

## A GLÓRIA EM MONTAIGNE, DESCARTES E HUME

Marcelo Fonseca de Oliveira<sup>1</sup>

**RESUMO:** este artigo interpreta como a noção de glória aparece em três filósofos modernos, Montaigne, Descartes e Hume. Para tanto, percorre dois capítulos capitais dos *Ensaaios* (I.41 e II.16) que tratam diretamente desta paixão. Vai, em seguida, aos artigos das *Paixões da alma* (2ª Parte, art. 66 e 3ª Parte, arts. 204 e 206) que a definem diretamente, incluindo outros onde a glória é, de algum modo, mencionada. Por fim, incursiona no *Tratado da Natureza Humana* (seção 11 da Primeira Parte do Segundo Livro) onde Hume trata do amor à fama, que estamos equiparando ao desejo de glória. Nossa conclusão busca cotejar as três posições entre si, mostrando tanto as similitudes quanto as dessemelhanças.

**Palavras-chave:** Glória; Paixões; Montaigne; Descartes; Hume.

**ABSTRACT:** this paper presents how the notion of glory appears in three modern philosophers: Montaigne, Descartes and Hume. To achieve it, goes to the two main chapters of the *Essays* (I.41 and II.16) where Montaigne directly faces this passion. Subsequently this paper goes to the articles of the 'Passions of the soul' (2<sup>nd</sup> Part, art. 66 and 3<sup>rd</sup> Part, arts. 204 and 206) that straightly defines 'glory'. I also includes other articles where Descartes, in some way, mentions 'glory'. At last, this paper incursions at the 'Treatise of Human Nature' (Book 2, Part I, section 11) where Hume analyses the 'love of fame', which I am identifying with the desire of glory. The conclusion collates these moral positions in order to expose the similarities and differences between them.

**Keywords:** Glory; Passions; Montaigne; Descartes; Hume.

Montaigne tem dois capítulos dedicados à glória<sup>2</sup>, nos dois primeiros Livros dos *Ensaaios*. No primeiro Livro, o capítulo quadragésimo primeiro, intitulado *De não transmitir<sup>3</sup> a sua glória*. E no segundo Livro, o décimo sexto capítulo, intitulado *Da glória*.

---

<sup>1</sup> Mestre em filosofia moderna pela Universidade Federal de Minas Gerais. Email de contato: [marcelofonsecardeoliveira@gmail.com](mailto:marcelofonsecardeoliveira@gmail.com).

<sup>2</sup> De fato, ao longo dos três Livros dos *Ensaaios*, o termo 'glória' ocorre 124 vezes. No total, com os termos derivados (o adjetivo '*glorioso*' no singular e no plural, o advérbio '*gloriosamente*' e o verbo '*glorificar*'); somam-se 178 ocorrências.

<sup>3</sup> O verbo original é *communiquer*.

A primeira afirmação forte que se apresenta ao leitor, no capítulo 41 do Primeiro Livro, é a de que a maior tolice humana é a preocupação com a glória. Montaigne então, surpreendentemente, apresenta uma definição de glória: *é uma vã imagem e uma simples palavra*<sup>4</sup>. Ocorre, em seguida, um raciocínio enviesado, que se contrapõe à negatividade da primeira definição, que diz que de todas as tolices humanas, esta é a mais aceita e a mais universal, *'la plus receuë et plus universelle'*. Montaigne, a partir daí, considera alguns efeitos do apego à glória, como, por exemplo, o abandono do descanso e da saúde.

Retomando a definição mesma de 'glória'<sup>5</sup>, coerente com aquela exposta pouco antes, ele 'esvazia' esta paixão, afirmando que ela não tem *'corpo nem pregnancy'*: *'cette simple voix qui n'a ny corps ny prise'*<sup>6</sup>.

Montaigne mantém a preocupação com a definição, dizendo que esta é a paixão mais *'impertinente'*, contudo, a mais propícia aos homens: *'[B] É a mais impertinente e pertinaz'*<sup>7</sup>. Notemos a *'des-razão'*, a ausência de razão relacionada aos humores que compõem o homem<sup>8</sup>.

Sendo assim, propomos uma via dupla inicial do raciocínio montaigneano: a) a glória é uma insensatez, desejo vazio e imagem vã da alma (sob a perspectiva da interpretação racional); e b) ela é uma das paixões mais propícias aos homens, e está entre as mais difíceis de serem removidas, *'(...) é o mais intestino dos desejos'*.

Retornando desta digressão, Montaigne nos apresenta o que se configura, mais uma vez, como um raciocínio enviesado; mas que, acima disso, aparece como um autêntico paradoxo (que chamaríamos do *'paradoxo do desejo de glória'*): há aqueles que se tornaram gloriosos por haverem desprezado a glória. Caso aceitemos a crítica à glória por ser ela uma loucura, crítica que também parece utilizar-se de certa concepção sobre

<sup>4</sup> *'vaine image'* e *'simple voix'*.

<sup>5</sup> (FERRARI. *Montaigne, une anthropologie des passions*, p. 47) assim define as paixões nos *Ensaaios*: *"(...) Pour Montaigne, ce sont des <passions> des <parties de nostre corps>, mouvements qui se produisent sans le concours de notre pensée et de notre volonté – (...)".* Como veremos a respeito do desejo de glória, esta definição não parece ser o caso. Ferrari parece incorrer em um anacronismo, ao projetar em Montaigne a concepção cartesiana de paixão.

<sup>6</sup> (MONTAIGNE. *Os Ensaaios*, I, pp. 379; 255). Todas as citações dos *Ensaaios* apresentarão o número romano que indica o Livro e a paginação da tradução brasileira, seguida da paginação da edição Villey-Saulnier.

<sup>7</sup> (MONTAIGNE. *Os Ensaaios*, I, pp. 380; 255). Montaigne está se referindo ao sujeito do parágrafo anterior, a saber, a glória, que fora definida como *veleidade desarrazoada*.

<sup>8</sup> *"(...) En effet, la gloire prend ses racines en l'homme, c'est une <inclination intestine> (...) Dans le cas de la gloire, la force des passions est d'un autre ordre, non homogène au <discours>. (...) Montaigne revient sur cette force irrationnelle de la gloire. (...)"* (FERRARI. *Montaigne, une anthropologie des passions*, pp. 190-91).

a linguagem para esvaziar o sentido semântico mesmo da glória; a partir daqui o campo interpretativo se expande e temos a possibilidade da própria recusa de glória ser uma manifestação (sintoma) do desejo da mesma.

Eis, então que entramos propriamente no argumento do capítulo com a impressão de que aquilo que fora escrito antes servira como uma preparação para a afirmação forte de que a glória é '*não comercializável*', ou seja, de que não é possível emprestar a própria glória a um terceiro. Ao seu modo, Montaigne endossa esta tese com exemplos históricos.

No entanto, temos um acréscimo que se contrapõe à, digamos, tese, da não comunicação da glória, deixando o término do capítulo em suspensão e aporia. Montaigne nos traz exemplos, como o do bispo de Beauvais na batalha de Bouvines ao lado de Filipe Augusto, de transmissão da glória.

Ou seja, caso aceitemos que a vitória contra o inimigo em uma batalha é motivo de satisfação do desejo de glória, o capítulo encerra-se com exemplos que são contrários à proposta do título.

Vamos ao capítulo 16 do Segundo Livro. Seu início contém a distinção entre nome e coisa. O nome não participa da substância da coisa sendo, portanto, apenas uma palavra<sup>9</sup>. Propomos uma correspondência entre esta afirmação com aquela do capítulo comentado acima (I. 41), de que a 'glória' é somente uma palavra vazia.

Montaigne continua o seu percurso pela relação entre palavras e coisas. Ele introduz uma reflexão sobre Deus e seus atributos (o argumento é que Deus em si mesmo é incomensurável, não podendo, portanto, ser alterado por nós; mas que seu nome pode ser engrandecido). Não obstante a incursão em direção à teologia, Montaigne, ao seu modo, entrelaça a reflexão teológica à reflexão moral: se apenas ao nome de Deus (dado que Deus em si mesmo nos é desconhecido, e ainda mais importante, dado que o nome não é a coisa) cabe associar a glória e a honra; buscar a glória não é racional.

Montaigne avança, a partir desta consideração moral, para, ao seu modo, uma consideração antropológica, afirmando, contudo, que a essência humana é imperfeita e que, portanto, todos devemos continuamente buscar a melhora. Em tom levemente normativo é afirmado que a melhora deve ser em direção aos valores substanciais, dos

<sup>9</sup> "[A] Há o nome e a coisa: o nome é uma palavra (voix) que designa e significa a coisa; o nome não é uma parte da coisa nem da substância, é uma peça externa juntada à coisa, e fora dela." MONTAIGNE. *Os Ensaios*, II, pp. 428; 618, grifo e original nossos.

quais a espécie humana estaria em grande 'penúria': beleza, saúde, sabedoria e virtude. Assim, a glória mostra-se como um ornamento ocioso e dispensável, tendo em vista tal estado antropológico e moral.

Ora, sendo assim, Montaigne parece contextualizar e sopesar a afirmação de que o nome é uma palavra, um sopro ausente de sentido substancial, pois mostra ter a crença de que existem *parties essentielles*<sup>10</sup>.

Segue-se o uníssono, a partir da reunião de teses concordes da filosofia helenística (cínicos e epicuristas como exemplos), sobre a razão de se rechaçar a glória como vã e louco desejo da humanidade.

No entanto, o texto passa por uma volta, e sopesa o raciocínio negativo sobre a glória: é também natural ao homem desejar aquilo que repudia. Assim, a antropologia (ou, se quisermos, a psicologia, pois o homem é ambíguo em si mesmo) embasa a moral. Notemos a razão da ambiguidade. Os argumentos helenistas são plenamente verdadeiros, contudo: "*(...) não sei como, somos duplos em nós mesmos, o que nos faz não acreditarmos no que acreditamos e não nos podemos desembaraçar do que condenamos. (...)*"<sup>11</sup>. Segue-se deste raciocínio propriamente montaigneano a interpretação de que as últimas palavras de Epicuro mostram aquilo mesmo que Epicuro rechaçara ao longo da vida, a saber, o desejo de glória<sup>12</sup>.

Usando a dialética historicamente (talvez aquilo que os céticos chamam de 'equipolência'), Montaigne apresenta o exemplo de Carnéades, que entendia a glória como desejável. Aristóteles e Cícero também viam a glória como um bom desejo humano (Aristóteles, colocando-a, ao seu modo de pensar hierárquico, como o primeiro dos bens externos. Cícero, afirmando que a glória é desejável devido exclusivamente aos bens que dela se seguem).

O capítulo toca, então, naquilo que é o seu ponto moral central. A partir da crítica à tese horaciana de que uma virtude oculta é uma ociosidade obscura, é preciso ter a medida do agir bem em si próprio. Isto envolve o dilema moral sobre si o homem deve ser bom exclusivamente em público (o que tem relação direta com a glória, dada esta ser uma paixão que inclui o juízo do outro em sua definição).

<sup>10</sup> Traduzido como '*qualidades essenciais*'.

<sup>11</sup> "*(...) Mais nous sommes, je ne sçay comment, doubles en nous memes, qui faict que ce que nous croyons, nous ne le croyons pas, et ne nous pouvons deffaire de ce que nous condamnons. (...)*". MONTAIGNE. *Os Ensaios*, II, pp. 431; 619.

<sup>12</sup> A Carta de Epicuro a Hermarco, segundo Montaigne, mostra certa preocupação com o renome, uma vez que propõe a seu discípulo, em testamento, que celebre seu aniversário mesmo após a sua morte.

Montaigne apresenta a sua posição no retorno das digressões. Caso a virtude seja consequência da glória, a virtude torna-se frívola e vã.

É introduzido o dilema sobre se o bem deve ser feito somente em público. Para Montaigne, não é útil quem só é *honête homme* devido à estima alheia e diante de terceiros. Ou seja, a noção de dever é elemento indispensável na vida privada, sendo a consciência o critério da moral.

A glória, prossegue, é somente um julgamento favorável de um desconhecido. A virtude apresenta proveitos mais dignos e desejáveis. Se os homens selecionam a opinião de especialistas sobre assuntos de agronomia, no entanto, a respeito das inclinações e ações o critério do julgamento é conferido à turba, mãe da ignorância, da injustiça e da inconstância. Montaigne, assim, entende que este modo de proceder é insensato, pois entende que apenas ao sábio cabe o juízo e a conduta das ações: "[C] Será razoável fazer a vida de um sábio depender do julgamento dos insensatos?", ele se pergunta. A turba não se agrada de modo algum, por isso é insensatez querer agradar, o que é próprio do desejo de glória.

Mas a balança argumentativa move-se mais uma vez, e Montaigne sopesa o valor da afirmação da ambiguidade natural do homem. Caso esta maleabilidade seja em função da *vox populi*, o homem torna-se um insensato. Montaigne sopesa a mitigação da natural contradição humana, propondo que o homem é naturalmente ambíguo, mas isto não implica em aderir ou seguir ao desvario popular desordenado, especialmente em matéria de moral. O caminho reto, ele propõe, é o mais venturoso e proveitoso<sup>13</sup>.

Contudo, nada em Montaigne é absoluto, e ele propõe, mais uma vez, a mitigação da crítica à glória. O raciocínio seguinte afirma que há uma doçura natural em sentir-se louvado. Porém, o valor dado a esta doçura é excessivo. A razão do rechaço da glória é apresentada, em seguida, através de um raciocínio subjetivo. Ou seja, Montaigne diz que é ao eu que cabe a preocupação para consigo próprio. Ele apresenta uma distinção entre externo e interno. Assim, vê-se somente o comportamento e não o coração do outro. O raciocínio atinge o nível epistêmico, e, talvez, ontológico, uma vez que Montaigne associa os juízos externos à falsidade, ao erro e à aparência.

Montaigne retoma, a seguir, a dura crítica à glória. É um dos vícios mais comuns aos homens imaginarem que suas vidas sejam perpetuadas através dos outros. O auto

<sup>13</sup> "(...) [B] (...) Vi em minha época mil homens maleáveis, dúplices, ambíguos e que ninguém duvidava serem homens do mundo mais prudentes do que eu, perderem-se onde me salvei (...)". MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, II, pp. 438; 625.

conhecimento, tanto a nível epistêmico quanto a nível moral, possui maior relevância para o homem. Assim, entregar o juízo sobre si a um terceiro é um erro.

A virtude é um valor que jamais deve se ater à glória, ao contrário da beleza, por exemplo. O capítulo continua, por fim, sem deixar de apresentar um novo raciocínio, que mitiga a tese crítica inicial.

Montaigne, reconhecendo junto a Platão o valor social da glória, concorda em fazer dela uma aliada da virtude, caso o povo seja, devido ao desejo de glória, levado a agir virtuosamente. Configura-se, assim, um valor socialmente utilitário da glória, com o qual Montaigne encerra seu capítulo.

\*\*\*

Vamos à exposição sobre a paixão da glória em Descartes, que a considera, particularmente, em três artigos da sua obra *As Paixões da Alma*: no artigo 66, na Segunda Parte (que trata do número e da ordem das paixões e da explicação das seis paixões primitivas); no art. 204, na Terceira Parte (que trata das paixões particulares) e no artigo 206. Mas antes façamos uma breve consideração sobre a antropologia cartesiana, naquilo que diz respeito às paixões.

Há uma polissemia na concepção antropológica cartesiana<sup>14</sup>, derivada do seu dualismo. O homem é tanto um ser fisiológico (o funcionamento do coração, análogo a um motor a combustão nos exemplifica); e também composto pela alma, entendida exclusivamente como *res cogitans* que determina, contudo, os '*espíritos corpóreos*', especialmente nas ações voluntárias. A resposta dedicada à princesa Elisabeth, de como a alma gera estes espíritos que, por sua vez, influem no corpo, resultou no tratado *Les passions de l'âme*.

A unificação cartesiana da alma, não tripartite ao modo escolástico, entende também que a alma está presente por todo o corpo (mais intensamente no cérebro). As paixões são percepções que relacionam-se à própria alma. Enquanto percepções, as paixões são passivas e distintas dos atos da vontade. Contudo, estas percepções não são claras, daí o seu aspecto de sentimento. Já o aspecto emotivo é devido ao fato que as

<sup>14</sup> Inspirei-me, a partir daqui, nos trechos do manual de ROVIGHI. *História da Filosofia Moderna*, pp. 108-115.

paixões obscurecem a alma. Podemos afirmar, então, que para Descartes as paixões são percepções, sentimentos e emoções, por distintas razões e definições.

Ora, o que estas três definições nos indicam? Que a origem das paixões é corporal e que, assim, a alma não tem nenhuma jurisdição sobre elas, o que nos aponta para seu caráter irracional. A alma, no entanto, não está plenamente refém das paixões. Descartes postula, através de um mecanismo sutil e complexo, a possibilidade da alma agir sobre as paixões através das representações das coisas mesmas que suscitam as paixões.

Não consideraremos as seis paixões originárias e tampouco a moral provisória, espécie de recurso cartesiano que serve como suporte ao momento existencial do sábio anterior à elaboração filosófica do conceito de homem<sup>15</sup>.

No tratado *As paixões da alma*, especialmente na Terceira Parte, há formulações de uma moral da generosidade (especificamente nos artigos 153 a 158). Cabe mencionar que para Descartes a glória é um falso valor social quando oposta à generosidade (virtude ética cartesiana) e quando alcançada por usurpação (art. 157). A Terceira Parte do Tratado operaria, para alguns, a distinção entre os valores morais e os falsos valores sociais.

No artigo 66, Descartes situa a glória (*gloire*) entre a indignação e a cólera; mas também entre o fastio (desgosto, *dégoût*), o pesar (*regret*, arrependimento) e a alegria. Talvez o método propício para se estudar as paixões nesta obra seja a de tratá-las como que encadeadas segundo o 'critério prático' e a 'conveniência biológica'. Ou seja, o encadeamento cartesiano de apresentação e investigação sobre as paixões só é necessário na medida em que obedece naturalmente a utilidade.

Descartes a relaciona diretamente à vergonha (*honte*), formando um par de opostos glória/vergonha. Ela é entendida como o bem, que existe no sujeito, e que é relacionado à opinião de outros. A vergonha, por sua vez, é o mal subjetivo, e que também tem relação com o outro. A intersubjetividade, assim, é aquilo que permite que exista a glória, que é entendida como o efeito de um excitação causado pela opinião dos outros em relação a um bem que temos ou que tivemos<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Para Descartes, é só depois de se ter definido e entendido o que é o homem que o sábio deve formular um sistema ético. Assim, haveria uma correlação entre a moral e a filosofia natural. Esta relação fundamenta-se, basicamente, na formulação de uma física sólida que explique os fenômenos naturais para, em seguida, avançar explicações sobre o modo de funcionamento e o controle das paixões.

<sup>16</sup> "(...) le bien qui est ou qui a été en nous, étant rapporté à l'opinion que les autres en peuvent avoir, excite en nous de la gloire (...)". DESCARTES. *Les passions de l'ame*, p. 727.

No artigo 204, antecedido pelo artigo que mostra como a generosidade pode servir de remédio contra os excessos da cólera, e seguido pelo artigo sobre a vergonha; Descartes define a glória a partir da relação entre duas variáveis. Ele a define como uma espécie de alegria calcada no amor próprio e que, por sua vez, é efeito da esperança ou da opinião de sermos louvados pelos outros<sup>17</sup>. Ora, aqui temos um novo elemento introduzido na definição de 'glória', a saber, o amor-próprio, e a atenuação daquilo que, no artigo 66 fora apresentado como um bem. Descartes inclui a 'alegria', uma paixão, portanto, que define outra. Qual a razão dessa mudança de tom na definição de 'glória', que, de um bem passa a uma alegria<sup>18</sup>?

Ele diferencia a glória da 'satisfação interior', oriunda da boa ação. A diferença é embasada pelo raciocínio de que às vezes somos louvados pelo que cremos não ser bom e censurados por aquilo que cremos ser melhor. Poderíamos dizer que a glória nem sempre é acompanhada da justiça consigo mesmo. Não há uma simetria necessária entre a glória, que tem no exterior (outro) a sua razão de ser, e a satisfação interior, que tem no eu a sua razão. Um corolário provável desta observação é que o juízo dos outros pode incorrer em erro, o que causaria a glorificação de alguém sem o seu próprio reconhecimento interno. Mas a que tipo de 'amor próprio', então, refere-se a definição do artigo 204?

Já no artigo 206 tanto a glória quanto a vergonha provocam a virtude, e por isso são úteis. Mas é preciso clareza no estabelecimento daquilo que verdadeiramente merece censura ou louvor. Descartes, argumentando contra os antigos cínicos, diz que é preciso não se desfazer por completo desta paixão. Seu raciocínio nega o bom juízo ao povo, mas afirma que não é possível viver sem ele (o povo); levando em consideração a importância de se obter alguma estima popular. Por fim, Descartes reconhece a importância de se adequar o '*exterior de nossas ações*'<sup>19</sup> às opiniões do povo.

<sup>17</sup> "(...) espèce de jolie fondée sur l'amour qu'on a pour soi-même, et qui vient de l'opinion ou de l'espérance qu'on a d'être loué par quelques autres. (...)" (DESCARTES, *Les passions de l'ame*, p. 791).

<sup>18</sup> Descartes define a 'alegria' no art. 61: "E a consideração do bem presente excita em nós a alegria, a do mal, a tristeza, quando é um bem ou um mal que nos é representado como nosso". DESCARTES. *As paixões da alma*, p. 243. E no art. 91: "A alegria é uma agradável emoção da alma, na qual consiste o gozo que ela frui do bem que as impressões do cérebro lhe representam como seu. (...)". DESCARTES. *As paixões da alma*, p. 252.

<sup>19</sup> No original, *l'extérieur de nos actions*, DESCARTES. *Les passions de l'ame*, p. 792.

Vamos, por fim, ao *Segundo Livro (Das paixões)* do *Tratado da Natureza Humana*, de Hume. A *Primeira Parte* trata do orgulho e da humildade. Hume trata do amor pela fama na *seção 11*. Mas, antes, vamos a uma breve apreciação da filosofia moral de Hume, no que diz respeito às paixões.

Já é mais que retomada a tese normativa e natural que afirma a relação de submissão da razão face às paixões<sup>20</sup>. Mas o que poderíamos propor enquanto uma análise exclusivamente humeana das paixões? Hume as define como '*impressões de reflexão ou impressões secundárias*', sob os conceitos epistêmicos que embasam sua filosofia. Vamos à *Primeira Parte (Do orgulho e da humildade)* do *Segundo Livro do Tratado*, na primeira seção, que trata da divisão do tema.

Hume define as paixões como '*diretas ou indiretas*'<sup>21</sup>. As diretas associam-se imediatamente ao bem ou ao mal, ao prazer ou à dor, como o desejo, aversão, desgosto, alegria, medo, segurança. As indiretas são misturadas aos mesmos princípios das paixões diretas, mas com o acréscimo de outras 'qualidades'; como o orgulho, humildade, ambição, vaidade, amor, ódio, inveja, piedade. De fato, o que se segue nesta Parte é uma dedicação quase exclusiva às paixões indiretas, e é legítimo se perguntar: porque Hume confere mais importância a elas?

Mais adiante no mesmo *Segundo Livro, Primeira Parte, seção 5* (que trata da influência da relação das impressões e ideias no orgulho e na humildade), podemos extrair a definição de que paixões indiretas são aquelas associadas a uma ideia que produz prazer ou dor e que são acompanhadas pela ideia do eu. Esta definição é possível a partir da definição e descrição do orgulho<sup>22</sup>, inserida na investigação sobre as causas das paixões.

---

<sup>20</sup> "Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them". HUME. *A Treatise of human nature*, II. 3, 3.

<sup>21</sup> HUME. *A Treatise of human nature*, p. 197.

<sup>22</sup> "If I compare, therefore, these two establish'd properties of the passions, viz., their object, which is self, and their sensation, which is either pleasant or painful, to the two suppos'd properties of the causes, viz. their relation to self, and their tendency to produce a pain or pleasure, independent of the passion; I immediately find, that taking these suppositions to be just, the true system breaks in upon me with an irresistible evidence. That cause, which excites the passion, is related to the object, which nature has attributed to the passion; the sensation, which the cause separately produces, is related to the sensation of the passion: From this double relation of ideas and impressions, the passion is deriv'd. (...) That we may comprehend this better, we must suppose, that nature has given to the organs of the human mind, a certain disposition fitted to produce peculiar impression or emotion, which we call pride: To this

As paixões têm primazia plena sobre nossas ações. Elas parecem obter, na filosofia de Hume, um estatuto ontológico, uma vez que são definidas como 'existência original'<sup>23</sup>, em oposição ao conhecimento, que é uma 'existência derivada'. Sendo assim, toda paixão é racional.

Assim como a natureza fora reduzida a uma série de sensações e percepções, a moral também corresponde a uma sucessão de prazeres e dores. Uma vez considerado o grau de subjetividade das paixões, nós conhecemos apenas o que ocorre na nossa própria mente e no nosso coração. A razão fica fora do âmbito da moral, e não é a fonte das suas distinções. Os julgamentos morais existem exclusivamente quando há sentimento de aprovação ou desaprovação, o que corresponde, portanto, à geração de prazer ou dor<sup>24</sup>.

Vamos à seção 11. A reputação também influencia diretamente no orgulho e na humildade. Hume diz que mesmo a virtude, beleza e riqueza assumem pouca influência, quando não são ecoadas pela opinião e sentimentos dos outros. Sua tarefa então, a partir daí, é descrever a natureza da simpatia (*sympathy*).

A simpatia é a qualidade mais notável da natureza humana, relacionada à comunicação de nossas inclinações e sentimentos. Ela também é o 'princípio comum' que propicia as avaliações morais. Há paixões que são sentidas por comunicação, como o ódio, o ressentimento, a estima, o amor, a coragem, a alegria e a melancolia. Hume avança no mapeamento descritivo do funcionamento da simpatia. Ele diz que, quando um afeto é gerado por simpatia, este fenômeno é conhecido somente por seu efeito (sinais externos, ou seja, a fisionomia e a conversa). Posteriormente, ocorre a transformação da ideia do afeto em impressão.

A questão da identidade é introduzida. A ideia e a impressão de nós mesmos é aquilo que é mais presente junto a nós. A mais vívida concepção que nossa consciência tem é a de si mesmo. Mas é também certo que a natureza preserva grande semelhança entre todos os seres humanos. Sendo assim, qualquer paixão que notamos em outros é passível de ser encontrada em nós próprios. É esta semelhança que nos permite sentir os

---

*emotion she has assign'd a certain idea, viz, that of self, which it never fails to produce. (...)*" HUME, *A Treatise of human nature*, p. 204.

<sup>23</sup> No sentido a-histórico, de que os sentimentos, as paixões e as sensações são não questionáveis.

<sup>24</sup> A virtude, assim, não está vinculada exclusivamente ao dever (como quis Butler e Kant), mas, para uma ação ser virtuosa ela deve estar associada a uma motivação virtuosa, a saber, uma motivação que excita no espectador uma aprovação prazerosa.

sentimentos alheios, e é a imaginação que opera a transição entre a impressão e a ideia<sup>25</sup>.

A natureza e a causa da simpatia é definida como sendo a força da ideia de um objeto qualquer que sempre se aproxima de sua impressão<sup>26</sup>. Há evidência de que, quando simpatizamos com as paixões alheias, estes movimentos primeiramente aparecem em nossa mente como meras ideias e são concebidos como pertencentes ao outro como concebemos qualquer outra matéria de fato.

A partir daí, o escocês aplica o seu sistema da simpatia propriamente às paixões do orgulho e da humildade. As causas destas paixões, neste caso, associam-se ao elogio, à vergonha, à reputação e à infâmia. O elogio gera orgulho na pessoa elogiada, seja devido à posse de quaisquer dos objetos que também geram vaidade. O princípio antropológico por detrás do funcionamento da paixão do orgulho é que é natural ao homem adotar a opinião alheia.

Hume, então, examina pormenorizadamente o fenômeno das paixões. Desde já aproximamos a fama à glória, dado que Hume não se utiliza do termo *glory*. A tese sobre a fama é que ela é agradável e gera mais satisfação pela aprovação daqueles que são estimados por nós do que pela aprovação daqueles que são desprezados por nós<sup>27</sup>. Contudo, sob o desejo de fama, o julgamento de um tolo é um julgamento alheio e, portanto, ganha, acrescento, valor de reconhecimento (sendo, no que diz respeito ao seu aspecto intersubjetivo, igual ao julgamento de um sábio).

No entanto estes julgamentos diferenciam-se pela influência que têm sobre o nosso próprio julgamento. Pois há uma satisfação adicional causada pela lisonja de um sábio. Mas também conta neste cálculo a nossa própria opinião sobre aquele que nos exalta ou denigre. Hume esclarece esta relação (que ocorre pelo princípio da simpatia) entre a estima alheia e a opinião própria do estimado sobre quem o estima. O desprezo e

---

<sup>25</sup> Para reforçar a tese da semelhança, Hume apresenta outras relações que enrobustecem seu poder de captação do sentimento alheio. A relação de contiguidade, por exemplo. Os sentimentos, ele diz, requerem a contiguidade para serem comunicados.

<sup>26</sup> Ou seja, a natureza e causa da simpatia relaciona-se diretamente com o princípio de que uma ideia vívida pode ser convertida em uma impressão. As paixões também surgem em conformidade com as imagens que formamos delas, o que nos evidencia a experiência. Na simpatia há uma evidente conversão de uma ideia em uma impressão. Hume avança ainda mais, afirmando que há uma analogia entre o funcionamento da simpatia com o funcionamento do entendimento.

<sup>27</sup> Cito o original: "*Among these phaenomena we may esteem it a very favourable one to our present purposes that tho' fame in general be agreeable, yet we receive a much greater satisfaction from the approbation of those, whom we ourselves esteem and approve of, than of those, whom we hate and despise. (...)*". HUME. *A Treatise of human nature*, II.1, 11, p. 229.

o mal estar por ele gerado incluem, desse modo, a simpatia. A simpatia, por sua vez, condiz com a relação entre o sujeito que despreza e o que é desprezado. Relações de sangue e contiguidade espacial, por sua vez, enrobustecem ou esmorecem esta paixão (o desprezo). Relações intersubjetivas (ou melhor, ao gosto de Hume, sociais) são requisitos para a simpatia. Hume exemplifica esta tese através do fato da diminuição da simpatia pela separação espacial das relações.

Por fim, Hume considera as objeções à hipótese sobre o surgimento do prazer como efeito do elogio. O principal fator que corrobora esta hipótese é o fenômeno da comunicação de sentimentos. Pois a fama popular é agradável até mesmo ao homem que despreza o vulgo. Homens orgulhosos ficam surpresos, na maior parte dos casos, com o desprezo.

Quanto ao orgulhoso, a surpresa ocorre devido à tensão entre a paixão que lhe é mais natural (o orgulho) e a que é recebida através da simpatia (o desprezo).

Como podemos notar a simpatia<sup>28</sup> não deixa de operar mesmo nos orgulhosos que rejeitam o vulgo; constituindo-se, portanto, em um elemento antropológico natural<sup>29</sup>.

\*\*\*

Que semelhanças e diferenças existem entre estes três moralistas? Se há um fio condutor que os une, poderíamos dizer que é aquele que entende naturalmente as paixões. Tanto Montaigne, quanto Descartes e Hume deixam de lado o árduo e ascético embate contra as paixões. Elas passam a compor a definição mesma do humano. Assim como Montaigne, Descartes tem uma posição mitigada em relação à utilidade da glória, que conflui no reconhecimento do valor social da mesma. Embora ela seja um vão desejo por distintas razões para Montaigne e Descartes; por outro lado o sábio precisa levar em conta o sentido social das paixões, e aí reside sua utilidade.

<sup>28</sup> "Um sentimento muito importante na teoria de Hume das paixões e na moral é a simpatia. Ele fala dela pela primeira vez, de maneira difusa, na seção 11 da I parte, a propósito do desejo de fama (...) A simpatia consiste em sentir como nossas as paixões dos outros. (...)". ROVIGHI. *História da Filosofia Moderna*, p. 287.

<sup>29</sup> Define-se 'natureza' como aquilo que oferece homogeneidade ao observador e é necessário em seu funcionamento: "Nature stands at the very core of Hume's program in the Treatise, and 'natural' first denotes principles of the mind and behavior that operate uniformly. (...)". GUIMARAES. *Nature and Artifice In Hume's Moral Philosophy*, p. 93.

Já Hume, considerando-o basicamente um filósofo da sociabilidade, tem no desejo de fama um elemento propício ao desenvolvimento de sua teoria moral epistemológica, naquilo que diz respeito ao funcionamento dos mecanismos cognitivos, sentimentais e sociais das paixões.

No caso de Montaigne, temos acentuada vinculação moral da paixão da glória, e até mesmo uma preocupação sócio-política, no caso de sua concordância com a tese de Platão sobre os efeitos práticos da glória. A necessidade de fundamentação antropológica é também manifesta. Assim, se há razões antropológicas e psicológicas que autenticam ou naturalizam o desejo e a volúpia da glória, por outro lado não há razão moral para tanto, o que nos mostra o raciocínio majoritariamente crítico sobre a relação da glória com a virtude.

Quanto a Descartes, é notável que a alma seja um elemento antropológico. Descartes sistematiza a análise das paixões, em uma teoria psico-fisiológica que inclui a alma em suas definições, o que o diferencia de Montaigne e Hume. Chama a atenção nas *Paixões da alma* o encadeamento aparentemente necessário, porque natural, e a hierarquização das paixões, tendo a admiração como paixão fundamental. A presença do amor próprio, introduzida na definição da glória apenas no artigo 204, talvez seja próxima da concepção humeana da ideia do eu. Como sugerido, é nítida a negatividade mitigada em relação à utilidade da glória, tanto de Montaigne quanto de Descartes. Ambos preocupam-se com o outro polo encontrado na definição da glória, ou seja, por ser esta uma paixão tipicamente relacional, que tem no outro sua causa, é preciso levar em conta quem é este outro, mesmo que sejamos fortes ou orgulhosos o bastante para desprezarmos a opinião alheia. Assim, a intersubjetividade é um elemento comum em Montaigne e Descartes o que, em Hume, transforma-se em sociabilidade.

É clara a associação das paixões diretas com o bem e com o mal (prazer e dor) em Hume, algo que Descartes também o fizera a seu modo, ou seja, ao modo das definições. Contudo, enquanto Descartes, mesmo reconhecendo a força incontornável do *phatos* envolvida no mecanismo passional, ainda busca 'salvar' o poder da alma sobre as paixões, o que conferiria alguma racionalidade *a posteriori*; isto é totalmente rejeitado por Hume. Para este a humanidade ainda detém valores como virtude, beleza e outros; o que Montaigne clama para que retornem, uma vez constatando a ausência crônica dos mesmos.

É notável como Hume alcança um nível 'universal' a partir da descrição do funcionamento cognitivo das paixões. Esta universalização, válida para todos os indivíduos da espécie humana, é também uma naturalização, dada a inclusão de elementos e princípios, como a simpatia, na definição antropológica. O mapeamento explicativo humeano distingue-se do tratamento à moral de seus predecessores aqui expostos pela sofisticação, detalhamento e descrição de princípios além daqueles princípios anímicos tradicionais, como a imaginação; aproximando, assim, a moral da ciência.

### Bibliografia

BRITO, A. N. de. Da Validade De Juízos Morais: Uma Abordagem Empirista. *Ensaio Sobre Hume [II Colóquio Hume]*, Belo Horizonte: Segrac Editora, 2005.

BRUNSCHVIG, L. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Paris, Éditions de la Baconnière, 1942.

CAMPS, V. *Historia De La Ética I – De Los Griegos Al Renacimiento*. Barcelona: Editorial Crítica, 1987.

DESCARTES, R. *As paixões da alma*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

- *Les Passions De L'Ame*, Paris: Librairie Gallimard, 1953.

FERRARI, E. *Montaigne, Une anthropologie des passions*. Paris: Classiques Garnier, 2014.

GUIMARAES, L. Nature And Artifice In Hume's Moral Philosophy, *Diálogos*, Puerto Rico, Año XLIV, Número 93, pgs. 91 a 108, julh. 2012.

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. New York: Dover Philosophical Classics, 2003.

\_\_\_\_\_. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Unesp, 2001.

JAMES, S. The passions and the good life. *The Cambridge Companion To Early Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

KAMBOUCHNER, D. *L'homme des passions - Commentaires sur Descartes II - Canonique*. Paris: Albin Michel, 1995.

LANGER, U. (Ed.). *The Cambridge Companion to Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

MACINTYRE, A. *A Short History Of Ethics*. London: Routledge, 1967.

MONTAIGNE, M. de. *Os Ensaios*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 2002 e 2006.

\_\_\_\_\_. *Les Essais*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

ROVIGHI, S. V. *História da Filosofia Moderna, da revolução científica a Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

TALON-HUGON, C. *Descartes, ou, Les passions rêvées par la raison: essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*. Paris: J. Vrin, 2002.

WILLEY, B. *The English Moralists*. London: University Paperbacks, 1965.