

O Homem do Homem e o Eu de Si-Mesmo*

Márcio Suzuki**

Resumo: Este ensaio procura reconstruir o modo como Kant lê dois filósofos que desempenharam um papel fundamental no desenvolvimento do pensamento crítico, David Hume e Jean-Jacques Rousseau. O foco principal da reconstrução que aqui se faz não é o conteúdo doutrinal dessas filosofias, mas o processo reflexivo de leitura, por meio do qual Kant acaba chegando à descoberta da dialética própria ao método crítico.

Palavras-chave: Kant – filosofia transcendental – Hume – Rousseau

Para Luiz Fernando Batista Franklin de Matos

*Que si le moi est haïssable, aimer
son prochain comme soi-même
devient une atroce ironie*
Paul Valéry. *Tel quel*, p. 44

Antes de mais nada cumpriria explicar o título. O “homem do homem” é, naturalmente, uma remissão àquele homem corrompido, “factício e fantástico”, fruto das opiniões, das fantasias e dos preconceitos dos ou-

* Com algumas modificações, este texto foi apresentado como aula inaugural do ano letivo de 1998 do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

** Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

tros homens, conforme a caracterização que dele é feita por Jean-Jacques Rousseau (Rousseau 20, p. 254). “Eu de si-mesmo” é, por sua vez, um artifício visando explorar as possíveis conseqüências de uma certa duplicação pleonástica que ocorre já no nível gramatical, quando, por exemplo, à falta de outro recurso um filósofo de língua inglesa foi obrigado a dizer: “I’m *My-self*” (Shaftesbury 23, Vol. II, p. 350).

Como se pode justificar o agrupamento desses dois pares de conceitos utilizados no título? A questão também poderia ser posta assim: articular o problema da identidade pessoal (*self, Selbst, soi-même, si-mesmo...*) com a investigação sobre a natureza humana pode render frutos para a compreensão do que seja a subjetividade, o *eu (I, Ich, moi...)*? Ou ainda: como este eu pode se certificar de si mesmo, se, conforme mostra Rousseau, desde o advento da vida em sociedade o conhecimento de si passa necessariamente pelo olhar alienante do outro? Mas com isso não se estariam confundindo dois problemas inteiramente distintos, o primeiro deles se referindo a uma investigação psicológica ou sociológica, enquanto o segundo deveria se pôr inteiramente no plano de uma pura investigação das possibilidades transcendentais do conhecimento?

Juntar esses dois pares de conceitos – “homem do homem” e “eu de si-mesmo” – significa aqui recuar a um momento da filosofia do século XVIII, para perguntar se não se pode estabelecer uma relação reciprocamente fértil entre o modo como ali se descreve a constituição da *sociedade* e o modo como se descreve a constituição do *sujeito*. Talvez se possa sustentar uma tal aproximação, que de outro modo pareceria aleatória, lembrando os laços de afinidade entre moral e epistemologia no século XVIII. A discussão da questão do sujeito será encaminhada aqui por um viés que se poderia chamar de “antropológico” (tal como Hume fala de uma “ciência da natureza humana”), e a interpretação em boa parte guiada por algumas reflexões de Kant sobre temas não estritamente epistemológicos. Como quer que seja, uma advertência se faz necessária: aqui não se pretende de modo algum que a crítica kantiana seja concebida (mais uma vez) como o ponto de chegada, a meta para a qual comportadamente se dirigiram o racionalismo e o empirismo moderno, nem tampouco se trata de uma reconstrução “filogenética”

da filosofia kantiana. O propósito deste trabalho é outro: mostrar como a leitura de Kant pode, também aqui, ser uma *chave de leitura*.

* * *

*For having traffic with thyself alone,
Thou of thyself thy sweet self dost deceive*
Shakespeare, *Sonnets*, IV

A fim de facilitar o percurso para entender a comparação estabelecida no título pode-se tomar como mote uma regra dada por Hobbes, que será glosada das mais diversas maneiras por filósofos que, de um modo ou de outro, tiveram de lidar com a teoria política dele. Existe uma regra muito simples de ser seguida, diz Hobbes, para saber se aquela ação que se quer praticar fere ou não a lei natural: quando alguém não tem “certeza se o que faz a outrem é permitido ou não pela lei de natureza”, que esse alguém então “se ponha no lugar do outro” (Hobbes 4, Parte I, Cap. III, 27, p. 78). A mesma regra aparece também formulada da seguinte maneira: para saber se uma ação é contra a igualdade natural, “que um homem imagine a si mesmo no lugar daquele com quem tem de lidar e, reciprocamente, a esse indivíduo no seu lugar” (*idem* 5, Parte I, Cap. XVII, 9, p. 96)⁽¹⁾.

Como ficou dito, essa regra hobbesiana de *pôr-se no lugar do outro* será aproveitada de diversas maneiras e por diversos autores. Em primeiro lugar, é claro, como argumento contra o próprio Hobbes. Para autores como Shaftesbury e Hutcheson, dentro do quadro da sociedade pintado pela filosofia política hobbesiana, a regra de *pôr-se imaginariamente no lugar do outro* pode significar apenas um espelhamento narcisístico no outro ou um convite à comparação entre os indivíduos, não passando, na verdade, de uma reiteração do amor-próprio, enfim, de um instrumento do orgulho e do preconceito.

A manobra realizada pelos moralistas britânicos não deixa de ser surpreendente: justamente a máxima que Hobbes propõe para que os indivíduos moderem suas paixões e alcancem o conhecimento das leis de natureza

za é por eles identificada como um novo reforço das paixões (Hobbes 4, Parte I, Cap. III, p. 78; *idem* 5, Parte I, Cap. XVII, p. 96). Como meu semelhante é um ser em que não posso ter confiança, porque teme seus semelhantes e é egoísta por natureza, pôr-se no lugar dele significa simplesmente reproduzir suas inclinações naturais. Se a natureza humana permanece igual (isto é, fundamentalmente *má*), os moralistas acreditam, a partir daí, poder passar por cima da distinção que Hobbes faz entre os *direitos* e as *leis* de natureza. Como não consideram válida a diferença entre estado de natureza e estado civil, acabam por identificar direito e dever, o que se *pode* e o que se *deve* fazer.

O modo como Shaftesbury e Hutcheson se apropriam da regra estipulada por Hobbes pode ser mais bem evidenciado tomando-se, por exemplo, a definição que o autor do *Leviatã* dá de duas paixões, o riso e a piedade natural. A definição do riso em Hobbes diz: “[...] a paixão do riso não é outra coisa senão a glória súbita, que surge de alguma súbita concepção de alguma eminência em nós mesmos, pela comparação com a fraqueza dos outros ou com a nossa própria fraqueza anterior: pois os homens riem das loucuras passadas deles, quando estas vêm subitamente à lembrança, exceto quando trazem consigo alguma desonra” (*id.*, *ibid.*, Parte I, Cap. IX, p. 54-5)⁽²⁾. Aplicando à definição do riso a regra hobbesiana, Shaftesbury e Hutcheson mostrarão que, por ser uma paixão que advém de uma comparação imaginária e que, portanto, fortalece o amor-próprio (ri-se da fraqueza de alguém), a recíproca, condição de aplicação da regra, não é válida (ninguém ri de uma fraqueza atual ou gosta de ser objeto do riso, porque isso é desonroso) (Hutcheson 11, p. 46 e ss.). Assinalando a falta de *wit* de mr. Hobbes, Shaftesbury dirá que um *gentleman* deve ter largueza de espírito bastante para submeter também a si próprio à por vezes dura sentença estampada num sorriso. Pois fazer economia de si mesmo nesse caso – isto é, querer se subtrair ao teste do ridículo – é sinal de egoísmo (“*For to be sparing in this case, may be look'd upon as a piece of Selfishness*”) (Shaftesbury 24, Vol. I, p. 60). Somente pessoas que estão o tempo todo preocupadas com aquilo que eventualmente lhes possa arranhar a imagem têm receio do ridículo – o que não ocorre entre *gentlemen*, que podem desfrutar

alegremente a companhia de seus pares, pois não fazem distinção de suas condições e não têm interesse em se comparar uns aos outros.

A mesma crítica ao amor-próprio interessado – paixão que, segundo eles, comandaria todas as outras em Hobbes – também se encontra na análise da compaixão ou piedade. A definição que Hobbes dá dessa paixão diz o seguinte: “A *tristeza* perante a desgraça alheia chama-se *piedade*, e surge do imaginar que a mesma desgraça poderia acontecer a nós mesmos. Por isso é também chamada *compaixão*, ou então, na expressão atualmente em voga, *sentimento de companheirismo*” (Hobbes 6, Parte I, Cap. VI, p. 41; *idem* 5, Parte I, Cap. IX, p. 53). A compaixão também é uma paixão por projeção no outro e, da mesma forma, o comentário dos moralistas efetuará um deslocamento do sentido na definição de Hobbes. Hutcheson dirá, por exemplo, que “mr. Hobbes explica todas as sensações de piedade pelo medo de males iguais, quando por imaginação nos colocamos no caso daqueles que sofrem”⁽³⁾. Na definição hobbesiana há, portanto, um duplo movimento, segundo Hutcheson: só saímos de nós mesmos em direção ao outro (movimento expansivo), porque imaginamos que a mesma infelicidade pode acontecer conosco (movimento retroativo). Ou pior ainda: ao mesmo tempo em que sentimos algo por aquele que padece, porque também podemos sofrer um mal semelhante, ficamos felizes de não estarmos na situação dele. Isto é: podemos nos colocar imaginariamente na sua situação, mas desejando, no íntimo, não estar na pele dele.

Como se não bastassem todos esses problemas, ainda segundo Hutcheson a explicação hobbesiana também foi indevidamente generalizada, passando a ser o critério não somente da compaixão, mas também de todo juízo moral. Por força de uma generalização indevida da regra, “outros explicam toda aprovação ou condenação de ações em épocas ou nações distantes por um igual esforço da imaginação: nós nos colocamos no caso de outros e então discernimos uma imaginária vantagem ou desvantagem privada nessas ações” (Hutcheson 12, p. 73). Visando as supostas vantagens que o observador teria não somente numa relação próxima e direta com o indivíduo que sofre, mas também em qualquer situação, a explicação de Hobbes não dá conta das variações de intensidade da paixão, devidas, por

exemplo, à afeição que sentimos por aquele que sofre ou às virtudes morais dele; não dá conta do sentimento que experimentamos com o sofrimento de alguém que até então nem sequer conhecíamos e que não teve nada a ver conosco (mas com quem sofremos juntos), nem dá conta da aprovação que sentimos com tentativas moralmente boas, mas infrutíferas tanto para o agente quanto para aqueles em vista dos quais agia. Em suma, a operação imaginária descrita por Hobbes não consegue explicar por que a compaixão é naturalmente uma paixão desinteressada, que não visa nenhuma vantagem pessoal (Hutcheson 12, p. 73). Como não faz diferença entre as paixões naturais e as paixões adventícias, pois a natureza humana permanece sempre a mesma, isto é, egoísta⁽⁴⁾, o autor do *Leviatã* não é capaz de explicar de que modo é possível refinar e ampliar a compaixão, universalizando-a como paixão *social* que equilibra e regula as paixões egoístas. Compartilhamos de sentimentos e opiniões alheios simplesmente porque são bons ou úteis para sociedade, mesmo que nos deixem indiferentes em relação a nós mesmos. O mecanismo da paixão hobbesiano deve então ser corrigido: na compaixão, só há movimento num sentido, isto é, o movimento de exteriorização, de identificação com outro, sem que isso se traduza em benefício para mim ou mesmo numa situação de superioridade do meu estado com relação ao estado daquele que sofre. Esta distinção será, a partir de agora, decisiva: uma coisa é o movimento “egocêntrico”, a comparação feita em vista do interesse, do orgulho, do amor-próprio; outra coisa é o movimento excêntrico, o “pôr-se no lugar de alguém” de quem não esperamos nada. As leituras anti-hobbesianas de Hobbes tenderão a acentuar este ponto: podemos nos identificar até mesmo com quem não está sofrendo mal algum, mas goza das melhores condições de vida; podemos, por exemplo, sentir a mesma satisfação de bem-estar de uma pessoa rica, sem esperança de obter coisa alguma dela. A projeção de um indivíduo num outro não se funda no desejo de honra (reconhecimento pelo olhar do outro), mas na compaixão. Corretamente entendida, esta deve se chamar “simpatia”.

*A perfect solitude is, perhaps,
the greatest punishment we can suffer*
David Hume, *A treatise of human nature*, p. 363

Hume retoma a simpatia dos moralistas, tanto para criticar seus pressupostos, quanto para radicalizar suas conseqüências.

Na Introdução ao *Tratado da natureza humana* há uma observação importante acerca do método experimental que será utilizado nos três livros da obra. A passagem trata da filosofia moral (no sentido mais amplo que essa palavra tem em Hume e no século XVIII) e de sua desvantagem em relação à física. Diferentemente desta, a filosofia moral não pode repetir arbitrariamente, isto é, premeditadamente as suas experiências:

Quando estou em dificuldade de saber os efeitos de um corpo sobre outro em alguma situação, preciso somente colocá-los naquela situação [*put them in that situation*] e observar o que daí resulta. Mas se tentasse esclarecer da mesma maneira alguma dúvida na filosofia moral, colocando-me no mesmo caso [*placing myself in the same case*] que tenho de considerar, é evidente que essa reflexão e premeditação atrapalhariam de tal maneira a operação de meus princípios naturais, que teriam de tornar impossível formar alguma conclusão justa sobre o fenômeno. Por isso, nessa ciência temos de coletar nossas experiências a partir de uma cuidadosa observação da vida humana, e tomá-las tais como aparecem no curso comum do mundo, pelo comportamento dos homens em companhia, nos negócios e em seus prazeres (Hume 10, p. XIX).

Essa indicação metodológica merece ser examinada mais de perto. Para que sejam bem compreendidas, “as mais difíceis operações da mente” requerem “ócio e solidão” (uma “longa preparação e um trabalho severo” duramente conquistados pelos homens de erudição) (*idem* 9, p. 1)⁽⁵⁾. No entanto, as reflexões adequadas a cada distinção da filosofia moral não podem ser realizadas somente pelo homem que medita junto ao fogo, aquecido em

seu quarto, como Descartes, ou pelo solitário “no silêncio das paixões”, como pretende Rousseau, pois as operações da mente e as paixões só são bem compreendidas e, se necessário, modificadas, pela sociabilidade, pelo contato com aqueles que compõem o *conversable world* (mundo da conversação, da convivência com os companheiros, *as fellow-creatures*) (Hume 9, p. 1). É assim que a regra hobbesiana transforma-se numa regra de sociabilidade e de comunicação: não posso repetir sozinho a operação da mente, “colocando a mim mesmo” – de um modo solipsista – “no mesmo caso que tenho de considerar”, mas é preciso que me coloque no ponto de vista das pessoas que experimentam a paixão em cada situação, e que são mais aptas do que eu para exprimir seu próprio estado. Há, com isso, a necessidade de uma educação afetiva, de uma reflexão desapassionada sobre as paixões, de um refinamento das opiniões que, nas sociedades cultivadas, levaria a uma ampliação da comunicabilidade e daquilo que Hume chama de “intercurso/ intercâmbio de sentimentos [*intercourse of sentiments*]” (*idem* 8, p. 229; trad., p. 97). Aqui, o que interessa não é o que toca diretamente à pessoa, visto que tudo diz respeito à vida dos homens, à sociedade, à humanidade em geral. Ao contrário da concepção de imutabilidade da natureza humana em Hobbes (segundo a leitura de Hume e dos moralistas), os sentimentos tornam-se mais complexos, e, portanto, o entendimento das operações e paixões do ser humano precisa ser sempre mais e mais refinado. Mas com isso já dá para perceber em que medida objeto e método se implicam e são, na verdade, um só: a simpatia será a operação que permite fazer a investigação filosófica e, ao mesmo tempo, objeto dessa investigação. A filosofia só se aproxima de seu objetivo (conhecer a natureza do homem) quando a simpatia é ampliada até uma “simpatia generalizada”, quando, deixando de lado as visões apaixonadas, ela pode ser socialmente compartilhada. É por esse processo contínuo de troca que se chega ao *sensu comum*. Mas antes de entender como se chega a esse senso de compartilhamento da verdade é preciso saber como é que ele opera em sua origem. Como é que Hume nos descobre a simpatia em suas manifestações mais diretas e imediatas?

Uma das explicações que Hume apresenta da simpatia diz o seguinte: “Quando a simpatia infunde alguma afecção [*When any affection is infus'd*

by sympathy], esta é conhecida primeiro somente pelos seus efeitos, ou por aqueles sinais externos no semblante e na conversação que transmitem uma idéia dela. Essa idéia é presentemente convertida numa impressão e adquire um tal grau de força e vivacidade, que se transforma na própria paixão ela mesma [*the very passion itself*] e produz uma emoção igual a uma afecção original” (Hume 10, p. 317). A operação descrita nesse trecho também pode ser assim resumida: a simpatia “nada mais é que a conversão de uma idéia numa impressão mediante a força da imaginação” (*id., ibid.*, p. 427).

As duas passagens (e inúmeras outras) chamam a atenção porque tratam da simpatia empregando exatamente os mesmos termos que o Livro I utiliza para explicar o nexo causal (efeito, impressão, idéia, conversão de uma idéia numa impressão, força e vivacidade). A utilização do mesmo vocabulário técnico, num caso e noutro, não é mera coincidência. Hume pode lançar mão de seu “pobre” léxico filosófico (com o qual, no entanto, consegue alinhar habilidosamente tantas questões metafísicas), porque se trata, tanto num caso quanto noutro, de um *mesmo* problema. A coincidência terminológica acaba tendo aqui um sentido bem preciso, pois diz respeito à analogia que tantas vezes reitera existir entre simpatia e causalidade, entre o “sistema concernente ao entendimento” e o “sistema concernente às paixões” (*id., ibid.*, p. 319). Tal analogia se constrói sobre uma economia de princípios: é uma mesma natureza humana que está presente nos dois casos; é ela que permite estabelecer um espelhamento entre as operações do sujeito e o modo como se constitui a sociedade.

“Na simpatia”, diz Hume, “há uma conversão evidente de uma idéia numa impressão” (*id., ibid.*, p. 320). Ou seja, exatamente como a crença, a origem da simpatia é explicada enquanto uma *impressão de reflexão* produzida pela fácil transição da imaginação de uma percepção a outra. A comunicação simpática do sentimento de um indivíduo a outro corresponde à operação da mente nas relações de causa e efeito. Hume afirma que a simpatia começa como qualquer “questão de fato”:

É com efeito evidente que, quando simpatizamos com as paixões e sentimentos de outros, esses movimentos aparecem em primeiro lu-

gar em *nossa* mente como meras idéias, e são concebidos como algo que pertence a outra pessoa, tal como concebemos qualquer questão de fato [*matter of fact*] (Hume 10, p. 319).

“Antes” da relação simpatética, as paixões não são ainda paixões para nós, são meras idéias que fazemos de paixões *nos outros*, mas que podem ser transformadas, *em nós*, em impressões tão vívidas quanto a paixão original. Mediante a simpatia, a paixão do outro (idéia) é vivificada e se converte numa paixão *minha* (impressão de reflexão).

A simpatia é uma operação que tem sua origem na natureza humana, mas uma operação paradoxal. Se as nossas paixões são, em primeiro lugar, idéias dessas paixões *nos outros*, o princípio delas é, paradoxalmente, a capacidade de as transformar em paixões próprias. Todas as paixões mais importantes – aquelas que Hume chama de “paixões indiretas”, pois dependem de uma “dupla relação de impressões e idéias” – são condicionadas pela simpatia (*id., ibid.*, p. 353-4, p. 398). Amor, ódio, orgulho, ambição, avareza, curiosidade, vingança ou lascívia – como quer que sejam avaliadas, positiva ou negativamente, o fato é que tais paixões *não existem* sem a participação do outro. Elas seriam paixões apáticas, não teriam “força alguma, se tivéssemos de abstrair inteiramente dos pensamentos e sentimentos dos outros” (*id., ibid.*, p. 363)⁽⁶⁾. A simpatia é, portanto, o mecanismo da natureza humana que atua como fundamento tanto para as paixões boas quanto para as paixões nocivas. A simpatia é “a alma ou princípio animador de todas elas [*the soul or animating principle of them all is sympathy*]” (*id., ibid.*). Isso parece ser bem mais que uma figura de retórica.

Se a simpatia – procedimento imaginário pelo qual é possível se pôr no lugar do outro – é o “princípio que anima”, a *alma* das paixões, para que seja vívida e forte a minha própria paixão depende paradoxalmente da existência da paixão no outro. Curiosamente, as paixões dependem do *compadecimento*, da *compaixão*, de um *sympathein*: são ditas “indiretas”, porque têm de ser sensíveis às afecções dos outros. Somente mediante a vibração recíproca – como no caso das cordas dos instrumentos musicais – é que os sentimentos são avivados. Mas não é só isso. Tendência altruísta, o movi-

mento de exteriorização em direção ao outro mostra que a constituição do *self* não pode ser entendida de maneira solipsista, egofsta, mas se funda numa dinâmica social transubjetiva.

Quer dizer então que a transubjetividade antecede a própria subjetividade? Imaginar que a questão toda gira em torno de precedência ou antecedência é não compreender o problema, pois o fundamental é que a subjetividade está sempre se reportando à alteridade (e vice-versa): o orgulhoso, por exemplo, não sentiria tão vividamente a paixão que o move, se não a visse espelhada no semblante de alguém que o admira ou inveja...

Hume descobre, com isso, um movimento ainda mais importante na simpatia: fundada na natureza humana, ela é, paradoxalmente, uma tendência antinatural, uma vez que se afasta do ponto para o qual as inclinações necessariamente se dirigiriam. Não seria natural esperar que elas se voltem *para nós mesmos*? E, neste caso, Hobbes não estaria certo? Mas na simpatia, diz Hume, “[...] nossa própria pessoa [*our own person*] não é objeto de paixão alguma, nem há coisa alguma que fixa a atenção em nós mesmos [*on ourselves*] [...] Na realidade, nós mesmos nada somos independentemente da percepção de qualquer outro objeto⁽⁷⁾. Por essa razão, temos de voltar nossos olhos para os objetos externos [...]” (Hume 10, p. 340-1).

Na simpatia “nos esquecemos” de nosso *self* e estamos atentos a uma percepção exterior (que no caso é um outro semelhante a nós). Mas o texto ainda afirma: nosso *self* não é algo que preexiste às percepções. Ele não é uma substância pensante inteiramente desvinculada de uma exterioridade qualquer. Mas essa crítica ao racionalismo é apenas um dos lados da moeda. Para Hume, trata-se também de evitar o equívoco oposto, que consiste em imaginar que as percepções possam existir de maneira absoluta, vindo a se inscrever – lockianamente – num pedaço de cera ou numa lousa em branco. Por mais simples que possam ser, por mais que a análise do filósofo as tenha de considerar como *átomos*, elas não podem ser apreendidas, nem ter alguma importância para o conhecimento, fora do *fluxo* que as associa umas às outras. Por certo, a alma não existe sem elas: mas será que elas teriam alguma coesão ou coerência independentemente daquele vínculo que, corretamente entendido, se chama *alma*?⁽⁸⁾

A simpatia, diz o texto de Hume citado há pouco, é a “alma” ou o “princípio anímico” das paixões. Parece, pelo que foi dito, que isso deve ser entendido em sentido literal, e então a recíproca também será verdadeira. Longe de ser uma entidade ou substância de que as paixões seriam os acidentes, *a alma é a própria simpatia*. Aquilo que a metafísica denomina “alma” nada mais é que o princípio de associação, a capacidade de converter uma idéia numa impressão de reflexão, a faculdade de tornar uma idéia tão vívida e forte quanto uma impressão sensível. A alma não é senão o poder, a atividade, que torna uma paixão qualquer (idéia) uma paixão *minha* (impressão de reflexão). Tal como o que ocorre com percepções isoladas, as paixões teriam uma existência efêmera se não houvesse um princípio ou atividade que as ligasse num contínuo movimento de associação, que ora as vivifica, ora as empalidece, dando lugar a outras mais fortes. A alma é a chama que aviva meus sentimentos, é uma força contagiante que passa de uma percepção a outra. Não é algo subsistente, que permanece por trás de toda mudança, mas o meio da “fácil transição” entre as percepções. Ora, essa única explicação possível do que seja a alma do ponto de vista moral – ou seja, que é *simpatia* – ajusta-se perfeitamente àquelas determinações que, no plano epistemológico, são atribuídas à *imaginação*. Exatamente como a simpatia no ponto de vista prático, a imaginação é, na teoria, o fundamento constitutivo da mente, sua *animação*. Como diz uma passagem decisiva do *Tratado*: “A memória, os sentidos e o entendimento são, portanto, todos eles fundados na imaginação ou vivacidade de nossas idéias” (Hume 10, p. 265). O texto não poderia ser mais explícito: do mesmo modo que a simpatia é o “princípio animador”, a alma (*soul*) das paixões, a imaginação nada mais é que a “vivacidade de nossas idéias”.

Uma vez que imaginação e simpatia são a mesma coisa, isto é, a própria mente (atuando, porém, em funções distintas), pode-se explicar a transição do sentimento de outra pessoa para um sentimento em mim por analogia com o que ocorre na inferência causal (e vice-versa).

Quando me ponho na situação do evento que, segundo minha expectativa, deve ocorrer – a primeira bola de bilhar deslocando a segunda –, o que faço é ligar uma impressão dada e um *sentimento* de algo que não ex-

perimento efetivamente neste instante. A força do hábito impele a imaginação a se deslocar de uma impressão atual a um estado de espírito costumeiro, que no entanto não ocorre realmente no momento. Mas não é só isso que é intrigante. Também espantoso, na simpatia, é o fato de que com o acúmulo de experiência possamos antecipar também um estado ou sentimento que nem sequer foi ainda vivenciado pela outra pessoa – estado ou sentimento que, no entanto, será sua “condição futura ou provável”, segundo isto que se poderia chamar de “indução moral”⁽⁹⁾. A esse respeito, Hume diz o seguinte:

Uma vez que simpatia nada mais é que uma idéia vívida convertida numa impressão, é evidente que, considerando a possível condição futura ou provável de qualquer pessoa, nós podemos entrar nela [nessa condição futura ou provável] com uma concepção tão vívida, que é como se nos dissesse respeito; e por tais meios podemos ser sensíveis a sofrimentos e prazeres que nem se referem a nós, nem têm *existência real alguma no presente instante* (Hume 10, p. 385-6; grifo nosso).

Como na inferência de causa e efeito, na “indução moral” podemos antecipar um estado ou sentimento que não existe “no presente instante”, mas que com toda a certeza existirá no futuro. Nós o vivenciamos mentalmente por antecipação, pois podemos “entrar nos sentimentos dos outros” (*id.*, *ibid.*, p. 318). Podemos nos pôr imaginariamente no lugar deles, tal como fazemos na inferência causal: por exemplo, ao ver fogo ou neve, sou capaz de sentir em mim o que *eu mesmo sentiria* se me aproximasse do fogo ou da neve. O que ocorre é que me ponho imaginariamente no lugar de um outro *eu* (estabeleço, digamos, um nexos de continuidade comigo mesmo, com esse eu que – espero – viverá amanhã para ver o sol nascer) e transformo aquilo que será vivido por esse segundo eu como sendo uma expectativa, uma crença *minha*. A crença, diz Hume, é “*the necessary result of placing the mind in such circumstances*” (*idem* 7, p. 46-7; trad. modificada, p. 147).

Com isso se vê que, também na teoria, a identidade pessoal só pode se fundar numa “ampliação” de mim mesmo, que nada mais é que uma conexão habitual entre dois eus numa continuidade estabelecida entre eles pela imaginação, exatamente como na simpatia⁽¹⁰⁾.

A construção de um vínculo entre mim-mesmo e um outro eu, como elo de continuidade entre impressões presentes e “ausentes”, como impressão de reflexão num momento diferente do atual (pois nenhuma substancialidade, mas somente a crença dá a certeza da permanência do eu), torna-se tanto mais clara quanto maior a distância que separa minha percepção atual da idéia que devo tornar viva e forte. É preciso um esforço maior da imaginação para transitar entre idéias afastadas no espaço ou no tempo, quando, por exemplo, tenho de me colocar imaginariamente no país de que me afastei na infância, ou quando penso num acontecimento distante no passado ou futuro. Ora, como já afirmavam os moralistas contra Hobbes, sou capaz de sentir até mesmo o que um outro sentiu, não porque me sinta diretamente afetado ou interessado, mas porque a simpatia é um sentimento que pode ser estendido, que pode se identificar com um objeto distante: sou capaz de entender o historiador Tucídides, mesmo estando longe dos tempos que descreve, ou de perceber a beleza de uma cena pastoral, embora morando numa grande cidade. Isso faz com que possa me identificar, isto é, possa me colocar no lugar de um outro eu, possa vivificar em mim um sentimento alheio, que não tem nada a ver com meu atual estado emotivo ou minha situação pessoal.

Quanto mais longe conseguimos nos afastar de nosso interesse ou de nossas paixões, tanto melhor. A capacidade de perceber o sentimento alheio pode ser refinada a um ponto tal, que o interesse coletivo – o bem comum – se sobreporia a qualquer interesse particular de natureza egoísta. Esse extremo da escala é algo que não se deixa alcançar individualmente, mas só pode ser entrevisto pela sociabilidade e construído pela troca intersubjetiva (pelo “intercâmbio/intercurso de sentimentos”). Mas aí a mente estaria ampliada de tal maneira (“...*the mind is so enlarged*”), a simpatia estaria estendida a um ponto tal, que todo ser humano teria a mesma dedicação pelos interesses dos outros que pelos próprios, pois na verdade todo outro indiví-

duo seria eu mesmo, só que livre dos laços da paixão. Ora, segundo essa suposição cada um poderia confiar “todos os seus interesses ao discernimento de qualquer um, sem desconfiança, sem divisões, sem distinções”, pois

“todo e cada homem seria um segundo si-mesmo para cada o outro [*a second self to another*]” (Hume 8, p. 185; trad. cit., p. 38).

“Todo e cada homem” (*every man*), isto é, uma natureza humana livre das paixões e dos interesses pode ser um outro eu para mim. O significado metodológico dessa abertura para o outro não reside simplesmente em tentar encontrar uma saída para o solipsismo. Este, na verdade, não passa de um falso problema, já que o eu só se constitui (objeto) e se conhece (método) mediante a simpatia.

É nesses mesmos termos que se descreve a possibilidade de operar do senso comum e do “gosto moral” (*moral taste*) na apreciação do caráter dos indivíduos. Se “cada homem particular” mantivesse “uma posição peculiar em relação aos outros”, se cada um considerasse “os caracteres e as pessoas somente como aparecessem para seu ponto de vista peculiar”, não haveria possibilidade alguma de conversar em termos razoáveis sobre qualquer questão relevante para o conhecimento da natureza humana. Para evitar as contradições e “chegar a um juízo mais *estável* sobre as coisas”, deve-se “fixar [*fix on*] alguns pontos de vista *constantes* e *gerais*, e sempre, em nossos pensamentos, nos colocar neles, qualquer que seja nossa situação presente” (*idem* 10, p. 581-2).

Essa situação-limite é o extremo da simpatia e do pleno conhecimento da natureza humana, é o resultado de uma transposição imaginária, pelo jogo comunicativo, para o lugar de um eu desprovido de interesses e paixões egoístas, mas nem por isso menos apaixonado, vivo e intenso, já que a imaginação é que está por trás dessa operação de conversão de uma idéia fraca numa idéia vívida, de transformação de uma impressão ou paixão alheia numa impressão ou paixão *minha*. Esse deslocamento para uma situa-

ção distante de meu estado atual é também o que nos salva do ceticismo (Hume 10, p. 268), é o que permite a compreensão de argumentos filosóficos e o assentimento a eles (*id.*, *ibid.*, p. 265), é o que possibilita o entendimento da história, o sentimento moral e o juízo estético sobre obras de arte e de literatura⁽¹¹⁾. O que se observa, no final de tudo, é que a natureza humana opera de maneira exatamente análoga nos dois lados do sistema, havendo, portanto, uma continuidade entre os princípios que constituem a experiência no domínio teórico e os princípios da experiência moral, política ou estética. Em ambos os casos, trata-se inicialmente de uma operação limitada, instintiva, compelida pelo hábito – em que a mente transita por percepções mais imediatas ou sentimentos mais egoístas. Mas em ambos os casos o arco da inferência pode ser ampliado, ligando em mim percepções distantes e distintas, sensações minhas e sentimentos que em princípio não são meus. Com o refinamento da cultura, um dos momentos culminantes desse processo é a experiência estética. No ensaio sobre o “Padrão do gosto” (“Of the standard of taste”), diz Hume: “Toda obra de arte, a fim de produzir sobre o espírito o devido efeito, deve ser encarada de um determinado ponto de vista, e não pode ser plenamente apreciada por pessoas cuja situação, real ou imaginária, não seja conforme à que é exigida pela obra”. Quando, por exemplo, um crítico tem de julgar um discurso feito por um orador a uma determinada audiência, ele “deve colocar-se na mesma situação que esse auditório [*must place himself in the same situation as the audience*] para chegar a um juízo correto sobre a obra. De maneira semelhante”, continua Hume, “quando qualquer obra é dirigida ao público, mesmo que eu sinta amizade ou inimizade pelo autor, devo distanciar-me dessa situação e, considerando-me a mim mesmo como um homem em geral [*considering myself as a man in general*], fazer o possível por esquecer meu ser individual e minhas circunstâncias peculiares” (“Of the standard of taste”, p. 145; trad. Os Pensadores, p. 320-1).

Por aí se vê como a regra hobbesiana é transformada em Hume. Não é por uma decisão abstrata, por uma lei, mas é somente pela comunicação dos sentimentos, pela sociabilidade das paixões, que posso chegar ao conhecimento da natureza humana, do “homem em geral”, transportando-me para

aquele lugar em que “cada homem seria um segundo si-mesmo para o outro [*a second self to another*]”.

Seria conveniente aproveitar a ocasião para explorar ainda uma conseqüência disso. Esquecendo “meu ser individual e minhas circunstâncias peculiares”, posso me identificar imaginariamente com qualquer outro, até mesmo com uma pessoa de condição inferior ou superior à minha, sem que por isso me sinta como alguém que é superior ou inferior em relação a ela. Na identificação com o pobre, ao contrário do que pensaria um hobbesiano, não há comparação, sentimento de orgulho em virtude de minha superioridade em relação a ele: o que existe aí é compaixão, uma simpatia de certo modo restrita, porque a vivificação dos sentimentos vem acompanhada de “imagens desagradáveis de privação, penúria, trabalho árduo, mobiliário sórdido, comida e bebida repugnantes” (Hume 8, p. 248; trad., p. 122). Uma outra coisa aconteceria “na estima pelo rico e poderoso”. Nesse caso há, ao contrário, ampliação da simpatia, vivificação do senso comum, percepção do bem-estar social, uma vez que todas as carências e necessidades do gênero humano estariam simbolicamente satisfeitas num único indivíduo, tudo isso independentemente do que a riqueza ou poder do indivíduo possa trazer de benefício ou prejuízo para mim. Hume descreve essa sensação da seguinte maneira:

Suponha-se que acabamos de entrar num aposento confortável, aquecido e bem arrumado. É claro que sentiremos prazer em sua simples contemplação, porque ele nos comunica as agradáveis idéias de bem-estar, satisfação e prazer. Surge o dono da casa, hospitaleiro, bem-humorado e afável – um detalhe que seguramente embeleza o conjunto –, e é difícil deixarmos de refletir, com prazer, sobre a satisfação obtida por todos os que tratam com ele e recebem seus bons serviços.

Todos os membros de sua família, pela liberdade, tranqüilidade, confiança e serena satisfação difundidas em suas fisionomias, exprimem suficientemente sua felicidade. Sinto uma agradável simpatia

à vista de tanta alegria, e não posso deixar de considerar, com as mais prazerosas emoções, a fonte da qual ela brota (Hume 8, p. 220; trad., p. 86).

O sentimento que se experimenta diante dessa situação é um sentimento de respeito desinteressado, respeito dedicado aos ricos e poderosos, que provém do “contentamento transmitido ao espectador pelas imagens de prosperidade, felicidade, conforto, abundância, autoridade e gratificação de todos os apetites” (*id.*, *ibid.*, p. 247; trad., p. 121-2). Ao adentrarmos a residência de um rico, somos como que espectadores assistindo a uma encenação teatral: as personagens vivem num mundo distinto, numa condição diferente da nossa, mas ainda assim somos capazes de nos identificar esteticamente com elas, pois, sem imaginar nenhuma vantagem pessoal, somos capazes de sentir, desinteressadamente, todas as alegrias e os poucos sofrimentos delas.

* * *

Seria talvez elucidativo para o argumento que aqui se desenvolve tentar reconstruir agora a crítica que Rousseau endereça à simpatia, mais exatamente à idéia subjacente a ela, de que “as mentes dos homens são espelhos umas das outras” (nas palavras de Hume)⁽¹²⁾. Ora, esse “espelhamento”, indispensável para que os homens possam se identificar uns com os outros e confiar uns nos outros, tem para Rousseau um significado muito diverso: ele é tanto uma versão atenuada, mas nem por isso menos questionável, do amor-próprio hobbesiano, quanto fruto da falsa suposição de que as relações humanas possam ser diáfanas, de que um homem possa “ver claramente dentro do peito de outra pessoa” (*idem* 10, p. 260). É bem verdade que em geral não se considera Hume o principal alvo das análises de Rousseau sobre o “homem do homem”, esse “homem factício e fantástico”, fruto da opinião, do preconceito, enfim da desigualdade. Mas, retomando alguns mo-

mentos da discussão da piedade natural em Rousseau, será possível mostrar como se encaixam no quadro que se está tentando montar.

Quando se lê este livro de “intuições particularmente reveladoras” (segundo Bento Prado Jr.) que é o *Paradoxo do espetáculo*, de Luiz Roberto Salinas Fortes, não deixa de ser espantoso observar a enorme lucidez com que Rousseau retoma e reelabora os mesmos tópicos para os quais se tentou chamar a atenção aqui. Uma maneira plausível de abordar a complexidade da tese apresentada por Salinas seria talvez a de dizer que o “paradoxo” da política e da poética rousseauiana reside na ambivalência com que nela se pensam os temas relativos à regra hobbesiana do “pôr-se no lugar do outro”. No último capítulo do livro se pode extrair uma passagem sobre o caráter paradoxal dessa capacidade, disto que o autor chama de “tomar a si mesmo como um outro”, operação que sintetiza com muito mais clareza o que se está tentando apontar. Salinas escreve:

A capacidade de se transportar para fora de si mesmo e se colocar no lugar do outro – própria a uma virtude natural que é a *pitié* – acha-se no fundamento de toda vida em comum e é também, por conseguinte, o fundamento natural que nos permite sair *para fora* da vida de *isolamento* natural, isolamento pré-narcísico e simbiótico com a natureza. E é, ao mesmo tempo, o fundamento absoluto de toda atividade *imitativa*, seja em que plano for, no plano *artístico* e, digamos, no plano *discursivo*, em que prolifera a comparação, e o jogo metafórico (Salinas Fortes 22, p. 196).

“Toda comunicação e toda ação coletiva”, continua Salinas, dependem dessa capacidade e, assim, “a existência coletiva é uma troca constante de papéis”. No entanto, é evidente que essa “capacidade metafórica de troca [...] é um talento essencialmente de *comediante*. O comediante é aquele que, por exercício, por jogo e até mesmo por ofício, por *profissão*, tem plenamente desenvolvida esta capacidade imitativa de ocupar o lugar de um outro, no caso, um outro imaginário, ou seja, um personagem fictício imagi-

nado por um autor” (Salinas Fortes 22, p. 197). No ator se teria, portanto, a versão desnaturada da piedade, que de virtude natural acaba degenerando no talento de “esquecer seu *próprio lugar*; de tanto tomar o lugar do outro”⁽¹³⁾: o comediante é quem melhor realiza a capacidade de abstrair de sua condição real para se pôr numa condição fingida.

Mas o filósofo não teria, se não a mesma, ao menos uma capacidade análoga à do comediante?⁽¹⁴⁾ Assim como o ator, o filósofo não transforma também um sentimento, uma virtude natural, numa construção imaginária e enfraquecida? Tal como Rousseau o descreve na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, o filósofo seria aquele que trocou a comiseração natural por uma comiseração fictícia, que não tem como objeto imediato o animal que sofre – mas algo inteiramente mediatizado, isto é, entidades abstratas como o bem público, as nações distantes, a humanidade em geral (como nos moralistas britânicos). Estendendo reflexivamente sua compaixão a alguém que lhe é completamente dessemelhante, a um homem abstrato, um “homem em geral”, o filósofo diluiu a piedade natural num sentimento inócuo, sem vida. É o que diz a famosa passagem do *Discurso sobre a desigualdade* que trata da “impiedade” do filósofo:

É a filosofia que o isola [o homem]; por sua causa [da filosofia], diz ele, em segredo, ao ver um homem sofrendo: “Perece, se queres; quanto a mim, estou seguro”. Nada, além dos perigos da sociedade inteira, atrapalha o sono tranqüilo do filósofo e o arranca do leito. Podem impunemente degolar um seu semelhante sob sua janela, ele só terá de levar as mãos às orelhas e ponderar um pouco consigo mesmo para impedir a natureza, que nele se revolta, de identificar-se com aquele que se assassina. O homem selvagem de modo algum possui esse talento admirável e, por falta de sabedoria e de razão, vemo-lo cada dia entregar-se temerariamente ao primeiro sentimento da humanidade. Nos motins, nas arruaças, a população se reúne, o homem prudente se distancia; a canalha, as mulheres do mercado, é que separam os contendores e impedem as pessoas de bem de se degolarem mutuamente (Rousseau 19, p. 254)⁽¹⁵⁾.

Vale a pena notar, como sempre, o cuidado de Rousseau na escolha dos termos: o que se opõe à frouxidão e enervamento do homem prudente, do homem da reflexão, enfim do filósofo, é o homem selvagem, bem ou mal conservado, no estado social, na figura da população, da canalha, das mulheres do mercado. Bem ou mal, o princípio natural está preservado no sentimento ainda não de todo corrompido dessas figuras, o que, parece, dá uma indicação importante sobre como esse sentimento pode continuar presente mesmo na sociedade. Mas o problema tem de ser posto em sua radicalidade: trata-se então de perguntar como a piedade natural pode ser conservada e ampliada fora do estado de natureza. Em outras palavras: de que modo a educação pode incutir em Emílio e fazer com que nele se desenvolva esse sentimento natural? Antes de mais nada, uma coisa é certa: se em Hume a simpatia pode ser cultivada e se alastrar, contagiosamente, por toda a sociedade, sem distinção de pobres e de ricos, a introdução dos princípios do direito natural, isto é, a igualdade natural, impede que a compaixão possa ser pensada por Rousseau nos mesmos termos.

O educador então se pergunta: como tornar Emílio “sensível e piedoso”, como desenvolver nele esse “primeiro sentimento relativo que toca o coração humano segundo a ordem da natureza”? Como “excitar e nutrir essa sensibilidade nascente, para guiá-la ou segui-la em sua inclinação”, encontrando “objetos sobre os quais possa agir a força expansiva de seu coração, que o dilatam, que o estendam a outros seres, que o façam em toda parte se reencontrar fora de si?” (Rousseau 20, p. 289). Para encontrar quais são os objetos em que o coração de Emílio pode se expandir, o preceptor propõe a seguinte máxima (ao todo são três), que é, ao mesmo tempo, reformulação tanto da regra hobbesiana, quanto da interpretação humiana, e diz:

Não é do coração humano [*il n'est pas dans le coeur humain*] pôr-se no lugar de pessoas mais felizes do que nós, mas somente daquelas mais dignas de lástima (*id., ibid.*).

A explicação e justificação da máxima vêm logo a seguir:

Se encontramos exceções a essa máxima, elas são mais aparentes que reais. Assim, a gente não se põe no lugar do rico ou do poderoso [*du grand*] ao qual a gente se afeiçoa [*s'attache*]; mesmo se afeiçoando sinceramente, o que se faz é somente se apropriar de uma parte de seu bem-estar. Algumas vezes o amamos em suas desgraças; mas, assim que prospera, seu único verdadeiro amigo é aquele que não se ilude com as aparências e que, a despeito de sua prosperidade, mais o lastima que o inveja.

Ficamos tocados com a felicidade de certos estados [*états*], por exemplo, a vida campestre e pastoral. O charme de ver tais boas pessoas felizes não é de modo algum envenenado pela inveja; a gente se interessa verdadeiramente por elas. Por que isso? Porque a gente se sente capaz [*maître*] de descer a esse estado de paz e inocência, e de desfrutar a mesma felicidade; eis uma compensação [*pis-aller*], que só proporciona idéias agradáveis, desde que baste querer para poder desfrutá-lo. Sempre há prazer em ver os recursos desse estado, em contemplar o bem próprio a ele, mesmo que não se queira fazer uso dele.

Segue-se daí que, para conduzir um homem jovem à humanidade, longe de o fazer admirar a sorte brilhante dos outros, é preciso mostrá-la pelos seus lados tristes; é preciso fazer com que a tema. Então, por uma conseqüência evidente, ele deve abrir um caminho próprio para a felicidade que não seja sobre os passos de ninguém (Rousseau 20, p. 289-90).

Por que, ao contrário do que pretendia Hume, não podemos ter uma simpatia desinteressada pelo rico ou poderoso? Por que, inversamente, sempre podemos nos alegrar com a condição dos que trabalham no campo? Por que somos capazes de desfrutar, sem inveja, a mesma felicidade deles, bastando querer para poder desfrutá-la? Por que Emílio pode com toda a justiça perseguir uma felicidade com seus próprios passos, mas não deve se deixar iludir pela opulência e deve mesmo lastimar a sorte dos ricos?

O texto é muito claro neste ponto: mesmo que fosse possível alguma ligação afetiva com um indivíduo de condição superior, essa ligação estaria envenenada pela inveja, contaminada pelo interesse; mas, na relação que estabelecemos com gente de certos estados, a transição é tranqüila e só proporciona “idéias agradáveis”, pois basta querer para poder gozar de tal felicidade. O que está em jogo nessa diferença? Naturalmente, a idéia de igualdade natural a ser preservada no estado civil.

Diferentemente do que pensam Hume e os moralistas que o antecederam, Rousseau acha equivocado imaginar que possa me satisfazer esteticamente com as posses e o bem-estar do rico porque estas entrariam no cômputo geral do todo, seriam benéficas para a sociedade e para o gênero humano. Muito pelo contrário: sempre em dívida para com a sociedade, porque simplesmente *não trabalha*, o rico não satisfaz a reciprocidade instituída pela lei natural. O poderoso usufrui das riquezas produzidas pela sociedade, sem por sua vez contribuir com sua parte para elas: ele tem o pleno gozo de seus direitos naturais, mas não cumpre com os deveres que a natureza dita⁽¹⁶⁾. Não é admissível trocar – mesmo imaginariamente – de lugar ou de papel com ele. Enfim, imaginar a simpatia desinteressada com o rico como expressão acabada da natureza humana é não ver a diferença que existe entre “o homem natural vivendo no estado de natureza e o homem natural vivendo no estado de sociedade” (Rousseau 20, p. 267). Na sociedade, o trabalho é um “dever indispensável”⁽¹⁷⁾ – para que aí se possa alcançar a humanidade (*pour porter un jeune homme à l’humanité*), para que se possa alcançar o “estado de homem” (*l’état d’homme*) (*id., ibid.*, p. 290, p. 252).

Na sociedade, a *expansão* dos sentimentos não pode ser alcançada simplesmente pela simpatia entre os indivíduos, mas está condicionada pela igualdade natural, expressa socialmente na forma do trabalho. Assim, mais uma vez se observa uma transformação da regra hobbesiana. Se a capacidade de “pôr-se no lugar do outro”, que no estado de natureza é própria da piedade, corre o risco de degenerar no interior da sociedade, é porque sua correta aplicação depende agora do aprendizado de um ofício – de um ofício que ensine não uma profissão, *mas a ser homem*. Emílio não frequentará uma ou duas vezes por semana a oficina do marceneiro para aprender mar-

cenaria com o mestre, mas para se “elevar ao estado de marceneiro” (Rousseau 20, p. 262). Assim ele poderá aprender muitos ofícios de uma vez, porque não se limitará a ser o aprendiz de oficial, mas será um “aprendiz de homem” (*id., ibid.*, p. 261). Para que não se transforme num exercício do preconceito, a faculdade de “pôr-se no lugar de alguém” depende agora do aprendizado de colocar-se no estado (*état*), na condição (*rang*) de um artesão, condição que, entre todas as outras, é a que dá maior autonomia e segurança ao homem. Diferentemente de Hume, que vê idealizada no indivíduo de posses a satisfação de todas as carências e de todos os desejos (a natureza humana em sua máxima plenitude, livre das paixões negativas), o estado do artesão é o único que capacita o homem para a satisfação *real* de suas necessidades, é o estado de maior independência e, portanto, o mais próximo do estado de natureza (*id., ibid.*, p. 253). Aprendendo vários ofícios, Emílio perceberá que, as “necessidades naturais sendo em toda parte as mesmas, os meios de as satisfazer devem ser em toda parte os mesmos”, e que não há distinção entre “os estados, as condições, as fortunas”, “o homem é o mesmo em todos os estados” (*id., ibid.*, p. 251). Para Emílio essa educação é muito mais vantajosa do que se ele se visse para sempre destinado a ser “um lorde, um marquês, um príncipe”, condições aparentemente superiores, mas de uma superioridade precária, em que o indivíduo fica limitado aos preconceitos de sua classe e, por outro lado, já não pode viver somente de suas próprias forças, pois depende do trabalho dos outros, quando não cria novas carências imaginárias. É assim que ele se torna não um homem em e para si mesmo, mas um homem dependente e um homem de preconceitos, um homem dirigido pelas fantasias dos outros, um “homem do homem” (*id., ibid.*, p. 254).

* * *

Freqüentar o ateliê de um artesão, aprender um ofício para vencer os preconceitos⁽¹⁸⁾: eis aí o que é preciso fazer para se livrar dos entraves que atrapalham o “intercurso dos sentimentos”, a difusão de opiniões acertadas,

a compreensão do outro como um verdadeiro homem, como um outro de si mesmo no estado de sociedade. Isso também pode ser lido na seguinte passagem das *Anotações às observações sobre o sentimento do belo e do sublime* de Kant, que, como boa parte dessa coletânea de reflexões, dá bem a medida do impacto provocado pela leitura das obras do “cidadão de Genebra” e aqui, particularmente, do *Emílio*. O trecho afirma o seguinte:

Da desigualdade

Uma vez iniciada a opressão, seu mal não é tão grande quanto o fato de que a mente dos oprimidos se avilte e despreze a si mesma. Um camponês, assim como um trabalhador comum, é um homem muito mais miserável e tem vícios mais graves do que um selvagem, para quem falta de tudo.

Se entro na oficina de um artesão, não desejaria que lesse meus pensamentos. Receio a comparação, [a partir da qual] poderia compreender a grande desigualdade em que me encontro em relação a ele. Percebo que não posso viver um dia sem sua laboriosidade, e que seus filhos são educados para se tornar úteis (Kant 13, Ak, XX, p. 102; BM, p. 78; trad. cit., p. 182).

Kant parece dizer: no atual estado de desigualdade, diferentemente do que ocorre quando entro na residência de um rico (exemplo da simpatia ampliada em Hume), quando entro na oficina de um artesão procuro de todo modo evitar a “transparência” (na expressão cara a Starobinski) de meus sentimentos, pois isso revelaria a diferença de nossas condições.

Mas esse texto, que poderia ser lido como uma confissão de *mea culpa*, também toca num outro aspecto importante: seguir a lição de *Emílio* e aprender a valorizar as condições dos indivíduos na sociedade significa também um questionamento radical da própria condição do “cientista”. Numa outra observação, Kant revela o papel que Rousseau desempenhou para que tomasse consciência do problema do estatuto do filósofo ou do homem de ciência:

Eu mesmo sou, por inclinação, um homem de ciência [*Forscher*]. Sinto toda a sede de conhecimento e a desejosa inquietação de nele progredir, ou também contentamento a cada nova conquista. Houve um tempo em que acreditei ser esta a única coisa que podia constituir a honra da humanidade, e desprezava a plebe [*Pöbel*], que nada sabe. Foi *Rousseau* quem me pôs no caminho certo. Aquela ofuscante superioridade desaparece, aprendo a honrar os homens e me acharia mais inútil que o trabalhador comum, se não acreditasse que essa observação pode transmitir a todos os outros o valor de se estabelecer os direitos da humanidade [...] (Kant 13, Ak, XX, p. 44; BM, p. 38; trad. cit., p. 127).

Rousseau serviu para abalar a convicção da superioridade do cientista sobre o homem comum, mas isso não significa suprimir o conhecimento, nem desqualificar a filosofia: esta terá, no entanto, de enfrentar a partir de agora o problema de sua legitimação perante a *desigualdade de fato*. Kant tentará legitimar a atividade filosófica, pondo o filósofo na condição de alguém que não se situa em nenhuma condição e tem, por isso mesmo, a possibilidade de se transportar para qualquer condição social⁽¹⁹⁾ e adotar qualquer ponto de vista. Exatamente como *Emílio* (e como o próprio Jean-Jacques⁽²⁰⁾), o filósofo tem de ser capaz de se pôr em qualquer perspectiva, pois deve estar além de todo e qualquer preconceito de classe:

Também faz parte do caráter do douto [*des Gelehrten*], que seja uma pessoa sem título, sem condição e sem posição civil [*bürgerlichen Stand*], que seja principalmente um homem de todas as condições [*von allen Ständen*] e que seu conhecimento seja universalmente útil e não convenha apenas à forma escolar. Por fim, ele tem de se relacionar com os seres humanos (*idem* 14, *Logik Philippi*, Ak, XXIV, p. 465).

Esse texto é decisivo: apesar da contundência do ataque às ciências e às artes, a passagem deixa claro que Kant não pensa que Rousseau julgue necessário abdicar delas, menos ainda da filosofia, mas que, a partir dele, esta deve ser entendida segundo novos parâmetros. Saber cósmico, “mundano” (*Weltweisheit*), que não se deixa limitar por uma forma acadêmica (ela precisa travar, humianamente, diálogo com os homens em sociedade), a filosofia está aquém ou além de todo “estado civil”. Discurso que preserva a autonomia da razão, pensar por si mesmo livre dos preconceitos – a filosofia é crítica, é um não-lugar ou a capacidade “cósmica” de se pôr em todos os lugares.

Assim, tampouco é preciso abandonar a simpatia, a capacidade de se transportar ao lugar do outro. Obviamente ela não será aceita como elemento doutrinal (embora o *sensus communis* apareça de maneira modificada na *Crítica do juízo*), mas sim como instrumento metodológico – e aí parece residir o ponto de interesse, pois também fornece uma chave de leitura para os textos que se tentou comentar aqui. O que faz o admirador de Hume e Rousseau, o leitor de Hobbes e dos moralistas britânicos ao meditar sobre esses autores de sua dileção? Kant parece perceber que, em todos eles, a “capacidade de se pôr no lugar do outro” (que ele traduz pelo latim “*facultas stationum moralium*”) desempenha uma função que não é doutrinal, mas meio de descoberta. Ela deve atuar “como um meio heurístico” (*ut medium heuristicum*), cuja regra de aplicação poderia ser expressa assim: “Somos sociáveis por natureza, e aquilo que desaprovamos nos outros, sinceramente não podemos aprovar em nós” (Kant 13, Ak, p. 156; BM, p. 116; trad. cit., p. 232).

Lendo textos posteriores de Kant, pode-se notar que a aplicação desse instrumento de investigação se desenvolve e sofisticava com o passar do tempo. Uma maneira simples de o utilizar é, por exemplo, a seguinte: pode-se supor como correta a tese contrária àquela que se quer provar – como se a gente pudesse se pôr no papel de um adversário –, para verificar se a nossa tese é a correta. (Nesse caso, a aplicação é combinada com aquele modo de refutação cética que procura argumentar nos “dois lados da questão” – *disputatio ad utramquem partem* –, método utilizado por Hume, diz a *Logik Blomberg*, Ak, XXIV, p. 147)⁽²¹⁾.

Na longa carta a Marcus Herz de 21 de fevereiro de 1772, que trata justamente de problemas teórico-especulativos, Kant explica, de um modo mais complexo, sua maneira de proceder, dizendo que é preciso “olhar sempre o objeto de outros lados e ampliar o ângulo de visão de uma observação microscópica a uma perspectiva geral, a fim de que se possam assumir todos os pontos de vista imagináveis, uns verificando a correção ótica dos outros” (Kant 14, *Briefwechsel*, Ak, Vol. X, Carta nº 70, p. 132). Numa outra carta a Marcus Herz (7 de junho de 1771), dá uma explicação que parece ainda mais interessante: “O senhor sabe que objeções razoáveis não são vistas por mim apenas pelo lado em que possam ser refutadas, mas que sempre as entrelaço [teço = *weben*], refletindo, com meus juízos, e lhes deixo o direito de pôr abaixo toda opinião preconcebida que anteriormente possa ter sido do meu agrado. Sempre espero que, considerando imparcialmente minhas opiniões do ponto de vista dos outros, daí surja uma terceira coisa, que é melhor do que aquilo que eu tinha anteriormente” (*id.*, *ibid.*, Carta nº 67, p. 122).

O que Kant afirma nessa carta – comparação de suas idéias com as dos outros para que daí surja algo novo – não se aplica, contudo, somente a suas próprias opiniões. Em geral ele se põe na perspectiva daquele de quem estuda a obra e adota, heurísticamente, o ponto de vista do autor. Mas se encontra, em outro autor, um ponto de vista oposto, começa a refletir não apenas sobre o modo como um pode refutar o outro, mas também sobre a possível forma de alinhar o pensamento, de entrelaçar os fios, de entretecer os conceitos numa nova trama, para que surja uma terceira posição muito mais condizente com a questão que a idéia inicial. Aliás, é esse movimento de comparação dos pontos de vista que lhe permite estabelecer o diálogo imaginário entre Hume e Rousseau, tal como, seguindo suas leituras, se tentou reconstruir aqui. Não é somente Rousseau que faz balançar o otimismo social de Hume; buscando o refinamento do homem civilizado, a filosofia de Hume também funciona para Kant como uma forma de correção aos excessos selvagens do homem natural idealizado por Rousseau. É por isso que, nessa conversa intelectual tão humiana, Kant se pode dar a liberdade de cometer anacronismos do tipo “Rousseau sustenta... mas Hume o contradiz

com razão”; “Hume afirma contra Rousseau...”; “Hume afirma, a propósito de Rousseau...” (*apud* Ferrari 3, p. 194).

Quando entramos na oficina de idéias que são as aulas, as anotações e reflexões de Kant, freqüentemente o que se vê ali é um filósofo tecendo comentários originais e pertinentes sobre o outro. (Se é assim, talvez seja o caso de considerar, seguindo a sugestão de Gérard Lebrun, a possibilidade de elevar Immanuel Kant à condição de comentador de filosofia.)

Para finalizar, valeria a pena ir ao Parágrafo 40 da *Crítica do juízo*, em que Kant apresenta três máximas do entendimento humano comum. A primeira delas diz que o homem deve pensar por si mesmo, isto é, livre de preconceitos. A segunda é a conhecida máxima de “pensar no lugar de todo e qualquer outro”, isto é, a máxima do modo de pensar ampliado; a terceira é a de “pensar sempre de maneira concordante consigo mesmo”, que é a máxima do modo conseqüente de pensar. A primeira máxima é a máxima ilustrada, mas também rousseuana, da autonomia do indivíduo, de um modo de pensar que não se deixa levar pelos preconceitos. A segunda é a tão gloriosa máxima de Hobbes, traduzida como o poder de se “pôr além das condições subjetivas privadas do juízo, condições nas quais os outros estão como que encerrados [*eingeklammert*]”, e de “refletir sobre seu próprio juízo a partir de um *ponto de vista universal*”, que a gente só pode determinar porque “se põe no ponto de vista de outros”. A terceira máxima é a do pensamento *conseqüente*, a mais difícil de alcançar porque só é possível mediante a ligação das duas primeiras e depois que o procedimento constante segundo essas máximas se tornou uma habilidade (*Fertigkeit*). “Pode-se dizer: a primeira dessas máximas é a máxima do entendimento; a segunda, a máxima do Juízo [*Urteilkraft*]; a terceira, a máxima da razão. —” (Kant 14, *KdU*, 158-60).

Levando-se em conta o método heurístico cujas linhas gerais se tentou apresentar, o que Kant armou aqui é um verdadeiro diálogo entre máximas, que sem dúvida lhe deram muito o que pensar. Mas isso tem um significado importante para a filosofia crítica. O conjunto das faculdades que compõem a mente e são objeto da investigação transcendental é freqüentemente descrito como se sua constituição fosse o estabelecimento de uma si-

tuação dialógica entre elas⁽²²⁾. Por mais contraditórias que sejam as legislações (máximas) de uma e outra faculdade, deve-se sempre estabelecer um diálogo entre elas, para que se alcance uma síntese ou ao menos uma unificação sistemática das teses antagônicas (exatamente como no caso das antinomias da dialética transcendental). Daí não haver absolutamente incoerência entre *pensar por si mesmo* e *pensar como um outro*: como mostra a passagem da *Terceira Crítica do juízo*, a consistência entre as teses contraditórias, a perfeita consonância entre as máximas conflitantes do entendimento e do Juízo, é aquilo que, no seu sentido mais amplo, se chama *razão*.

Abstract: This essay aims to reconstruct the way Kant reads two philosophers that play a fundamental role in the development of the critical thought, namely David Hume and Jean-Jacques Rousseau. The main focus of this reconstruction is not the doctrinal contents Kant approves or disapproves on their philosophies, but the reflexive process of reading and interpretation by which he discovers his dialectical method of thinking.

Key-words: Kant – transcendental philosophy – Hume – Rousseau

Notas

(1) Segundo Hobbes, essa regra é “muito bem conhecida e expressa pelo antigo ditado *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*” (Hobbes 5, p. 96). No *Leviatã*, a regra aparece um pouco modificada, mas se afirma que ela é um “resumo acessível e inteligível” em que estão sintetizadas todas as leis de natureza (idem 6, p. 97).

(2) A definição do *Leviatã* é um pouco diferente (id., *ibid.*, p. 40).

- (3) "...when by imagination we place ourselves in the case of the sufferers" (Hutcheson 12, p. 73).
- (4) "Eles explicariam todas as paixões sociais e afecções naturais de forma a classificá-las como sendo da espécie interessada. Assim, civilidade, hospitalidade, humanidade para com estrangeiros ou pessoas em estado de aflição não são senão um egoísmo mais deliberado" (Shaftesbury 24, p. 118).
- (5) Essa defesa do ócio e da erudição também é elaborada na primeira seção da Investigação sobre o entendimento humano ("Das diferentes espécies de filosofia").
- (6) "Não podemos formar desejo algum que não tenha uma referência à sociedade... Todo prazer elanguescer quando desfrutado longe da companhia, e toda dor se torna mais cruel e intolerável" (Hume 10, p. 363).
- (7) A sutileza do inglês se perde na tradução. A frase diz no original: "Ourself, independent of the perception of every other object, is in reality nothing". Ourself (no singular), isto é, literalmente: Nosso si-mesmo...
- (8) A impossibilidade de uma psicologia "atomista" em Hume é especialmente assinalada por Gilles Deleuze: "Hume não faz, portanto, uma psicologia atomista, ele mostra no atomismo um estado de espírito que não permite uma psicologia" (Deleuze 2, p. 10-1 e passim da ed. de 1953).
- (9) O que é uma redundância, já que, bem compreendidas, as inferências indutivas serão sempre "raciocínios morais" (Hume 7, p. 35; trad., p. 142).
- (10) Continua sendo muito controversa a afirmação do Tratado da natureza humana de que é preciso distinguir a identidade pessoal quando se refere a "nosso pensamento ou imaginação" e quando se refere "a nossas paixões ou ao interesse que temos por nós mesmos" (idem 10, p. 253). Tomada literalmente, tal afirmação impossibilitaria a identificação entre o self do Livro I (se é que se pode falar de algo assim nessa primeira parte...) e o self das paixões. Sobre esse problema, pode-se consultar, por exemplo, Penelhum 17, p. 281-91, e Pitson 18, p. 255-71. Para Deleuze, em seu Empirisme et subjectivité, o problema da constituição do sujeito do conhecimento só pode ser pensado depois que o "espírito" se torna uma "natu-

reza humana". Assim a solução para a questão do sujeito em Hume dependeria, segundo ele, da solução da constituição do indivíduo moral. Aqui se defende que as duas questões são, no fundo, uma só.

A tese mais radical sobre a subjetividade e a identidade em Hume é, sem nenhuma dúvida, a de Yves Michaud, que afirma que a "questão da atribuição de identidade a um outro é a mesma que a da atribuição da identidade a nosso eu: eu mesmo me construo como alter ego... É a pluralidade dos sujeitos humanos em reciprocidade que se constituem uns aos outros, como produzem os objetos, o conhecimento, as crenças etc. O ego é um alter ego; em outros termos, o eu é também um outro, e os outros também são eus" (Michaud 16, p. 250-1). A leitura de Michaud, com todas as ressalvas fenomenológicas que faz, parece ser correta (como também se defende no presente trabalho), mas teria de ser comprovada por uma discussão que não se restringisse ao domínio teórico e passasse à parte moral da filosofia humana. Com isso, seria possível pensar, por exemplo, uma identidade pessoal que não seja uma substância simples.

(11) "Assim fica claro que a simpatia é um princípio bem poderoso na natureza humana, que ela tem uma grande influência em nosso gosto sobre a beleza, e que ela produz nosso sentimento de moral em todas as virtudes artificiais" (Hume 10, p. 577-8).

(12) "[...] as mentes dos homens são espelhos umas das outras, não somente porque refletem as emoções das outras, mas também porque esses raios de paixões, de sentimentos e de opiniões podem ser freqüentemente reverberados e sempre podem diminuir por graus insensíveis" (id., *ibid.*, p. 365).

(13) Rousseau, J.-J. Lettre a d'Alembert. Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 163. Citado em Salinas Fortes 22, p. 171.

(14) Salinas o indica de passagem (id., *ibid.*).

(15) A análise da piedade natural no Discurso tem a virtude de atingir simultaneamente dois alvos distintos: não visa somente a simpatia abstrata, enervée dos moralistas britânicos (e, por tabela, Diderot, introdutor deles na França), mas também a ausência da comisseração entre as leis de natureza apresentadas por Hobbes. Rousseau afirma que, no estado de natureza, a piedade natural "ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude":

é esse princípio da bondade natural que deve moderar o amor de si e substituir, com vantagens, “a máxima sublime da justiça arrazoada – Faze a outrem o que desejas que façam a ti –” (Rousseau 19, p. 254). Como se viu na nota 1, esse “Faze a outrem o que desejas que façam a ti” (Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris) é o antigo ditado (Evangelho de São Mateus) que, segundo Hobbes, traduz perfeitamente a regra do “pôr-se no lugar do outro, e, reciprocamente, o outro no lugar de si mesmo”.

Seja dito de passagem que a hipótese do estado de natureza em Rousseau implica uma radicalização e transgressão da operação de “pôr-se no lugar do outro”. No Emílio, a suposição heurística de um homem natural é apresentada, por exemplo, na figura de “Robinson Crusóé em sua ilha, só, desprovido da assistência de seus semelhantes e dos instrumentos de todas as artes [...]”. O estado em que se encontra Robinson não é o do homem social: “[...] verossimilmente não deve ser o de Emílio; mas é sobre esse mesmo estado que ele deve apreciar todos os outros. O meio mais seguro de se elevar acima dos preconceitos e de ordenar seus julgamentos sobre as verdadeiras relações das coisas é se pôr no lugar de um homem isolado [se mettre à la place d’un homme isolé], e julgar a respeito de tudo como esse homem deve julgar ele mesmo, tendo em vista sua própria utilidade” (idem 20, p. 239). Rousseau aceita a máxima, transgredindo-a: é preciso se transportar para o lugar de um homem isolado, ou seja, é preciso fugir dos homens por amor à humanidade.

(16) “[...] *et quand un homme est riche, ou il ne jouit pas de sa richesse, ou le public en jouit aussi. Dans le premier cas il vole aux autres ce dont il se prive; et dans le second, il ne leur donne rien. Ainsi la dette sociale lui reste tout entière tant qu’il ne se paye que de son bien*” (id., *ibid.*, p. 253).

(17) *Fugindo de toda forma de contrato e estabelecendo a sociedade sobre uma simpatia irrestrita, Hume e os moralistas não respeitam a diferença entre igualdade e lei natural. Para Rousseau, ao contrário, a distinção entre direito e dever é essencial: “Hors de la société”, l’homme isolé, ne devant rien à personne, a droit de vivre comme il lui plaît; mais dans la société, où il vit nécessairement aux dépens des autres, il leur doit en travail le prix de son entretien; cela est sans exception. Travailler est donc un devoir indispensable à l’homme social. Riche ou pauvre, puissant ou faible, tout citoyen oisif est un fripon*” (id., *ibid.*).

(18) *“Trata-se menos de aprender um ofício para saber um ofício, que para vencer os preconceitos que o desprezam... Abaixai-vos ao estado do artesão para estar acima do vosso. Para dominar a fortuna e as coisas, começai a vos tornar independentes delas. Para reinar pela opinião, começai a reinar sobre ela”* (Rousseau 20, p. 254).

(19) *Nisso se poderia ver um dos momentos da gênese da figura do intelectual como indivíduo que pode se pôr em qualquer classe social, ou seja, o intelectual como indivíduo déclassé, tema desenvolvido em vários textos por Paulo Eduardo Arantes, como, por exemplo, “O paradoxo do intelectual” e “Quem pensa abstratamente”, ensaios que atualmente reunidos em livro (Arantes 1, p. 21-61 e p. 63-105).*

(20) *Conforme a revelação sobre “condição” de Jean-Jacques dada por ele mesmo nos Esboços das confissões: “Je dis plus. À compter l’expérience et l’observation pour quelque chose, je suis à cet égard dans la position la plus avantageuse où jamais mortel, peut-être, se soit trouvé, puisque sans avoir aucun état moi-même, j’ai connu tous les états; j’ai vécu dans tous depuis le plus bas jusqu’aux plus élevés, excepté le trône. Les Grands ne connoissent que les Grands, les petits ne connoissent que les petits. Ceux-ci ne voyent les premiers qu’à travers l’admiration de leur rang et n’en sont vus qu’avec mépris injuste. Dans des rapports trop éloignés, l’être commun aux uns et aux autres, l’homme, leur échappe également. Pour moi, soigneur d’écarter son masque, je l’ai reconnu par tout. J’ai pesé, j’ai comparé leurs goûts respectifs, leurs plaisirs, leur préjugés, leurs maximes. Admis chez tous comme un homme sans prétentions et sans conséquence, je les examinóis à mon aise; quand ils cessoient de se déguiser je pouvois comparer l’homme à l’homme, et l’état à l’état. N’étant rien, ne voulant rien je n’embarrassois et n’importunois personne; j’entrois par tout sans tenir à rien, dinant quelque fois le matin avec les Princes et soupant le soir avec les paysans”* (Rousseau 21, Vol. I, p. 1150-1).

(21) *O comentário de Gerhard Krüger assinala o cruzamento de “método cético” e “pôr-se no lugar do outro”. Não só isso. Segundo ele, a possibilidade de encontrar pontos de vista e estender a faculdade de conhecimento é a “raiz natural da ‘reflexão transcendental’”* (Krüger 15, p. 173).

(22) *É o que se vê, por exemplo, na dialética entre entendimento e razão da Crítica da razão pura e da Crítica do juízo, e também metáfora recorrente da razão como um tribunal ou foro interno. Também a consciência moral pode ser comparada a um tribunal: "A consciência moral [Gewissen] é, portanto, um tribunal, em que o entendimento é o legislador, o Juízo, o acusador e o procurador, mas a razão, o juiz" (Rx. 6815).*

Referências Bibliográficas

1. ARANTES, P.E. *O ressentimento da dialética*. São Paulo, Paz e Terra, 1996.
2. DELEUZE, G. *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris, PUF, 3ª ed., 1980.
3. FERRARI, J. *Les sources françaises de la philosophie de Kant*. Paris, Klincksieck, 1979.
4. HOBBS, T. *Do cidadão*. Trad., apres. e notas de R.J. Ribeiro. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
5. _____. *Human nature*. Oxford, Oxford University Press, 1994.
6. _____. *Leviatã*. Trad. de J.P. Monteiro e M.B.N. da Silva. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1974.
7. HUME, D. *An enquiry concerning human understanding*. Ed. de L.A. Selby-Bigge. Terceira edição revisada e anotada por P.H. Nidditch. Oxford, Oxford University Press, 1992. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. de L. Vallandro. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril, 1973.

8. _____. *An enquiry concerning the principles of morals*. Ed. de L.A. Selby-Bigge. Terceira edição revisada e anotada por P.H. Nidditch. Oxford, Oxford University Press, 1992. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Trad. de J.O. de A. Marques. Campinas, Editora da Unicamp, 1995.
9. _____. "Of essay writing". In: *Selected essays*. Ed. e intr. de S. Copley e A. Edgar. Oxford, Oxford University Press, 1993.
10. _____. *A treatise of human nature*. Ed. de L.A. Selby-Bigge. Segunda edição revisada e anotada por P.H. Nidditch. Oxford, Oxford University Press, 1992.
11. HUTCHESON, F. "Reflections upon laughter". In: *Philosophical writings*. Ed. por R.S. Downie. Londres, The Everyman Library, 1994.
12. _____. "A inquiry concerning the original of our ideas of virtue or moral good". In: *Philosophical writings*. Ed. por R.S. Downie. Londres, The Everyman Library, 1994.
13. KANT, I. *Bemerkungen in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Citado em duas edições: a) Akademie, Vol. XX, ed. de G. Lehmann; b) ed. e com. de M. Rischmüller. Hamburgo, Felix Meiner, 1991. Trad. para o francês, com introd. e notas de B. Geonget. Paris, Vrin, 1994.
14. _____. *Gesammelte Schriften*. Ed. Akademie. Berlim, Walter de Gruyter, 1924. (Ak)
15. KRÜGER, G. *Critique et morale chez Kant*. Trad. de M. Regnier. Paris, Beauchesne, 1961.
16. MICHAUD, Y. *Hume et la fin de la philosophie*. Paris, PUF, 1989.
17. PENELHUM, T. "The self of Book 1 and the selves of Book 2". In: *Hume Studies*, XVIII, nº 2, nov. de 1992, p. 281-91.

18. PITSON, T. "Sympathy and other selves". In: *Hume Studies*, XXII, nº 2, nov. de 1996, p. 255-71.
19. ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de L.S. Machado. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril, 1978.
20. _____. *Émile ou de l'éducation*. Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
21. _____. *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1959.
22. SALINAS FORTES, L. R. *Paradoxo do espetáculo. Política e poética em Rousseau*. São Paulo, Discurso Editorial, 1997.
23. SHAFTESBURY (Anthony Ashley Cooper). "The moralists: a philosophical rhapsody". In: *Characteristics of men, manners, opinions, times*. Vol. II. Hildesheim, Georg Olms, 1978.
24. _____. "Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour". In: *Characteristics of men, manners, opinions, times*. Hildesheim, Georg Olms, 1978.
25. VALÉRY, P. *Tel quel*. Vol. I. Paris, Gallimard, 1941.