

DAVID HUME E A DIFERENÇA COMO PRINCÍPIO COSMOPOLITA

DAVID HUME AND DIFFERENCE AS A COSMOPOLITAN PRINCIPLE

MARIA ISABEL LIMONGI¹
(UFPR/CNPq - Brasil)

RESUMO

Este artigo aborda a temática do cosmopolitismo tendo Hume por referência. Para Hume, o cosmopolitismo concerne aos processos históricos e efetivos de integração de pontos de vista, interesses e perspectivas, que acompanham o advento e o avanço das sociedades comerciais. Num primeiro momento, apresento e justifico o recurso à abordagem humiana do tema. Num segundo passo, reconstruo e destaco a maneira com que Hume pensou tais processos, enquanto aqueles que se fazem a partir do reconhecimento das diferenças, particularidades e parcialidade dos pontos de vista, e não da identidade, universalidade e imparcialidade dos mesmos. Argumento que a posição humiana é promissora para lidar com a questão que surge quando o assunto é Cosmopolitismo: qual a extensão do campo cosmopolita? Quem faz parte deste campo, quem não faz?

Palavras-chave: Hume; Cosmopolitismo; Simpatia; Moral; Ponto de vista.

ABSTRACT

This article addresses Cosmopolitanism as a theme, with Hume as reference. Hume's cosmopolitanism is concerned at the historical and effective processes of integrating points of view, interests and perspectives that goes along with commercial societies' emergence and advance. At first, I introduce and explain the Humean approach to the theme. In a second moment, I reconstruct and highlight the way in which Hume thought about these processes not as acknowledgment of identity, universality, or impartiality of points of views, but rather of its differences, particularities, and partiality. I argue that the Humean stance is promising when it comes to deal with the question that arises from Cosmopolitanism as a subject: What is the extent of the cosmopolitan domain? Who is inside this domain, and who is outside it?

Keywords: Hume; Cosmopolitanism; Sympathy; Moral; Points of view.

Kant situa a temática do Cosmopolitismo no campo do Direito. Tratar de Cosmopolitismo é para ele tratar do *Direito* cosmopolita (*jus cosmopoliticum*) (KANT, 2008, p. 137) - o "direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude de sua vinda ao território de outro" (KANT, 2008, p. 148) ou o direito de "tentar estar em comunidade com todos, e para tanto, explorar todas as regiões da terra" (KANT, 2011, p. 324) -, um complemento necessário do Direito político e do Direito das gentes, que Kant distingue zelosamente do princípio ético da filantropia. Trata-se de um *princípio jurídico* (KANT, 2011, p. 323), enfatiza ele, pressuposto na ideia de uma Comunidade pacífica completa, que, por sua vez, é um desdobramento necessário da ideia de uma Constituição republicana.

De acordo com Kant, à realização do direito cosmopolita não basta contudo reconhecer sua racionalidade. A fim de que não seja visto como uma "representação fantástica e extravagante" (KANT, 2011, p. 151), Kant faz correspondê-lo ao processo gradual e irreversível de circulação dos homens sobre a Terra, o intercâmbio, tráfego e comércio cada vez mais intensos entre os povos, deslocando assim a temática do campo do Direito, no qual se enraíza e ao qual pertence segundo a arquitetônica da razão, para o campo da antropologia e da história, onde se dão as interações efetivas entre os homens.

Este é justamente o campo em que, não Kant, mas Hume e Adam Smith fundaram a moral e o Direito (ou jurisprudência, de acordo com o seu vocabulário²). Tais autores propuseram-se a pensar, de um ponto de vista fático, tendo como ponto de partida as paixões e a natureza humana, os processos históricos de expansão da sociedade comercial, que correspondem, segundo eles, a processos de refinamento moral e de alargamento de perspectivas, de articulação e integração de pontos de vista, não apenas econômicos, como costuma-se enfatizar, mas também éticos e jurídicos (Cf. ROTHSCILD, 2001). É nesse campo que eu gostaria de situar a temática, tendo Hume e Adam Smith por referência.

A importância desse recuo do Direito a uma Ética e jurisprudência cosmopolita, tratando dos processos históricos e efetivos de integração econômica, moral e jurídica entre os indivíduos, grupos e povos, está em que, por meio dele, é possível contornar certas dificuldades postas pela ideia kantiana de um "direito público da humanidade em geral" (KANT, 2008, p. 151). Além das dificuldades levantadas e discutidas pelo próprio Kant (como pensar o Direito para além do Estado?), a

reivindicação de um "direito da humanidade" vem se tornando cada vez mais controversa. Imprescindível para alguns, diante do contingente enorme de pessoas desterritorializadas, refugiadas, marginalizadas e exterminadas, as quais é preciso oferecer alguma segurança jurídica, ao menos um direito a ter direitos (ver, por exemplo, COLLIOT-THÉLENE, 2011), é um engodo para outros, para os quais o Direito, pensado segundo a lógica do Estado como um sistema normativo fechado em torno da Soberania, envolve necessariamente um ato de exclusão, ali mesmo onde se pretende universal. Sendo um sistema fechado, o Direito deixa necessariamente alguém de fora - se não homens, os não-homens e os desumanizados (como me parece ser o núcleo do argumento de AGAMBEN, 2004).

Mas, se pode-se dizer do Direito que ele é um campo fechado, o campo da ética, em contrapartida, tal como pensado por Hume e Adam Smith, enquanto um sistema de integração de pontos de vista, interesses e perspectivas diversos, é por sua vez um campo em aberto, um *sistema* pulsante (trata-se efetivamente de um *sistema*³ de ideias, formando uma certa cultura global), em constante expansão ou retração. Daí porque seja importante tratar do Cosmopolitismo no domínio em que esses autores o situaram, quando se dispuseram a pensar a lógica dos processos pelos quais os sujeitos interagem e integram (ou não) suas perspectivas, sem os quais, de acordo com o próprio Kant, a ideia de um Direito cosmopolita não passaria de uma quimera.

É nesse domínio que penso ser preciso buscar a resposta à pergunta acerca da extensão do campo do Direito e dos critérios que presidem a decisão sobre quem está dentro e quem está fora dele - sobre quem é, quem não é, sujeito de direito. Não se trata de uma tomada de posição puramente arbitrária, como querem os teóricos da decisão soberana. Ela responde a padrões de reconhecimento recíproco e depende do modo como se dão os processos de integração e/ou exclusão dos pontos de vista e perspectivas (pelo menos enquanto levamos a sério o lema humiano, que está no coração de toda teoria democrática, segundo o qual "o governo funda-se tão somente na opinião" (HUME, 1985, p. 32; 2003b, p. 22)). Ou seja, a extensão do campo do Direito depende da extensão do campo ético, tal como pensado por Hume e Smith, enquanto um sistema de opiniões e juízos de valor, formado a partir dos processos psicológicos e sociais de interação.

Meu foco no que se segue está em Hume. Smith servirá apenas como uma referência comparativa, a partir da qual pretendo iluminar um certo aspecto do pensamento humiano no que concerne à lógica desses processos de integração: Hume os pensa a partir da diferença, em contraste com Smith que os pensa a partir da identidade. Esse traço do Iluminismo humiano merece atenção, dado que não raramente se vê o projeto iluminista de integração moral e jurídica, o projeto cosmopolita ser rechaçado como um todo, sob acusação de abraçar um universalismo vazio, atropelar diferenças e desconsiderar conflitos. Veremos que este não é caso de Hume. Hume oferece um caminho promissor para enfrentar a dificuldade posta pela questão acerca da extensão da comunidade moral e jurídica cosmopolita. O caminho consiste em deixar a questão em aberto, evitando-se que o campo se feche.

O que até agora denominei "processos de integração dos pontos de vista" é o que Hume e Adam Smith denominam "simpatia". Vale a pena citar a longa passagem em que Hume apresenta o fenômeno pela primeira vez no *Tratado da Natureza Humana*:

Não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas consequências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes e contrários ao nossos. Isso é evidente, não apenas nas crianças, que aceitam sem pestanejar qualquer opinião que lhe seja proposta, mas também em homens de grande discernimento e inteligência, que têm muita dificuldade em seguir sua própria razão ou inclinação quando esta se opõe a de seus amigos ou companheiros do dia-a-dia. É a esse princípio que devemos atribuir a grande uniformidade observável no temperamento e no modo de pensar das pessoas de uma mesma nação; é muito mais provável que essa semelhança resulte da simpatia que de uma influência do solo ou do clima, os quais, mesmo que continuem invariavelmente iguais, são incapazes de manter o caráter de uma nação igual por todo um século. Um homem afável rapidamente assume o humor de seu

grupo de amigos; e até os mais orgulhosos e mais intratáveis vêm-se impregnados pelas cores de seus conterrâneos e conhecidos. Uma expressão alegre inspira uma sensível satisfação e serenidade de minha mente, ao passo que uma expressão raivosa ou triste causa-me súbito desalento. Ódio, ressentimento, apreço, amor, coragem, alegria e melancolia - todas essas paixões, eu as sinto mais por comunicação que por meu próprio temperamento e disposição natural. Um fenômeno tão notável merece nossa atenção, e deve ser investigado até descobrirmos seus primeiros princípios (HUME, 1989, p. 317-7; 2000, p. 351).

O interesse da passagem em destaque está no objeto de investigação que ela circunscreve: o fenômeno ou a qualidade de "receber por comunicação as inclinações e sentimentos" alheios, mais precisamente, as inclinações e sentimentos daqueles com os quais se convive ("os amigos e companheiros do dia a dia"), a que se dá o nome de simpatia. Trata-se de uma "qualidade notável", que permite explicar a semelhança nos costumes muito melhor do que a explicação pelo clima, celebrizada por Montesquieu e aqui descartada, oito anos antes da publicação de *O Espírito das leis*. De acordo com Hume, não é o fato de estarem submetidos às mesmas coordenadas geográficas e históricas o que faz com que os homens de um mesmo grupo social se assemelhem, mas o fato de conviverem entre si. Por trás da ênfase no convívio está uma teoria do sujeito e dos afetos: cada um é o que é e sente o que sente a partir dos outros ("ódio, ressentimento, apreço, amor, coragem, alegria e melancolia - todas essas paixões, eu as sinto mais por comunicação do que por meu próprio temperamento e disposição natural").

A ideia é que o convívio, o simples fato de se estar em relação com os outros, conduz mecanicamente à articulação dos pontos de vista, se não pela progressiva convergência das perspectivas, ao menos pela coalização de interesses e acordos políticos, mediando as diferenças. O convívio nos articula e nos insere num sistema de relações moral e jurídico, cuja tendência é o ajuste das partes e o polimento das diferenças - ideia que será retomada por Kant em sua *Historia universal do ponto de vista Cosmopolita* e cunhada na célebre expressão da "insociável sociabilidade dos homens" (KANT, 2003, p. 8). Como para Kant, veremos que também para Hume o processo mecânico não é o bastante para produzir um regime de cooperação

recíproca, sendo preciso refletir sobre ele, conhecê-lo e conduzi-lo a bom termo.

A simpatia será mobilizada no livro III do *Tratado da Natureza Humana* e posteriormente na *Investigação sobre os princípios da moral* para explicar a gênese da moral, compreendida por Hume como uma linguagem ou um código comum de avaliação das condutas. Ser capaz de usar uma linguagem moral é ser capaz de avaliar as condutas e ações de um modo geral e abrangente, avaliando-se os efeitos da ação, não apenas em si, mas também nos outros e em geral. É a simpatia que nos dota dessa perspectiva alargada, necessária à formação dos juízos morais. Ela opera, desse modo, no sentido de formar e integrar diferentes pontos de vista normativos. Este é o seu efeito mais notável.⁴

Mas, o maior interesse do conceito humiano de simpatia está em que ele permite explicar não apenas que sejamos sensíveis ao que se passa com os outros, capazes de adotar seus pontos de vista e partilhar valores, como também, e a um só tempo, que tenhamos dificuldade em aceitar outros pontos de vista e partilhar valores quando muito diferentes dos nossos e do nosso grupo de origem. Pois, ao mesmo tempo em que o convívio nos aproxima daqueles com quem interagimos, nos afasta daqueles com quem não mantemos relações efetivas. A simpatia não tem portanto apenas efeitos integradores, mas também disruptivos, os quais Hume destaca e explora em sua análise das disputas partidárias:

a natureza da mente é tal que ela sempre se aproxima de outra mente semelhante; e, assim como a concordância de sentimentos constitui-lhe um tônico maravilhoso, toda contrariedade é chocante e perturbadora. Daí o ardor com que a maioria das pessoas se entrega a uma disputa, e a impaciência que mostram diante da oposição, mesmo nas opiniões mais especulativas e irrelevantes. Por mais frívolo que isso possa parecer, esse princípio parece estar na origem de todas as guerras e divisões religiosas (HUME, 1985, p. 61; 2003, p. 47).

A divisão partidária - que Hume considera natural e em certa medida inevitável, sendo um efeito do mesmo processo que nos integra aos nossos grupos de origem - pode tomar dimensões furiosas e fatais quando associada ao zelo religioso. A *História da Inglaterra* está repleta

de episódios em que os efeitos facciosos e disruptivos da simpatia são explorados, sendo o preconceito religioso uma das principais causas da violência nas disputas políticas.

Ao mesmo tempo em que nos aproxima, a simpatia portanto nos divide e separa. Numa palavra, ela nos torna parciais: "simpatizamos mais com as pessoas que estão próximas a nós do que com as que estão distantes, simpatizamos mais com nossos conhecidos que com estranhos; mais com nossos conterrâneos que com estrangeiros" (HUME, 1989, p. 581; 2000, p. 620). Nesse sentido, a simpatia é uma espécie de egoísmo, embora difira dele, como observa Deleuze, num ponto fundamental: "egoísmos teriam somente que se limitar. Com respeito as simpatias, o caso é outro: É preciso integrá-las, integrá-las em uma totalidade positiva" (DELEUZE, 2001, p. 33). Eis então o que a simpatia traz como potencialidade: a possibilidade de uma integração cada vez mais extensa das perspectivas, como uma espécie de antídoto aos seus efeitos disruptivos.

Para que ela possa efetivamente desempenhar esse papel, Hume mostra ser necessário corrigir suas irregularidades e parcialidade:

Seria impossível conseguir conversar com alguém em termos razoáveis 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 alguns pontos de vistas firmes e gerais; e, em nossos pensamentos, sempre nos situamos nesses pontos de vistas, qualquer que seja nossa situação presente (HUME, 1989, p. 581-2; 2000, p. 621).

Note-se que Hume fala aqui de "pontos de vista firmes e gerais" no plural, um detalhe bastante importante por ilustrar que, para ele, "não há um <<ponto de vista moral>> singular, mas antes várias perspectivas que precisam ser levadas em conta para que se chegue a um juízo moral" (HERDT, 1997, p. 72). Tais pontos de vista são ainda suscetíveis de graus: podem ser pouco mais do que um ponto de vista particular, partilhado por um grupo pequeno, e tornar-se cada vez mais geral, na medida em que esse grupo se estende; pode apoiar-se em poucas situações e aplicar-se a poucos casos, tornando-se cada vez mais abrangente, na medida em que engloba mais experiências.

Note-se ainda que Hume diz que recorreremos a pontos de vista mais gerais na medida em que reconhecemos a particularidade do próprio ponto de vista. É para evitar a contradição entre pontos de vista particulares (reconhecidos enquanto tais, portanto) que recorreremos a um ponto de vista mais geral e abrangente, capaz de abarcar os contraditórios. Este ponto de vista é fornecido pela própria simpatia, na medida em que aprendemos a separar o seu princípio, que opera efetivamente em nós produzindo perspectivas mais gerais e abrangentes ao nos sensibilizar, em maior ou menor grau, para o que se passa com os outros, das circunstâncias particulares em que a simpatia opera, dos nossos sentimentos particulares em relação aos homens, em razão da nossa posição particular em relação a eles no interior da vida social. Retiradas essas circunstâncias, resta a simpatia, não mais como uma condição natural e mecânica de produção de um ponto de vista comum operando efetivamente em nós, mas como um princípio, o critério ou a regra de produção de um juízo moral, ou seja, de um juízo de valor geral e abrangente.

Assim, se na passagem em que apresenta pela primeira vez o fenômeno da simpatia Hume sublinha o seu aspecto irrefletido e quase contagioso ("homens de grande discernimento e inteligência (...) têm muita dificuldade em seguir sua própria razão ou inclinação quando esta se opõe a de seus amigos ou companheiros do dia-a-dia"), nos textos em que é apresentada como o princípio da moral, a simpatia desponta como um elemento normativo - ela expõe uma regra dos juízos morais, que se caracterizam por levarem em conta os efeitos das ações nos outros: "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. Não consideramos se aqueles que são afetados por essas qualidades são nossos conhecidos ou estranhos, nossos conterrâneos ou estrangeiros" (HUME, 1989, p. 582; 2000, p. 622). A partir dessa regra é possível corrigir certa parcialidade dos juízos e alargar as perspectivas.

Esse processo pode ser levado ao ponto de incluir no olhar alargado outros povos e códigos de conduta, como faz Hume no *Diálogo* com que conclui a *Investigação sobre os Princípios da Moral*. Nesse diálogo, um personagem denominado Palâmedes descreve ao narrador os estranhos costumes de um país denominado Fourli que ele teria conhecido numa viagem e que, em certo ponto do diálogo, revela-se ser a Grécia antiga. Palâmedes carrega nas diferenças, descrevendo os costumes dos gregos de maneira a destacar que aquele mesmo povo

cujos costumes são exaltados por sua civilidade tem "sobre muitas coisas, particularmente a moral, concepções que são diametralmente opostas às nossas" (HUME, 1975, p. 324; 2003, p. 415). Com isso, Palâmedes pretende representar "a incerteza de todos os julgamentos relativos aos caracteres e convencer [seu interlocutor] de que a moda, a voga, os hábitos e a lei foram o principal fundamento de todas as determinações morais" (HUME, 1975, p. 333; 2003, p. 425).

Esta não é contudo a conclusão do diálogo. O narrador não se vê convencido por esses argumentos, esforçando-se por mostrar que Palâmedes exagera nas diferenças e desconsidera as semelhanças entre os costumes, não percebendo que, enquanto as primeiras são acidentais, as segundas devem-se a certos princípios originais e uniformes de louvor e censura. Num ponto essencial, as idéias do mérito não variam: elas são determinadas com base nos efeitos úteis ou agradáveis que produzem naqueles que são afetados pela ação ou disposição de caráter avaliados. Esta é, como vimos, a regra geral de formação dos códigos morais.

Remeter a moral a um princípio comum não implica desconsiderar a diversidade dos costumes e das linguagens morais. Pelo contrário, o conhecimento deste princípio é o que permite compreender a moral dos gregos enquanto diversa da dos modernos, como faz o narrador, ao remeter cada um dos estranhos costumes descritos por Palâmedes às circunstâncias nas quais eles apareceram como úteis ou agradáveis à sensibilidade daqueles que os louvaram. Não há, portanto, um sistema moral universal – o que se entende perfeitamente quando se nota que na base da formação da linguagem moral estão situações simpatéticas concretas. O que é universal não é a linguagem moral em si, mas a regra de sua formação que é a simpatia. A referência a essa regra geral é o que nos permite compreender uma linguagem moral e justificar valores diferentes dos nossos. A simpatia opera desse modo como princípio de integração de perspectivas, desde que progressivamente corrigida por um processo reflexivo, através do qual deixa de ser um simples princípio mecânico e irrefletido de comunicação de afetos para operar como um princípio normativo de correção dos afetos.

Hume considera, no entanto, que há limites para esse processo. Um deles está nas controvérsias concernentes ao direito de propriedade. A quem pertence o copo de ferro: àquele que lhe deu a forma, ou a quem tem a posse da matéria? A quem pertence a cidade abandonada, dentre as colônias gregas que enviaram mensageiros

para dela se apossar? Àquela cujo mensageiro, ao perceber que seu rival aproximava-se dos portões da cidade, envia uma flecha que os toca antes da mão do adversário, ou a este segundo, que os toca com a mão primeiro? Hume evoca essas querelas clássicas (Cf. HUME, 1989, III.II.iii, p. 506-7) a respeito do direito de propriedade a fim de mostrar que elas não tem uma solução inequívoca. Do ponto de vista da utilidade pública, o importante é que haja alguma decisão, sendo muitas vezes indiferente qual. Trata-se nesses casos de decidir entre interesses distintos, e não de buscar um ponto de vista mais largo que os abarque. Eis aqui o espaço a ser ocupado pela autoridade ou pelo poder político na formação das regras de propriedade.

Outro limite para a integração dos pontos de vista está nos diferentes interesses por trás das disputas em torno da autoridade política. Hume entende que essa questão necessariamente se coloca quando as constituições não definem com precisão a partilha da autoridade, como no caso da constituição inglesa: "é inevitável que diferentes opiniões surjam a [este] respeito, mesmo entre as pessoas de mais entendimento" (HUME, 1987, p. 64; 2003b, p. 50). Tais controvérsias, que como na Inglaterra podem se acirrar e levar à guerra civil, são resolvidas por meio do que Hume denomina a "coalizão dos partidos" (HUME, 1987, XIV), que consiste num acordo em torno de certos arranjos constitucionais mínimos, tais como os da monarquia parlamentar inglesa, acomodando as divergências e aplacando os ânimos. Nesses processos, trata-se de atingir, de alguma maneira, uma perspectiva alargada - a perspectiva do filósofo, que não toma partido e que se esforça por reconstruir as razões de um lado e de outro e "encorajar opiniões moderadas" (HUME, 1987, p. 493; 2003b, p. 250). Mas, Hume tem ciência que a perspectiva do filósofo não é a perspectiva dos agentes políticos cujos interesses e princípios se chocam. Nas disputas por autoridade, não é possível superar a oposição de interesses senão pela mediação da instituições políticas cuja natureza está precisamente em disputa; daí a complexidade da vida política que o historiador da Inglaterra soube capturar e narrar como ninguém.

Seja como for, o processo de alargamento das perspectivas morais e a coalizão em torno de arranjos institucionais mediadores das disputas políticas caminham lado a lado. Quanto mais os acordos e convenções políticas permitem o convívio entre indivíduos, grupos sociais ou povos distintos, quanto mais esses arranjos promovem o convívio entre os diferentes, mais ocasião se oferecem para a correção

e o alargamento dos pontos de vista. No centro do processo está a capacidade dos homens de refletirem sobre este mesmo processo, corrigindo seus efeitos disruptivos, os quais, contudo, permanecem no horizonte, como possibilidade nem sempre evitável. O caminho da integração, contudo, está sinalizado pela regra interna ao processo: o alargamento das perspectivas.

Uma vez apresentado o fenômeno da simpatia e seus importantes efeitos, cabe chamar atenção para um elemento presente na passagem em que Hume a apresenta pela primeira vez no *Tratado*, que concerne ao modo como ele pensa os processos de integração que ela potencialmente põe em marcha. Esse elemento foi objeto da crítica de Adam Smith e merece defesa diante do fogo amigo,⁵ uma vez que a maneira humiana de pensar esses processos, à diferença da de Smith, permite pensar o campo normativo produzido por eles como um campo sempre em aberto, com potencialidade para integrar o que deixa de fora. Nesse sentido, ela me parece mais promissora para dar conta da questão acerca da extensão do campo cosmopolita.

Como vimos, Hume apresenta a simpatia como uma "propensão a simpatizar com os outros e receber por comunicação suas inclinações e sentimentos". E a isso acrescenta: "por mais diferentes e contrários aos nossos". A observação é importante porque indica que, para Hume, sentir por simpatia não é sentir *o mesmo que* o outro, mas *a partir do* outro, mesmo quando seus sentimentos diferem dos nossos ou quando se opõem a eles. Pouco adiante, Hume diz que é a *expressão* da paixão no outro o que desencadeia o processo, o que ele enfatiza logo em seguida ao precisar que "quando um afeto se transmite por simpatia, nós a princípio o conhecemos apenas por seus efeitos e pelos *signos externos*, presentes na *expressão* do rosto e nas palavras, e que deles nos fornecem uma ideia". É portanto a *ideia* da paixão - o que se supõe ser a paixão do outro, a partir do modo como ele a manifesta e a significa e de como esses signos são interpretados pelo observador - o que desencadeia o processo de comunicação dos afetos.

Hume pensa deste modo a simpatia segundo um modelo teatral. O que nos afeta é a observação de uma cena em que assistimos, a partir da expressão dos atores, um desenrolar de sentimentos dos quais formamos primeiramente uma ideia. Ele explica que essa ideia - que de início remete a uma realidade externa, ao que se passa ou o

que supomos passar-se com o outro - torna-se um sentimento em nós e ganha o nosso interior quando a relacionamos com o sistema de ideias que denominamos “eu”, o que reforça e explica o caráter parcial da simpatia, já que o sentimento recebido por comunicação é nesse caso tanto mais vivo quanto mais relações tiver com a própria experiência. O fundamental, contudo, do ponto de vista do alargamento das perspectivas e dos processos de correção da parcialidade cuja lógica me interessa destacar, é que sejamos capazes de sentir *a partir* do que o outro *dá a entender* serem os seus sentimentos, dos seus *signos e manifestações externas e visíveis*. É isso o que segundo Hume nos permite tomar distância da própria perspectiva, alargando-a.

Hume recorre à situação do teatro para explicar como os homens chegam a valorar as ações e disposições de caráter a partir de um ponto de vista comum e, assim, formar juízos morais:

Um homem que adentra ao teatro é imediatamente tocado pela presença de uma tão grande multidão participando de um entretenimento comum, e experimenta, por essa simples visão, uma mais alta sensibilidade ou disposição de ser afetado por todo tipo de sentimentos que compartilha com os demais espectadores (HUME, 1975, p. 221; 2003, p. 288).

Além de apontar para a função moral do teatro, a imagem ilustra como a simpatia opera enquanto princípio da moral, esclarecendo que o ponto de vista moral é aquele em que alguém forma um juízo levando em conta o que ele e outros observadores de uma determinada cena, em que certas ações e disposições se desenrolam, observam ser os seus efeitos sobre os envolvidos. A cena desenvolve-se no palco, do qual os espectadores e juízes morais estão apartados, confortavelmente sentados em suas poltronas. É essa distância o que lhes permite julgar a partir de um ponto de vista compartilhado: o de quem não está na cena. Este é o ponto de vista de quem faz juízos morais, cujo critério não é o próprio sentimento, mas o dos outros ou o dos homens em geral.

Ao elaborar sua própria teoria da simpatia em diálogo com Hume, Adam Smith contesta contudo este modelo teatral e a ênfase do amigo na *visão* da paixão como ponto de partida da comunicação dos afetos. De acordo com Smith, “a simpatia não advém da *visão* da paixão [e é

evidente que pense aqui em Hume], mas da situação que a excita” (SMITH, 1982, p. 12) (grifo meu). Daí que possamos sentir pelos outros uma paixão que ele é incapaz de sentir, como quando sentimos o que chamamos de vergonha alheia. Isto ocorre porque nos transportamos para a sua situação em que o outro se encontra e nos imaginamos submetidos às mesmas circunstâncias. Simpatizamos “até com os mortos”, enfatiza Smith, a partir do que ele explica, em sua psicologia refinada e muito mais rica em detalhes do que a de Hume, o medo da morte, como o de se encontrar naquelas circunstâncias que, não sendo mais capazes de influenciar os mortos, chocam contudo nossa capacidade de nos imaginar em seu lugar: “Pensamos que é uma desgraça ser privado da luz do sol; ser afastado da vida e do convívio; jazzer numa fria sepultura, presa da corrupção e dos répteis da terra; não ser mais lembrado neste mundo, mas, ao contrário, em pouco tempo ser apagado das afeições e quase da memória dos mais amados amigos e parentes” (SMITH, 1982, p. 12; 2019, p. 10). Simpatizar, nesse caso, não é sentir a partir do que outro sente (já que o outro definitivamente não sente), mas a partir do que nós mesmos sentimos quando transportados imaginariamente para o seu lugar.

Nesse ponto, a teoria da simpatia de Hume opõe-se *avant la lettre* a de Smith. Dezenove anos antes da publicação da *Teoria dos Sentimentos Morais*, Hume esclarece no *Tratado* o que está por trás da tese de que é a visão ou a ideia de paixão no outro o que desencadeia a simpatia: ela permite pensar que sejamos capazes de simpatizar com os sentimentos dos outros “por mais diferentes e contrários aos nossos.” Este é um ponto caro a Hume, ao qual ele volta em dois momentos da *Uma Investigação sobre os princípios da moral*, nos quais leva em consideração o que ele aponta como uma possível objeção ao seu sistema, a saber, que, a simpatia nos transporta para o lugar do outro ao imaginarmos o que sentiríamos em sua situação. Hume quer afastar esse modelo explicativo da simpatia por entender que ele abre o caminho para a redução dos sentimentos produzidos por ela à perspectiva do amor de si (como mais tarde Thomas Reid acusará Adam Smith de fazer; Cf. BROADIE, 2006, p. 163). E, contra essa redução, observa:

não é concebível como um sentimento ou paixão reais possa jamais brotar de um interesse reconhecidamente imaginário, especialmente quando nosso interesse real continua sendo levado em conta e é freqüentemente

reconhecido como inteiramente distinto do interesse imaginário, e mesmo, algumas vezes, oposto a ele (HUME, 1975, p. 176; 2003, p. 283).

A observação, reiterada ainda em outro momento da *Investigação* (Cf. HUME, 1975, p. 252), é importante por mostrar que a simpatia deve ser compreendida, não propriamente como uma capacidade de sentir *o que* o outro sente, mas, mais precisamente, de sentir *a partir do* que o outro sente, guardadas as diferenças entre mim e o outro. É essa diferença que a idéia de um "interesse imaginário", resgatada por Smith, não respeita.

Tal divergência quanto à estrutura da simpatia acompanha diferenças importantes no modo de pensar os juízos morais por ela produzidos. Assim como para Hume, também para Smith é necessário um esforço reflexivo a fim de que a simpatia possa operar como princípio da moral. Tomar o sentimento próprio como medida dos juízos, como Smith recomenda explicitamente (SMITH, 1982, I, 1, 3), só é válido para aquele que, num movimento inverso, aprendeu a dimensionar os próprios sentimentos ao olhar de um espectador, moderando-as e controlando os seus excessos (SMITH, 1982, I, 2). O juízo moral depende, assim, de um duplo esforço: o das pessoas concernidas na cena em ajustar suas paixões ao olhar de um espectador e o do espectador em colocar-se no lugar das pessoas concernidas. Por meio desse duplo esforço, o que se busca é aquele grau médio dos sentimentos (sua mediocridade, a justa medida) a partir da qual agentes e espectadores, de suas respectivas posições, coincidiriam em seus sentimentos.

Para Hume, contudo, não se faz presente a exigência de coincidir ou mesmo ajustar os próprios sentimentos ao do outro. Não apenas o outro pode permanecer sendo outro e sentir diferentemente em situações semelhantes, como sua paixão pode me causar estranheza, pode me ser opaca, posso não compreendê-la ou interpretá-la mal e, ainda assim, ser afetado por ela, tendo-a como referência para o juízo moral. As qualidades do juízo moral - o que faz com que ele seja mais do que a expressão de uma mera preferência pessoal - são, para Hume, a *abrangência e generalidade*, as quais se alcançam tanto melhor quanto mais distância se toma da cena em que se desenrolam as ações apreciadas. O que os juízos aferem é a *utilidade*, os efeitos da ação observados nos outros. A qualidade do juízo moral é, por sua vez, para Smith, a *imparcialidade*, a qual se alcança quando o espectador

compara seus próprios sentimentos com o daqueles envolvidos na cena a ser avaliada, buscando uma justa medida. Seu objeto é a *conveniência* ou *propriedade* (*property*) dos afetos e motivações, os quais, como reza a cartilha estoica, valem por si mesmos, independentemente de seus efeitos.

Por trás dessas diferenças, há a divergência fundamental que aqui interessa. Enquanto que para Smith o esforço necessário à formação e refinamento dos juízos morais caminha no sentido da superação das diferenças entre os pontos de vista em busca de um olhar imparcial e mediano, em Hume, ao contrário, o processo de regulação do juízo caminha no sentido do reconhecimento da diferença, singularidade e circunstancialidade dos pontos de vista, incluindo o próprio.⁶ É quando se reconhece o caráter particular e circunstancial da própria experiência que se alcança um ponto de vista mais geral em que as particularidades da experiência alheia são incorporadas. O que se conquista não é a imparcialidade, muito menos a universalidade do ponto de vista, mas o reconhecimento e a consciência da própria parcialidade.

É isso o que o convívio com o diferente deve proporcionar, como no caso do viajante do *Diálogo* que fecha a *Investigação sobre os princípios da moral*. Ali, Hume advoga que compreender os gregos e seus valores não é sentir como um grego, mas como um não-grego que compreende as circunstâncias particulares que explicam o seu sistema de valores, aprendendo assim a não universalizar a própria perspectiva a ponto de excluir a do outro. É o que o narrador ensina o viajante a fazer, ao mostrar que não pode usar a própria linguagem moral como critério de avaliação dos costumes descritos, sendo preciso compreender as circunstâncias em que esses costumes se produziram, o que, por sua vez, passa por compreender as circunstâncias por trás do próprio ponto de vista. Da mesma forma, o bom crítico de arte é para Hume aquele que não desconsidera que uma obra está dirigida a um público específico, tendo sido concebida para agradar um determinado grupo de pessoas e que, em conformidade com isso, é capaz de reconhecer o seu próprio “ser individual” e suas “circunstâncias particulares (*peculiar*)” (HUME, 1985, p. 239), ou seja, as circunstâncias que particularizam o seu próprio ponto de vista quando julga e aprecia uma obra de arte.

É isto o que traz refinamento e delicadeza ao gosto - essa desconfiança, a atitude moderadamente cética em relação ao próprio ponto de vista, quando estamos dispostos a considerar, no lugar de

excluir de antemão, uma perspectiva que o contrarie. A atitude passa pelo enfrentamento do *preconceito* (*prejudgement*), considerado por Hume o principal fator de perversão do juízo e do gosto: “em todas as questões submetidas ao entendimento, o preconceito destrói o juízo são e perverte as operações das faculdades intelectuais. Não é diferente no caso do gosto” (HUME, 1985, p. 240). Hume aborda e define o fenômeno no livro I do *Tratado* (I, 3, 13), ao tratar dos juízos causais, quando então o preconceito é apresentado como um fator de hesitação do juízo e enfraquecimento da crença que se deve à contrariedade entre uma generalização apressada, tomada como regra para julgar casos que no entanto a contrariam, e um raciocínio causal bem fundado sobre a experiência dos casos. Assim, por exemplo, quando se diz que “os irlandeses não podem ter espírito (*wit*), os franceses não podem ter consistência (*solidity*)”, incorre-se em preconceito (tipicamente inglês, Hume observa), isto é, faz-se uma generalização apressada a qual não se está disposto a corrigir “ainda que a conversa de um irlandês seja claramente muito agradável e a de um francês bastante judiciosa” (HUME, 2000, p. 179-80). Superar o preconceito envolve enfrentar a contradição, abrindo-se ao processo de correção dos juízos pela incorporação dos casos que o contrariam.

O mesmo se aplica aos juízos morais e de gosto, que também precisam superar o preconceito, a fim de que se corrijam. Tais juízos tornam-se mais regulares e estáveis (o que nos motiva a corrigi-los) quando se aprende a considerar as diversas circunstâncias em que se formam, a partir de uma perspectiva mais abrangente que as compreenda. Tal é precisamente a perspectiva do moralista, daquele que investigou o juízo e que sabe que os valores morais se formam pela apreciação dos efeitos da ação nas pessoas envolvidas na cena em que a ação se desenvolve. Ele encontra aí um olhar (ou uma regra para o juízo) que lhe permite reconhecer o ponto de vista do outro enquanto digno de consideração, no lugar de excluí-lo. Hume entende que isso depende de um exercício e vigilância constante, já que o preconceito perverte o juízo a partir das mesmas causas que o formam, a saber, a tendência a generalizar a partir dos casos. A diferença está na atitude de não se agarrar demasiadamente às generalizações, em considerar os casos que a contrariam a fim de incorporá-los - o que implica um olhar sempre atento ao particular e às circunstâncias, ao que escapa à regra, um olhar que o filósofo-historiador, que Hume considera-se ser, procurou cultivar.

Tal maneira de pensar o processo de integração de perspectivas tem o mérito de escapar ao tom por vezes provinciano com que Smith discorre sobre o sistema de valores europeu como se fosse comum a todas as culturas. Não que Hume não incorra, ele também, em generalizações apressadas. Mas, ele nos ensina a desconfiar delas, ali onde nos levam a tratar o caso divergente como anormal, patológico ou simplesmente inassimilável, no lugar de considerá-lo como um ponto de inflexão e correção da própria perspectiva. Mais que isso, Hume faz do caráter sempre em aberto do campo das perspectivas e opiniões a serem consideradas na formação do juízo a regra a partir da qual este se refina e se corrige.

Daí porque a maneira humiana de pensar pareça-me promissora quando se trata de definir a extensão do campo cosmopolita: quem está dentro, quem está fora desse campo? Quem faz parte, quem não faz da nossa comunidade moral e jurídica? Hume ajuda a responder a questão justamente porque não a decide de antemão, por meio de algum critério fixo e definitivo. Tudo depende da trama dos discursos, do sistema de opiniões articulando o que desponta num primeiro momento como uma contradição entre pontos de vista e perspectivas. O que não quer dizer que todas as perspectivas tenham que ser aceitas e integradas, que nada reste do lado de fora do sistema normativo assim construído. Hume considera, por exemplo, que as morais monásticas, na medida em que pregam virtudes como “celibato, jejum, penitência, mortificação, negação de si próprio, submissão, silêncio” (...), as quais “não aumentam a fortuna de um homem no mundo nem o tornam um membro mais valioso da sociedade, não o qualificam para as alegrias da convivência social nem o tornam mais capaz de satisfazer-se consigo mesmo” (HUME, 1975, p. 270; 2003, p. 349-50), não podem ser explicadas pelas mesmas regras que explicam em geral a formação das linguagens morais. Hume explica a apreço às virtudes monásticas em função do preconceito religioso, tranferindo aos moralistas que as valorizam o ônus de mostrar a capacidade que a sua própria linguagem moral tem para integrar-se e adaptar-se a outros modos de vida e sistema de avaliação de condutas. Tudo depende assim da capacidade sempre renovada e do esforço reflexivo de integrar pontos de vista, levando em conta suas diferenças.

Notas

¹ Professora Adjunta da Universidade Federal do Paraná. E-mail: belimongi@yahoo.com.br; Orcid-iD: <https://orcid.org/0000-0001-8110-5055>.

² A *Jurisprudência*, de acordo com a definição de Adam Smith, é "a ciência que investiga os princípios gerais que devem constituir os fundamentos das leis de todas as nações" (SMITH, 1982b, p. 397) e encontra em Grotius sua referência fundamental. Na esteira de Grotius, Hume e Smith pensaram os princípios da lei operando na história, perfazendo uma história da lei e do direito. E como Montesquieu, desenvolveram a jurisprudência de Grotius no sentido de uma investigação sobre as instituições positivas, sociais e políticas, procurando pensar os vínculos entre a história da lei e a história social.

³ Sobre a noção de sistema em Hume e Smith, assim como para o século XVIII em geral, ver PIMENTA, 2018.

⁴ Hume é um consequencialista. Se o rótulo lhe cai bem, nem por isso parece-me adequado classificá-lo como um utilitarista. Sua ética distingue-se das de Bentham e Mill num ponto fundamental: não se trata para ele de buscar no princípio da utilidade a "lei fundamental", o critério racional ou a regra precisa para a ação moral, num cálculo que nos permita decidir qual ação empreender entre as alternativas possíveis (Cf. MILL, 2000, I). Ao contrário, a teoria humiana da simpatia deixa intencionalmente em aberto o valor da utilidade, acentuando o quão impreciso e equívoco é este critério, mostrando que a utilidade se diz de muitas maneiras e segundo diversas perspectivas e que o problema moral consiste justamente em saber como ajustar os juízos e integrar as perspectivas numa concepção alargada da utilidade comum. Hume está interessado no processo de formação do juízo e na virtude da moderação em que consiste essa percepção alargada, e não, como os utilitaristas, em encontrar uma regra inequívoca para a ação.

⁵ Sobre a amizade filosófica entre Hume e Smith, Cf. RASMUSSEN, 2017.

⁶ Para uma análise comparativa entre Smith e Hume convergente com a nossa ver HERDT, 1997, cap. 4. Segundo a autora, para Smith "a simpatia é produzida pela eliminação ou desconsideração das diferenças tanto quanto possível", enquanto que para Hume a capacidade da simpatia se desenvolve "através das diferenças" (HERDT, 1997, p. 153).

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- BROADIE, A. "Sympathie and the Impartial Spectator". In: HAAKONSEN, K. (org.) *The Cambridge companion to Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006
- COLLIOT-THÉLENE, C. *La démocratie sans <<demos>>*, Paris: PUF, 2011.
- DELEUZE, G. *Empirismo e Subjetividade*. São Paulo: Ed 34 Letras, 2001.
- HERDT, J. A. *Religion and Faction in Hume's moral philosophy*. Cambridge University Press, 1997.
- HOBBS, T. *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985.
- _____. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- HUME, D. *A Treatise on Human Nature*. Selby-Bigge/ Nidditch (eds.). Oxford: Clarendon Press, 1989.
- _____. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo. Ed. Unesp, 2000.
- _____. *Enquiry concernig the principles of morals*. Selby-Bigge (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1975.
- _____. *Investigação sobre os princípios da moral*, In: *Investigações sobre o entendimento e sobre os princípios da moral*. Trad. J.O. de Almeida Marques, 2003.
- _____. *Essays Moral, Political and Literary*. E. Miller (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 1985.
- _____. *Ensaio políticos*. Trad. Pedro Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2003 (b).
- KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *A paz perpétua*, In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Métaphysique des moeurs, première partie*, doctrine du droit. Paris, Vrin, 2011.

PIMENTA, P. P. *A trama da natureza*. São Paulo: Unesp, 2018.

RASMUSSEN, D. C. *The infidel and the professor*. Princeton University Press, 2017

ROTHSCHILD, E. *Economic sentiments*. Harvard University Press, 2001.

SMITH, A. *The theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund, 1982

_____. *Lectures on jurisprudence*. Indianapolis: Liberty Fund, 1982 (b).

Received/Recebido: 11/06/2020
Approved/Aprovado: 19/08/2020