matias, a vaidade é uma concupiscência que deve ser enfrentada com as forças do espírito;⁴⁴ o verdadeiro valor consiste superar a paixão do amor (mediocre), por mais que soframos com isto;⁴⁵ só chegamos à virtude depois de muito trabalho;⁴⁶ o nobre autêntico se distingue dos outros homens por suas ações.⁴⁷ Estas afirmações parecem sugerir que, embora o ser humano possua uma natureza corruptível, ele pode, através dum esforço gigantesco, encontrar a salvação. Assim, Matias Aires é antes um homem do século XVII, com todo o seu rigorismo moral, do que um homem do século XVIII. O estoicismo bebido nas letras clássicas revela-se mais compatível com a primeira época do que com a última.

IV - A vaidade em David Hume

Ao longo de sua obra, Hume faz diversas referências à vaidade. Em uma delas, Hume afirma que há duas seitas fundadas em diferentes sentimentos com respeito à natureza humana. Uma delas exalta a nossa dignidade, representando o homem como uma espécie de semideus, que deriva sua origem dos céus. A outra seita enfatiza o lado obscuro da natureza humana e nada pode descobrir além da vaidade, através da qual o homem ultrapassa os outros animais, pelos quais ele afeta um grande desprezo. O autor que possui talento retórico geralmente adere à primeira destas seitas. O autor que tende à ironia e ao ridículo, naturalmente adere à segunda destas seitas.⁴⁸

42 Amoroso Lima, A., *op. cit.*, p. XII.

43 Amoroso Lima, A., *op. cit.*, p. XIII.

44 Matias Aires, *op. cit.*, § 67.

45 Matias Aires, *op. cit.*, § 101.

46 Matias Aires, *op. cit.*, § 75.

47 Matias Aires, *op. cit.*, § 162.

48 Hume, D. *Of the Dignity or Meanness of Human Nature*, p. 80-1.

Hume está longe de pensar que aqueles que depreciam a natureza humana sejam inimigos da virtude. Na verdade, eles vêem o curso das ações humanas com demasiada indignação justamente porque possuem um delicado senso moral, especialmente quando associado a um temperamento mal-humorado, que lhes dá desgosto pelo mundo. Mas os sentimentos daqueles que tendem a pensar favoravelmente a natureza humana são mais vantajosos à virtude. Com efeito, se o ser humano possui uma noção elevada de si próprio e de sua espécie, ele naturalmente procurará agir de acordo com esta noção, desprezando qualquer ação que o faça afundar para baixo da nobreza de sua auto-imagem.⁴⁹

De qualquer modo, Hume pensa que a disputa ligada à dignidade ou mesquinhez da natureza humana se baseia em alguma ambigüidade nas expressões usadas. Daí a utilidade de avaliar o que é real e o que é puramente verbal nesta controvérsia.⁵⁰

Ora, Hume pensa que, quando estamos fixando um termo que envolva aprovação ou censura, estamos geralmente sendo influenciados mais por uma comparação feita do que por algum padrão inalterável que pertença à natureza das coisas. Assim, a receita de Hume para analisar qualquer disputa é sempre considerar se é uma questão de comparação ou não que constitui o assunto da controvérsia. E, se a resposta for positiva, torna-se muito importante verificar se os disputantes estão lidando com as mesmas coisas ou se falam de realidades completamente diversas.⁵¹

Ao formar nossa noção de natureza humana, fazemos uma comparação entre o ser humano e os animais. Tal comparação, quando colocada nestes termos, é favorável à espécie humana, o que leva à formação de uma noção exaltada de nós mesmos.⁵²

A maneira mais eficiente de destruir esta conclusão é fazer uma nova e secreta comparação entre o ser humano e seres que possuam a sabedoria mais perfeita. O ser humano pode formar uma idéia de perfeição muito além daquilo que ele experimenta em si mesmo. Ao fazer isto, ele vê que está infinitamente longe de possuir a sabedoria perfeita e que nem mesmo a sua superioridade para com os animais é capaz de compensar este fato.⁵³

Podemos ainda comparar um ser humano com outro, descobrindo assim que são muito poucos aqueles que podemos chamar de *sábios* ou *virtuosos*. Isto, porém, constitui uma falácia, pois, ao invés de atribuir sabedoria às pes-

49 Hume, D. *Of the Dignity or Meanness of Human Nature*, p. 81.

50 Hume, D. *Of the Dignity or Meanness of Human Nature*, p. 81.

51 Hume, D. *Of the Dignity or Meanness of Human Nature*, p. 81-2.

52 Hume, D. *Of the Dignity or Meanness of Human Nature*, p. 82.

53 Hume, D. *Of the Dignity or Meanness of Human Nature*, p. 82-3.

soas em gradações suaves, acabamos por considerar virtuosas ou sábias somente aquelas pessoas que possuem tais qualidades em elevadíssimo grau. Deste modo, dizer que há poucos sábios no mundo é uma redundância, pois nós os consideramos sábios justamente porque são poucos. É o mesmo que dizer que há poucas mulheres realmente belas, quando, para dizer que são tais, estamos lhes atribuindo uma beleza que só é comum a poucas.⁵⁴

Estas considerações levam Hume a concluir que o debate em torno da dignidade ou mesquinhez da natureza humana é acima de tudo uma disputa de palavras. Deste modo, quando alguém nega a sinceridade de todo o espírito público ou afeição a um país e comunidade, a ponto pensar que toda amizade envolve amor próprio, ele está abusando das palavras e confundindo as coisas. Seria impossível alguém ser tão egoísta ou tão estúpido para não diferenciar entre um homem e outro, deixando de levar em conta as qualidades deles que fossem capazes de motivar a sua aprovação e estima. Ou este alguém esqueceu os movimentos de seu coração ou está usando uma linguagem diferente daquela de seus compatriotas. O amor próprio possui uma influência benéfica sobre a maior parte das ações humanas e é altamente recomendável para todos nós.⁵⁵

Deste modo, duas coisas desorientaram os filósofos que insistiram no egoísmo humano. Primeiramente, descobriram que todo ato de virtude ou amizade envolvia um prazer secreto. Daí concluíram que a amizade e a virtude não poderiam ser desinteressadas. A falácia aqui é óbvia: o sentimento virtuoso produz o prazer, mas não surge a partir dele. Sinto prazer ao fazer bem a meu amigo porque o amo, mas não o amo por causa daquele prazer. Em segundo lugar, os virtuosos não são indiferentes ao elogio e foram por isto considerados pessoas vaidosas que só buscam o aplauso dos outros. Mas esta constitui outra falácia: é muito injusto depreciar uma ação louvável só porque nela encontramos uma tintura de vaidade.

A vaidade é uma paixão especial. Amar a fama de ações louváveis chega muito próximo do amor pelas ações louváveis por elas mesmas. A vaidade está tão de perto associada à virtude que estas paixões são mais capazes de mistura do que qualquer outro tipo de afeição. É quase impossível ter uma sem ter a outra. Amar a glória de ações virtuosas é uma prova segura do amor pela virtude.⁵⁶

Na mesma linha de raciocínio, Hume afirma, nas *Investigações sobre os Princípios da Moral*, que o desejo de fama está tão longe de ser censurável a

54 Hume, D. *Of the Dignity or Meanness of Human Nature*, p. 83-4.

55 Hume, D. *Of the Dignity or Meanness of Human Nature*, p. 84-5.

56 Hume, D. *Of the Dignity or Meanness of Human Nature*, p. 85-6.

ponto de parecer inseparável da virtude, do gênio, da capacidade e duma disposição nobre. Daí sua definição de *vaidade* como a exibição de nossas qualidades numa exigência tão inoportuna de elogio e admiração que se torna ofensiva a outras pessoas e ultrapassa de longe a vaidade secreta que elas próprias possuem.⁵⁷ Nesta perspectiva, a vaidade não surge nem como amor próprio nem como base da moralidade.⁵⁸ Esta última envolve um sentimento comum a todos os homens, a saber, um sentimento de humanidade que se distingue das outras paixões. Enquanto estas últimas possuem um caráter particular, o primeiro depende de um ponto de vista universal. Assim, quando digo que fulano é meu inimigo, estou adotando a linguagem do amor próprio, baseada num ponto de vista particular. Quando, porém, digo que fulano é depravado, estou adotando a linguagem moral, baseada num princípio universal.⁵⁹

As considerações de Hume a respeito do egoísmo avançam em direção semelhante. Ele considera um princípio, que se supõe prevalecer entre muitos pensadores, segundo o qual toda benevolência é mera hipocrisia, a amizade, uma trapaça, o espírito público, uma farsa. No fundo, todos procuramos satisfazer nossos interesses privados e usamos estes disfarces para distrair outras pessoas e submetê-las a nossas vilezas e maquinações.⁶⁰ Contra esta hipótese hobbesiana do homem naturalmente egoísta, Hume diz, em primeiro lugar, que ela é contrária ao sentimento comum e às nossas noções mais evidentes. O mais descuidado observador pode perceber que parecem existir disposições como benevolência e generosidade e afeições como amor, amizade, compaixão, gratidão, as quais diferem claramente daquelas provenientes das paixões egoístas. A hipótese do egoísmo humano parece decorrer do amor pela simplicidade, que constitui a fonte de muito raciocínio falso em filosofia. A insuficiência dos sistemas que se baseiam nisto já foi provada por muitos filósofos e Hume considera-a suficientemente estabelecida.⁶¹

Em segundo lugar, Hume alega que a causa mais simples e mais óbvia que pode ser atribuída a um fenômeno é provavelmente a verdadeira. Ora, a hipótese do egoísmo envolve reflexões muito intrincadas e refinadas. As nossas afecções não são suscetíveis de impressões provenientes de refinamentos da razão ou da imaginação. Assim, se falecesse o amigo muito rico e protetor de uma pessoa, poderíamos suspeitar que o pesar desta pessoa esconde algum interesse. Mas não poderíamos fazer a mesma suposição se o falecido fosse

57 Hume, D. *Enquiries Concerning the Principles of Morals*, p. 265.

58 Hume, D. *Enquiries Concerning the Principles of Morals*, p. 271.

59 Hume, D. *Enquiries Concerning the Principles of Morals*, p. 272.

60 Hume, D. *Enquiries Concerning the Principles of Morals*, p. 295.

61 Hume, D. *Op. cit.*, p. 298.

muito pobre e necessitasse de proteção. Deste modo, hipótese do egoísmo equivaleria a tentar explicar o movimento numa carroça carregada através de minúsculas engrenagens e molas ocultas.⁶²

Em terceiro lugar, Hume afirma haver diversas afecções que são marcas de uma benevolência geral na natureza humana, em que nenhum interesse real nos liga ao objeto. Parece difícil explicar como um interesse imaginário, conhecido e reconhecido enquanto tal, pode ser a origem de qualquer paixão ou emoção. Com efeito, há apetites corporais que necessariamente precedem todo prazer sensual. A fome e a sede têm como seu fim o comer e o beber, respectivamente. E da satisfação destes apetites primários surge um prazer, que pode tornar-se o objeto de outra espécie de desejo, que é secundário e interessado. Do mesmo modo, há paixões mentais através das quais somos imediatamente impelidos a buscar certos objetos particulares, tais como fama ou poder, e quando tais objetos são atingidos segue-se uma agradável sensação de deleite. Assim, o amor próprio não pode ser o único bem do homem, já que depende da satisfação de diversos desejos particulares que o precedem. Se não tenho vaidade, por exemplo, não me interesso pelos elogios alheios; se não tenho ambição, não me interesso pelo poder; se não estou com raiva, não me interesso pela vingança. Em todos estes casos, há uma paixão que aponta imediatamente ao objeto e faz dele nosso bem. É certo que há também outras paixões secundárias, que surgem a partir disso e perseguem o objeto como parte de nossa felicidade, mas só depois que o objeto é constituído como tal pelas nossas afecções originais. Se não houvesse qualquer apetite antecedente ao amor próprio, ele dificilmente se exerceria, porque neste caso teríamos tido prazeres e dores tão poucos e tão fracos que não nos motivariam a buscar a felicidade ou a evitar o sofrimento. A proposta de Hume, que explica a moralidade através de um sentimento de benevolência desinteressada, distinta do amor próprio, é mais simples do que a do egoísmo.⁶³

Assim, a hipótese do amor próprio é mais uma sátira do que uma verdadeira descrição da natureza humana. Ela pode constituir um bom fundamento para a perspicácia paradoxal e para a zombaria, mas não para o raciocínio sério.⁶⁴

V - Comparação das idéias de Matias Aires com as de Hume

Como avaliar Hume com base na perspectiva de Matias Aires? Este último provavelmente diria que Hume, embora acertadamente aponte em direção

62 Hume, D. *Op. cit.*, p. 299-300.

63 Hume, D. *Op. cit.*, p. 300-1.

64 Hume, D. *Op. cit.*, p. 302.

ao ceticismo, fá-lo não porque estaria buscando a verdade, mas porque motivado pela vaidade de adquirir renome literário. Levando em conta que a aplicação de Hume é muito grande, pode-se inferir que a vaidade que o motivou também teria sido muito grande. Em virtude disso, suas conclusões não se sustentariam adequadamente, dando origem a mais uma filosofia fracassada, em que as paixões dominam o pesquisador e o fazem perder contato com a realidade. Embora não saibamos se Matias conhecia a filosofia humiana, ele certamente poderia citar, a favor de seu argumento, as dificuldades tradicionalmente atribuídas a esta filosofia. Em primeiro lugar, o sujeito cognoscente, para chegar às conclusões céticas mencionadas, teria de enfrentar, na investigação humiana, o paradoxo da descoberta da própria fragmentação. Em outras palavras, se o sujeito é apenas uma sucessão de impressões distintas e independentes umas das outras, ele nunca poderia conhecer o mundo atomizado que a filosofia humiana descreve. Ele seria fragmentário demais para conhecer sua própria fragmentação.⁶⁵ Em segundo lugar, o argumento de Hume contra a causalidade, que tenta mostrar a ausência de justificção racional para a inferência indutiva, se basearia justamente numa inferência indutiva sobre a natureza humana.⁶⁶ Em terceiro lugar, a crítica que Hume faz à ciência não poderia ser aplicada à psicologia, embora não haja nada que justifique esta situação privilegiada.⁶⁷ Nesta perspectiva, Hume teria sido efetivamente vítima da fatuidade que infecta as letras. Embora tenha sempre procurado diminuir a importância da vaidade em sua vida e em sua filosofia, em última instância ele não conduziu sua investigação para saber a verdade, mas para que seus contemporâneos soubessem que ele sabia a verdade. Ao imaginar ter resolvido as questões morais através da introdução do método de raciocínio experimental neste domínio, Hume estaria acreditando saber mais que os outros ou então estaria se enganando muito bem. Ele nos ensinaria apenas a errar com método. E seu maior engano estaria no desconhecimento da possibilidade do amor sublime. Sua tentativa de explicar racionalmente a religião o levaria à perspectiva bastante restrita de apenas contemplar a possibilidade teórica de Deus. Neste sentido, Hume não passaria de um letrado vaidoso que não teria descoberto o sentido da vida e procuraria fugir da consciência de seu fracasso através da produção de textos filosóficos em que defenderia, com detalhes e apa-

65 Jones, W. T. *Hobbes to Hume. A History of Western Philosophy*. 2 ed. Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1969, p. 347.

66 Jones, W. T., *Op. cit.*, p. 347-8. A vacuidade do sujeito teórico também traz problemas à própria crítica ao princípio de causalidade. Ver, a este respeito, meu texto "Aspectos da Crítica de Hume ao Princípio de Causalidade", in: Carvalho, M. C. M. de (Org.). *A Filosofia Analítica no Brasil*. São Paulo: Papyrus Editora, 1995, p. 51-68.

67 Jones, W. T., *op. cit.*, p.

rentemente sem paixão, um ceticismo gnosiológico e uma moral de tendências epicuristas.

Como avaliar Matias Aires com base na perspectiva de Hume? Este último provavelmente diria que Matias é um teísta dogmático, que defende uma posição definida a respeito da natureza humana. Matias pertenceria à seita que enfatiza o lado mau do ser humano, desenvolvendo uma perspectiva pessimista e irônica, em que a vaidade desempenharia o papel de conceito explicativo fundamental. Isto não significa que Matias seria inimigo da virtude, mas apenas que seu delicado senso moral, possivelmente associado a um temperamento mal-humorado, o levaria a ver o mundo com indignação e desgosto. Esta postura, porém, seria menos vantajosa para a propagação da virtude do que a postura da seita contrária, que otimisticamente enfatiza as qualidades humanas positivas. De qualquer modo, a posição de Matias envolveria uma comparação entre o ser humano e Deus, a qual é completamente desfavorável ao ser humano, que se encontra infinitamente distante da divindade. Esta comparação poderia fazer algum sentido se de fato existisse aquilo que Matias chama de *amor sublime*. Utilizando, porém, o critério empírico do significado, Hume não encontraria dentro de si próprio qualquer impressão da qual esta expressão constituiria uma cópia. Não apenas isto, porém. Matias estaria também cometendo a falácia de chamar de *virtuosas* apenas aquelas pessoas que possuísem certas qualidades num grau tão elevado que a maior parte da humanidade se encontraria fora do âmbito de aplicação do predicado envolvido. Matias Aires teria se envolvido, deste modo, em uma disputa meramente verbal e teria assumido uma posição caracterizada pelo abuso das palavras, ao dizer que tudo é vaidade. Embora não seja um zelota petulante, Matias estaria ignorando os fatos mais elementares das relações entre as pessoas e muito provavelmente estaria usando uma linguagem diferente daquela de seus compatriotas. Matias se teria deixado desorientar pelo prazer secreto que sentimos quando praticamos um ato virtuoso, pois a virtude produz o sentimento de prazer, mas não deriva dele. Outra coisa que o teria desorientado está no fato de que as pessoas virtuosas não são indiferentes aos elogios: isto o levaria a pensar que estas pessoas são virtuosas por causa dos elogios que recebem. A razão principal do equívoco de Matias estaria na sua recusa em admitir que a vaidade e a virtude surgem constantemente misturadas em nossas ações. Do ponto de vista da análise da vaidade como forma de amor próprio, Hume diria que a hipótese de Matias contradiz os fatos empíricos relativos à conduta humana, que postula uma teoria psicológica excessivamente complicada e que o amor próprio não constitui o único bem do homem. A psicologia de Matias seria inadequada para explicar os motivos das ações humanas e desconheceria o senti-

mento de benevolência, a verdadeira força motriz que funda os nossos juízos morais.

Quem teria razão nesta disputa? Se utilizarmos os critérios iluministas para resolver a questão, muito possivelmente daremos ganho de causa a Hume, cujo método experimental de raciocínio é capaz de mostrar as posições aparentemente ingênuas e dogmáticas de Matias Aires. Este último ficaria reduzido à insignificância de um pensador dogmático e obscurantista que abusa do sentido das palavras em benefício de um ceticismo falsamente moralizante.

Isto, porém, resolveria a questão de maneira muito fácil e, talvez, equivocada. Em virtude disto, gostaria de fazer, exatamente neste ponto, algumas considerações a favor de Matias Aires e contra Hume. Começo perguntando se a questão da virtude humana envolve graus ou um salto qualitativo. Se ela envolve graus, conforme pensa Hume, então as controvérsias mencionadas poderiam ser vistas como possuindo caráter puramente verbal; se, contudo, ela envolve um salto qualitativo, as coisas ocorreriam de maneira diferente. Retomemos o *amor sublime*, tal como caracterizado nas *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens*. Já sabemos que se trata do amor que Matias sente pela formosura do mundo enquanto criado por Deus e, portanto, pelo retrato da onipotência divina. Este amor é tal que encontra o contentamento em si mesmo. Tudo indica que a expressão usada por Matias se refere a algum tipo de experiência religiosa de caráter elevado, a qual teria sido efetivamente vivida por ele. O ingrediente básico de tal experiência seria a contemplação amorosa da magnífica obra divina, como se pode deduzir das próprias palavras de Matias:

A fábrica do universo é como um retrato da Onipotência; a grandeza do efeito indica a majestade da causa; por isso o amor, ou o louvor da obra, cede em honra do artífice.⁶⁸

Ora, o iluminista Hume não parece estar aberto para uma experiência religiosa deste tipo. Em uma de suas autobiografias, ele chega a fazer um paralelo entre o estado de espírito de caráter doentio que o acometia por volta de 1734 e aquele que afetava os místicos franceses. Hume declara que as admirações extasiadas destes últimos, tanto quanto as profundas reflexões filosóficas que ele próprio praticava, poderiam decompor o tecido dos nervos e do cérebro.⁶⁹ Isto parece indicar que Hume só é capaz de compreender a experiência religiosa (aí incluída a do amor sublime) como uma patologia do espírito, a ser

68 Matias Aires, *op. cit.*, § 95.

69 Hume, D. *A Kind of History of my Life*, p. 349.

evitada ou curada, nunca perseguida como aquilo que dá sentido à vida. É muito provavelmente por isto que, em suas discussões, ele parece enfatizar apenas aquela dimensão das relações humanas que Matias denomina *amor medíocre*, deixando inteiramente de lado a dimensão do sublime. O problema está em que a diferença entre ambas não é baseada em graus. O amor medíocre constitui um impulso biológico, está sujeito à saciedade e portanto à dor, busca a satisfação fora de si e revela-se dependente da vontade alheia. Em contraposição, o amor sublime apresenta-se como uma “emanação da alma”, não é suscetível ao desassossego, encontra a satisfação em si mesmo e está isento do arbítrio alheio.⁷⁰ Ora, estas caracterizações envolvem um salto qualitativo na ordem do ser, nunca uma gradação, como quer Hume. O amor sublime não constitui o extremo de uma escala cuja outra ponta seria o amor medíocre. Na verdade, ele deve ter sido experimentado por Matias como o resultado de uma radical mudança de atitude face ao mundo, como uma novidade decorrente da renúncia à vaidade em suas mais diversas formas. Este seria o verdadeiro sentido da proposta de Matias, quando nos diz que viemos ao mundo para fugir de nós mesmos, de nossas paixões, de nossas vaidades.⁷¹ Aqui, a experiência de renúncia a si próprio para alcançar o amor sublime aponta em direção ao místico. Isto é assim porque muito provavelmente a experiência religiosa envolve uma escala cujo ápice está na contemplação mística. Embora não saibamos em que ponto desta escala se localiza o amor sublime airesiano, certamente sabemos que ele ocupa uma posição nela. No caso de Hume, porém, esta gradação é totalmente ignorada. A experiência religiosa é vista como uma *doença do espírito*, não como a descoberta do sentido da vida. É verdade que a consideração do amor sublime não exclui diferenças de grau, mas com respeito ao místico, que pode ser considerado o ápice da experiência religiosa. E esta gradação é totalmente ignorada por Hume. Temos aqui uma deficiência notável neste autor, apesar de sua postura aparentemente aberta à imensa variedade das experiências humanas.

Nesta perspectiva, estaríamos diante do seguinte paradoxo com respeito à aplicação do critério empírico do significado: Hume, como já sabemos, olha-

70 Matias Aires, *op. cit.*, § 94.

71 Durante o Colóquio Hume, numa objeção à minha análise, Simon Blackburn sugeriu que a posição de Matias envolve autofagicamente a vaidade de *ter sido escolhido por Deus* para experimentar o amor sublime. Isto seria verdade se Matias fosse um providencialista. Levando em conta, porém, a caracterização do amor sublime feita por Matias e a ênfase que ele põe na ação humana, vemos que a experiência religiosa corresponde a um *movimento interior inteiramente livre, que não depende da vontade de outrem*. Ora, isto não parece envolver qualquer vaidade no sentido apontado por Blackburn, mas sim o resultado da ação livre do ser humano em direção à própria salvação, sem apelo à ação divina. Além disto, Matias não faz em lugar algum menção à graça de ter sido escolhido por Deus para experimentar o amor sublime. Deste modo, não me parece adequado interpretar a posição de Matias como autofágica.

ria para dentro de si e não encontraria a impressão correspondente ao amor sublime, pois não o teria experimentado; Matias olharia para dentro de si e certamente encontraria a impressão correspondente ao amor sublime, pois tê-lo-ia vivido intensamente. Em conseqüência, Hume se veria no direito de decretar que a expressão *amor sublime* não possui significado, ao passo que Matias se veria no direito de decretar que tal expressão é perfeitamente significativa. Ignorando a disponibilidade da experiência de Matias, Hume pode ver a religião por um viés iluminista, considerando-a mera contemplação da possibilidade teórica de Deus. Isto torna secundária ou até mesmo inexistente a questão da superação da vaidade através da renúncia a si próprio para atingir o divino. Admitindo a possibilidade do amor divino e experimentando-o de fato, Matias pode ver a religião de maneira soteriológica: ela se torna o caminho da salvação humana, que envolve a superação da vaidade.

Esta situação epistêmica de caráter paradoxal não parece ter sido prevista pelo iluminismo e muito menos por Hume, mas é perfeitamente possível. A este propósito, William James, apesar de reconhecer explicitamente não ser ele mesmo uma pessoa religiosa, faz uma série de considerações esclarecedoras em *As Variedades da Experiência Religiosa*. Embora estas considerações se refiram predominantemente à dimensão mística, acredito que podem ser aplicadas sem maiores problemas à experiência religiosa do amor sublime, já que aqui estão envolvidas apenas diferenças de grau. Em seu livro, James nos diz que a religião envolve o senso duma presença objetiva, não perceptível pelos sentidos usuais.⁷² O sentimento de realidade fornecido pela experiência religiosa é tão convincente quanto qualquer experiência sensível direta e, de um modo geral, é mais convincente do que resultados meramente estabelecidos pela lógica.⁷³ Quando se tem este sentimento de maneira forte, não se consegue deixar de encará-lo como uma percepção genuína da verdade, uma revelação de um tipo de realidade que nenhum argumento contrário, por mais irrefutável que seja, poderá abalar a crença assim produzida.⁷⁴ É verdade que este sentimento não encontra lugar no sistema racionalista. Entretanto, se considerarmos a vida humana em sua totalidade, veremos que a parte dela que o racionalismo consegue explicar é relativamente superficial. É verdade que esta parte tem muito prestígio, porque se baseia em provas, desarmando o místico. Mesmo assim, ela fracassa, pois as experiências místicas possuem uma força e profundidade que o racionalismo não pode explicar. O racionalismo revela a

72 W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. N. York: Penguin Books, 1985, p. 58

73 W. James, *op. cit.*, p. 72

74 W. James, *op. cit.*, p. 72-3

sua inferioridade não apenas quando ataca a religião, mas também quando a defende.⁷⁵

O paradoxo epistêmico indicado por James poderia ser assim descrito, quando colocado em termos humanos: a expressão *amor sublime* é cópia duma impressão fundamental na vida humana, mas que não é dada facilmente a todos os seres humanos. Para ser experimentada, ela exige um decisivo ato de renúncia a si próprio. Se este ato de renúncia não é exercido, a única coisa que resta ao ser humano é deixar-se distrair pelas múltiplas facetas da vaidade humana. Aos olhos de um iluminista convicto, este paradoxo pode não parecer muito racional. Mas trata-se duma situação perfeitamente possível, principalmente no caso da filosofia de Hume, segundo a qual não há leis teóricas regendo o universo, mas apenas generalizações empíricas e hábitos psicológicos mais ou menos arraigados. E uma consequência importante desta constatação está em que o ceticismo passa a ter sentido pelo viés moral e não pelo epistêmico.

Ora, se o obscurantista Matias Aires tem razão, o problema do acesso ao amor sublime não é uma questão de grau, mas envolve efetivamente um salto qualitativo. Neste caso, o iluminista Hume, defensor do respeito à pluralidade da experiência humana, simplesmente ignora um aspecto importante da mesma. Ele ignora a possibilidade do amor sublime e, por causa disto, nunca tenta experimentá-lo em sua vida interior. É certo que a verdadeira posição de Hume com respeito à religião é bastante controversa.⁷⁶ Para alguns, ele é um ateu cujo mal-disfarçado projeto consiste em mostrar tanto as origens irracionais da religião como a patologia de suas formas correntes.⁷⁷ Para outros, embora ele critique tais aspectos da religião, permanece um deísta atenuado que acredita na existência de um Deus sobre o qual não podemos saber se tem atributos morais. Nesta perspectiva, a divindade não constitui objeto de adoração enquanto mistério sagrado e apenas parece possuir algo que vagamente poderíamos chamar de “inteligência”.⁷⁸ Na primei-

75 W. James, *op. cit.*, p. 73.

76 Isto decorre da ambiguidade do próprio texto de Hume, que não deixa claro o que pensa a respeito da religião.

77 Morris, W. E. David Hume. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/contents.html>. Outros autores cuja interpretação da posição de Hume vai mais ou menos na mesma direção: Quinton, A. *Hume*. Trad. de J. O. de A. Marques. S. Paulo: Ed. UNESP (FEU), 1999, Col. Grandes Filósofos; Smith, N. K. *The Philosophy of David Hume*. London: Macmillan, 1941.

78 Gaskin, J. C. A. *Hume's Philosophy of Religion*. 2 ed. London: The Macmillan Press Ltd., 1988, p. 221-2. Outros autores cuja interpretação de Hume vai mais ou menos na mesma direção: Hendel, Ch. W. *Studies in the Philosophy of David Hume*. Indianapolis, N. York: The Bobbs-Merrill Co., Inc., 1963; Penelhum, T. D. *Hume. An Introduction to his Philosophical System*. Indiana: Purdue Un. Press, 1992; Mounce, H. O. *Hume's Naturalism*. London and N. York: Routledge, 1999. Danford interpreta os *Diálogos* como uma obra de filosofia política, que avisa sobre os perigos da razão científica e que tenta restaurar o ensino teológico-político da filosofia política antiga. Nesta perspectiva, o problema criado por Filo está não no excesso de razão,

ra destas leituras, a crítica que acabo de fazer se aplica inteiramente. Na segunda, porém, parece haver atenuantes. Afinal de contas, o deísmo ali envolvido, embora agnóstico e sem efeitos práticos,⁷⁹ implica um certo reconhecimento da dimensão religiosa na vida humana. Isto fez de Hume inclusive o patrono de um certo fideísmo anti-racionalista surgido na Alemanha, de acordo com Danford.⁸⁰ Mas não há como negar que a atitude geral de Hume com respeito à religião ainda é a de um iluminista. Ele quer, acima de tudo, entender racionalmente o fenômeno religioso. Isto faz com que a sua atitude geral para com a religião, mesmo na segunda leitura, seja fundamentalmente *externa*.⁸¹ Nele, a religiosidade não se identifica com o modo de vida para o qual o compromisso total é possível. Tal compromisso surge antes como a saída fácil para toda teologia anti-racional que se ilude pensando ter sido tal via aberta pela filosofia humiana.⁸² Como diz Penelhum, se Hume fez algum favor ao fideísmo, fê-lo sem intenção.⁸³ Esta deficiência o levou a ver o debate entre o ateu e o teísta como mera disputa verbal, envolvendo graus de uma propriedade, a saber, o quanto a ordem do universo se aproxima ou se afasta da ordem que a razão humana é capaz de perceber. E tudo isto o levou conceber a religião como mera contemplação possibilidade teórica de Deus, mantendo-se sempre alerta contra a sua perigosa tendência a transformar-se em superstição ou entusiasmo doentio quando transplantada para a ação. Ora, a superstição e o entusiasmo doentio, embora constituam sintomas a serem evitados, nada têm a ver com a religião no sentido de Matias, que envolve a vivência interior do amor sublime. Nesta perspectiva, a mera contemplação da possibilidade teórica de Deus, seguindo o espírito da crítica de Jones a Hume, não é religião alguma.⁸⁴ O que resta então ao nosso filósofo? Nada mais que deixar-se inconscientemente dominar pela vaidade, o castigo dos homens que não conseguiram experimentar o amor divino.

mas na razão não política ou irresponsável. Cfr. Danford, J. W. *David Hume and the Problem of Reason*. New Haven and London: The Un. Press, 1960, p. 169-70; 184. O primeiro a duvidar seriamente da interpretação de Hume como um ateu que faz uma crítica iluminista da religião foi Noxon. Ver Noxon, J. *Hume's Agnosticism*, In: Chappell, V. C. (ed.). *Hume, a Collection of Critical Essays*. N. York: Anchor, 1966.

79 De acordo com A. Flew, as conseqüências práticas da religião natural são nulas em Hume. Cfr. Flew, A. *Hume's Philosophy of Belief. A Study of his First Enquiry*. London: Routledge and Kegan Paul, 1961, p. 222-3.

80 Danford, J. W. *David Hume and the Problem of Reason*. New Haven and London: The Un. Press, 1960, p. 164.

81 Esta externalidade da atitude de Hume é reconhecida por Gaskin, em Gaskin, J. C. A. *Hume's Philosophy of Religion*. 2 ed. London: The Macmillan Press Ltd., 1988, p. 229-30.

82 Gaskin, J. C. *Op. cit.*, p. 230.

83 Penelhum, T. D. *Hume. An Introduction to his Philosophical System*. Indiana: Purdue Un. Press, 1992, p. 191.

84 Jones, W. T. *A History of Western Philosophy. Hobbes to Hume*. 2nd ed. Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1969, p. 337.

Deste ponto de vista, os seres humanos podem ser divididos em dois grupos qualitativamente diferentes: aqueles que experimentaram o amor sublime e aqueles que não o experimentaram. Os primeiros se encontram numa situação completamente diversa da que é vivida pelos últimos. Se isto é verdade, os argumentos de Hume contra a hipótese da natureza humana fundada no amor próprio ou na vaidade, embora corretos, deslocam inadvertidamente a questão. Com efeito, a vaidade em Matias não é o princípio de tudo, embora possa tornar-se extremamente poderosa em nossas vidas, graças à corruptibilidade da natureza humana. A vaidade surge do contato social dos homens e, caso não seja contrabalançada pelo amor sublime, pode contaminar irremediavelmente todas as nossas ações. Deste modo, quando Hume diz que não há amor próprio envolvido quando sofro pela morte de um amigo pobre e sem importância, ele ignora o fato de que meu pesar ainda pode envolver um interesse oculto. Por exemplo, eu poderia estar sofrendo porque perdi alguém cuja posição social inferior me lembraria constantemente o quão magnânimo eu seria por tê-lo como amigo. Assim, sua morte me deixaria pesaroso porque uma das fontes de satisfação do meu amor próprio estaria secando. Quando Hume diz que há apetites pré-sociais que antecedem o amor próprio, como a sede e a fome, ele se esquece de que a vida em sociedade também pode contaminá-los. Assim, quando criança, posso simplesmente satisfazer a minha sede. Mas, à medida que me socializo, passo a satisfazer a sede de maneira vaidosa, seja através daquilo que bebo, seja através da maneira pela qual bebo. Se isto está correto, então até mesmo o uso que as pessoas fazem da linguagem poderia ser interpretado de maneira a confirmar a contaminação pelo amor próprio. Assim, se é verdade, como diz Hume, que as sentenças *ele é justo* e *ele foi generoso comigo* não são utilizadas da mesma forma, também é verdade que, sob o domínio da vaidade, eu poderia perfeitamente dizer publicamente que ele é justo, embora tenha em mente o sentimento oculto de que ele foi generoso comigo.

Toda esta argumentação se funda na concepção de que a base última dos nossos juízos morais não é a razão. Hume está certo neste ponto. Mas ele se engana quando pensa que esta base se encontra na benevolência natural ao ser humano. Se estamos neste mundo para ser testados em nossa capacidade de renunciar à vaidade e encontrar o amor sublime, a única base para os nossos juízos morais é este último. Só depois de experimentá-lo é que poderemos nos sentir autenticamente benevolentes, percebendo a enorme vaidade que permeia a conduta dos seres humanos. Sem experimentá-lo, só poderemos praticar uma benevolência inautêntica, dominada pela todo-poderosa vaidade que infesta as relações sociais.

VI - O papel da vaidade na vida e no pensamento de Hume

Se Matias assim interpretado tem razão, então, como já mencionei, o próprio Hume foi uma vítima da vaidade, embora tenha sempre insistido em atenuar a importância da mesma em sua biografia. Ele inicia o texto de *Minha Própria Vida* reconhecendo a dificuldade criada pela situação paradoxal que descrevi na *Introdução*, ao dizer que é difícil alguém falar muito de si mesmo sem vaidade e que por isto ele será breve. Poder-se-ia pensar que escrever sobre a própria vida já constitui uma instância da vaidade, mas Hume argumenta que sua narrativa conterà pouco mais do que a história de seus escritos, uma vez que a maior parte de sua vida foi dedicada a ocupações e motivações literárias. Além disso, o primeiro sucesso da grande maioria de seus escritos não foi propriamente um objeto de vaidade.⁸⁵ Ao encerrar o texto em questão, Hume alega não poder dizer que não há vaidade alguma na oração fúnebre que está fazendo de si mesmo, mas espera que ela não seja deslocada. E acrescenta que isto constituía uma questão de fato que poderia ser facilmente esclarecida e certificada. Tentemos, então, realizar esta tarefa.

Em primeiro lugar, vemos que Hume tenta amenizar qualquer vaidade que possa ser atribuída à sua narrativa, alegando que não falará muito de si mesmo e que tratará sobretudo da história de seus escritos, cujo sucesso inicial nunca foi muito grande. Cabe observar, porém, que ele escolheu justamente o aspecto de sua vida que constitui a maior fonte de orgulho pessoal. Tal aspecto é de fato o mais importante a ser considerado em sua biografia. Mas isto é assim porque a história de seus escritos culminou num estrondoso sucesso literário. Estas considerações apontam em direção contrária à pretendida por Hume. Tudo indica que sua autobiografia possui uma elevada dose de vaidade e que esta exerceu sobre a sua vida uma influência muito maior do que ele estaria disposto a reconhecer. Aqui, os fatos parecem ir contra Hume.

Em segundo lugar, na última frase de *Minha Própria Vida*, Hume parece estar dizendo que é um pouco vaidoso, mas que espera estar autorizado a sê-lo. Com efeito, se ele *não pode dizer que não há vaidade alguma* em seu texto, reconhece *ipso facto* que *há alguma vaidade* ali. Ao contrário do presidente Fernando Henrique, que, de maneira muito vaidosa e pouco inteligente, afirma ser mais inteligente do que vaidoso, Hume busca uma saída mais sábia para o problema que apresentei na *Introdução*. É verdade que ambos reconhecem ser vaidosos, mas Fernando Henrique autofagicamente enfatiza a inteligência em detrimento da vaidade. Hume tenta fugir do paradoxo através do

85 Hume, D. *My Own Life*. In: Hume on Religion. Selected and Introduced by R. Wollheim. London and Glasgow: Collins, 1963, p. 271.

expediente de minimizar o quinhão de vaidade que marca seu próprio caráter e apelar à expectativa de que existam fatos capazes de justificar a pequena porção que o acomete. Ora, a pergunta que inevitavelmente se coloca aqui é: até que ponto consegue escapar da armadilha o filósofo que, por um lado, reconhece em seu texto a presença de *alguma vaidade* e, por outro, afirma *não ser ela deslocada*? Vejamos novamente o que os fatos nos têm a dizer sobre isto.

Inicialmente, avaliemos o quão vaidoso era Hume. Ele mesmo nos confessa que o amor pela fama literária foi a paixão dominante em sua vida.⁸⁶ Na autobiografia intitulada *Um Tipo de História de Minha Vida*, de 1734, podemos ver o quão forte era esta paixão, quando, ao queixar-se do estado de saúde que o impedia de produzir, considera-o a sua “maior calamidade” e acrescenta:

Eu não tinha esperança alguma de apresentar minhas opiniões com elegância e clareza de modo a atrair a atenção do mundo e preferiria viver e morrer na obscuridade a produzi-las mutiladas e imperfeitas.⁸⁷

Foi esta paixão pela fama que o levou, no início de sua carreira, estabelecer um plano de vida que fielmente cumpriu: levar uma existência frugal para compensar a fortuna reduzida, manter intacta a sua independência e desprezar tudo aquilo que não contribuísse para a melhoria de seu talento literário.⁸⁸ Este mesmo amor também o levou a reescrever o texto do *Tratado*, que, em sua opinião, fracassou porque tinha defeitos na forma e não no conteúdo.⁸⁹ Além disso, Hume afirma que nunca se deixou abater pelo desapontamento gerado pela rejeição quase constante do público leitor com respeito aos seus escritos, que a paixão pela glória nunca azedou seu temperamento.⁹⁰ Isto, porém, não parece ser verdadeiro. Por exemplo, quando publicou o primeiro volume de *A História da Inglaterra*, Hume foi surpreendido pela rejeição unânime a esta obra. Seu desapontamento foi tão grande que ele chegou a entreter a idéia de trocar de nome e mudar-se para a França, abandonando definitivamente a Inglaterra. Ele só não fez isto porque a guerra entre os dois países estava irrompendo.⁹¹ Ora, o próprio Hume reconhece

86 Hume, D. *Op. cit.*, p. 279.

87 Hume, D. *A Kind of History of My Life*, p. 349.

88 Hume, D. *My Own Life*, p. 272.

89 Hume, D. *Op. cit.*, p. 273. Morris argumenta que, embora o *Tratado* não tenha sido uma sensação literária, não nasceu morto do prelo, como Hume descreve. A obra atraiu suficiente murmúrio dos zelotas para alimentar a sua reputação de ateu e cético. Cfr. Cfr. Morris, W. E. David Hume. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/contents.html>. Em que pese a verdade das palavras de Morris, o que conta em minha análise é como viu Hume a recepção do *Tratado*. E sua avaliação é claramente negativa.

90 Hume, D. *Op. cit.*, p. 279

91 Hume, D. *Op. cit.*, p. 275.

que o nome de uma pessoa, como seu caráter e reputação, é de grande peso e importância.⁹² E o desejo de mudar este índice da auto-estima revela o quão fortemente o problema afetou a vaidade de Hume e azedou o seu temperamento. Mais tarde, já transformado em autor de sucesso, Hume encontrou uma excelente recepção na França e confessa que neste momento teve o desejo de morar lá para sempre.⁹³ Ao retornar a Edimburgo, rico e famoso, admite que, apesar de estar enfrentando neste momento uma doença intestinal incurável, experimentou ali o período mais feliz de sua vida. A única sombra que ameaçou obscurecer esta felicidade foi o sentimento da proximidade da morte, que se contrapunha à popularidade crescente. Mas o amor pela glória literária já estava satisfeito e Hume acreditava poder encarar o fim com tranquilidade e moderação.⁹⁴

Quanta vaidade há no relato acima? É difícil dizer com precisão, mas ela não parece ser pouca. Com efeito, Hume reduz a história de sua vida à história de seu sucesso literário. Ele também admite implicitamente que se deu ao trabalho de reescrever o *Tratado* só porque esta obra não tinha alcançado o sucesso desejado.⁹⁵ A este respeito, certamente poder-se-ia perguntar-lhe: se o conteúdo já estava correto, se a verdade já tinha sido encontrada, para que fazer tudo de novo? A resposta parece ser clara: porque faltava a glória literária, que faria a diferença. Mas isto poderia significar ser vaidoso o suficiente para colocar a fama acima da verdade. Além disso, uma pessoa que admite ter vivido constantemente motivada pela paixão da glória literária a ponto de, num dado momento, desejar trocar de nome em virtude da rejeição do público leitor e, num outro, desejar morar na França para sempre, em virtude da recepção calorosa do público leitor, não poderia ser caracterizada como possuindo meramente *alguma* vaidade. Se isto é uma questão de fato que pode ser facilmente esclarecida e confirmada, aqui também tudo aponta para a direção oposta, a saber, à conclusão de que tal pessoa possui vaidade *excessiva*.

Depois destas considerações, avaliemos agora se pode ser satisfeita a expectativa de Hume, no que diz respeito à possibilidade de mostrar que sua vaidade não é deslocada. A propósito disto, ele parece estar dizendo que é vaidoso, mas que espera encontrar justificativa para esta afirmação na história de sua vida, que foi uma batalha vitoriosa pela conquista da glória literária. Resta saber, porém, que tipo de público concedeu tal gló-

92 Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. London: Penguin Books, 1985, p. 316.

93 Hume, D. *My Own Life*. In: *Hume on Religion*. Selected and Introduced by R. Wollheim. London and Glasgow: Collins, 1963, p. 277.

94 Hume, D. *Op. cit.*, p. 278.

ria. Parte dele é constituída de preconceituosos e ignorantes zelotas, cuja aprovação a qualquer texto humiano poderia constituir um claro sinal de que o mesmo possuiria não qualidades inegáveis, mas deficiências insuperáveis. A outra parte deste público é constituída de leitores talvez menos ignorantes e preconceituosos do que os zelotas, mas que também se revelaram historicamente incapazes de julgar com discernimento sobre a qualidade dos textos humianos. Com efeito, de acordo com o relato do próprio Hume, embora o insucesso do *Tratado* tenha decorrido mais da forma do que do conteúdo, a reformulação do texto nas *Investigações sobre o Entendimento Humano*, que encontrou de início um acolhimento um pouco melhor, acabou também ignorada e negligenciada.⁹⁶ A única obra bem sucedida desde o início foram os *Discursos Políticos*, mais tarde incluídos nos *Ensaio*s. A *Investigação sobre os Princípios da Moral*, que Hume explicitamente considera o melhor de todos os seus escritos, passou despercebida.⁹⁷ O primeiro volume da *História da Grã-Bretanha*, para o qual Hume alimentava a expectativa de um grande sucesso, despertou uma onda geral de desaprovação.⁹⁸ A *História Natural da Religião* teve uma recepção indiferente, a não ser pela reação do zelota Dr. Hurd.⁹⁹ O segundo volume da *História da Grã-Bretanha* teve uma sorte um pouco melhor, facilitando inclusive a aceitação do primeiro. Mas quando surgiu a *História da Inglaterra sob a Casa de Tudor*, em dois volumes, a reação contrária foi tão forte quanto aquela despertada pelo primeiro volume da *História da Grã-Bretanha*. O sucesso da *História da Inglaterra da Invasão de Júlio Cesar à Ascensão de Henrique VII*, também em dois volumes, foi apenas tolerável.¹⁰⁰ Não é de estranhar, pois, a resolução que Hume adotou e manteve inflexivelmente de não responder a críticas, evitando imiscuir-se nas disputas literárias.¹⁰¹ Não é de estranhar também a confissão de Hume de que estes fatos todos tornaram-no “calejado” com relação aos efeitos da “loucura pública”. Foi só com o longo passar do tempo que seus escritos se tornaram bem sucedidos e lhe trouxeram riqueza.¹⁰²

95 Mas Morris nos informa que, para publicar o próprio *Tratado*, Hume já tinha “castrado” seu manuscrito, com o objetivo de bajular e conseguir os favores do Bispo Butler, de quem dependia para publicar esta obra. Cfr. Morris, W. E. David Hume. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/contents.html>.

96 Hume, D. *Op. cit.*, p. 273.

97 Hume, D. *Op. cit.*, p. 274-5.

98 Hume, D. *Op. cit.*, p. 275.

99 Hume, D. *Op. cit.*, p. 276.

100 Hume, D. *Op. cit.*, p. 276.

101 Hume, D. *Op. cit.*, p. 274.

102 Hume, D. *Op. cit.*, p. 276.

A vaidade de Hume não é deslocada? Aqui também os fatos apontam em direção oposta à sua avaliação. O relato autobiográfico mostra claramente que a glória literária foi-lhe concedida por um público leitor preconceituoso e volúvel. Isto elimina boa parte do mérito de tal glória e revela que a vaidade de Hume é, infelizmente, *deslocada*.

Nestas circunstâncias, Matias Aires acharia difícil acreditar que Hume pudesse sentir-se feliz no final da vida, uma vez que ele ainda não teria conseguido nada realmente importante até aquele momento e estaria cegado pela própria vaidade para avaliar adequadamente a sua situação miserável. É verdade que seu ceticismo se revela extremamente lúcido. Todavia, apesar de apontar na direção de um reconhecimento da existência e validade da experiência religiosa, este ceticismo foi contaminado pela preocupação iluminista em ser racional a todo custo e tornou Hume incapaz de compreender melhor esta importante dimensão da vida humana. Isto foi agravado por sua paixão quase irracional pela glória literária. Com efeito, apesar de depender da conquista de um público leitor preconceituoso que a tornaria superficial e sem mérito, esta paixão, ao se ver saciada, propiciou-lhe a ilusão de que tinha alcançado o verdadeiro objetivo de sua vida e que então poderia enfrentar a morte com tranqüilidade e moderação. Por todos estes motivos, Matias poderia dizer que Hume, ao final de sua existência, ignorando completamente o significado do *amor sublime*, ainda não tinha percebido a real situação em que se encontrava. E ele esperaria sinceramente que Hume tenha feito uma reavaliação de sua vida em algum momento antes de sua morte.

VI - Observações finais

A situação paradoxal que é determinada pelas relações entre sabedoria e vaidade me permitiu fazer uma comparação entre as idéias de Matias Aires e Hume. Espero que esta comparação, principalmente no que toca ao problema da vaidade, tenha sido útil não só para tornar mais conhecidas as idéias de Matias, mas também para mostrar uma deficiência importante na filosofia de Hume. O primeiro, apesar de obscurantista, parece reconhecer algo que o segundo, com toda a sua racionalidade iluminada, se revela incapaz de ver. Apesar de defender uma tese aparentemente dogmática e ingênua, Matias oferece uma visão de mundo mais rica que a de Hume, pelo menos no que se refere ao problema da vaidade e da experiência religiosa. A discussão nos mostra que, apesar de todo o seu brilhantismo iluminista, Hume ilustra muito bem, com as inconsistências de sua filosofia e com as motivações de sua vida, a condição miserável da existência humana que afeta a todos nós.

Bibliografia

- Danford, J. W. *David Hume and the Problem of Reason*. New Haven and London: The Un. Press, 1960.
- Eça, Matias Aires da Silva de. *Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens*. Introd. de A. Amoroso Lima. S. Paulo: Martins Fontes, 1993.
- Flew, A. *Hume's Philosophy of Belief. A Study of his First Enquiry*. London: Routledge and Kegan Paul, 1961.
- Gaskin, J. C. A. Hume on Religion. In: Norton, D. F. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1993, p. 313-344.
- Gaskin, J. C. A. *Hume's Philosophy of Religion*. 2 ed. London: The Macmillan Press Ltd., 1988.
- Hendel, Ch. W. *Studies in the Philosophy of David Hume*. Indianapolis, N. York: The Bobbs-Merrill Co., Inc., 1963.
- Hume, D. A Kind of History of my Life. In: Norton, D. F. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1993, p. 345-50.
- Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. Ed. with an Intr. by E. C. Mossner. London: Penguin Books, 1985.
- Hume, D. Dialogues concerning Natural Religion. In: Hume, D. *Hume on Religion*. Selected and Introduced by R. Wollheim. London and Glasgow: Collins, 1963, p. 99-204.
- Hume, D. *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Reprinted from the 1777 ed. with Intr. and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. 3rd ed. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Hume, D. *My Own Life*. In: Hume, D. *Hume on Religion*. Selected and Introduced by R. Wollheim. London and Glasgow: Collins, 1963, p. 271-9.
- Hume, D. Of the Dignity or Meanness of Human Nature. In: Hume, D. *Essays. Moral, Political, and Literary*. Edited and with a Foreword, Notes, and Glossary by E. F. Miller. Indianapolis: Liberty Classics, 1987, p. 80-6.
- Hume, D. The Natural History of Religion. In: Hume, D. *Hume on Religion*. Selected and Introduced by R. Wollheim. London and Glasgow: Collins, 1963, p. 31-98.
- Jones, W. T. *A History of Western Philosophy. Hobbes to Hume*. 2nd ed. Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1969.
- Morris, W. E. David Hume. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/contents.html>.
- Mounce, H. O. *Hume's Naturalism*. London and N. York: Routledge, 1999.
- Penelhum, T. D. *Hume. An Introduction to his Philosophical System*. Indiana: Purdue Un. Press, 1992.
- Pinto, P. R. Margutti. Aspectos da Crítica de Hume ao Princípio de Causalidade. In: Carvalho, M. C. M. de (Org.). *A Filosofia Analítica no Brasil*. São Paulo: Papyrus Editora, 1995, p. 51-68.
- Quinton, A. *Hume*. Trad. de J. O. de A. Marques. S. Paulo: Ed. UNESP (FEU), 1999, Col. Grandes Filósofos.