

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

ANDREH SABINO RIBEIRO

REFINAMENTO MORAL NOS *ENSAIOS* DE DAVID HUME, 1741-1742

Belo Horizonte
2019

ANDREH SABINO RIBEIRO

REFINAMENTO MORAL NOS *ENSAIOS* DE DAVID HUME, 1741-1742

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Moderna

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Livia Mara Guimarães

Belo Horizonte
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFMG

Ribeiro, Andreh Sabino

Refinamento Moral nos Ensaios de David Hume, 1741-1742
[manuscrito] / Andreh Sabino Ribeiro. - 2019.

217 p.

Orientadora: Lívia Guimarães.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia Ciências Humanas.

1.David Hume. 2.Filosofia Moral. 3.Governo das Paixões.
I.Guimarães, Lívia . II.Universidade Federal de Minas Gerais.
Faculdade de Filosofia Ciências Humanas. III.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

Refinamento Moral nos Ensaios de David Hume, 1741-1742

ANDREH SABINO RIBEIRO

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna.

Aprovada em 26 de abril de 2019, pela banca constituída pelos membros:

Prof(a). Livia Mara Guimaraes - Orientador
UFMG

Prof(a). Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Prof(a). Hugo Eduardo Araujo da Gama Cerqueira
ufmg

Prof(a). Bruno Batista Pettersen
FAJE

Prof(a). Fernando de Oliveira Salles dos Santos Cruz
UFSCAR

Belo Horizonte, 26 de abril de 2019.

Às pesquisadoras e aos pesquisadores do Brasil que,
mesmo em meio a tantas adversidades sociais,
nos fazem sentir e pensar melhor sobre nós

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente à Professora Livia Guimarães, por sua orientação sempre dedicada e profícua.

Agradeço ao CNPq e à CAPES, pela provisão financeira.

Agradeço à banca examinadora formada pelos Professores Marcos Balieiro, Fernão Salles, Hugo Cerqueira e Bruno Pettersen. Seus comentários foram muito valiosos.

Agradeço à Professora Amy Schmitter e ao Departamento de Filosofia da University of Alberta, por terem me acolhido tão bem durante minha pesquisa nessa instituição.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, por ter me proporcionado condições de excelência de estudo.

Agradeço a todos os integrantes do Grupo Hume, pelas ricas discussões e pelo companheirismo.

Agradeço aos meus pais e à minha irmã, pelo suporte afetivo.

Agradeço aos amigos Felipe Marinho, Hegildo Holanda, Rafael Ranieri e Tibérius Bonates, por todo incentivo e descontração que encontrei neles.

“Rara felicidade de uma época
em que se pode pensar o que se quer
e dizer o que se pensa”. (Tácito)

“Tu, que desde sempre foste amante da austera virtude,
pergunta em que consiste essa virtude,
indaga qual o modelo da honradez”. (Lucano)

RESUMO

A presente pesquisa almeja oferecer uma interpretação do conjunto dos *Ensaio*s de David Hume, de 1741 e 1742, a partir do horizonte compreensivo da filosofia moral de seu tempo e em conexão com a obra que os precede, o *Tratado da Natureza Humana* [1739-1740]. Defende-se que esses *Ensaio*s pretendem motivar os leitores a serem virtuosos, cumprindo uma exigência comum à época, porém, conforme uma fundamentação teórica alternativa. O primeiro capítulo sustenta que Hume está comprometido com uma moral prática a partir de uma reflexão comercial, em contraste com o tipo de reflexão encontrada nos modelos cultural e conversacional de incentivo à virtude. O segundo capítulo investiga os princípios subjacentes à execução do projeto motivacional de Hume. O terceiro e último capítulo sugere uma leitura do conjunto dos referidos *Ensaio*s à luz da discussão dos capítulos 1 e 2. O tipo de reflexão esperado desses textos consiste em uma “visão à distância”, ou independente do interesse próprio e imediato, acerca de relevantes assuntos cotidianos. Combinando um conteúdo informativo com um estilo agradável, Hume entrega opiniões gerais aos leitores que podem ser aplicadas e transformadas por cada um de acordo com as suas circunstâncias.

Palavras-chave: David Hume; Filosofia Moral; Governo das Paixões.

ABSTRACT

This research aims to offer an interpretation on David Hume's *Essays*, from 1741 and 1742, since the common background of moral philosophy among his contemporaries and in connection with his previous work, *A Treatise of Human Nature* [1739-1740]. It is argued that those *Essays* intend to motivate readers to be virtuous, fulfilling a usual requirement at that time, however, from an alternative theoretical foundation. The first chapter sustains that Hume is committed to a practical morality since a commercial reflection, in contrast to that reflection of the cultural and conversational models. The second chapter investigates the principles that underlie the implementation of Hume's motivational project. The third and last chapter suggests a reading of those *Essays* in the light of the discussion of chapters 1 and 2. The type of reflection expected of those texts consists in a "distant view", or a consideration independent from self and immediate interests, on relevant subjects of daily life. By combining informative matter with a pleasant style, Hume delivers readers general opinions that can be applied and transformed by each one according to their circumstances.

Key-words: David Hume; Moral Philosophy; Government of the Passions.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1: CULTURA, POLIMENTO E COMÉRCIO	17
1.1 Moral Prática como Cultura	17
1.2 Hume e a Cultura Moral	35
1.3 Moral Prática como Polimento	45
1.4 Moral Prática como Comércio	54
CAPÍTULO 2: FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA MORAL PRÁTICA HUMEANA	70
2.1 Sentidos e Poderes da Reflexão	70
2.2 Sentimento Moral e suas Reflexividades	84
2.3 Interesses e Refinamento do Juízo	97
2.4 Influências sobre a Ação Virtuosa	110
CAPÍTULO 3: OS <i>ENSAIOS</i> COMO UM MERCADO SENTIMENTAL	129
3.1 Ensaios Comerciais	129
3.1.1 Da causa e das ocasiões do refinamento humano	130
3.1.2 A linguagem do comerciante sentimental	140
3.2 Ensaios Civilizacionais	154
3.2.1 Veículo, público e contexto social propícios ao refinamento	155
3.2.2 Advertência contra o partidarismo ou o comércio intramuros	166
3.3 Ensaios Morais	180
3.3.1 Amor a si, ao dinheiro, entre os sexos, e aos filhos	180
3.3.2 Felicidade	188
CONCLUSÃO	204
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	211

INTRODUÇÃO

É comum na Grã-Bretanha do tempo de Hume (1711-1776) que os intelectuais se preocupem com os efeitos práticos da filosofia, o que de algum modo envolve um controle dos afetos. Segundo Amy Schmitter (2013a, p. 465), essa característica da filosofia britânica é verificada desde o XVII, em distinção dos sistemas europeus do continente, nos quais se realça um cuidado contra os erros teóricos causados pelas paixões. Acontece que, diz Schmitter, enquanto no século XVII os britânicos se dedicam à contenção de paixões socialmente danosas, no século XVIII eles se voltam primordialmente a afetos considerados naturalmente sociáveis. Devido a esse interesse generalizado pelas paixões e seu governo, para James Harris (2013, p. 271) não é exagero afirmar que o século XVIII britânico vive uma “era das paixões”. Similarmente, para Gertrude Himmelfarb, esse período expressa uma “sociologia da virtude” (2011, p. 34-7) e uma “era da benevolência” (2011, p. 169-88), tanto em termos de teorização quanto em empenho na promoção de ações virtuosas. Há quem defenda ainda uma distinção entre a proposta inglesa – como um refinamento de si através de uma sutil terapia social incorporada por regras constitucionais e pela vida comum (PORTER, 1981) – e a escocesa – como um cultivo de uma vida útil à sociedade comercial fundamentado em uma ciência do homem (PHILLIPSON, 1981).

Um dos mais fortes indícios de que Hume compartilha das preocupações comuns desse ambiente está no parágrafo conclusivo do último livro do *Tratado da Natureza Humana*¹ [1739-40]. Diz o texto:

O mesmo sistema pode nos ajudar a ter uma noção correta da *felicidade*, bem como da dignidade da virtude, e pode fazer que todos os princípios de nossa natureza se interessem em abrigar e alimentar essa nobre qualidade. De fato, quem não sente aumentar seu entusiasmo pela busca de conhecimento e de todo tipo de habilidade, quando considera que, além das vantagens que podem resultar imediatamente dessas aquisições, estas também lhe darão um novo brilho aos olhos da humanidade, por serem universalmente estimadas e aprovadas? E quem poderia pensar que qualquer vantagem decorrente da riqueza poderia ser suficiente para compensar a menor violação das virtudes *sociais*, quando considera que, não apenas seu caráter perante as outras pessoas, mas também sua paz e satisfação interior dependem inteiramente de sua

¹ Obra referenciada no formato: T livro.parte.seção.parágrafo. Seguirei a tradução feita por Danowski (2009). Cotejarei essa versão com o original, conforme a edição de Norton & Norton (2000), apenas no exame de termos especialmente caros à pesquisa, como “*sentiment*” e “*reflection*”.

estrita observância dessas virtudes. E que nenhum intelecto pode suportar encarar a si próprio se não for capaz de cumprir seu papel perante os homens e a sociedade? Mas não quero insistir nesse tema. Tais reflexões requerem uma obra à parte, muito diferente do espírito do presente livro. O anatomista nunca deve emular o pintor; nem deve em suas cuidadosas dissecções e em suas descrições das partes mais diminutas do corpo humano, querer dar às suas figuras atitudes ou expressões graciosas e atraentes. Existe mesmo algo repulsivo, ou ao menos desprezível, na visão que nos fornece das coisas; é necessário situar os objetos mais à distância, torná-los menos visíveis, para que se tornem mais atraentes para o olho ou para a imaginação. O anatomista, entretanto, é admiravelmente bem qualificado para aconselhar o pintor; chega a ser impraticável atingir a perfeição nesta última arte sem o auxílio da primeira. Temos de ter um conhecimento exato das partes, de sua posição e conexão, para podermos desenhar com elegância e correção. Assim, as especulações mais abstratas acerca da natureza humana, por mais frias e monótonas que sejam, fazem-se um instrumento da *moral prática*²; e podem tomar esta última ciência mais correta em seus preceitos e mais persuasiva em suas exortações (T 3.3.6.6).

Não obstante a evidência na passagem acima de que Hume além de explicar princípios da moralidade, também pretende incentivar uma vida virtuosa nos leitores, o mesmo trecho provoca alguns questionamentos. Ele cumpre sua promessa? Como? Quando?

Os *Ensaios Morais e Políticos*³, obra que começa a ser publicada um ano após o *Tratado*, devem conter um estímulo à virtude, ideia que não é estranha, mas também não é consensual na literatura sobre Hume. Muitos ignoram ou negam que os *Ensaios* ou qualquer outra obra de Hume sirvam a este propósito, como Jane McIntyre (2006a) e James Harris (2013), por terem em mente modelos tradicionais de moral prática. Outros, mais radicais ainda, como Box (1990, p. 114), não reconhecem que os *Ensaios* ocupam uma importante função dentro do projeto filosófico de Hume, dado seu estilo menos denso do que o do *Tratado*.

Alguns compreendem que a incontestável discrepância estilística entre as duas obras não impede que uma implique na outra. Para Lessa (2004, p. 15-42), por exemplo, os *Ensaios* reafirmam o mesmo conteúdo do *Tratado*, manifestando-se a favor da vida ordinária e contra o dogmatismo. A peculiaridade daquela obra, diz

² Todos os grifos são de Hume.

³ Entre 1740 e 1776, Hume se dedica à escrita de ensaios, às vezes acrescentando, às vezes retirando alguns nas diferentes edições. Também sofre alteração o nome de alguns ensaios específicos, bem como a intitulação da coletânea desses textos. O título "*Ensaios Morais, Políticos e Literários*", nome sob o qual perdura essa literatura de Hume na tradição filosófica, é dado pelo autor somente a partir de 1758. Para um histórico mais detalhado das edições da obra, ver Miller (1987, p. xii-xviii).

Lessa, dá-se pela aplicação de princípios outrora explicados abstrusamente a questões cotidianas, o que a configura como uma “filosofia em ação”. Já Guimarães (2007) vê nos *Ensaíos* uma das tentativas de acrescentar ao espírito investigativo de Hume a promoção da virtude pelo refinamento da sensibilidade e exercício de avaliação moral, alicerçados na simpatia e na história. Desenvolvendo mais particularmente a dinâmica motivacional dos *Ensaíos*, outros autores, a exemplo de Immerwarh (1991), Heydt (2007) e Black (2010), tendem mais a salientar a herança de Hume proveniente de outros moralistas do que explorar minuciosamente a originalidade humeana naqueles textos.

A raridade, ou mesmo falta, de um comentário dos *Ensaíos* que seja sistemático, detalhado e integrado a exigências do tempo é a principal justificativa para a atual pesquisa. Interessado especificamente nos *Ensaíos* publicados logo após o *Tratado*, em 1741 e 1742, a presente tese objetiva investigar se e como aqueles textos podem ser caracterizados enquanto uma moral prática, ou comprometidos com o refinamento moral dos leitores, ao mesmo tempo que expressam uma originalidade de Hume. Assim, os três questionamentos derivados da citação acima podem ser reformulados da seguinte maneira: i) o que Hume e seus contemporâneos entendem por moral prática e quais os modos de isso ser realizado? ii) quais os conselhos do *Tratado* para um estímulo à virtude? iii) como podemos ler os *Ensaíos* de 1741 e 1742 enquanto uma “obra à parte” e sob um “espírito diferente”, ao mesmo tempo fundamentada na obra que os precede e enquadrada dentro das preocupações comuns da filosofia moral britânica setecentista? Cada um dos três capítulos da tese pretende responder, respectivamente, cada uma destas questões.

O Capítulo 1 visa dar provas de que Hume está engajado com uma moral prática nos *Ensaíos*, embora não siga a rigor uma forma existente. O cenário do autor e da obra contribui para pensar assim. Mostro neste capítulo que a despeito de Hume herdar alguns elementos de modelos de moral prática amplamente reconhecidos à época – o cultural, cujo expoente máximo é Francis Hutcheson (1694-1746), e o conversacional, cuja melhor representação está em Joseph Addison (1672-1719) – ele cria uma via alternativa de refinamento moral. A novidade determinante de Hume parte do tipo de reflexão que ele espera do leitor diante do texto. Enquanto a reflexão hutchesoniana é uma cultura, pois o indivíduo

deve se voltar apenas para si para despertar sua verdadeira natureza, e a reflexão addisoniana é um polimento, pois os indivíduos moldam seu comportamento pelo confronto entre as opiniões próprias de uns com os outros; a reflexão humeana é comercial, pois os indivíduos intercambiam opiniões e sentimentos que servem ao uso de quem os adquire, inclusive transformando-os em algo novo.

O Capítulo 2 investiga os princípios aos quais Hume recorre para executar sua moral prática original. Nesse sentido, inicialmente aprofundo os sentidos e os poderes que a reflexão tem na teoria de Hume sobre a mente. Genericamente, a reflexão, para ele, denota os vários modos pelos quais as percepções fluem, em um movimento ininterrupto, dinâmico e complexo. Especificamente, refletir para Hume significa desde contemplar objetos, presencial ou imaginativamente; espelhar estados mentais alheios; dar origem a novas percepções; até encadear ideias, seja voltando-se ao mundo externo, seja voltando-se a si e suas próprias operações mentais.

De um jeito ou outro, essas reflexividades ou movimentos da mente envolvem o conceito principal da filosofia moral de Hume, o sentimento moral, percepção que embasa a distinção entre virtude e vício. Esse *feeling* é produto de um comércio natural entre as mentes, ou derivado da contemplação de uma conduta sob uma perspectiva peculiar. O ponto de vista do sentimento moral é dado pelo espelhamento afetivo com concernidos ao agente e estranhos ao espectador, além de não depender que os efeitos da ação sejam imediatos. Sendo assim, o elemento responsável por definir se um sentimento é moral é o tipo de interesse na avaliação. Como o interesse que dá a visão para esse *feeling* não é o próprio e nem o imediato, o sentimento moral é estável, o que por sua vez possibilita que seja cultivado, diferentemente das paixões, afetos estes sempre instáveis e que frequentemente ocorrerem com grande intensidade.

Embora o sentimento moral não se constitua em termos de desejo e aversão, o que o impede de determinar diretamente a vontade, aquele *feeling* pode contribuir para a ação virtuosa. Desejos e aversões instintivos – como o amor-próprio e a benevolência –, que em contexto de sociedade familiar promovem uma satisfação pessoal e uma harmonia social sem grandes dificuldades, são problemáticos em uma sociedade ampla e complexa, seja porque preferimos os mais semelhantes, seja porque preferimos vantagens imediatas. Muito embora para agir virtuosamente

basta que a ação de alguém seja reconhecida pelos espectadores como agradável ou útil a si ou ao público, Hume indica que há um estado ideal que predispõe à virtude em geral, chamado de firmeza de espírito (“*strength of mind*”), que parece considerar o sentimento moral.

Nesse quadro, o sentimento moral serve de uma referência privilegiada para o comportamento dos indivíduos do que é mais agradável e útil a si e aos outros. Conquanto ausente da origem do sentimento moral, a reflexão-raciocínio ou encadeamento de ideias aparece como um contribuinte da firmeza de espírito, pois aquela operação é responsável pelo direcionamento dos afetos em geral em uma ação voluntária no intuito de informar os meios eficientes de satisfação. Dessa maneira, pode ser dito que a firmeza de espírito, que nos inclina mais facilmente à virtude, é formada por um certo arranjo de percepções. Isso acontece quando qualidades de grandeza, ou ligadas ao amor-próprio, se sujeitam a qualidades de bondade, ou ligadas ao benefício dos outros, sendo guiadas por qualidades intelectuais, como a prudência, e que têm o sentimento moral como parâmetro comportamental.

O Capítulo 3 propõe uma leitura do conjunto dos *Ensaio*s de 1741 e 1742 em consideração da discussão dos Capítulos 1 e 2. *Grosso modo*, atesto nesse capítulo que a escrita destes textos condiz a um frequente (re)posicionamento do leitor para que ele reflita vários assuntos a partir de uma “visão à distância” das condutas humanas, ou não tomando o interesse próprio e imediato como referência de avaliação.

Meus comentários aos *Ensaio*s não seguem necessariamente uma ordem cronológica ou mesmo de apresentação do texto dentro de um mesmo volume. Permito-me à liberdade de reagrupá-los conforme uma organização temática. Isso facilita uma integração tanto entre os ensaios quanto deles com o *Tratado* e o ambiente intelectual de Hume. Assim, reúno os ensaios em torno de três eixos: ensaios sobre o comércio, ensaios civilizacionais e ensaios morais.

Em geral, no primeiro grupo de ensaios, Hume atenta o leitor para que ele se abra a uma relação comercial com ele enquanto autor ou “mercador sentimental”, alguém que lhe fornece opiniões gerais sobre assuntos socialmente significativos e que serão consumidas e transformadas por cada indivíduo de acordo com as situações. Da parte do autor cabe se comunicar apropriadamente, dosando um

conteúdo informativo seguro com um estilo agradável. Os ensaios civilizacionais alertam que o refinamento moral passa por estruturas sociais e históricas, o que não quer dizer que ele depende exclusivamente delas e nem que elas não precisem também de reiterado aprimoramento. Dessa maneira, muitos desses ensaios advertem contra as ameaças à relação comercial, encontradas em qualquer âmbito, embora eles se concentrem na política e na religião. Políticos facciosos e religiosos fanáticos, por não comerciarem com perspectivas diferentes, não refinam sua sensibilidade, seu entendimento e sua conduta. Os ensaios morais são os que considero que, de um modo mais direto do que os demais, se preocupam com as decisões pessoais do leitor. Esses ensaios tratam, então, de torná-lo consciente que grande parte da felicidade e do infortúnio em sua vida resulta das disposições nutridas em relação a ele mesmo e aos outros.

Outra observação metodológica que faço é que uma vez tendo restrito minha investigação aos *Ensaio*s de 1741 e 1742, por serem os imediatamente mais próximos ao *Tratado*, se (e como) Hume motiva à virtude em textos pós-42, como outros ensaios, a *Investigação sobre os Princípios da Moral* [1751] e a *História da Inglaterra* [1754-1762], está fora do escopo da atual pesquisa. Eventualmente discuto com comentadores que possuem uma preocupação mais extensiva sobre a obra de Hume, como Frazer (2016) e Balieiro (2012; 2018), porém, enquanto parte de seus interesses corresponde ao meu enfoque. Pelo mesmo motivo, os comentários que faço a *Dos caracteres nacionais* [1748] e a *Do comércio* [1752] servem tão somente ao esclarecimento e ratificação de importantes conceitos subjacentes aos ensaios das primeiras edições e mesmo do *Tratado*. Embora de certo modo limitado, o recorte dos ensaios analisados traz a vantagem de um exame mais intensivo e melhor situado deles.

CAPÍTULO 1

CULTURA, POLIMENTO E COMÉRCIO

O objetivo deste capítulo é mostrar que Hume possui uma moral prática nos *Ensaíos* a partir do contexto da filosofia moral da Grã-Bretanha do século XVIII. A primeira seção apresenta a moral prática (MP) como uma exigência literária que encontra no modelo cultural sua versão mais comum. A segunda seção examina a possibilidade de Hume ter adotado a moral prática cultural (MPCult). A terceira seção discute a chance de Hume ter seguido um movimento de moral prática alternativo, o qual chamo de conversacional (MPConv). A quarta seção propõe que os *Ensaíos*, de 1741 e 1742, expressam uma tentativa humeana de moral prática, na qual se combinam traços das fórmulas existentes em função de um modelo original, o qual nomeio de comercial (MPCom).

1.1 Moral Prática como Cultura

Em uma carta⁴ de 17 de setembro de 1739 (L 13), endereçada a Hutcheson, temos a réplica de Hume ao que teria sido uma crítica negativa daquele a um rascunho do Livro 3 do *Tratado*, intitulado *Da Moral*. Um trecho da carta diz o seguinte:

O que mais me afetou em suas considerações é a sua observação de que ali falta um certo calor pela causa da virtude, com o qual, você pensa, todo bom homem se deleitaria e não poderia se desagradar em meio às investigações abstratas. Eu devo assumir que isso não aconteceu por acaso, mas é o efeito de um bom ou mau raciocínio. Há diferentes formas de se examinar a mente assim como o corpo. Pode-se considerá-la ou como um anatomista ou como um pintor, pode-se descobrir suas mais secretas fontes e princípios ou descrever-lhe a graça e a beleza de suas ações. Eu imagino ser impossível unir essas duas visões. Onde você retira a pele e exhibe todas as partes diminutas, ali aparece algo trivial, mesmo nas atitudes mais nobres e nas ações mais vigorosas. Também não se pode tornar o objeto gracioso ou envolvente senão por vestir as partes novamente com carne e pele, e apresentar apenas seu exterior nu. Um anatomista, entretanto, pode dar muito bom conselho para um pintor ou escultor, e, de uma maneira semelhante, estou persuadido que um metafísico pode ser de muita ajuda para um moralista, apesar de que eu não consigo facilmente conceber esses dois personagens unidos na mesma obra. Todo sentimento caloroso da moral, receio, teria um ar de declamação em meio a raciocínios abstratos e seria estimado como contrário ao bom

⁴ As cartas de Hume são referenciadas no formato: L número na edição de J. Greig.

gosto. E, apesar de eu ter muito mais ambição em ser estimado como um amigo da virtude que um escritor de gosto, ainda devo sempre ter esse último em mente, de outro modo devo desistir de estar alguma vez a serviço da virtude. Espero que tais razões o satisfaçam, apesar de que, ao mesmo tempo, pretendo fazer uma nova tentativa, se for possível fazer o moralista e o metafísico concordarem um pouco mais⁵.

A acusação de Hutcheson de que faltaria ao *Tratado* um “calor na causa da virtude” evidencia a expectativa de que há características que textos morais devem conter, algo semelhante à configuração da moral prática apresentada por ele próprio. Assim sendo, para responder como Hume se insere em seu ambiente filosófico, precisamos entender o que Hutcheson presume que Hume deveria cumprir exatamente.

Ao caracterizar a ética realizada pelos compatriotas do seu século, o historiador da filosofia escocesa Dugald Stewart (1753-1828) a divide em duas partes. Assegura ele que toda filosofia moral, enquanto teoria, se preocupa em descobrir a essência da virtude e os princípios que nos levam a formar as distinções morais. Enquanto prática, ela visa animar nossas “boas disposições pela descrição da beleza, dignidade ou utilidade da virtude” (1982, p. 278). Heydt (2013, p. 370, 387) afirma que essa distinção de dimensões da filosofia moral forma a maioria da elite britânica do século XVIII. Em vista disso, seria impossível entender justamente qualquer intelectual do cenário sem a consciência desse modo peculiar da filosofia se relacionar com a moralidade. Ao analisar o movimento, Heydt percebe as várias propostas, mesmo divergentes em âmbito teórico, tendem a demonstrar traços semelhantes quanto à moral prática, como se verifica primordialmente nos

⁵ Tradução de: “What affected me most in your Remarks is your observing, that there wants a certain Warmth in the Cause of Virtue, which, you think, all good Men wou'd relish, & cou'd not displease amidst abstract Enquirys. I must own, this has not happen'd by Chance, but is the Effect of a Reasoning either good or bad. There are different ways of examining the Mind as well as the Body. One may consider it either as an Anatomist or as a Painter; either to discover its most secret Springs & Principles or to describe the Grace & Beauty of its Actions. I imagine it impossible to conjoin these two Views. Where you pull off the Skin, & display all the minute Parts, there appears something trivial, even in the noblest Attitudes & most vigorous Actions: Nor can you ever render the Object graceful or engaging but by cloathing the Parts again with Skin & Flesh, & presenting only their bare Outside. An Anatomist, however, can give very good Advice to a Painter or Statuary: And in like manner, I am perswaded, that a Metaphysician may be very helpful to a Moralist; tho' I cannot easily conceive these two Characters united in the same Work. Any warm Sentiment of Morals, I am afraid, wou'd have the Air of Declamation amidst abstract Reasonings, & wou'd be esteem'd contrary to good Taste. And tho' I am much more ambitious of being esteem'd a Friend to Virtue, than a Writer of Taste; yet I must always carry the latter in my Eye, otherwise I must despair of ever being servicable to Virtue. I hope these Reasons will satisfy you; tho at the same time, I intend to make a new Tryal, if it be possible to make the Moralist & Metaphysician agree a little better” (L 13).

ensinamentos de professores universitários, a exemplo de Francis Hutcheson, Thomas Reid (1710-1796) e Adam Smith (1723-1790).

A estruturação das morais práticas acontece de modo bem definido. Elas se manifestam sob a forma de um sistema de virtudes, deveres e direitos. Além de apresentarem *quais* disposições se deveria estimular, esses sistemas também podem incluir orientações sobre *como* cultivar tais disposições. Através disso, eles pretendem fornecer um guia claro de conduta aos jovens, porque se presume que ajuizar sobre o dever é difícil. Igualmente, faz parte do projeto mostrar que o mundo é moralmente coerente e providencialmente ordenado. Sendo assim, as normas são expressas como descobertas, e não criadas, em um espírito combativo à ideia de discordância entre moralidade e natureza (HEYDT, 2013, p. 371-375).

De acordo com Heydt, os sistemas de moral prática encontram inspiração na doutrina do direito natural de Pufendorf (1632-1694), para a qual o direito se justifica pelo dever básico de um ofício de vida, cuja natureza é determinada pelo seu fim, o que por sua vez obriga seu possuidor a cumpri-la. Por conseguinte, a virtude é expressa pela execução habitual de deveres, ou pela realização dos fins dos ofícios (HEYDT, 2012, p. vi; 2013, p. 371-372). A partir dessas convicções, as virtudes comumente são classificadas pelos objetos dos deveres, a saber: Deus, o si mesmo, e os outros.

Os deveres e virtudes voltados a Deus são basicamente dois. O primeiro diz respeito a ter “opiniões justas” sobre ele, através da teologia natural, principalmente como o ser criador e governante do mundo. O segundo, em consequência do primeiro, implica em adorá-lo, com um destaque para a piedade religiosa (*piety*) (HEYDT, 2013, p. 375). Os deveres e virtudes para consigo, referem-se à preservação e ao cultivo do corpo e da mente, notados exemplarmente na prudência, temperança e fortitude. Em decorrência, há um incentivo ao autocontrole das paixões e ao julgamento apropriado sobre os valores dos objetos dos desejos, além de uma proibição incisiva ao suicídio e à imoderação dos apetites (indolência, embriaguez, glotonaria, lascívia). Mais precisamente sobre a condenação do suicídio, embora seja tratado tipicamente como um dever a si, pode ser entendido melhor como dever a Deus sobre si. Isso porque o entendimento é que temos apenas direito de uso e não de disposição da vida, sendo Deus o único proprietário dela (HEYDT, 2013, p. 378-380).

Os deveres e virtudes para com os outros são postos em termos de direitos, com ênfase na benevolência e na justiça. Em detalhe, as virtudes sociais subdividem-se a partir dos direitos privados, econômicos e políticos. Os privados, ou direitos como seres humanos, são distintos em imperfeitos (vagos ou que não poderiam ser exigidos), como a benevolência, a piedade (*pity*), a gratidão e o perdão; e os perfeitos (os que poderiam ser exigidos), como as alegações de justiça e proteções contra prejuízos. Os direitos econômicos estruturam as relações entre casais, pais e filhos, e senhores e empregados. Os direitos políticos enumeram os direitos dos soberanos, dos cidadãos e dos estados, geralmente se enfatizando que o Estado só é legítimo pelo consentimento dos cidadãos (HEYDT, 2013, p. 383-384).

Em meio às virtudes sociais, há ainda uma preocupação acerca da mentira. Trata-se, em geral, sobre as condições que ela pode ser virtuosamente tolerada, de modo que não ameace a conversação e a vida social. Uma dessas circunstâncias diz respeito quando a pessoa enganada não tem direito à verdade; seja por falta de racionalidade (por exemplo, uma criança ou pessoa insana), seja por ela ser um indivíduo de más intenções para com alguém (por exemplo, um assassino ou um assaltante). Também se admitem que certos ofícios carregam o direito à mentira, a exemplo do médico para evitar algum mal ao paciente. Além dessas situações especiais, os padrões de comportamento polido, reconhecidos como uma forma de dissimulação, são bem avaliados e incentivados pelos moralistas, por contribuírem com a fluidez das relações na sociedade (HEYDT, 2013, p. 385-386).

Em sua leitura, Heydt destaca que apesar dos sistemas de moral prática incluírem a figura divina em seus discursos, eles lutam pela autonomia da filosofia moral perante a fé e reivindicam uma religião mais moral e racional. Isso representa uma afronta às descrições tradicionais da vida presentes nos manuais cristãos de comportamento que tomam a revelação divina como fonte da lei moral⁶ (HEYDT, 2013, p. 373-374, 378).

Em outra perspectiva de análise do movimento, encontramos Thomas Ahnert. Não que ele discorde que os sistemas de moral prática afrontam a tradição religiosa. Na verdade, Ahnert chega até a concluir que eles resultaram em uma secularização implícita e não intencional. No entanto, esse comentador entende tais sistemas

⁶ Como *The Whole Duty of Man* [1658], obra cuja autoria é atribuída ao reverendo Richard Allestree (1621-1681) e que influenciou a educação de grande parte dos jovens britânicos por várias décadas (Ver ELMAN, 1951).

como um movimento oriundo de preocupações eminentemente religiosas; o que faz com que, por exemplo, uma linguagem teológica seja determinante para o pensamento iluminista escocês (AHNERT, 2014, p. 3).

De acordo com Ahnert, a motivação original das morais práticas é oferecer uma alternativa aos movimentos entusiastas, alimentados pela doutrina protestante de salvação exclusiva pela fé. O entusiasmo, crença de que há uma forma de comunicação direta com Deus, é associado às dissensões sociais por muitos intelectuais. Para combater essa tendência, é necessário que a piedade religiosa (*piety*) sincera não seja mais identificada ao credo professado e sim à prática de atos virtuosos. Enquanto o crente autêntico se distingue por sua caridade, o pecador é marcado pelo amor de si e desejo de bens como glória, riqueza e prazer sensual, expressões do orgulho de se achar autossuficiente da graça divina. Desse modo, a caridade e suas variantes – como o amor, a benevolência e a piedade (*pity*) – é que fundamentam a virtude e a felicidade. Daí, assegura Ahnert, a moral prática surge como resposta dada pelos “iluministas religiosos”, como Hutcheson, para aquele problema de procedência teológica. Contrariamente aos entusiastas, a transformação do indivíduo assistido por Deus, para os iluministas religiosos, se dá de modo não repentino ou miraculoso, mas gradual e dependente do esforço individual, como uma "cultura" (AHNERT, 2014, p. 1-14).

Cultura, nesse sentido, significa um processo de cultivo como melhoramento moral, noção que remonta a Cícero (106–43 a.C.)⁷, e que encontra na filosofia mais do que uma forma de conhecimento, como também um instrumento do bem viver. Em tempos modernos, Francis Bacon (1561-1626), com sua cultura ou “geórgica da mente”⁸, resgata essa função prática da filosofia. De acordo com Ahnert, a escrita do século XVIII recebe essa herança e dá à cultura um destaque por conta de clérigos que buscam uma mudança de comportamento dos fiéis, tarefa distinta e até superior a uma preocupação meramente especulativa. Entendido que verdades abstratas não necessariamente influenciam ações, e que essas são movidas por afetos e paixões, uma reforma moral deveria se voltar para a transformação dessas disposições.

⁷ “Assim como o campo, embora seja bom o terreno, não pode ser produtivo sem cultivo, também a alma não pode ser produtiva sem a instrução. Tão verdadeiro é que um sem o outro é ineficiente. Agora o cultivo da alma é a filosofia”. Tradução de: “just as a field, however good the ground, cannot be productive without cultivation, so the soul cannot be productive without teaching. So true it is that the one without the other is ineffective. Now the cultivation of the soul is philosophy” (CÍCERO, 1927, p. 159).

⁸ Ver Bacon, 1901, p. 307.

Então, a cultura dos afetos restaura a alma e liga virtude e religião (AHNERT, 2014, p. 11-14).

A interpretação dos dois comentadores reportados acima, Heydt e Ahnert, poderia ser explicada a partir da relação estreita entre dois componentes centrais das morais práticas: *pity* e *piety*⁹. Para resumir a ênfase da perspectiva de cada um dos comentadores, diria que *piety* alimenta *pity*, segundo Heydt; e que *pity* prova *piety*, de acordo com Ahnert. As duas visões podem ser lidas em complementação. A leitura de Heydt (*piety* alimenta *pity*) esclarece sobre a execução do projeto de moral prática: porque percebe uma ordem divina no mundo, o formando se anima a obedecê-la. Já o enfoque de Ahnert (*pity* prova *piety*) elucida a motivação do movimento: porque preocupados com os efeitos sociais da religiosidade, os moralistas propugnam uma opção esclarecida.

Certamente, os comentários de Heydt e Ahnert oferecem uma rica base compreensiva da filosofia moral para o contexto de meu recorte investigativo. Ambos apontam para o fato de que mesmo que se reconheça o papel crítico conferido à religião, feito pelos sistemas de moral prática, pode-se notar que Deus ainda está bastante presente neles; seja enquanto objeto de virtudes e deveres específicos, seja como um fator motivacional à virtude em geral, assegurando-nos viver de acordo com a natureza. Outro ponto em comum entre Heydt e Ahnert é que existe uma preocupação dos sistemas de moral prática com efeitos sociais da cultura. Essas notas serão retomadas à frente, após pontuar alguns elementos que podemos encontrar diretamente em dois dos maiores proponentes das morais práticas: Hutcheson e Fordyce (1711-1751). A leitura particular que desenvolverei das dimensões de sociabilidade e religiosidade facilitará um contraste posterior com a posição específica de Hume.

A imagem pública de Hutcheson, como homem pio e defensor de elevados princípios éticos, em parte o credencia, a partir de 1730, ao posto de professor de filosofia moral na Universidade de Glasgow. Aí ele encontra um espaço estratégico para formar jovens instruídos e virtuosos, em benefício da felicidade pessoal deles e

⁹ Uso os dois termos em inglês porque em português eles poderiam ser traduzidos literalmente pela mesma palavra, “piedade”, o que causaria confusão. Uma alternativa seria traduzir cada um dos termos por algum vocábulo sinônimo no português, algo como “compaixão” para “*pity*” e “devoção religiosa” para “*piety*”. No entanto, essa saída deixaria escapar a relação próxima que os dois conceitos conservam entre si na discussão em questão e que a grafia semelhante dos signos já poderia sugerir.

do futuro da nação. A influência ampla e profunda das ideias de Hutcheson sobre seu tempo, e mesmo além, rendem-lhe o reconhecimento de inaugurador do Iluminismo escocês (DARLING, 1989, p. 172; TURCO, 2007, p. ix). O estudante comum de Hutcheson encontra nele, além de um testemunho de vida admirável, uma orientação de confiança oferecida em um programa de estudos que se inspira sobretudo em Cícero e Pufendorf. Com tal característica, após considerável experiência docente, os ensinamentos de Hutcheson são publicados em 1742, mesmo ano em que o segundo volume dos *Ensaio*s de Hume, sob o título *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*. Cinco anos depois, e já postumamente, a obra é publicada em inglês, com o nome de *A Short Introduction to Moral Philosophy*, logo se tornando referência de manual escolar, inclusive fora da Escócia (DARLING, 1989, p. 165; HEYDT, 2009, p. 294-5).

O prefácio de *Short Introduction* deixa claro que ela não é para adultos instruídos (HUTCHESON, 2007, p. 3-5), o que quer dizer que não é um texto propriamente para se discutir filosofia. Como percebe Turco (2007, p. ix), a intenção primordial da obra é instruir os jovens de acordo com a lei natural e civil, dando-lhes uma visão otimista de Deus, da harmonia do universo e da natureza humana. Heydt prefere caracterizar o livro como uma terapia moral, a partir da qual Hutcheson pretende curar falsas crenças impeditivas da felicidade (HEYDT, 2009, p. 298-299).

Esse papel instrutivo ou terapêutico da obra de Hutcheson se dá essencialmente pela demonstração de que possuímos, graças à bondade divina, vários sentidos e desejos instintivos sociáveis, de modo que cada indivíduo encontra em si uma noção de um “verdadeiro bom homem”. Ações egoístas, observadas no mundo ordinário, nada mais são do que o resultado de almas doentes e desordenadas, o que as tornam infelizes (HUTCHESON, 2007, p. 44-49). Para Hutcheson, a felicidade não vem propriamente da providência divina, pois aquela depende do nosso próprio “exercício contínuo” de cultivar as virtudes adequadas aos nossos ofícios de vida, além de um “grau moderado de prosperidade externa” (HUTCHESON, 2007, p. 64). Aqui estão dois elementos que destaco e que me parecem pouco desenvolvidos nas análises de Heydt e Ahnert sobre a cultura moral: a reflexividade e a individualidade. Agora, mostrarei como melhor percebê-los.

Com um rigor e uma profundidade filosóficas maiores, a preocupação com uma instrução moral já está presente em obras prévias ao trabalho docente de Hutcheson

em Glasgow. Está aí um sistema moral coeso e bem fundamentado, no qual não apenas antecipa a moral prática do manual escolar, como também a justifica teoricamente (HEYDT, 2009, p. 297). Nessas obras¹⁰, Hutcheson esclarece melhor os dois tipos de equívocos quanto à verdadeira essência das coisas. Um diz respeito à ideia de natureza humana em geral e o outro é especificamente voltado para a compreensão de bem privado.

De acordo com Hutcheson, o engano sobre a natureza humana pode vir de muitas fontes. Porém, a mais comum procede da doutrina segundo a qual os humanos são essencialmente maus, atribuída a teorias como a de Hobbes (1588-1679) e a de Mandeville (1670-1733)¹¹. Para Hutcheson, visões da natureza humana que não reconhecem uma essência benevolente em nós caem não somente em erro teórico, elas igualmente pervertem a função prática de um sistema moral. Se os indivíduos são levados a pensar que a virtude é tida como antinatural e o vício natural, pensa Hutcheson que eles odiariam uns aos outros por atribuírem malícia aos atos alheios e procurariam se equivaler a essa visão que julgam ser a natural. Com receio das consequências dessas teorias sobre a conduta, Hutcheson adverte no prefácio do *Essay*:

Deixe-os considerar que a dificuldade nesses assuntos surge principalmente de algumas noções anteriores, ao menos tão difíceis quanto às que já foram recebidas, para o grande detrimento de temperamentos naturais; uma vez que muitos foram desencorajados de todas as tentativas de cultivar afetos amáveis e generosos em si mesmos em vista de uma noção prévia de que não há tais afetos na natureza e que toda alegação a eles era somente dissimulação, afetação ou, no melhor, algum entusiasmo antinatural.¹²

Outro equívoco comum que nos afasta da nossa essência benevolente, contra o qual Hutcheson se volta, está na distinção que se faz entre bem particular e bem

¹⁰ *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* [1725], chamada nesta tese de *Inquiry*, e *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* [1728], chamada nesta tese de *Essay*.

¹¹ Como meu propósito é investigar o cenário dos sistemas de moral prática, não questiono se a visão dos moralistas em questão corresponde ou não à letra dos textos de Hobbes e Mandeville. O fato assumido é que esses autores despertam uma discussão sobre a bondade humana no século XVIII, não só porque se quer explicar a sociabilidade, mas também porque se pretende estimular afetos considerados genuinamente sociáveis. A seção 2.3 retomará o assunto sob o mesmo prisma

¹² Tradução de: "Let them consider, that the Difficulty on these Subjects arises chiefly from some *previous Notions*, equally difficult at least, which have been already receiv'd, to the great Detriment of many a *Natural Temper*; since many have been discourag'd from all Attempts of cultivating *kind generous Affections* in themselves, by a previous Notion that there are no such Affections in Nature, and that all Pretence to them was only *Dissimulation, Affectation*, or at best some *unnatural Enthusiasm*." (HUTCHESON, 2002, p. 3-4)

público. Para o filósofo, nunca um verdadeiro bem privado poderia causar um mal público (HUTCHESON, 2004, p. 122). Diz ele que não percebe a concordância entre os bens privado e público tão somente quem não reconhece a ordem providencial divina. Conforme Hutcheson, trazer luz sobre isso é vital em um sistema moral, como afirma na *Inquiry*:

Agora, a principal empresa do filósofo moral é demonstrar, a partir de razões sólidas: 'Que essa benevolência universal tende para a felicidade do benevolente, seja pelos prazeres da reflexão, honra, tendência natural para se envolver nos bons ofícios dos homens, de cuja ajuda nós devemos depender para nossa felicidade nesse mundo; ou das sanções da lei divina desveladas para nós pela Constituição do Universo'.¹³

Eliminando as falsas opiniões, como acredita Hutcheson, nossa tendência natural à benevolência se expressa livremente. Então, todo seu esforço como moralista consiste basicamente em demonstrar que todos os agentes morais fazem parte de um sistema racional e que eles podem ser úteis para o todo, sendo também eles objetos de sua própria benevolência. O que Hutcheson está realizando nas suas obras é incitar o leitor à *reflexão*, meio pelo qual se dá a correção ou cura de nossas crenças.

Frequentemente, Hutcheson apela à demonstração do dever que se espera de um "bom homem" (HEYDT, 2009, p. 304-5). Porém, não se trata de incutir algo de fora para dentro. Hutcheson insiste que a tarefa do moralista alcança êxito porque ele tão somente aflora propensões naturais nos leitores. Confiante de que somos naturalmente bons, ele indica a visão ou *reflexão universal* sobre a realidade como o exercício privilegiado de cultivo moral. Assevera:

Então deve-se perguntar, por meio da reflexão acerca dos assuntos humanos, que curso de ação promove de forma mais eficaz o bem universal, quais regras ou máximas universais devem ser observadas, e em que Circunstâncias sua Razão se altera, de modo a admitir Exceções; que, portanto, nossas boas inclinações podem ser direcionadas pela Razão a um conhecimento justo dos interesses da humanidade. Mas a própria virtude, ou boas disposições da mente, não são ensinadas diretamente, ou produzidos por Instrução; devem ser originalmente implantadas em nossa natureza, pelo seu

¹³ Tradução de: "Now the principal Business of the moral Philosopher is to shew, from solid Reasons, 'That universal Benevolence tends to the Happiness of the Benevolent, either from the Pleasures of Reflection, Honour, natural Tendency to engage the good Offices of Men, upon whose Aid we must depend for our Happiness in this World; or from the Sanctions of divine Laws discover'd to us by the Constitution of the Universe'" (HUTCHESON, 2004, p. 178).

grande Autor; e depois fortalecidas e confirmadas pelo nosso próprio Cultivo.¹⁴

A citação revela que a reflexão corretiva para Hutcheson é uma maneira de fugir da parcialidade, tida em si mesma como viciosa. Enquanto presos a uma visão parcial das coisas, somos dominados por paixões antissociais – como o fanatismo, o entusiasmo, a raiva, o egoísmo etc. Só através da reflexão, ou ponto de vista universal, chegamos à consciência da nossa natureza benevolente e da conexão natural entre os interesses público e privado. Com essa percepção especial, então, paixões consideradas antinaturais são arrefecidas e as “paixões calmas”, ou naturalmente sociáveis, florescem. Em consequência dessa autorregulação afetiva, somos e fazemos os outros felizes (HUTCHESON, 2002, p. 75, 144).

A constituição original dos nossos sentidos, de acordo com Hutcheson, dá provas de que a corrupção moral decorre justamente da falta de reflexão e de tomar bens particulares como universais. A associação entre prazeres transitórios e parciais ao bem moral, apesar de “fantástica” ou não natural, consegue se impor à mente por conta da educação e do costume. Por isso, para que a reflexão se contraponha com uma força suficiente de compensação às falsas crenças, ela deve ser contínua e disciplinada (HUTCHESON, 2002, p. 111-112, 168), o que exprime uma confiança e uma responsabilidade irrenunciável do indivíduo.

O encargo pessoal de cultivo acontece precipuamente pela reflexão filosófica, ainda que não esteja restrito a ela. Apesar de ser um tanto confiante desse poder, Hutcheson admite que a força da habituação das associações fantásticas é tão grande que, mesmo quando mostradas como errôneas, elas podem às vezes resistir ao raciocínio. Em consideração disso, complementarmente à reflexão filosófica, o indivíduo pode despertar seu senso moral por meio de experiências estéticas. A representação de ações, caracteres e paixões morais promovidas pela poesia e pela pintura, por exemplo, nos faz sentir um prazer vívido. Por isso, entende Hutcheson que a experimentação artística tem um poderoso efeito no nosso amor à virtude e

¹⁴ Tradução de: “Then he is to enquire, by Reflection upon human Affairs, what Course of Action does most effectually promote the universal Good, what universal Rules or Maxims are to be observ’d, and in what Circumstances the Reason of them alters, so as to admit Exceptions; that so our good Inclinations may be directed by Reason, and a just Knowledge of the Interests of Mankind. But Virtue it self, or good Dispositions of Mind, are not directly taught, or produc’d by Instruction; they must be originally implanted in our Nature, by its great Author; and afterwards strengthen’d and confirm’d by our own Cultivation”. (HUTCHESON, 2004, p. 178)

ódio ao vício, mesmo sem lançar mão da reflexão do texto filosófico (HUTCHESON, 2004, p. 173-5).

O esforço individual é tão valorizado que, apesar da preocupação constante com os resultados sociais da cultura dos afetos, a presença dos outros não é tão requerida durante o processo reflexivo, conforme a proposta de Hutcheson (HUTCHESON, 2002, p. 112). Além da conversação não despontar como um meio de cultivo, raramente é atribuído um sentido positivo para a opinião alheia. Quando a troca de informações, ou discussão entre os indivíduos, surgem no texto hutchesoniano, elas não assumem uma função relevante para a melhoria de caráter, o que se percebe de trechos como esse:

Devemos constatar essa qualidade como sendo um afeto amável ou estudo do bem dos outros, e assim, o sentido moral dos homens é geralmente uniforme. Sobre essas duas perguntas há pouco a argumentar: nós sabemos como respondê-las ao refletir sobre nossos Sentimentos, ou consultando os outros¹⁵.

Na passagem acima, o outro se apresenta exclusivamente como meio de confirmação de princípios universais, não colaborando sua opinião própria para a terapêutica das paixões. Por isso, a reflexão hutchesoniana, seja enquanto filosofia, seja enquanto experiência estética, define-se como uma autoterapia, pois o poder de cura e restauração do estado natural de cada um está apenas em si mesmo. James Harris tem um entendimento similar, caracterizando a proposta de Hutcheson como um autogoverno das paixões. O comentador destaca a importância dessa postura para o contexto do século XVIII, como uma visão otimista da capacidade da filosofia moral ao alcance dos indivíduos, em oposição à noção mandevilliana segundo a qual os afetos são regulados por processos sociais como a manipulação política (HARRIS, 2013, p. 278-281). Não obstante a inovação hutchesoniana, saliento que não deixa de ser irônico que ao almejar estimular ações sociáveis nos indivíduos, o zelo de Hutcheson acaba por isolá-los em exercícios mentais que dependem somente deles mesmos, dada a ameaça de doutrinação egoísta proveniente dos outros.

Além de não depender dos outros para o processo de cultivo, o indivíduo também não precisa recorrer ao ser divino como meio para o mesmo fim. Conquanto

¹⁵ Tradução de: "We shall find this *Quality* to be *kind Affection*, or Study of the Good of others; and thus the *moral Senses* of Men are generally *uniform*. About these two Questions there is little reasoning; we know how to answer them from reflecting on our own *Sentiments*, or by consulting others" (HUTCHESON, 2002, p. 174).

Deus seja uma presença determinante na moral prática do filósofo, como promotor das condições naturais de melhoria, o ser divino não assume a função de motivo da ação virtuosa. Hutcheson defende que a contribuição da *piety* só será positiva para o melhoramento moral se esse afeto emerge espontânea e desinteressadamente. Assumindo a reflexão do ponto de vista universal, ser-nos-á revelada a bondade do criador, o que provoca em nós afetos amorosos para com ele (*piety*), e a nossa verdadeira natureza benevolente, o que estimula afetos também amorosos para com os outros (*pity*) (HUTCHESON, 2002, p. 189). Quer dizer que Deus e os outros fazem parte da moral prática de Hutcheson como objetos, como já nota Heydt, uma vez que *piety*, assim como *pity*, são disposições inevitáveis de quem busca o aperfeiçoamento moral (HUTCHESON, 2002, p. 202). Presumindo que Deus e os outros são naturalmente amados pelo virtuoso, Hutcheson não atribui a ambos alguma função direta no sucesso do cultivo.

Verdade que, além de objeto, Deus faz parte da moral prática de Hutcheson como uma suposição teórica do sistema, característica sublinhada por Michael Gill. Conforme o intérprete, a demarcação que Hutcheson faz entre virtude e vício é devedora de um compromisso teológico presente na explicação sobre os princípios de associação. Segundo essa leitura, assim como o verdadeiro, o natural hutchesoniano se define a partir da nossa constituição original e divina: que é essencialmente boa. Por isso, em âmbito moral, o juízo adequado consiste na aprovação de intenções imparcialmente benevolentes. A bondade, então, se configura como um prazer típico sob a condição privilegiada de um estado pré-associativo, quando o interesse próprio não está envolvido. Consequentemente, Hutcheson entende como perigoso que o hábito nutra sentimentos, para além de suas causas originais (GILL, 1996, p. 23-37).

De certo modo, a interpretação de Gill complementa as análises de Heydt e Ahnert sobre a moral prática de Hutcheson. Isso porque cada um dos comentadores evidencia um aspecto religioso diferente do filósofo. Indo ao texto deste, reitero a compreensão de Heydt que Deus está na moral prática de Hutcheson como *objeto*; como também considero plausível a leitura de Ahnert segundo a qual Hutcheson, como um proponente de moral prática, possui *motivações* teológicas. Reconheço ainda, como Gill percebe, um sério compromisso teológico da filosofia moral hutchesoniana desde as suas *bases* epistemológicas e ontológicas, como visto na

noção da naturalidade do senso moral. No entanto, diferentemente dos três intérpretes, destaco que nenhum desses evidentes traços de religiosidade é tão importante para a MP de Hutcheson quanto a reflexão.

A devoção religiosa é um resultado possível, e até desejável para Hutcheson, por ser consequente de uma reflexão feita pelo indivíduo e não uma condição prévia para que o cultivo obtenha êxito. Ademais, a defesa do natural, ou conservação e restauração da ordem divina, para Hutcheson, se dá por uma luta individual através da reflexão. Por mais paradoxal que pareça, para Hutcheson, a *piety* é fruto da reflexão e a *pity* é nutrida individualmente. Penso que, em linhas gerais, é essa a maneira de operar a moral prática amplamente adotada pelos escoceses esclarecidos do século XVIII, influenciando não somente jovens universitários, como também outros moralistas. Um desses é, certamente, David Fordyce (1711-1751).

Assim como Hutcheson, Fordyce é recomendado por Daniel Waterland (1683-1740), um teólogo devotado à formação universitária, como um autor cujas obras são apropriadas para os estudantes fundamentarem seu conhecimento em ética (HEYDT, 2009, p. 296). O mais apreciado texto de Fordyce chama-se *The Elements of Moral Philosophy*, publicado primeiramente em 1748 como uma seção do livro *Preceptor*, uma coletânea organizada por Robert Dodsley (1704-1764) sobre vários assuntos em favor de uma educação polida. Apesar de Fordyce não ter permanecido como um grande autor ao longo dos séculos, a relevância dele é incontestável para a moral prática do século XVIII. Após a publicação avulsa, o que ocorre postumamente em 1754, os *Elements* rapidamente adquirem alta notoriedade, sendo incorporados no currículo de universidades da Europa e da América. Em 1771, por exemplo, trechos da obra são incluídos na primeira edição da *Encyclopaedia Britannica*, como uma espécie de seleção da teoria de Fordyce (KENNEDY, 2003, p. ix-xvii). Tamanha reputação nos leva a tomar Fordyce como o espelho de uma desejável moral prática aos olhos britânicos de seu tempo.

O moralista parte das mesmas premissas de seu confesso maior mentor, Francis Hutcheson. Sua filosofia moral é apresentada como a ciência do dever e visa à felicidade humana. Então, cabe a ele oferecer um guia de comportamento para quem deseja ser feliz. A partir da investigação da constituição natural humana, que inclui a benevolência do autor dessa natureza, Fordyce extrai o dever moral (FORDYCE, 2003, p. 3-6). Dessa maneira, os *Elements* começam com um exame

da percepção humana, para depois tratarem da virtude. A terceira e última parte da obra é que exhibe mais precisamente uma moral prática, chamada de “cultura da mente” ou “geórgica baconiana”, quando oferece métodos de cultivo da virtude, além de dar os motivos para uma vida virtuosa.

As paixões são virtuosas, conforme Fordyce, de acordo com a proporção adequada às determinadas ações, o que exigiria de nós um ajustamento a cada situação. Consciência ou senso moral, que também se identifica à razão mesma, é o princípio próprio que nos capacita a julgar e dirigir nossos afetos e ações adequadamente (FORDYCE, 2003, p. 12). Desse modo, ao invés de agir pela própria vontade, o virtuoso se porta conforme a subordinação da consciência da harmonia inviolável, entre natureza e dever, estabelecida pelo criador (FORDYCE, 2003, p. 19-20, 24-28).

Alega Fordyce que, de tão intrínseca a nós, a obrigação moral é uma ideia simples, e que não precisa ser deduzida por meio de raciocínios metafísicos. Pensa ele que tal obrigação é da mesma ordem, por exemplo, daquela percepção que temos ao aproximarmos nossa mão do fogo, não havendo escolha em não cumprir com o dever de nos protegemos. Agir contrariamente só nos causaria dor (FORDYCE, 2003, p. 26, 40). A causa final da lei moral também seria evidente para Fordyce. Diz ele que a observação de que os humanos são atraídos por aquilo que é bom, e repelidos pelo que é mau, indica que fomos criados para sermos naturalmente benevolentes. A virtude é agradável porque é a ação devida à nossa própria natureza, o que está de acordo com o autor divino dela (FORDYCE, 2003, p. 51).

Tal como para Hutcheson, a ação viciosa, conforme Fordyce, resulta de um senso moral, também chamado de consciência, errôneo. Esse estado de consciência se encontra incapaz de julgar moralmente de modo adequado à natureza, como se estivesse doente. Sua cura consiste em mostrar o engano através de materiais apropriados e suficientes – como o contexto, a relação, e as obrigações devidas (FORDYCE, 2003, p. 58). É a partir daí que Fordyce justifica a cultura ou a geórgica da mente, o ápice dos *Elements*, e a demonstração maior do didatismo de uma moral prática. Agora, além de voltar a insistir na identificação da virtude com o dever, orienta-se no caminho correto para se alcançar a felicidade através de “uma breve Enumeração das Artes para adquirir *Hábitos Virtuosos*, e

para erradicar os *Viciosos* (...) um Tema da mais alta dificuldade, como também de suma importância na Moral”¹⁶.

Também à semelhança de Hutcheson, Fordyce equipara o senso moral ao senso do belo, ambos gostos refinados, ou de sensibilidade mais complexa que meras experiências sensoriais. As belezas físicas e morais, conforme ele, estão ligadas por uma lei necessária da natureza humana. A prova disso está na forte inclinação que temos para associá-las inseparavelmente na imaginação. De tanto experimentarmos que um bom temperamento acompanha um bom aspecto, a virtude se liga à polidez, e o mérito se atrela à fama. Nisso se vê como a imaginação é importante para Fordyce, através da qual estabelecemos relação entre bondade e maldade – assim como beleza e fealdade – e as paixões que elas suscitam. Através disso, ele justifica porque a experiência estética serve como exercício moral. (FORDYCE, 2003, p. 121-123).

Até aqui o sistema moral de Fordyce não difere significativamente do de Hutcheson. Sua maior contribuição para a moral prática do seu tempo pode, talvez, limitar-se ao didatismo das técnicas oferecidas. Enquanto Hutcheson restringe sua autoterapia à recomendação genérica da reflexão, Fordyce faz questão de se deter mais detalhadamente em como estimular paixões virtuosas. Basicamente, sua geórgica consiste em exercícios específicos da imaginação, pelos quais o leitor associa ideias adequadamente e, assim, reorienta as paixões.

Algumas medidas aparecem como preventivas de falsas opiniões. Uma sólida “educação natural”, de acordo com Fordyce, nos acostuma desde cedo, “pela instrução, exemplo e significantes exercícios morais”, a valorizar ideias como “mérito, honra e felicidade” e não coisas exteriores (como nascimento, classe social, vestimenta, beleza física, fortuna, poder e popularidade). Isso contribui com a formação de imagens dignas do bem na mente, reforçadas pela consciência e demonstradas pela razão (FORDYCE, 2003, p. 127-8). Nesse sentido, o estudo correto da natureza humana e das belas artes em geral, além da leitura de história e poesia, bem como conversas sobre o bom senso e a virtude, também favorecem um juízo adequado e uma prevenção contra enganar. Frequentes atos de humanidade,

¹⁶ Tradução de “a brief Enumeration of the Arts of acquiring *Virtuous Habits*, and of eradicating *Vicious Ones* [...] a Subject of the utmost Difficulty as well as importance in Morals” (FORDYCE, 2003, p. 119).

compaixão, amizade, polidez e hospitalidade igualmente surgem como recurso de conformação à ordem moral (FORDYCE, 2003, p. 129-30).

A correção de falsas opiniões acerca da felicidade pode ser encontrada nessas mesmas vias, entretanto parecem existir técnicas mais específicas para o caso. A sobrevalorização de objetos como o poder e a riqueza – tomados erroneamente como fins, ao invés de serem tidos como meios para promover a generosidade – pode ser diminuída, ou mesmo suprimida, através de pequenas abstinências. Assim, Fordyce recomenda evitar lugares, ocasiões e companhias que inflamam o desejo pelos objetos prediletos e buscar as circunstâncias que estimulam diferentes prazeres (FORDYCE, 2003, p. 126-7). Outro remédio está na consideração dos inconvenientes que envolvem a riqueza e o poder, como a dificuldade de obtê-los e desfrutá-los, o cansaço devido à correria e ao fardo dos negócios, o cuidado para mantê-los, e o medo de perdê-los (FORDYCE, 2003, p. 128-9).

De um modo geral, independente do estado de progresso moral do indivíduo, sempre cabe a observação do próprio caráter em sua força e fraqueza, condições e hábitos, revisando sua conduta e as causas de melhoria e de retrocesso percebidos. É igualmente indispensável sempre examinar a conduta humana sob “uma luz favorável”, o que implica em entender que o vício não passa de afetos equivocados. Também ajuda ao aprimoramento, a dedicação a um emprego honesto, pois por ele se tem a oportunidade de treinar bons hábitos, como a atenção e o cuidado, facilmente aplicáveis ao cultivo dos afetos sociáveis como um todo (FORDYCE, 2003, p. 129-30).

Exercícios de piedade religiosa (*piety*) – como a confissão, a resignação, e a adoração a Deus – recebem um destaque como atividades que remediam equívocos e melhoram o caráter. Isto porque, para Fordyce, a *piety* nos dá a visão da vida atual como apenas um “berçário” ou “estado de provação”, o que nos faz lembrar que nossos atos influenciam nossa felicidade ou infelicidade não somente presentes, como também futuros (FORDYCE, 2003, p. 130-1).

Adicionalmente aos métodos propostos, integram ainda a geórgica de Fordyce os motivos para a vida virtuosa. O primeiro deles é notadamente de ordem intrínseca à vida do indivíduo, que é a felicidade pessoal. O “vínculo necessário” entre virtude e felicidade já vinha sendo desenvolvido ao longo dos *Elements*, e no final ele é retomado incisivamente. Isso assim se dá porque Fordyce defende que sem mostrar

que nossa maior satisfação está no cumprimento do dever natural, seria difícil convencer alguém a agir virtuosamente. O moralista não nega que o vício possa trazer prazer. Contudo, ele adverte que esse tipo de prazer se dá apenas de modo transitório e turbulento, ao passo que o sentido por paixões virtuosas é duradouro e tranquilo, prova de que ele corresponde à ordem natural das coisas. Por isso, somente o indivíduo virtuoso desfruta da vida mais elevada e verdadeiramente feliz (FORDYCE, 2003, p. 132-146).

Os outros dois motivos que fazem parte da argumentação de Fordyce em prol da virtude são de teor teológico, ainda que diretamente ligados à natureza humana. Para ele, o ser humano é essencialmente religioso por possuir deveres para com seu criador. Motivar-se ao dever apenas por conta da felicidade pessoal é uma visão parcial, tendo em vista que a vida não se limita à matéria. Por isso, reconhecer a benevolência de Deus e a imortalidade da alma humana, que implicam na existência de uma vida para além desta, da qual não teríamos como nos eximir, nos impele a viver de acordo com a ordem natural e divina do mundo (FORDYCE, 2003, p. 147-160).

A leitura dos *Elements* leva à confirmação de que a proposta hutchesoniana é exemplar para outros moralistas. Talvez Fordyce tenha sido aplaudido por seu tempo justamente porque condensa, didática e pormenorizadamente, o que já era adotado em geral. A recomendação de uma reflexão contínua e disciplinada, a qual depende exclusivamente do esforço do indivíduo, como proposto por Hutcheson, reverbera nos exercícios variados de Fordyce, os quais no fim das contas sempre almejam um ponto de vista universal das coisas. No tocante à religiosidade é que Fordyce se apresenta ainda mais conservador do que o mestre. Diferentemente deste, que não vê a fé como uma necessária motivação moral, Fordyce insiste que a *piety*, e suas várias manifestações, servem de suporte direto, embora complementar e não suficiente, à vida virtuosa em plenitude.

Considerando que esses autores tenham sido dois dos mais bem aceitos proponentes de moral prática no século XVIII escocês, encontramos neles uma formulação hegemônica para tal empreendimento, cujas proposições agora resumo.

Retomando as considerações de Heydt e Ahnert como referência, dizemos que há uma estruturação e uma motivação teológicas dos sistemas de moral prática. Mais ainda, pelo menos especificamente sobre Hutcheson, Gill encontra já em nível

ontológico e epistemológico o compromisso teológico da filosofia moral do professor de Glasgow. Também se pode concluir de Heydt e Ahnert que os sistemas de moral prática representam uma preocupação de efeito social (*pity*), o que até serve de medida para a autenticidade da religiosidade (*piety*), afeto desejável, ainda que não exigido. Por isso dizemos que para esses dois últimos comentadores, *piety* e *pity* formariam o núcleo central de um típico sistema de moral prática no século XVIII britânico.

Conforme a literatura primária examinada, constato que falta ainda às análises dos intérpretes acima dizer o modo como esses elementos (*pity* e *piety*) atuam durante o processo de cultivo moral propriamente. Na verdade, ousa afirmar que eles praticamente desaparecem durante a terapia. Isso porque, como mostrei em Hutcheson e Fordyce, o modo de se cultivar boas disposições se dá por uma reflexão individual sob a perspectiva universal.

Além de já ter nos equipado das condições necessárias, Deus não interfere diretamente nos exercícios morais. Não há verdades reveladas pela fé. O cultivo de boas disposições é de inteira responsabilidade e obrigação das criaturas humanas. Do mesmo modo, os outros também se ausentam desse processo, exceto quando ou servem de meio de confirmação de princípios universais, que são igualmente achados em si, ou servem de testemunho inspirador de conduta, como fora o próprio Hutcheson. As opiniões alheias, ao contrário, constituem um perigo ao cultivo da virtude, à medida que podem nos influenciar na formação de associações inapropriadas, ou crenças antinaturais.

A reflexão, por seu turno, que Hutcheson insiste que seja universal, leva-nos a perceber as coisas sob o olhar da harmonia natural. Ainda que não seja claro se essa reflexão se constitui de uma tarefa racional, certamente não possui qualquer ligação com a fé, pelo menos não a da revelação. O aspecto teológico, nesse âmbito, se limita à garantia da existência de uma realidade objetiva e essencial dos valores morais, além da capacidade humana de acessá-la. Nesse sentido, como notado por James Harris (2013, p. 279-280), constato na terapia de Hutcheson um otimismo não só quanto à natureza humana, mas também quanto ao poder que o indivíduo possui para se autogovernar.

Não obstante um protagonismo do indivíduo, não se pode creditar tudo a ele. Religiosidade, sociabilidade e individualidade interligam-se. A *piety*, afeto de caráter

religioso, aparece em Hutcheson e seus seguidores como reflexiva. Quer dizer que ela decorre da percepção que o si tem da ordem universal da realidade. Ao surgir da mesma dinâmica, podendo também nutrir-se da *piety*, o si dispensa os outros durante o cultivo para então voltar-se a eles em seu resultado pela *pity*. De outra maneira, enquanto Heydt vê Deus, os outros, e o si apenas como objetos do cultivo moral, percebo que, além desses postos, cada uma dessas figuras desempenham um papel diferente no processo de melhoria do caráter. Além de servir como critérios para a autoavaliação de resultados – se alguém ama o criador e o próximo – a Deus cabe unicamente a garantia das condições de possibilidade do melhoramento, e aos outros o encargo exclusivo de confirmação dessas condições. Resta ao si ser o único responsável pelo processo de cultivo propriamente dito. Omitir ou alterar a função de cada um desses atores quebra a harmonia do sistema.

Tendo esse modelo como parâmetro, a próxima seção discutirá a viabilidade de Hume possuir uma moral prática.

1.2 Hume e a Cultura Moral

Em um nível genérico, as incumbências a serem cumpridas por Hume consistem em explicar os princípios morais e motivar à ação virtuosa. Hume reconhece que o Livro 3 do Tratado tem o *propósito* somente explicativo, e não motivacional, sendo o motivo pelo qual o *estilo* dele não é “caloroso”. No trecho da L 13 citado no começo da seção anterior, Hume não se exime de cumprir os dois aspectos da filosofia moral. Por opção estratégica, todavia, prefere fazer isso de um modo diferente. Ele divide as tarefas – de explicar e motivar – em composições separadas de acordo com sua linguagem apropriada, ainda que prometa conciliar posteriormente as duas maneiras de escrita no mesmo texto.

Essa justificativa de Hume na L 13, através do uso da metáfora do anatomista e do pintor, repete-se alguns meses depois no último parágrafo da versão publicada do Livro 3 do *Tratado*, citado na introdução desta tese.

Em torno da reiterada metáfora, há um considerável debate do qual não pretendo participar exaustivamente. Não almejo avaliar a repercussão do tema ao longo de toda produção humeana. Na verdade, minha preocupação não é com a metáfora em si, mas sim com a legitimação que ela enseja na ocasião (L 13 e T 3). Considero aqui a metáfora como um argumento que para Hume justifica sua

escolha, ao menos no começo de sua carreira, por separar as duas dimensões em filosofia moral (teoria e prática), de acordo com dois estilos literários distintos (anatomia e pintura). Temos aqui duas questões diferentes, que não necessariamente se ligam. Uma é a das finalidades do sistema moral, que é o meu interesse, e a outra é a do estilo literário de qualquer tópico, que é secundária na presente pesquisa em detrimento da primeira questão. É por esse viés, pois, que comentarei algumas interpretações.

Procurando levar a metáfora mais a sério do que a maioria dos comentadores que a lê como uma questão de estilo, ou estilo e propósito, Abramson (2007, p. 681-3, 691) acrescenta outras distinções. Ela lança mão da análise da seção inicial da primeira *Investigação*, obra humeana de 1748, para interpretar a anatomia e a pintura como espécies de filosofia que se diferenciam não só em estilo e propósito, como também em audiência almejada (estreita ou ampla), método (construção de princípios gerais a partir de casos particulares, ou simples listagem de exemplos da vida comum) e perspectiva (ser humano enquanto razoável, ou ser humano enquanto ser ativo). Abramson (2007, p. 685-7) igualmente rejeita a leitura comum de que o aspecto moralizante é o único objetivo da pintura filosófica. Conforme ela defende, a distinção entre anatomia e pintura em Hume ecoa a diferença entre filosofia teórica e prática, encontrada na *Enciclopédia* de Ephraim Chambers [1728]. Nessa obra, a filosofia prática pode ter um sentido amplo, que inclui não só a ética, mas também a epistemologia, e um sentido estreito, no qual se busca apenas o apelo à virtude. Diante disso, Abramson afirma que somente em obras maduras de Hume, pós-*Tratado*, a “pintura filosófica” corresponde à filosofia prática em sentido estrito de Chambers, enquanto que a união entre anatomia e pintura filosóficas humeanas corresponde à filosofia prática em sentido amplo de Chambers.

Parece-me que Abramson confunde a distinção entre *filosofia teórica* e *filosofia prática* com a distinção entre *teoria moral* e a *moral prática*. A primeira diferenciação realmente é considerada por Hume, como mencionada em T 3.1.1.5: “a filosofia comumente se divide em especulativa e prática. Como a moral se inclui sempre nessa última divisão, supõe-se que influencie nossas paixões e ações”. Entendo que tal separação de fato equivale ao sentido amplo de filosofia teórica e prática de Chambers. No entanto, é a distinção entre teoria moral e moral prática a que Hume se refere na metáfora do anatomista e do pintor em L 13 e T 3. Moral prática pode

ser já correspondente ao sentido estrito de “filosofia prática” de Chambers. Não vejo, porém, motivo para preferir essa associação a relacionar a discussão de Hume no momento com os aspectos de sistemas morais, como relatada por Dugald Stewart e adotada por Hutcheson e Fordyce.

Ademais, destaco que Hume jamais fixa o anatomista e o pintor a assuntos específicos. A meu ver, tal metáfora denota duas maneiras diferentes de lidar com um assunto qualquer, pelo menos em L 13 e T 3. Na metáfora mesma, não há uma distinção de temas, contrariamente ao que acontece na divisão de Chambers. Hume apenas emprega a relação entre anatomia e pintura, aplicável a qualquer assunto, ao que ele está tratando em questão: a filosofia moral. Portanto, é preferível ler o emprego da metáfora tão somente como justificativa para a “ausência de calor” do T 3, o que Hume parece esperar que seja aceitável a Hutcheson, apesar de sua estratégia estranha. Hume só poderia confiar que sua resposta era satisfatória tendo em vista as preocupações estilísticas compartilhadas pelos escritores do século XVIII britânico. Sobre isso, dialogo então com Michael Frazer.

Assim como Abramson, Frazer (2016, p. 223-4, 231) também pretende dar conta da repercussão da metáfora em toda a produção de Hume. No entanto, ele vê o anatomista e o pintor à luz da questão do estilo e do propósito, não havendo fixação de um conteúdo específico a eles. Frazer entende que Hume buscou em todas as suas obras e assuntos uma escrita ao mesmo tempo profunda e bela, lutando incansavelmente para combinar esses dois valores de uma composição. Hume assim se preocupa dado seu ambiente literário, que vive sob uma dupla responsabilidade: informar com precisão e despertar emoções. Muitos escritores setecentistas, afirma Frazer, tendem a um estilo frio e árido, inspirados pela ciência newtoniana, como se vê em John Locke (1632-1704), para cumprir com a primeira tarefa. Já outros optam por uma retórica emotiva, como notada em Joseph Addison, para se atingir o segundo propósito. Destaca Frazer que alguns poucos, como Hume, procuram uma conciliação dos dois estilos. Dessa maneira, o comentador lê o T 3, exatamente em sua conclusão, como a primeira tentativa dessa intenção conciliatória de estilos de Hume, prometida na L 13.

Concordo com Frazer que o anatomista e o pintor não se referem aos tópicos específicos. Friso, contudo, que o que leva Hume a lançar mão da metáfora foi a cobrança de Hutcheson por uma moral prática e não a obrigação de um escritor

genérico. Ainda que as distinções de estilos (anatomia e pintura) e aspectos (teoria moral e moral prática) não se relacionem necessariamente, enfatizo que a metáfora é invocada por Hume para a solução de um problema do sistema especificamente moral. Além disso, divirjo de Frazer quanto à ideia de que Hume já estivesse tentando conciliar anatomia e pintura no T3. Pelo contrário, como visto acima, ele tão somente reitera seu argumento da L 13 na conclusão do T 3 de que não seria possível escrever um texto que, ao mesmo tempo, fosse de teoria moral e de moral prática, porque cada aspecto do sistema exige uma maneira de expressão apropriada. Não descarto a possibilidade de Hume ter mudado de opinião quanto à questão estilística ao longo de sua vida. Estou convencido, ainda assim, de que a metáfora do anatomista e do pintor emerge, para Hume, como estratégia para tentar cumprir as exigências de seu tempo a todo filósofo moral e não um escritor qualquer: oferecer tanto uma teoria moral quanto uma moral prática.

Todavia, ao mesmo tempo que Hume pretende se engajar com as obrigações de um moralista, parece desconfiado do modo padrão de sua execução. O mais evidente é que Hume foge de uma maneira de escrever. Ele insiste que cada *propósito* do texto moral (teórico e prático) exige um *estilo* determinado (anatômico e pictórico, respectivamente), separação inexistente nos sistemas morais de Hutcheson e Fordyce. Se essa divergência era a única coisa que impedia Hume ser reconhecido como um filósofo moral completo (teórico e prático), bastaria então que ele escrevesse um texto mais estimulante à virtude. Correto?

Immerwarh (1991) sugere que o pintor moral encontra corpo nos *Ensaio*s que começam a ser publicados um ano após o *Tratado*. Aponta o comentador para o fato de que há uma clara mudança estilística entre as obras. O *Tratado* carrega uma escrita densa e técnica, enquanto que os *Ensaio*s apresentam variados tópicos, aparentemente não relacionados, em tom mais leve. Immerwarh constata que isso, somado ao abandono do projeto inicial do *Tratado* – que incluía um exame sobre a moral, a política e a crítica condicionados à aprovação pública (ver T, *Advertência*) – fez alguns intérpretes enxergarem os *Ensaio*s em descontinuidade com a obra anterior. Consequentemente, tal leitura tende a relegar os *Ensaio*s a segundo plano, como filosoficamente de menor importância¹⁷.

¹⁷ Ver Box, 1990, p. 114.

Na contramão, Immerwarh (1991, p. 4-6) insiste que a continuidade entre *Tratado* e *Ensaios* se dá justamente pela exigência de mudança de estilo para se cumprir a expectativa de uma moral prática, como anunciada no T 3 e na L 13. Argumenta ele que ainda que o *Tratado* tivesse alcançado o sucesso editorial que Hume desejava, algo semelhante aos *Ensaios* deveria surgir. A maior evidência para o argumento de Immerwarh (1991) está no ensaio de abertura do primeiro volume dos *Ensaios*, chamado *Da Delicadeza do Gosto e da Paixão*, publicado em 1741, no ano seguinte à publicação do T 3. Apesar de Immerwarh admitir que os ensaios não se orientam por um encadeamento, ele assume que há uma indicação do propósito geral dos ensaios em *Da Delicadeza*. Esse ensaio-guia, entende o comentador, pinta os estados mentais, especificamente as paixões, de acordo com a anatomia do *Tratado*, para orientar como as pessoas podem ser felizes e virtuosas. No ensaio, Hume incentiva os leitores a desenvolver mais sua delicadeza de gosto – que é a sensibilidade ao prazer pela beleza e desprazer pela fealdade – em detrimento da delicadeza da paixão – que é a sensibilidade aos acontecimentos que fogem ao nosso controle. Dessa maneira, o ideal de felicidade estaria no estímulo à delicadeza do gosto, uma vez que as experiências estéticas dependem mais de nós mesmos, e na inibição à delicadeza da paixão (1991, p. 8).

Immerwarh (1991, p. 9-10) indica que esse conteúdo se apoia na discussão das paixões calmas e violentas do *Tratado*. O comentador afirma que uma das maneiras de Hume distinguir paixões calmas das violentas se dá por *classe* (sentido adjetivo). Nessa acepção, apenas o senso moral e o estético fazem parte da classe de paixões calmas, enquanto que amor e ódio, por exemplo, da classe de paixões violentas (ver T 2.1.1.2). Paralelamente, Hume também diferencia as paixões calmas das violentas a partir do *modo* como as experimentamos (sentido adverbial). Uma paixão é calma quando sentida calmamente, causando pouca ou nenhuma desordem na mente (ver T 2.3.3.7-10). Assim, independentemente de sua classe específica, uma paixão pode ser experimentada tanto de *modo* calmo quanto violento (ver T 2.3.8.13). De acordo com Immerwarh, Hume claramente prefere tanto a categoria das paixões calmas quanto as paixões sentidas calmamente, em detrimento da categoria das paixões violentas e das sentidas violentamente. Nomeia-se esse estado preferível da mente – a prevalência das paixões calmas sobre as violentas – de força de espírito (“*strength of mind*”) (T 3.2.2.12; 3.3.2).

Para Immerwarh (1991, p. 11-12), *Da Delicadeza* mantém o mesmo conteúdo do *Tratado*, embora modifique os termos usados. No ensaio, "paixão" corresponde somente à "paixão violenta" no *Tratado*, enquanto que o que é chamado de "paixão calma" no *Tratado*, no ensaio é "gosto", não sendo classificado como qualquer tipo de "paixão". O sentido adverbial da distinção entre paixões calmas e violentas do *Tratado* é transposto para o ensaio pelo termo "delicadeza". Daí, quanto maior a delicadeza da paixão ou do gosto, mais intensamente são sentidos. A única novidade em *Da Delicadeza*, no entendimento de Immerwarh, é trazida pela questão prática de como alcançar a felicidade. Esta é associada à virtude e se dá pelo *cultivo* pessoal da delicadeza do gosto, que inevitavelmente diminui a delicadeza da paixão. Immerwarh explicitamente afirma que tal formulação de Hume retoma o sentido helenístico de filosofia como terapia ou "medicina da mente", o melhor antídoto contra as crenças errôneas causadora de males diversos. Destarte, um caminho eficaz para tal terapia está na leitura dos ensaios que se seguem. Fica implícito que quem ler os ensaios terá suas paixões tranquilizadas e seu gosto refinado. Como alega Immerwarh, a moderação das paixões, produzida pelos ensaios, está mais evidente na lida dos assuntos políticos e nos ensaios chamados da felicidade (*O epicurista; O estoico; O platônico; O céptico*), quando Hume contrapõe visões diferentes sem defender nenhuma posição, ao menos não enfaticamente.

Apesar de não confesso por Immerwarh, podemos facilmente associar sua explicação acima à moral prática como cultura, caracterizada na seção anterior. Em outras palavras, *Da Delicadeza*, na visão de Immerwarh, segue um modelo de incentivo à virtude semelhante ao de Hutcheson: a felicidade pessoal, identificada à virtude, depende do cultivo ou esforço individual contínuo de estímulo a uma sensibilidade superior e de contenção de paixões violentas. Como argumentarei em seguida, essa leitura não me soa plausível.

Diferentemente de como ocorre com o *Tratado*, não temos registro do parecer de Hutcheson sobre os *Ensaio*s. De toda maneira, as divergências em teoria moral entre ele e Hume levam a cogitar que problemas dessa ordem, e não simplesmente de estilo, fariam Hutcheson considerar que Hume não atende aos critérios-padrão de uma moral prática.

Na mesma L 13 temos a evidência de uma outra tensão entre Hume e Hutcheson, além da bipartição estilística de Hume, que também deve estar

relacionada à questão da moral prática. Ainda sobre a consideração do rascunho do T 3, Hutcheson teria acusado Hume de considerar a justiça como antinatural. Por detrás de tal observação, há a rejeição de Hutcheson à tese do egoísmo-ceticismo moral, atribuída a Hobbes e Mandeville. Como explanado na seção anterior, Hutcheson se opõe duramente a tal pensamento, principalmente por acreditar em seu efeito prático negativo. De certo modo, Hutcheson vê um risco de Hume incorrer no mesmo mal. Pior do que não incentivar à virtude por uma “falta de calor” no estilo, não tratar o natural como tal contribui para a formação e o reforço de “associações fantásticas”, crenças errôneas acerca de nossa natureza, o que motiva ações imorais.

Ainda que a resposta de Hume à segunda crítica de Hutcheson na L 13 não seja uma adesão à postura egoísta-cética, Hume também recusa o otimismo do professor de Glasgow sobre a natureza humana¹⁸. Diferentemente de Hutcheson, Hume não supõe um sentido (te)teleológico para “natural”. Dentre as acepções do termo que Hume reconhece como válidas ao filósofo moral – enquanto oposição ao milagre, ao raro e ao artifício –, nenhuma delas implica uma essência. Essa restrição semântica permite clareza e rigor metodológicos dentro dos limites da experiência. Virtude e vício, para Hume, são igualmente naturais porque são ações humanas que ocorrem com frequência, embora o vício pareça ser mais evidente. Ao mesmo tempo, vício e virtude, enquanto exigem intencionalidade do agente, também podem ser considerados artificiais (T 3.1.2.7-10). Com isso, Hume conclui que a natureza não serve de critério de distinção entre virtude e vício, mas de distinção entre o que é passível ou não de investigação filosófica.

Nesse sentido, Michael Gill defende que a moral de Hume no *Tratado* inova em relação a seus contemporâneos não apenas por se restringir ao aspecto teórico, mas também por rejeitar uma definição da essência da natureza humana e recusar atribuir a Deus qualquer participação na natureza e na moral. Isso quer dizer que ainda que Hume concorde com Hutcheson que a virtude contribui para a felicidade,

¹⁸ Vários comentadores se dedicam à análise da relação entre Hume e Hutcheson. É clássica, por exemplo, a interpretação de Kemp Smith (2005), publicada pela primeira vez em 1941, segundo a qual há uma forte influência hutchesoniana sobre a moral de Hume a ponto de aquela repercutir no sistema filosófico deste como um todo. Para um contraste e um maior detalhamento da discussão, indico o artigo de Moore (1994) que, além de apresentar as várias posições dos intérpretes, defende que Hume na verdade é muito mais um hobbista do que um hutchesoniano. Limito-me, porém, a examinar em que medida Hume corrobora ou não a proposta de moral prática nos moldes da de Hutcheson, o que inevitavelmente decorre de uma base teórica.

discorda que o natural necessariamente leve à virtude e que esta é sempre natural. Com isso, o comentador alega, Hume não pretende negar Deus ou atribuir a ele a responsabilidade pelos vícios, acusações que frequentemente enfrenta, mas simplesmente afirmar que não se pode dizer nada de Deus a partir da moralidade ou da nossa natureza (GILL, 2006, p. 201-8). Entendo que coerentemente a essa teoria, Hume se exime de motivar os leitores alegando que a virtude é natural, recurso típico de Hutcheson e Fordyce.

Outros trechos da L 13 reforçam essa leitura. Para obedecer aos limites da experiência, Hume diz que “segue o uso comum da linguagem”. Com isso, podemos entender que o filósofo vê a natureza da moralidade no reconhecimento social das atitudes, sentidas e julgadas como virtudes ou vícios, ao invés de confiar em uma reflexão privada que acessa valores determinados por Deus. Por conseguinte, para Hume, a benevolência não pode servir como o critério de distinção moral. Tudo isso contraria não só as bases da teoria moral de Hutcheson, como também o modelo de moral prática do qual ele era o maior expoente. Ademais, Hume faz questão de mencionar que seu catálogo das virtudes é tomado de Cícero, ao invés de *The Whole Duty of Man*. Isso representa tanto uma cobrança a Hutcheson, que tem o filósofo romano como uma de suas maiores influências, quanto a adesão a uma orientação de conduta moral alternativa aos equivalentes da tradição religiosa, a exemplo daquela obra devocional bastante popular à época¹⁹.

Apesar do trato sempre respeitoso, não sendo raro Hume referir-se a Hutcheson em correspondências a este como “autoridade”, a desavença entre os dois filósofos é séria. Já na L 13, a primeira das quatro cartas a Hutcheson, Hume chama a fundamentação da moral hutchesoniana de “bastante incerta e antifilosófica”. No T 3, publicado aproximadamente seis meses depois da L 13, Hume classifica o argumento de que virtude é natural e vício antinatural, praticamente um refrão hutchesoniano, como “nada menos filosófico” (T 3.1.2.10).

Na L 16²⁰, outra correspondência a Hutcheson, a disputa sobre o mesmo tópico permanece. Hume declara que defender que a moralidade seja determinada pelos sentimentos, como ambos concordam, leva a se aceitar que esse é um domínio

¹⁹ Sobre uma crítica específica e detalhada de Hume aos ensinamentos dessa obra, ver McIntyre, A. (2014).

²⁰ Datada em 16 de março de 1740. Ao que parece, escrita pouquíssimo tempo após a publicação do T 3.

atinente apenas à natureza e à vida humanas, sendo questionável nosso acesso a seres superiores. Hume, entretanto, abre espaço para a compreensão da situação de Hutcheson como professor universitário, pensando que seria uma questão de prudência que este não altere sua posição tradicional sobre o assunto.

Na última correspondência a Hutcheson (L 19²¹), Hume agradece pelo exemplar presenteado da *Institutio*, a obra recém-lançada daquele autor que em pouco se torna referência de moral prática, como dito na seção anterior. Apesar dos elogios ao nível do latim e à solidez dos argumentos, Hume não se esquivava de fazer algumas críticas. Dentre elas, está a condenação da visão limitada de virtude e a rejeição de que a propriedade e a justiça originam-se de uma benevolência universal. Além disso, Hume também atribui ao receio de Hutcheson de reconhecer algo de artificial na virtude, a ignorância de que muitas oportunidades na vida dos jovens podem corrompê-los a depender de incentivos e desincentivos artificiais de seus desejos.

Curioso notar que na L 19 não há nenhuma menção à opinião de Hutcheson sobre os *Ensaíos*; que já têm dois volumes publicados então, sendo inclusive reeditado o primeiro deles, todos pelo mesmo período da *Institutio*. Destaco também o fato de que a última consideração de Hume se volta para a relevância do educador moral, visto como um artifício de incentivo ou desincentivo sobre os afetos dos leitores. Isso serve de argumento para Hume em favor da sua visão segundo a qual natureza e artifício não se opõem, o mesmo tópico da desavença mais séria da primeira carta.

A provocação da L 19 parece ter atizado Hutcheson a uma reação contrária a Hume. Luigi Turco indica que a primeira edição do *Institutio* [1742], a criticada por Hume na L 19, já aparenta confrontar o autor do *Tratado*, com uma abordagem teleológica da ética e a inclusão da adoração a Deus como uma lei geral da natureza. Todavia, como nota Turco, o endereçamento a Hume fica mais claro na segunda edição, em 1745. No prefácio dessa última versão, Hutcheson declara que mesmo admirado por todos, Cícero não esgota o sistema moral, contra o que “tem sido mal compreendido descuidadamente por alguns homens muito habilidosos”²².

²¹ Datada em 10 de janeiro de 1743, quase quatro anos após a carta anterior e menos de 1 ano depois da publicação do segundo volume dos *Ensaíos*.

²² Tradução de “has been mistaken inconsiderately by some very ingenious men” (HUTCHESON, 2007, p. 4).

Turco ainda sustenta que a adição de um sétimo e final capítulo do Livro I da *Institutio* também sugere um embate de Hutcheson com Hume. O acréscimo é enfático em uma ética religiosa e teleológica, valorizando as virtudes cardeais e encorajando uma confiança a Deus, ao mesmo tempo que se apoia em trechos de Cícero. Tudo isso, pensa Turco, faz parte de uma estratégia dupla de Hutcheson: conciliar a filosofia do eminente romano com uma moral religiosa e repudiar a interpretação laica de Hume sobre a ideia de que a moralidade é derivada dos sentimentos humanos (TURCO, 2007, p. xx-xxi), dois dos tópicos mencionados na L 19.

Detalhando sobre a laicização da moral por Hume, Heydt (2013, p. 375-7) indica três pontos que demonstram o quanto a filosofia do escocês era atípica à moral prática em voga. O primeiro está na concessão de mérito pessoal à virtude. O segundo se encontra no ataque direto às virtudes chamadas de monásticas (castidade, jejum, silêncio, humildade etc.). O terceiro vem com omissão da *piety*, e suas variantes, no rol das virtudes. Principalmente esta última característica representa, para Heydt, uma rejeição de elementos básicos da religião natural. Contrariamente às formulações hegemônicas, para Hume, nenhuma faculdade mental tem como nos informar se fomos criados por um Deus benevolente e que devemos cumprir propósitos específicos. Por consequência, dispomos livremente de nossas vidas, ao invés de nos subordinarmos a um ser superior, como se vê na discussão acerca do suicídio (HEYDT, 2013, p. 380-2)²³.

Além da laicização e da rejeição da atribuição de valor essencial à natureza humana, há quem aponte outros indícios de que Hume não possui uma moral prática ou de que pelo menos ele não adota o modelo hutchesoniano. Para Jane McIntyre (2006a, p. 202, 212-3), Hume não deixa de tratar do governo das paixões, porém ele não oferece uma moral prática. Diz ela que a resposta alternativa de Hume está na simpatia, princípio natural pelo qual nos influenciemos uns aos outros. Essa postura de Hume, pensa a comentadora, o faz rejeitar elaborar qualquer guia de conduta, em vista do alcance a um estado afetivo ideal, como se delineiam as

²³ Alguns desses sinais de laicidade de Hume, como notados por Heydt, podem estar mais explícitos em umas obras do que em outras, como na *Investigação sobre os Princípios da Moral* [1751], especialmente na seção 9, parágrafo 3; e no *Ensaio Do suicídio* [1777]. Isso não significa que o *Tratado* e os *Ensaios* de 1741 e 1742, textos nos quais a pesquisa se concentra, já não abdicam de traços marcantes da moral prática de Hutcheson: ter Deus como objeto de afeto, ter uma motivação teológica e ter uma fundamentação teleológica.

morais práticas vigentes. A vida comum, e não a reflexão individual, é a responsável pela formação de caráter segundo Hume na leitura de McIntyre.

James Harris (2013, p. 272, 281-2) também compreende a proposta de moral prática restrita a uma atividade de autogoverno, como exemplificada em Hutcheson. Seguindo McIntyre, sustenta Harris igualmente que a alteração dos afetos para Hume depende de um processo social. O comentador acrescenta ainda que Hume na verdade se assemelha mais à proposição de Mandeville, segundo a qual a política e a linguagem são os meios de redirecionamento dos desejos. Contudo, afirma Harris, por conta da adoção da simpatia, a sociabilidade do governo das paixões em Hume conserva uma visão mais positiva das regras de polidez.

Penso que é completamente compreensível que Hume não tem uma moral prática para Hutcheson, pois mais do que uma questão de estilo pouco caloroso, Hume carece de um suporte teórico condizente à demonstração de que a virtude é natural e o vício não. Se para fazer moral prática necessariamente ele deveria seguir o padrão de cultura moral, concordaria com McIntyre e Harris, concluindo que Hume não tem um escrito que motiva à virtude. Entretanto, há que se averiguar a possibilidade de Hume ter seguido um modelo alternativo de moral prática, o que faço a seguir.

1.3 Moral Prática como Polimento

A investigação de Heydt (2012; 2013) sobre os sistemas de moral prática abre margem para a existência de um outro modo de motivação à virtude, que não é como o do cultural. Apesar de não aprofundar a caracterização da proposta divergente, Heydt inclui Hume como um representante dela. O comentador limita-se a dizer que ela se dá por meio de “descrições comoventes de fenômenos morais”. Pelo menos quanto a Hume especificamente, parece que a nova maneira de aprimoramento de caráter se isenta de qualquer fundamentação ou motivação teológicas. Insatisfeito com essa tipificação, busco, na presente seção, referências alternativas ou complementares de Hume no desenvolvimento de uma moral prática.

Apesar de hegemônica, a maneira de se realizar uma moral prática como a de Hutcheson recebe críticas antes mesmo de Hume. Geralmente, as censuras se dão pela alegação de que o ambiente universitário torna a filosofia moral abstrusa e não

prática de fato. Joseph Addison, no seu periódico *The Spectator* [1711-1712], abre um novo caminho, declarando que

Foi dito de Sócrates que ele tirou a filosofia do céu para que ela habitasse entre os homens; e eu serei ambicioso de querer que isto seja dito de mim, que eu tirei a filosofia dos gabinetes e bibliotecas, das escolas e colégios, para assentá-la em clubes e assembleias, em mesas de chá e cafés²⁴.

A repercussão do trabalho de Addison marcou ampla e profundamente seu tempo. A poetisa e ensaísta Anna Barbauld (1743-1825) considera que Addison oferece um “texto vivo” para o século XVIII, que serve de critério normativo literário e de referência de ajuste à cultura de então (apud Klein, 2012, p. 107). Destaca Klein (2012, p. 101-4) que, mais do que um representante exemplar dos valores já estabelecidos da vida urbana britânica da época (comércio, polidez e progresso), Addison é uma espécie de legislador do gosto, ao estabelecer esse termo como a chave para o discurso e a vida. A força icônica de Addison é chega ao ponto de que passa a ser comum à época dar primazia, ou mesmo exclusividade, de crédito a ele pelas obras que possui em colaboração; como acontece na parceria com Richard Steele na publicação do *Spectator*, que também recebe contribuições esporádicas de outros escritores. Esse conjunto de ensaios, em especial, atinge vasto alcance em várias classes sociais, entre homens e mulheres, adquirindo um estatuto de escrita quase sagrada por algumas décadas.

Reporto parte da lista de testemunhos elaborada por Klein (2012, p. 108-114) como uma demonstração da amplitude e variedade da apropriação dos textos addisonianos por figuras setecentistas. O comerciante Thomas Turner (1729-1793) atesta que os escritos de Addison serviam de entretenimento, conhecimento, reflexão religiosa e edificação moral. O criado Ignatius Sancho (1729-1780) confessa que Addison o ajudou a assimilar a polidez londrina. O juiz Dudley Ryder (1691-1756) viu no mesmo autor um meio de melhorar sua maneira de pensar, promover uma autorreflexão, e se preparar para a conversação, em especial com as mulheres. Hugh Blair (1718-1800), pregador e retor escocês, elogia o *Spectator* por combinar moralidade útil, escrita elegante e bom humor. O escritor Samuel Johnson (1709-

²⁴ Tradução de “It was said of Socrates, that he brought Philosophy down from Heaven, to inhabit among Men; and I shall be ambitious to have it said of me, that I have brought Philosophy out of Closets and Libraries, Schools and Colleges, to dwell in Clubs and Assemblies, at Tea-tables, and in Coffee-houses”. (ADDISON. *The Spectator*, n. 10). Dada à variedade de edições desses ensaios, eles serão referenciados pelo seu número e não pela página.

1784) declara que Addison oferece um estilo familiar e não vulgar, ao mesmo tempo que elegante e não arrogante, além de ser um benéfico exemplo para formar a personalidade moral. O biógrafo escocês James Boswell (1740-1795) relata que Addison lhe deu a primeira experiência de Londres através dos seus textos, além de encontrar no mesmo ensaísta um modelo de personalidade a seguir. Semelhantemente, o poeta Edward Young (1683- 1765) e o escritor Samuel Richardson (1689-1761) entendem que a grandeza moral de Addison chega a superar sua já inquestionável qualidade literária. Diante dos variados motivos particulares dos elogios a Addison, Klein assevera que eles se devem não apenas pelo ensaísta sintetizar elegância e virtude, mas também por ele oferecer a versão de uma religião mais social (2012, p. 103).

Também para Black (1999), a sociabilidade é central na produção literária de Addison. Conforme o comentador, o *Spectator* de Addison apresenta um novo modelo formativo não simplesmente pela alteração do espaço físico – de ambientes reclusos como universidades, para o ambiente aberto ao grande público – mas, principalmente, por uma *reflexão social* promovida com a representação em papel da própria dinâmica citadina moderna. Black mostra que, além de trazer uma variedade de tópicos e estilos, como um outro periódico contemporâneo, o *Tatler* [1709] de Richard Steele, o *Spectator* avança ao incorporar diferentes comentários sob pontos de vista particulares e contrastantes. Seu método casual igualmente inaugura uma oportunidade de imitar atividades cotidianas em sua contingência e irregularidade. Dessa maneira, o *Spectator* performatiza as relações entre agentes em conversação (BLACK, 1999, p. 23-29).

Black (1999, p. 30) compara a proposta de Addison com a de Shaftesbury²⁵ (1671-1713), que também pretende levar a filosofia para fora das universidades e acredita na interação dos indivíduos como meio de refinamento moral. Shaftesbury inclusive publica sua obra *Characterisks*²⁶ [1711] no mesmo ano dos primeiros

²⁵ Anthony Ashley Cooper, o Terceiro Conde de Shaftesbury. Sigo a convenção de se chamar o filósofo simplesmente de Shaftesbury.

²⁶ Semelhantemente a Addison, nessa obra, Shaftesbury lamenta que “Ela [a filosofia] não é mais uma atividade dentro do mundo; nem bem pode facilmente, como alguma vantagem, ser trazida para o domínio público. Nós a enclausuramos (pobre senhora!) nas universidades e salas de aula, a colocamos num trabalho servil como é feito nas minas. Empiristas e sofistas pedantes são seus principais alunos”. Tradução de “She is no longer active in the World; nor can hardly, with any advantage, be brought upon the publick Stage. We have immur’d her (poor Lady!) in Colleges and Cells; and have set her servilely to such Works as those in the Mines. Empiricks, and pedantick Sophists are her chief Pupils”. (SHAFTESBURY, 2001, v. 2, p. 105).

números do *Spectator*. Nota o comentador que enquanto Shaftesbury pensa em uma relação restrita ao diálogo, Addison incentiva a conversação de múltiplas vozes. Por isso se diz que Shaftesbury instancia-se em um nível privado e elitista. Addison, ao contrário, propugna uma interação o mais abrangente possível, como se vê neste trecho:

Nossa imprensa pública seria de grande utilidade se fosse assim determinada a difundir o bom senso através da massa popular, para esclarecer o entendimento, animar sua mente com a virtude, dissipar as dores de um coração pesado, ou relaxar a mente de sua mais severa ocupação com inocentes divertimentos.²⁷

Além do espaço público e da interação múltipla, o *Spectator* é caracterizado pela escrita vívida. De acordo com Black (1999; 2001), essa vividez está atrelada primordialmente à categoria da novidade, uma dimensão que congrega diversos traços textuais, como a surpresa, a variedade e a espirituosidade (*wit*). A teoria por detrás da prática ensaística de Addison pode ser vista na série de números do *Spectator* chamada de “Prazeres da Imaginação”²⁸. Na passagem abaixo vemos um resumo de sua estética subjacente:

Tudo que é novo ou incomum desperta um prazer na imaginação porque ele enche a alma com uma surpresa agradável que satisfaz sua curiosidade e lhe dá uma ideia do que ela não possuía antes [...] o que quer que seja novo ou incomum contribui um pouco para variar a vida humana e divertir nossas mentes, por um tempo, com a estranheza de sua aparência [...] É isso que recomenda a variedade onde a mente é a todo instante chamada a algo novo²⁹.

Apesar de a imaginação também ter prazeres ligados à beleza e à grandeza para Addison, Black indica que a novidade é para o ensaísta a categoria preferida por ser a única a despertar um poder ativo no leitor. Os seres humanos são vistos como curiosos por conta da natureza inquieta da imaginação. Dessa maneira, uma escrita irregular e inconclusa instiga o leitor a complementar o que não é dito totalmente (Black, 1999, p. 32; 2001, p. 279-280).

²⁷ Tradução de “Our common Prints would be of great Use were they thus calculated to diffuse good Sense through the Bulk of the People, to clear up the Understanding, animate their Minds with Virtue, dissipate the Sorrows of a heavy Heart, or unbend the Mind from its more severe Employment with innocent Amusements (ADDISON, *Spectator*, n. 124).

²⁸ Ver Addison, *Spectator*, n. 411-421.

²⁹ Tradução de “Every thing that is new or uncommon raises a Pleasure in the Imagination, because it fills the Soul with an agreeable Surprise gratifies its Curiosity, and gives it an Idea of which it was not before possess. [...] whatever is new or uncommon contributes a little to vary human Life, and to divert our Minds, for a while, with the Strangeness of its Appearance [...] It is this that recommends Variety where the Mind is every Instant called off to something new” (ADDISON, *Spectator*, n. 412).

A escrita de Addison exige, pois, grande responsabilidade do leitor. Isso, de modo menos invasivo e mais paulatino do que o dos filósofos comuns. Textos curtos e apresentados frequentemente, como ensaios periódicos, cumprem essa missão. Por isso, como Black sustenta, Addison prefere se comparar a um químico do que a um médico, visto no trecho: “Os escritores ordinários da moralidade prescrevem aos seus leitores ao modo galênico; seus medicamentos são compostos em grandes quantidades. Um escritor de ensaio deve agir de acordo com o método químico e oferecer uma dose completa da virtude em poucas gotas”³⁰. Para esse ideal de escrita, Addison encontra inspiração em poetas clássicos. Em um texto anterior ao *Spectator*, *An Essay on Virgil’s Georgics* [1697], Addison constata que:

Virgílio... ama sugerir uma verdade indiretamente e sem nos dar uma visão completa e clara dela, para nos deixar ver apenas tanto quanto nos conduzirá naturalmente a imaginação em todas as partes que estão ocultas... Por aqui a mente, que está sempre encantada com suas próprias descobertas, toma somente a sugestão do poeta e parece desenvolver o resto pela força de suas próprias faculdades³¹.

A imaginação, para Addison, desperta pela novidade, possui uma força criativa e transformadora do mundo, algo equiparável ao poder divino. Isso não quer dizer que toda imaginação é benéfica. Ela também pode ser abusiva e gerar dissensões sociais como no caso do entusiasmo religioso, considerado uma expressão do “pecado de orgulho”. Acontece, porém, que a imaginação promovida pela novidade apresenta o mundo sob outras perspectivas por um “estilo intermediário” entre a linguagem da razão e a da poesia. Esse estilo embasa a escrita porque se acredita que ele também dita as próprias relações urbanas. Isso quer dizer que além de ser polidamente escrito, o *Spectator* igualmente contribui para que a polidez mesma seja critério para as conversações (Black, 2001, p. 275-9; 1999, p. 30-31).

Diferentemente da leitura de Klein, Black não associa a sociabilidade promovida por Addison com a religião, visto que todos os prazeres despertados pelo *Spectator* são de uma realidade mundana, não instanciados em um mundo preordenado. Para esse modo de estímulo à virtude, a moralidade depende da própria experiência do leitor para prolongar o texto. Enquanto oferece condições

³⁰ Tradução de “The ordinary Writers of Morality prescribe to their Readers after the Galenick Way; their Medicines are made up in large Quantities. An Essay Writer must practice in the Chymical Method, and give the Virtue of a full Draught in a few Drops” (ADDISON, *Spectator*, n. 124).

³¹ Tradução de “Virgil...loves to suggest a truth indirectly and without giving us a full and open view of it, to let us see just so much as will naturally lead the imagination into all the parts that lie concealed. ...For here the Mind, which is always delighted with its own discoveries, only takes the hint from the Poet, and seems to work out the rest by the strength of her own faculties” (ADDISON, 2005, p. 192).

para uma fundamentação dinâmica de interação conversacional da moral, a forma literária do *Spectator*, na verdade, desafia a ontologia do direito natural e divino, base da moral prática hutchesoniana³². Não que para Black o *Spectator* pretenda substituir a mensagem cristã, mas assegura o comentador que Addison oferece um modo de lidar com o mundo moderno que orientações tradicionais não tinham como (Black, 1999, p. 32, 36). Addison vai além da religião e não contra ela, esforçando-se em apresentar vividamente que é a interação dos desejos humanos que condiciona a compreensão da realidade social. Com isso, mais do que descrever como agimos e explicar como criamos o mundo, o *Spectator* convida a agir e a transformá-lo (Black, 2001, p. 283-284).

Por essa apresentação de Addison, vê-se que, para ele, como para outros autores britânicos do século XVIII, a filosofia deve ser prática. Isso não apenas no sentido de tematização da ação humana, mas inclusive, e primordialmente, como promoção da virtude. Essa preocupação anima Addison a exercer um novo modo de escrita moral, o qual claramente diverge do de Hutcheson. Associando essas constatações genéricas ao fato de que ambos são admirados por suas respectivas contribuições no tocante à formação moral, sendo inclusive parâmetro para outros autores na elaboração de suas propostas, podemos tomá-los como representantes exemplares de modelos ou matrizes independentes de moral prática. Elencando as divergências entre os elementos estruturais dos projetos de Addison e Hutcheson, como farei agora, tentarei encontrar um lugar para Hume no esquema.

Considero que, de certo modo, tanto Addison quanto Hutcheson seguem uma herança de geórgica mental, porém cada qual a sua maneira peculiar. Na primeira seção do capítulo, já havia mencionado que, segundo Heydt (2012), essa prática dos moralistas exige que eles não apenas indiquem *quais* disposições mentais

³² Bem verdade que algo religioso persiste em Addison. Em *Spectator*, n. 413, depois de em números anteriores ter sustentado que a novidade, a beleza e a grandeza de um texto são o que os torna vívido, Addison afirma que a associação desses traços a prazeres da imaginação é estabelecida pelo criador. Ainda assim, no mesmo número, Addison também declara que é impossível determinarmos a causa necessária do prazer, dado que não conhecemos a natureza das ideias e nem da alma humana. Disso se implica que se há valores morais objetivamente demarcados pela divindade, pelo menos nós humanos não podemos acessá-los. Se Addison possui uma intenção de uma religiosidade social, como entende Klein, isso pode dizer mais de como seu tempo, marcado fortemente pela religião, pode e quer ler o autor. Até mesmo porque Addison delega aos leitores a responsabilidade de construir e reconstruir os sentidos do texto e do mundo. Mesmo que uma leitura religiosa social possa ser a prevalecente de Addison, certamente não é a única possível, como alguns dos próprios testemunhos reportados aqui insinuam. Incontestemente, todavia, é que a MP de Addison, diferentemente da de Hutcheson, mesmo sem a figura divina, funciona sem problema algum.

estimular, como também propunham *como* fazer isso. Entende o comentador, contudo, que a geórgica não necessariamente integra os sistemas de moral prática, mesmo se considerando o modelo cultural. Diz ele que enquanto Fordyce a oferece, Hutcheson não, muito embora ambos comunguem moral prática enquanto cultura. Penso, no entanto, que se o critério para se ter uma geórgica é preconizar meios de melhoramento moral, Hutcheson certamente a realiza, conquanto não estipulando regras para casos específicos, como faz Fordyce. Para Hutcheson, a única regra para o cultivo de um bom caráter está na *reflexão* – quer filosófica, quer estética –, entendida como uma autoterapia para estimular sua verdadeira natureza, encontrada a partir de um ponto de vista universal da realidade. Fordyce não se opõe a isso, apenas oferece exercícios específicos do mesmo tipo de reflexão para momentos diferentes do cultivo.

Sobre a versão alternativa à moral prática cultural, que Heydt (2012) pouco desenvolve, sequer nomeando-a, o mesmo comentador declara que ela é “menos confiante à geórgica baconiana”. Tentando explorar com mais detalhe essa ideia, entendo que Addison, aqui identificado como representante icônico de uma matriz de moral prática divergente da de Hutcheson, inspira-se em uma geórgica virgiliana. Como dito antes, isso implica em uma postura apenas *sugestiva*, e *não prescritiva*, do escritor. Já que Addison não diz quais disposições os leitores deveriam seguir, fica-lhe vedada a possibilidade de recomendar os meios específicos de alcançá-las. Todavia, a própria leitura dos seus textos serve de mediação para a adoção de uma vida virtuosa, uma vez que possibilita experimentar fenômenos morais como se fosse um treino para o que se faz em conversação. Nisso há também uma reflexão, muito embora não no mesmo sentido do de Hutcheson. Diferentemente deste, a reflexão addisoniana volta-se para fora do indivíduo: ela é *social*.

A postura de Addison fundamenta-se na noção de uma realidade social dinâmica, não podendo exigir dos indivíduos mais do que experimentar por eles mesmos a contingência da vida. Isso é uma oposição direta à suposição hutchesoniana de organização teleológica do mundo. Como visto, Hutcheson entende a moral a partir de uma ordem universal, eterna e objetiva. Consequentemente, de acordo com ele, podemos, precisamos e devemos acessá-la e segui-la, sob pena de vivermos infelizes. Nesse sentido, cabe ao indivíduo apenas buscar e estimular em si a benevolência, já semeada em nossa natureza pela

divindade. De tal maneira, a metáfora representativa desse modelo é a do cultivo. Em contraste, a imagem que melhor tipifica o trabalho de Addison é a do polimento, como se todo indivíduo fosse uma matéria-prima que se forma pela fricção externa de opiniões particulares³³. Em vista disso, chamo a versão de moral prática representada por Addison de conversacional (MPCConv), ao passo que a exemplificada em Hutcheson de cultural (MPCult).

Enquanto Hutcheson apresenta sistematicamente um guia de conduta explicitamente definido, Addison incita à discussão sobre temas gerais, apostando em textos curtos, irregulares, periódicos e “incompletos”. Addison investe no ensaio, um gênero literário que não se define de um único modo³⁴ e o reinventa estrategicamente em favor de seu projeto próprio. O estilo literário é crucial para Addison, pois por meio dele o texto possui uma alma e, por isso, pode animar o leitor. Se esta é a intenção de todo autor moral, encorajar à virtude, a descrição sugestiva lhe basta desde que faça uso de determinados recursos, como a novidade. Do mesmo jeito, a extensão do texto não pode ser longa, para não correr o risco de fatigar o leitor, além de não esgotar qualquer assunto. Ao contrário, a leitura só se “completa” com a atividade mental de quem lê em discussão aberta, sempre exercitada, contínua e corriqueiramente, por textos semelhantes. A irregularidade e a variedade textuais também concorrem para que os raciocínios do leitor não sejam induzidos a um único ponto de vista, algo equiparado à conversação real.

Tendo em vista a imutabilidade dos valores morais para Hutcheson, o moralista da MPCult se obriga a demonstrar a ordem natural das coisas, confiante de que sua iniciativa convence o leitor a pensar e sentir de acordo com o ponto de vista universal. Isso não quer dizer que o leitor deve apenas assimilar os conteúdos expostos pelo moralista. Na verdade, compete ao leitor, e somente a ele, a árdua tarefa de seu autocultivo, o que ocorre por uma reflexão individual e introspectiva. Se corretamente praticada, essa reflexão ou percepção da realidade a partir do ponto de vista universal dissipa juízos equivocados e liberta o indivíduo para viver

³³ Shaftesbury, autor que compartilha pelo menos algumas aspirações de Addison, está convicto de que “toda polidez se deve à liberdade. Polimo-nos uns aos outros e aparamos nossas arestas e lados ásperos por um tipo de colisão amigável”. Tradução de “All Politeness is owing to Liberty. We polish one another, and rub off our Corners and rough sides by a sort of amicable collision” (SHAFTESBURY, 2001, v. 1, p. 42).

³⁴ Ver Black, 2010.

sua verdadeira natureza benevolente. A intervenção alheia nesse processo é vista como uma ameaça de desvio do universal. Isso não quer dizer que a cultural mental de Hutcheson é misantropa. Todavia, pelo zelo de atingir a perspectiva que considera como a única genuína de motivação virtuosa, ela prefere resguardar seus orientandos de apegos às particularidades. Os outros, pois, limitam-se a confirmar a universalidade do senso moral e a serem beneficiados pelos efeitos do autocultivo.

Já conforme Addison, confiante em uma moral prática do polimento, a presença dos outros é imprescindível durante o processo. Enquanto a reflexão hutchesoniana poder ser dita como inflexão na busca do eterno, a addisoniana é fricção com o novo que se mostra no mundo. Segundo Addison, não tem como os outros serem beneficiados de uma moral prática que não inclui a participação deles no processo. Addison tenta manter a coexistência de pontos de vista no próprio texto, pois a vida que o leitor encontra antes e depois da leitura é assim. Sem contar com uma ordem preestabelecida, Addison não faz prescrições, antes apela ao prazer para estimular seus leitores à virtude. A própria leitura prazerosa do texto atrai o leitor e o lança de volta ao mundo, na busca para responder suas provocações e lacunas intencionais. Contrariamente, Hutcheson enxerga a virtude como um dever, a obrigação que todos possuem naturalmente.

O papel de Deus também diverge nos dois modelos. Muito embora Hutcheson não exija fé no criador para que alguém seja virtuoso, o filósofo atribui à divindade a garantia da ordem natural, o que inclui a objetividade dos valores morais e a nossa habilidade para percebê-los, adotá-los e sentir prazer por isso. Em Addison, a presença de Deus é bem mais sutil. Não recebendo nenhuma função determinada, a não ser de ter associado traços literários a prazeres imaginativos, a figura divina é até dispensável da estrutura subjacente ao trabalho do moralista. Essa é uma estratégia diferente da de Hutcheson para enfrentar adversários que os dois possuíam em comum. Ambos, Addison e Hutcheson, criticam a postura dos entusiastas, religiosos que creem ter acesso direto e privilegiado ao criador. Hutcheson apenas retira a exigência da fé ao indivíduo virtuoso. Mais do que isso, Addison sequer atribui um papel a Deus de determinação de valores, aos quais os humanos deveriam perseguir.

Por esse desenho acima, a MPCConv possibilita o alcance a uma gama muito maior de indivíduos do que a MPCult consegue. Não à toa, Addison escolhe

espaços públicos, como clubes e cafés, para a instrução. Esse ambiente é marcado não somente pela diversidade de frequentadores, como igualmente pelo entretenimento. A atmosfera contribui com a noção de que a virtude é prazerosa, antes de ser um dever. Ao fazer parte desses momentos e espaços, os ensaios de Addison se inserem contínua e progressivamente nas rodas de conversação afora.

Tais contrastes convencem-me suficientemente a atribuir a Addison, não apenas uma novidade estilística, mas um modelo de moral prática que se contrapõe ao encabeçado por Hutcheson. Assim sendo, defendo que este filósofo encarna a matriz ou modelo de moral prática cultural (MPCult), à medida que aquele personifica a matriz ou modelo de moral prática conversacional (MPCConv). Não pretendo negar que quaisquer proponentes alinhados a um ou outro modelo tenham peculiaridades conflitantes com seus respectivos parâmetros³⁵. Todavia, esses dois marcadores – MPCult e MPCConv – auxiliam na construção do horizonte compreensivo mais vasto e claro dos sistemas de moral prática do que a interpretação dada por alguns intérpretes, como Heydt e Ahnert.

Diante do quadro exposto, é certo que as características gerais da MPCConv devem ter oferecido a Hume uma possibilidade alternativa de moral prática mais coerente com suas aceções de natural e com o estilo apropriado a propósitos de comoção, tópicos da querela com Hutcheson. Entretanto, quando retomamos algumas notas de Immerwarh, discutidas na segunda seção sobre *Da Delicadeza* – a defesa de um estado mental ideal e o exercício recluso de um cultivo pela leitura –, resiste a possibilidade de que há uma influência parcial da MPCult sobre Hume. Uma ponderação mais detalhada do posicionamento de Hume acontece em seguida.

1.4 Moral Prática como Comércio

Como visto na primeira seção desse capítulo, pesa sobre Hume e qualquer outro filósofo moral britânico do século XVIII, a exigência de incluir um aspecto prático ou motivacional em seu sistema. Ademais, ao menos na Escócia do mesmo

³⁵ Não julgo conveniente ao propósito da presente pesquisa a dedicação a projetos que borram os limites entre os dois modelos, como pode talvez ser o caso de Shaftesbury. Isso porque esse filósofo combina fundamentação e conteúdos teleológicos (ver GILL, 2010), traços da MPCult, com o ideal de formação de caráter pelo diálogo (ver BLACK, 1999), que mesmo que a rigor não seja o mesmo que a conversação addisoniana, comunga com a MPCConv da noção de sociabilidade pelo conflito de visões particulares (ver nota 33).

período, há uma configuração-modelo para a realização de uma moral prática, como tenho chamado de cultural (MPCult). Dentre os componentes da MPCult, há não somente um estilo de escrita sóbrio, preocupado em demonstrar princípios. Em um nível mais basilar existe um compromisso com uma ordem universal objetiva e eterna, como consignado na compreensão mantida de natureza. Justamente nessa instância, como discutido na segunda seção, se dá a divergência mais séria de Hume com Hutcheson, figura emblemática da MPCult. Por conseguinte, qualquer interpretação sobre a resposta de Hume frente à crítica hutchesoniana (de “falta de calor pela causa da virtude”) que pretere essa incompatibilidade teórica em favor de uma preocupação estilística, não atinge o cerne da discussão entre os dois filósofos e nem dá conta de explicar a formulação dos *Ensaio*s.

Como Hume recusa o estilo e, principalmente, conteúdos essenciais da MPCult, não é de estranhar que alguns comentadores – como Jane McIntyre (2006a) e James Harris (2013) – pensem que Hume não possui de modo algum uma moral prática. Todavia, como ventilou a terceira seção, seria precipitado chegar a essa conclusão sem cogitar que Hume segue um modelo alternativo de moral prática, como o conversacional de Addison (MPConv). Muito embora haja uma tendência de Hume a aderir uma moral prática aberta à dinamicidade e multiplicidade da interação social, ainda podemos repensar sobre alguma medida de influência da MPCult sobre Hume.

Mais do que isso, como defenderei em seguida, resistem evidências de que traços da MPCult e da MPConv são integrados a uma nova maneira de motivar à virtude em Hume, a qual chamo de moral prática comercial (MPCom). A leitura comparada dos ensaios de abertura dos dois primeiros volumes dos *Ensaio*s – *Da Delicadeza* [1741] e *Da Escrita de Ensaio*s [1742] – permite pensar assim. Restrinjo-me nesse capítulo à análise desses ensaios por eles ocuparem uma posição especial no conjunto da obra, servindo como uma espécie de introdução extraoficial dela. Não à toa, estão entre os textos de apoio mais usados pelos intérpretes em sua visão panorâmica dos *Ensaio*s.

Da Delicadeza trata de dois tipos de sensibilidade presentes em todo indivíduo. A distinção entre os dois é bem simples. Um diz respeito à suscetibilidade ao mundo externo ou os acontecimentos da vida, chamada de delicadeza da paixão. Tais eventos não dependem inteiramente de nós, como se dá com a opinião alheia. Os

efeitos de nossa sensibilidade a eles costumam ser são mais impetuosos e intensos. Consequentemente, por exemplo, temos bastante agrado na honra e desagrado no desprezo públicos. Um problema desse tipo de disposição mental é que grandes dores são maiores e mais frequentes do que grandes prazeres. Por isso, segundo o ensaio, não é prudente ter esta sensibilidade aguçada. A segunda espécie de sensibilidade, chamada de delicadeza do gosto, volta-se para a beleza em geral. Diferentemente da outra sensibilidade, esta não se põe em termos de prosperidade e adversidade. Quanto mais elevada a delicadeza do gosto em nós, maior controle temos sobre nossa própria disposição mental. Hume não nega que ambas sensibilidades ampliam os efeitos da felicidade e da miséria, porém deixa clara sua preferência pela delicadeza do gosto, posto que os prazeres, apesar de menos intensos, são mais seguros e frequentes através dela.

Passada essa rápida distinção temperamental e declarado que seria preferível a vida sob uma elevada sensibilidade à beleza moral e estética, Hume discute meios de “*cultivá-la*” e de tentar “*remediar*” a sensibilidade à fortuna. Basicamente, esses meios se referem a manter experiências estéticas, como a leitura, o contato com obras artísticas, diversões e conversas “*polidas e sensatas*”. Note-se que a conversa aqui aparece como meio de cultivo dessa sensibilidade por causa do prazer da sua polidez, o que também se tem, por exemplo, através da contemplação de uma pintura. Diferentemente como ao que acontece com a MPCConv e semelhantemente ao que se passa com a MPCult, a vantagem apontada da conversa em *Da Delicadeza* não é porque ela oferece um conflito de opiniões, mas sim porque, e enquanto ela for polida, ela oferece uma contemplação de coisas belas, que, por sua vez, trazem prazeres serenos, seguros, estáveis e controláveis.

Tal como Hutcheson, *Da Delicadeza* não prega uma felicidade alheia ao mundo externo. O ensaio, contudo, privilegia a satisfação que depende *principalmente* de si, o que é possível pela sensibilidade do sentimento (“*delicacy of sentiment*”³⁶). Nesse sentido, deleitar-se com a beleza encontrada em um poema ou uma conversa (“*piece of reasoning*”) é preferível ao usufruto do bem mais luxuoso. A felicidade, dessa maneira, associa-se à capacidade de se ter um “juízo sólido” pelo

³⁶ Eugene Miller, em nota ao texto de *Da Delicadeza*, chama atenção para o fato de que, nos *Ensaio*s, “*sentiment*” é usado às vezes como sinônimo de gosto (*taste*), um *feeling* especial de aprovação e desaprovação que surge da contemplação de objetos, ações e caráteres (1987, p. 5n2). Dentro da teoria moral de Hume é isso que sustenta julgamentos estéticos e morais. No próximo capítulo problematizarei a questão.

conhecimento da natureza humana e pela apreciação das artes liberais, o que acontece em domínio individual e de modo contínuo. Gradativamente somos conduzidos à conclusão de que muitas coisas que aprazem ou afligem os outros são frívolas. Uma vez avaliando algo como de pouco valor, tornamo-nos menos suscetíveis ao que se refere a tal objeto, o que nos deixa livres de suas vicissitudes.

Entenda-se que esse processo de “cura” da sensibilidade ao mundo externo não quer dizer extinção de paixões, como se ficássemos apáticos frente os objetos que elas apelam. Antes, uma sensibilidade refinada às belezas reforça certas paixões, as ternas e agradáveis, e inibe de outras, as mais rudes e tempestuosas. Estudar as belezas (poesia, eloquência, música, pintura) contribui para um melhor temperamento porque por meio disso temos “certa elegância do sentimento”, uma liberação da mente da inquietação dos negócios e interesses, uma nutrição da reflexão e uma predisposição à tranquilidade e produção de uma “agradável melancolia”, a disposição mental mais adequada ao amor e à amizade. Tais paixões sociáveis são efeito da sensibilidade às belezas porque nosso gosto se refinando, naturalmente nossas companhias são mais restritas a um círculo menor, pois reconhecemos que faltam a outros os mesmos objetos de aprazimento. Como nossos afetos estão voltados para poucos, a amizade para com estes é maior do que se dirigida a uma massa de indivíduos indistintos.

Considerado o conteúdo de *Da Delicadeza* exposto acima, deve-se reconhecer que o ensaio se trata de um texto de moral prática, sendo notadamente influenciado por um modelo específico, a MPCult. As marcas desse modelo estão presentes na linguagem do ensaio. A maior suscetibilidade ao mundo externo e seus prazeres são encarados como “doenças” e sua cura está no “cultivo” de uma sensibilidade à beleza. Adicionalmente à terminologia, *Da Delicadeza* parece se aproximar da MPCult quanto ao papel dos outros no refinamento. No ensaio, os outros surgem ou como um meio de aprazimento da beleza encontrada na polidez da conversa ou como objetos da cultura em nós, formando uma sociabilidade restrita a um pequeno círculo. Não obstante as evidentes semelhanças entre *Da Delicadeza* e a MPCult, minúcias do ensaio revelam discrepâncias.

A virtude em *Da Delicadeza* não aparece explicitamente. Embora ainda associada à felicidade e podendo ser considerada em termos de beleza, como Hutcheson também faz, a virtude não é tratada enquanto dever e sim prazer.

Virtudes são belas porque são prazerosas de um certo modo. E não há nenhuma teleologia nisso. Realmente, Hume, como Hutcheson, expressa um estado ideal da mente. Contudo, a preferência apontada por Hume pela delicadeza do gosto, em detrimento da delicadeza da paixão, não é porque uma é natural e a outra artificial, como é o critério de demarcação hutchesoniano. Hume simplesmente conclui, de fenômenos observáveis, que aquilo do qual temos menos controle nos torna mais vulneráveis ao sofrimento. Não havendo a escolha de um estado mental a partir de uma alegada ordem natural, muito menos existe a necessidade de invocar a figura divina para o convencimento do leitor sobre valores preestabelecidos, recurso típico da MPCult. Isso tem a ver com o caráter secular da filosofia moral de Hume, discutido por alguns comentadores e mencionado em seções anteriores. Mais do que não mencionar a *piety* enquanto virtude, como Heydt nota sobre teoria moral de Hume, por exemplo, o autor de *Da Delicadeza* não entrega a Deus nenhuma ocupação.

A função que os outros assumem no melhoramento em *Da Delicadeza* de fato lembra parcialmente o que se vê na MPCult. Em ambos os espaços, há uma tendência para que os outros não participem com suas opiniões durante o processo de cultivo, ao mesmo tempo que afetos sociáveis dão prova de que a terapia opera com sucesso. A despeito disso, o motivo para o receio da presença dos outros durante o processo é sutilmente diferente. Enquanto a MPCult entende que a opinião alheia, carregada de particularidades, pode ameaçar um reto juízo considerado natural e universal, para *Da Delicadeza* o juízo sólido precisa ser centrado em uma sensibilidade interior para que o leitor tenha mais controle do que lhe causa prazer e sofrimento. A diferença entre *Da Delicadeza* e a MPCult quanto à presença dos outros aumenta quando consideramos que o indivíduo autocontrolado aprimora seu juízo *dentro de*, e não somente *para*, um círculo de convivência.

A reflexão que o si mesmo desempenha é um outro tópico importante para *Da Delicadeza*, como é para qualquer moral prática, apesar do vocábulo “*reflection*” aparecer apenas duas vezes. A primeira menção à palavra diz respeito ao momento no qual Hume, sob “*farther reflection*”, conclui que o gosto refinado não extingue as paixões, mas nos torna mais sensíveis às mais ternas. Muito embora na ocasião Hume não recomende expressamente uma maior reflexão ao leitor, ele testifica como ela ajuda a ter uma posição equilibrada enquanto escritor moralista. Também

é dito que a reflexão é nutrida quando se estudam belezas, o que até aí não denuncia uma divergência entre Hume e a MPCult. A dissonância se torna mais evidente, na verdade, nos momentos em que Hume define as condições para um juízo mais sólido (“*soundest judgment*”), comparável a um relógio sofisticado. Ainda que não seja bastante explorado no texto, ele diz que no estudo da natureza humana, precisamos considerar “muitas visões [...e...] circunstâncias” para termos noções justas da vida. Como mostrado antes, a variedade é tudo que a reflexão hutchesoniana procura evitar. Hume, ao contrário, faz questão que sua versão de “cultura” requeira algo diferente do si, o que se encontra em outros de sentimentos refinados.

Assim como *Da Delicadeza*, *Da Escrita* também parte de uma distinção entre tipos de fonte de prazer. Diferentemente do ensaio de abertura de 1741, que considera dois tipos de sensibilidade presentes em todo indivíduo, *Da Escrita* divide a humanidade de acordo com o que mais agrada a cada grupo. Uma primeira distinção é feita entre os que se limitam a uma “vida animal” e os “elegantes”, ou os que se “dedicam a operações mentais”. De outra maneira, pode-se dizer que só o segundo grupo alimenta uma vida reflexiva.

Feita essa distinção inicial, Hume subdivide a segunda parcela da humanidade em outras duas, a dos instruídos (“*learned*”) e a dos conversantes (“*conversible*”). Cada um desses grupos se detém em operações mentais específicas. Os instruídos preferem raciocínios mais elevados e complexos, o que requer pesada dedicação a eles. Conseqüentemente, esses indivíduos tendem a se isolar e vivem no ócio. A parcela dos conversantes, por sua vez, inclina-se a exercícios mentais mais fáceis ao entendimento. Suas reflexões versam sobre assuntos humanos variados, como os “deveres da vida comum” e os “objetos particulares que os circundam”, em nível trivial. Nesse meio, o exercício mental mais adequado se dá pela conversação. No compartilhamento de opiniões, todos os conversantes dão e recebem uns aos outros informação e entretenimento.

Hume não lança crítica aos dois grupos em si, mas à separação entre eles. Isso porque ela provoca um prejuízo social no que cada grupo produz especificamente: livros e conversas. Em *Da Escrita*, tal como em *Da Delicadeza*, Hume valoriza o acesso às artes liberais (história, poesia, política, filosofia) porque oferecem “tópicos adequados ao entretenimento de criaturas racionais”, equiparável

à orientação anterior sobre um “juízo mais sólido”. Todavia, a conversação, que em *Da Delicadeza* aparece desejável como expressão de beleza por sua polidez, em *Da Escrita* surge como importante porque ela é meio para se adquirir gosto pela vida e pela própria polidez, além de favorecer liberdade e facilidade maiores de pensamento e expressão. Sem conversação, os autores produzem livros “quiméricos no conteúdo” e “ininteligíveis no estilo”, não correspondendo a uma verdadeira civilidade.

Preocupado com esses riscos sociais – conversas superficiais e livros irreais – Hume propõe uma liga entre o mundo instruído e o conversacional. Não que Hume pense que não existe algo similar em seu tempo, mas ele se compromete em aprimorar as vantagens mútuas que as duas esferas naturalmente têm com o *comércio* dos bens que produzem. Penso que aqui reside o cerne da peculiaridade da moral prática de Hume a ser aplicada no conjunto dos *Ensaio*s. Ao assumir o cargo de embaixador, aquele que facilita e estimula a relação entre diferentes nações, Hume rejeita ser um moralista do tipo que convida o leitor a uma reflexão tanto do ponto de vista universal quanto do ponto de vista particular. A mediação de Hume entre dois mundos – do conteúdo da conversação para os instruídos e do conhecimento dos instruídos para os conversantes – provoca uma reflexão do ponto de vista geral, a partir da qual um conteúdo é absorvido e serve de referência para a produção adequada de bens próprios conforme as circunstâncias.

A metáfora-emblema de *Da Delicadeza* é o relógio, devido à preocupação com que o indivíduo tenha juízos precisos. A imagem representativa de *Da Escrita* é o comércio, porque se enfatiza que para termos “juízos sólidos” em livros e conversas é indispensável transacionar com perspectivas diferentes as quais estamos habituados. Por isso, Hume quer que a matéria-prima da conversação seja levada para os instruídos e, quando manufaturada, seja levada de volta aos conversantes. Dessa maneira, chegamos a um ponto de vista cada vez mais ajustado à generalidade social, o que serve de marcador a partir do qual modulamos sentimentos, opiniões e condutas. A liga entre instruídos e conversantes visa promover os de “entendimento sólido” e os de “afetos delicados”, ao mesmo tempo que condena os “cabeças ocas” (“*dull heads*”) e os de “corações frios” (“*cold hearts*”), aqueles se fecham em seus respectivos mundos e se relacionam apenas com os que possuem as mesmas visões particulares.

Dentro dessa dinâmica, Hume reserva uma especial atenção às mulheres instruídas, considerando-as as melhores juízas da escrita polida justamente por transitarem bem entre os mundos diferentes, o da instrução e o da conversação. Ainda assim, ele faz uma advertência a elas quanto ao seu descuido de juízo quando preterem textos refinados como os de Addison, por exemplo, nos tópicos sobre galanteria e devoção religiosa. Como indicação de correção desse gosto, considerado falso por Hume, ele aponta tanto a leitura costumeira de livros diversificados quanto a companhia de homens instruídos e sensatos, além da própria defesa da liga entre o mundo instruído e o conversacional.

Da Escrita segue o mesmo desenvolvimento de *Da Delicadeza*: identificação de um perigo e proposta de uma solução. Em ambos os casos, espera-se que com o apresentado, o leitor passe por um processo de reflexão e, então, tenha alguma alteração na sua conduta, o que nos faz caracterizar esses textos como de moral prática. Em *Da Delicadeza*, o risco de maior suscetibilidade ao mundo externo e seus prazeres é contornado pelo exercício de sensibilidade à beleza. Em *Da Escrita*, a ameaça da separação entre o mundo instruído e o conversacional dissipa-se pelo intercâmbio entre o que cada grupo oferece de próprio. Grosso modo, é constatável que enquanto *Da Delicadeza* se foca na felicidade individual, *Da Escrita* se concentra nas vantagens sociais.

Adentrando a peculiaridade de cada ensaio, deparamo-nos não apenas com um paralelo entre uma dimensão individual e uma coletiva. À medida em que *Da Delicadeza* quer contribuir para um juízo preciso, ao qual o esforço individual parece o suficiente, representado pela imagem do relógio, *Da Escrita* visa promover juízos ajustáveis a depender de relações interpessoais, como sugere a analogia com o comércio. Isso sugere tanto um tratamento distinto quanto à participação dos outros no processo de melhoramento moral e quanto uma concepção diferente de reflexão. Sumariamente, alguém poderia cogitar que Hume se aproxima mais de Hutcheson em *Da Delicadeza* e de Addison em *Da Escrita*.

Black também nota que há dois momentos no tratamento que os *Ensaio*s dão à presença dos outros, porém sua comparação acontece entre *Da Delicadeza* e *Do Padrão do Gosto*. Semelhantemente à minha percepção, mostra o comentador que no primeiro ensaio os outros entram apenas como beneficiados do resultado do melhoramento e que no segundo, acrescenta-se a esse papel o de participação no

próprio processo de refinamento da sensibilidade. Black interpreta essa distinção como etapas progressivas do texto, de modo que aos poucos o caráter social e contingencial – uma marca addisoniana – torna-se apenas mais evidente até o último ensaio do mesmo volume³⁷. Mesmo admitindo que as relações sociais são apenas fruto do gosto refinado em *Da Delicadeza*, Black resiste ao entendimento de um cultivo moral solitário, pois ele alega que o que se apresenta como meio de equilíbrio mental é a sociabilidade artística (BLACK, 2010, p. 6).

Essa interpretação de Black apoia-se no entendimento de que Hume está trabalhando com vários modelos referenciais do gênero ensaístico, usados oportunamente a seus propósitos. Genericamente, como assegura Black, entre ensaístas britânicos já anteriores a Hume, a escrita incerta e inconclusa desse gênero deixa de servir de instrumento de autoavaliação do autor para ser usada como uma prática de aprendizado colaborativo entre autor e leitor. Dentro de uma variedade de usos de textos autodeclarados como ensaios entre fins do século XVII e início do XVIII, Black identifica três modelos distintos: o de John Locke, como uma composição de um exaustivo trabalho de investigação acadêmica (visto em *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, 1690); o de Mary Chudleigh, como uma anotação de reflexões pessoais com fins de melhoramento moral (notado em *Essays upon Several Subjects in Prose and Verse*, 1710); e o de Joseph Addison, como uma publicação de periódicos para a discussão pública (presente em *The Spectator*, 1711-1712). Nesse quadro, Black caracteriza Hume como um hibridismo dos três modelos de gênero ensaístico, combinando sobriedade epistemológica, autoaprimoramento e reflexão social. Nessa mescla, diz Black, Hume encontra a oportunidade para treinar hábitos de pensamento a partir de um dinamismo com associações reflexivas mútuas e variáveis. Apesar da diversidade temática e da variedade de dinâmicas internas, Hume adota um padrão de desenvolvimento que consiste na oscilação entre posições extremas, cujo equilíbrio é deixado para a resolução do leitor, contribuindo, assim, tanto para sua formação moral quanto para sua interação social (BLACK, 2010, p. 3-5).

³⁷ A análise de Black (2010) é sobre o primeiro volume de *Ensaíos* publicados após a morte de Hume, em 1777, cuja divisão é a comumente adotada hoje em dia. Minha investigação segue outra divisão – a das duas primeiras edições com ensaios diferentes, uma lançada em 1741 e a outra em 1742, nas quais está ausente o ensaio *Do Padrão do Gosto*. Como justifico na introdução desta tese, presumo que meu recorte evidencia melhor a preocupação de Hume em oferecer uma moral prática (ver Introdução).

Frazer (2016, p. 233, 240) é outro comentador que fala de um hibridismo estilístico dos *Ensaio*s, porém, diferentemente de Black, aponta somente Addison e Locke como parâmetros. Frazer ainda enfatiza que não unicamente nos *Ensaio*s, mas em toda a sua obra, Hume tenta conciliar os ideais de uma escrita ao mesmo tempo agradável e científica. Uma das evidências mais fortes para esta interpretação, de acordo com Frazer, estaria na confissão de Hume, em *Da Escrita*, que quer ser um embaixador entre o mundo da instrução e o mundo da conversação. Entendo que o acento de Frazer na questão estilística soa como problemática, uma vez que eclipsa propósitos específicos de Hume, como a de uma moral prática dos *Ensaio*s. Por assumir tal linha interpretativa, Frazer acaba por não destacar, por exemplo, o supracitado tratamento diferente que os *Ensaio*s dão à presença dos outros, o que Black chega a evidenciar.

Mesmo me aproximando mais da leitura de Black, resisto a aceitá-la integralmente. Nos termos que tenho posto até então, os dois tratamentos distintos aos outros que Black identificou sinalizam não simplesmente momentos diferentes de um gênero estilístico, mas referências diferentes de moral prática: a de cultura e a de polimento. Black não faz a distinção desse modo, pois entende a dissonância como etapas de uma progressão estilística. Tentando manter os parâmetros de influência sobre Hume indicados por Black, os momentos mais “intimistas” de autocultivo dos *Ensaio*s – como em *Da Delicadeza* – seriam devidos a uma herança de Chudleigh. Contudo, penso que seria forçado insistir que há um peso considerável nessa ligação, se é que ela existe, tendo em vista que não há evidência de relação direta entre Hume e a poetisa-ensaísta, sequer mencionada por ele em sua obra. Ainda que Chudleigh tenha contribuído indiretamente para o ideal ensaístico de Hume, seria mais plausível retomar Hutcheson como a figura-modelo de autocultivo, autor que também publica uma obra autodeclarada como ensaio na qual há um incentivo ao refinamento dos afetos³⁸. Dessa maneira, penso que embora devam existir muitas outras influências sobre os ensaios de Hume, Addison e Hutcheson, como personificações de modelos de moral prática, são os parâmetros mais relevantes para os *Ensaio*s.

Como proponho, os ensaios introdutórios de 1741 e 1742 apresentam certa continuidade e bem provável que *Da Escrita* venha a corrigir algum equívoco de

³⁸ *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* [1728].

interpretação deixado por *Da Delicadeza*. Enquanto *Da Delicadeza* fala genericamente sobre como o estudo das belezas “dá uma certa elegância de sentimento”, *Da Escrita* deixa claro desde o início que se volta à “parte elegante da humanidade” (instruídos e conversantes). Talvez as duas parcelas maiores da humanidade em *Da Escrita* podem se redefinir a partir da divisão temperamental feita em *Da Delicadeza*. Assim, os limitados à “vida animal” são aqueles mesmos que se entregam facilmente à sensibilidade ao mundo externo, enquanto que a parcela elegante tem desenvolvido uma maior suscetibilidade ao gosto. Enquanto *Da Delicadeza* divulga a vantagem de se refinar a sensibilidade – porque teríamos prazeres mais estáveis e controláveis por nós mesmos – e como realizar tal projeto, *Da Escrita* volta-se aos que já se preocupam com isso, insistindo que ainda precisam de uma correção sentimental.

Uma mensagem compartilhada entre os dois ensaios é que, para quem leva uma vida reflexiva, o ajuste do juízo e o refinamento da sensibilidade continuam sempre. A tarefa não é fácil, pois até as melhores juízas, as mulheres instruídas, cometem equívocos. E que correção seria essa? *Da Delicadeza* tinha deixado a ideia de que, para o refino do gosto, cada um precisa depender *principalmente* de si, estudando a natureza humana e tendo experiências estéticas. *Da Escrita*, por seu turno, adverte contra a noção de que uma cultura moral dispensa o outro do processo. As estratégias de melhoria de caráter ressoam modelos de moral prática divergentes, porém elas se harmonizam a partir de uma nova concepção de reflexão.

A considerar pelo menos os ensaios introdutórios, da MPCult Hume mantém a noção de que o refinamento da sensibilidade se trata de um processo lento, contínuo e árduo que depende sobremaneira do esforço individual, o que significa o termo “cultivo”, usado por Hume sem constrangimento algum em várias passagens de suas obras. Hume endossa o mesmo modelo quando expressa que esse cultivo é como uma espécie de cura da mente, pois corrige opiniões danosas. Semelhantemente a Hutcheson, para Hume esta medicina mental tem em grande medida a participação da filosofia, enquanto meio de conhecimento da nossa própria natureza, além de também incluir a aquisição de experiências com a beleza em várias instâncias.

Muito embora a virtude não seja tematizada explicitamente por nenhum dos dois ensaios introdutórios, ela é abordada como uma manifestação da beleza de caráter em *Da Delicadeza*, mantendo resquícios da MPCult. Como notado anteriormente, Hume começa a divergir deste modelo no referido ensaio quando associa virtude apenas ao prazer e não ao dever. Mais do que isso, em nenhum momento há a indicação de algum prazer associado à divindade. O único momento em que Hume menciona o assunto religioso é quando, em *Da Escrita*, adverte suas leitoras quanto aos textos místicos, como se deles não se pudesse extrair um tipo de prazer benéfico. Na mesma ocasião, Hume lamenta que as melhores juízas preterem Addison, autor que, como dito, oferece uma abordagem em perspectivas múltiplas, endossando a necessidade do sólido juízo, como propugnado por *Da Delicadeza*, de conhecer as muitas visões e situações da natureza humana.

Constata-se que a configuração da moral prática humeana deriva da sua concepção de natureza, tópico de discussão com Hutcheson. Uma vez que para Hume não há uma ordem universal a se adequar e a obedecer, a virtude não poderia ser posta em termos de deveres ou ofícios de vida. A virtude, ou o prazer que chamamos como tal, também só pode se dirigir a si mesmo e aos outros, seres dos quais temos experiência, e não um ser criador dessa suposta ordem universal. Por isso, além de desnecessária, a *piety* é prejudicial para a *pity*, conclusão a que Hutcheson jamais chegaria.

Ademais, até mesmo a *pity* – ou correlatos, como o amor e a benevolência – em si mesmos não tem a mesma importância em Hume que ela tem para Hutcheson. Posto que não há uma lei universal, não faz sentido para Hume qualquer afeto ter a função destacada de padrão fixo para outras virtudes. Isso não quer dizer que a presença do outro na moral prática de Hume é menor do que na de Hutcheson. Pelo contrário, a participação dos outros no cultivo mental humeano é indispensável para o processo e não apenas como meio de conferir princípios da natureza humana ou como objeto do cultivo. Mesmo que para Hume o esforço seja do indivíduo, é com a interação social que sua dedicação frutifica, seu coração se aquece e sua cabeça se preenche. É aí quando Hume se aproxima de Addison.

Como Hume se incomoda com a concepção de natureza de Hutcheson, ele se anima em ver em Addison a possibilidade de uma formação moral sem a necessidade da fundamentação teleológica presente no modelo cultural. Para Hume,

assim como para Addison, as opiniões alheias não são vistas como uma ameaça à correção do juízo. Contrariamente, assim como na MPCConv, Hume vê no intercâmbio de opiniões um meio de enriquecimento mútuo. Não somente a polidez de uma conversa é agradável, como expresso em *Da Delicadeza*. A conversa mesma é um modo de se refinar, como pontuado em *Da Escrita*. Outros traços da MPCConv também estão presentes em ambos os ensaios introdutórios. Tal como o *Spectator*, *Da Delicadeza* e *Da Escrita* são textos curtos e leves. Eles são quase casuais e não têm a pretensão de esgotar um assunto, o que dá não apenas prazer, mas também maior responsabilidade criativa ao leitor.

A tentativa de harmonização de traços provenientes da MPCult e da MPCConv deve estar associada a uma originalidade de Hume quanto ao elemento que penso ser primordial em uma moral prática: a reflexão. Esse elemento diz respeito ao protagonismo que o si mesmo ocupa no processo de melhoria de caráter, mesmo que se atribua alguma função relevante a Deus, como no caso do modelo cultural, ou aos outros, como no caso do modelo conversacional. O modo como Hume concebe a atividade reflexiva do leitor parece ímpar diante das propostas então existentes.

Fazer o leitor refletir significa pô-lo em um ponto de vista específico para que a partir dele faça juízos considerados adequados. A reflexão cultural assume o ponto de vista universal, o da ordem eterna e divina do mundo. Por isso, tal reflexão leva o leitor a uma postura introspectiva, ao passo que cabe ao moralista explicar os deveres naturais por meio de raciocínios “completos”, de modo que o leitor encontre em sua mente o que fora demonstrado e, assim, permita-se ao florescimento da virtude. Já a reflexão conversacional adota um ponto de vista particular, porque aceita a multiplicidade e a variedade dos negócios humanos. Resta ao ensaísta desse modelo o papel de sugerir posições, para que o leitor reaja a elas criativamente, pois só o atrito gera o polimento moral e social. *Da Delicadeza* e *Da Escrita*, por sua vez, sinalizam um terceiro tipo de reflexão, o comercial.

Black interpreta os *Ensaízos* em um sentido próximo. Ele entende que a reflexão humeana constitui-se de uma regulação de juízos por meio de hábitos referenciais que mediam posições extremas. Como modelo dessa dinâmica padrão socializante, Black indica *Do Padrão*. Nesse texto, o comentador destaca que Hume começa com a dúvida de uma *particularidade irrevogável* do gosto, passa então para uma

discussão de regras gerais do gosto historicamente testadas e enfim chega à *discussão da delicadeza de gostos particulares*. A interpretação que Black assume é a de que as referências (*standards*) gerais são efeitos de experimentos históricos de longo-termo, configurados, por sua vez, como meios pelos quais experimentamos pessoalmente, ao mesmo tempo que incita a formar e a reformar novas referências (BLACK, 2010, p. 17-18).

À luz da metáfora do comércio entre instruídos e conversantes, como aparece em *Da Escrita*, a interpretação de Black pode ser relida de modo a ser mais elucidativa acerca da reflexão humeana. Esse ensaio adverte que a conversação, caso não enriquecida pelo estudo da natureza humana, incorre em frivolidade, consequência tão prejudicial quanto o estudo avesso à sociabilidade. Com o intercâmbio entre os bens produzidos pelos dois mundos – a matéria-prima dos assuntos humanos e a sua versão manufaturada em princípios gerais – deparamo-nos com uma retroalimentação do sistema social, que parece acontecer não somente em longo-termo histórico, como diz Black, mas pode se dar inclusive contemporaneamente.

Em paralelo à leitura de Black sobre *Do Padrão*, diria que o momento da dúvida de Hume sobre o conflito irrevogável de particularidades de gosto corresponde, em *Da Escrita*, ao nível da conversação trivial dos assuntos humanos. Dando continuidade à correspondência, uma vez comerciada aos instruídos, a matéria bruta das preocupações particulares é discutida e transformada em regras gerais, equivalentes a princípios manufaturados. Essa manufatura, enfim, retorna ao domínio dos conversantes como parâmetro de avaliação dos juízos particulares.

A primeira relação comercial, a aquisição da matéria-prima dos conversantes pelos instruídos, inclusive já é preconizada por Hume nas páginas iniciais do *Tratado*, quando versa sobre a tarefa de investigar a natureza humana. Diz ele que para refleti-la de modo preciso e útil, “devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e seus prazeres” (T, intro., 10). Ora, a conversação é um espaço natural de onde se tira o conteúdo a ser explicado sob a forma de princípios pelos instruídos, tal como a matéria-prima se transforma em manufatura. A manufatura, por sua vez, retorna ao espaço da matéria-prima, como um material mais sofisticado

que agrada e desafia a reflexão dos conversantes. É dessa maneira que os “deveres cotidianos e objetos que os circundam”, já de interesse deles, passam a receber uma avaliação refinada, ou reconsiderados em nível mais profundo e preciso. E mais do que isso. Essas manufaturas, ou referências de juízo, são elas mesmas julgadas, adaptadas, e mesmo modificadas, ao longo do tempo, de modo que atendam às necessidades sociais.

O tráfego entre esses bens – estudo e conversação – deve ser contínuo, pois nunca chegamos em um ponto de vista definitivo. As referências que a reflexão comercial promove são gerais, e nunca universais, em contraste à orientação de Hutcheson, porque o que Hume oferece ao leitor resulta de um processo social e histórico. Por conta do enriquecimento mútuo entre conversas e livros, a reflexão humeana também não se configura como uma cópia ou mero aprofundamento do projeto de filosofia pública de Addison. Isso quer dizer que a reflexão comercial não é o mesmo que apresentar simples visões particulares e conflitantes aos leitores para que eles resolvam entre si, sem nenhum indicativo referencial, o resultado de disputas. Se Addison quer levar a filosofia das universidades para os cafés, Hume se compromete, mesmo antes disso, a levar a vida cotidiana dos cafés para as universidades; manufaturando os fenômenos em princípios gerais ou referências de juízo, para, em seguida, levá-las de volta aos cafés, onde serve tanto como instrumento para o melhoramento dos conversantes quanto objeto do juízo deles. Assim, Hume abre uma via de mão dupla entre conversação e estudo da natureza humana, entre os cafés e as universidades.

A reflexão humeana pode ser caracterizada não por uma inflexão ou fricção, mas por derivação de opiniões, possível enquanto a perspectiva do leitor for a da generalidade, processo equiparável ao que ocorre nas distinções morais feita por uma pessoa comum no cotidiano. Semelhante a um relógio, o ponto de vista do juiz moral, ainda que se pretenda preciso, é sempre corrigível. Esse ajuste acontece através do comércio de informações e prazeres entre indivíduos, a ser continuamente atualizado e localizado conforme as circunstâncias, seja na vida comum, seja no texto que Hume apresenta como de moral prática. Ao passo que em *Da Delicadeza* Hume está preocupado em mostrar como ajustamos os ponteiros do relógio do juízo dos indivíduos, em *Da Escrita* ele mostra como se fazem os melhores relógios e onde se encontra sua matéria-prima. À semelhança do trecho

supracitado da introdução do *Tratado*, os ensaios introdutórios orientam instruídos para que seus juízos, além de precisos, sejam úteis; e aconselham conversantes para que seus juízos, além de úteis, sejam precisos. Uma escrita que pudesse treinar o leitor no exercício desse tipo de reflexão, que naturalmente já ocasiona nossas distinções morais, deve contribuir à promoção da virtude.

Concluo esse capítulo convencido de que os textos iniciais dos dois primeiros volumes dos *Ensaio*, *Da Delicadeza* e *Da Escrita*, dão prova de que o conjunto dessa obra deve conter uma moral prática. Muito embora traga vestígios de modelos preexistentes, a proposta de Hume é original. Em grande medida, isso se deve a sua concepção de reflexão, que possibilita ao leitor contemplar a realidade a partir do geral e não do universal ou particular. Portanto, a moral prática de Hume, MPCom, não pode ser um mero hibridismo entre MPCult e MPConv, ou mesmo o aprofundamento de uma delas.

Certamente, o esclarecimento do elemento central da moral prática humeana, a reflexão comercial ou por derivação, demanda um detalhamento maior sobre as operações mentais envolvidas, o que se encontra na teoria moral do *Tratado*. Dessa maneira, o próximo capítulo examinará os princípios explicativos da natureza humana concernentes à questão. Em outras palavras, discutirei sobre as bases teóricas que fazem essa reflexão comercial funcionar e contribuir para a prática de ações virtuosas.

CAPÍTULO 2

FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA MORAL PRÁTICA HUMEANA

Visto no Capítulo 1 que um texto de moral prática motiva a virtude no leitor através da reflexão despertada nele. A partir dos ensaios introdutórios de 1741 e 1742 esbocei o tipo específico da reflexão humeana para tal propósito, a qual classifiquei como comercial. Isso porque os referidos textos indicam que o modo de alguém refinar seus sentimentos acontece senão, metaforicamente, pela troca de “bens” com indivíduos de esferas diferentes da sua. Esse modo de aprimorar o caráter encontra sustentação no *Tratado*, enquanto essa obra explica sobre como naturalmente se processam na mente a distinção e a motivação morais. A fim de aprofundar a caracterização da reflexão comercial, a seção 2.1 examina a que se referem no *Tratado* o termo “reflexão” e seus correlatos, como “refletir” e “reflexo”, destacando seus vínculos com o sentimento que configura uma ação como virtude ou vício. A seção 2.2 distingue o sentimento moral de *feelings* considerados básicos, como as paixões, uma vez que a reflexão que o envolve lhe permite assumir um ponto de vista geral ou diferente da perspectiva do interesse próprio e não necessariamente imediato. A seção 2.3 detalha a relação dos vários tipos de interesse com os sentimentos, evidenciando como o intercâmbio entre as mentes é indispensável para o refinamento afetivo, como se vê na moralidade. Por fim, a seção 2.4 discute sobre a teoria da motivação em Hume e identifica a influência que o sentimento refinado da moral exerce sobre a ação de quem avalia.

2.1 Sentidos e Poderes da Reflexão

Alguns comentadores tomam reflexão como sinônimo de raciocínio para Hume. levers (2012, p. 131-137), por exemplo, reconhece apenas duas acepções para o termo, uma como pensamento genérico e outra como o esforço mental deliberado que contraria o impulso natural de pensar. Concentrando sua análise no segundo sentido, a comentadora distingue a reflexão legítima da ilegítima. A reflexão legítima é, no entendimento dela, a que prima pela medida adequada entre dúvida e crença, tendo sempre a experiência como critério tanto para formular como para corrigir juízos. A reflexão ilegítima, por sua vez, reside ou no excesso ou na insuficiência de dúvida.

Considero que uma leitura da reflexão restrita à ordem do pensamento, como a que faz levers, dificulta a compreensão da dinamicidade da mente conforme Hume, “um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento” (T 1.4.6.4). Consoante a isso, para Hume a investigação do entendimento está interligada à das paixões como “uma sequência completa de raciocínios” (T 1, adv.). Consequentemente, mesmo que quiséssemos discutir a teoria de Hume apenas sobre os raciocínios, precisaríamos integrar o pensamento à dimensão afetiva.

Annette Baier, em seu célebre livro *A Progress of the Sentiments* (1991, p. 20-27, 278), mostra-se mais atenta não só ao aspecto afetivo como também social da reflexão. Baier defende que ao longo do *Tratado* existe uma evolução do conceito de razão, para a qual a noção de reflexividade é crucial. Conforme a comentadora, Hume abandona uma concepção de razão enquanto especulação excessiva e fria, e passa a lhe atribuir uma noção ampliada que incorpora a afetividade e a sociabilidade. Essa mudança, para Baier, é anunciada e efetuada a partir da seção conclusiva do Livro 1. Assim, a razão, que até então é concebida como reflexão enquanto atenção dedicada, se transforma definitivamente em reflexão da mente total sobre si quando Hume sai de suas especulações céticas e parte para a conversação e o entretenimento (T 1.4.7.9).

Noto que muito embora Baier relacione pensamento e sensibilidade a partir da reflexão, a intérprete ainda supõe a reflexão como necessariamente raciocínio, podendo ou não incluir a sensibilidade e a sociabilidade conforme o conceito. Diferentemente, penso que o texto humeano possibilita reconhecer uma variedade de sentidos para reflexão, alguns que inclusive dispensam o raciocínio, como acontece na distinção que sentimos entre virtude e vício.

Dentre aproximadamente duzentas ocorrências do termo reflexão e suas variações, como “refletir” e “reflexo”, são identificáveis quatro acepções diferentes no *Tratado*: reflexão-derivação, reflexão-espelhamento, reflexão-raciocínio e reflexão-contemplação. Após a exposição de cada um desses sentidos, em sua ordem de aparecimento no texto, mostrarei como eles estão interligados logicamente entre si e como essa leitura facilita a compreensão da dinamicidade da mente de acordo com Hume. Discriminando os poderes desempenhados pela reflexão, estarei mais apto a esclarecer sobre sua contribuição para a melhoria de caráter.

Um sentido de reflexão é o de *derivação*, verificado principalmente na explicação sobre o princípio da cópia e na apresentação da taxonomia das paixões. De acordo com seu propósito de investigar a natureza humana dentro dos limites da experiência e observação (T, intro. 6-8), Hume considera que a mente é formada apenas por percepções, divididas entre impressões e ideias. As impressões se referem a nossa capacidade de sentir (*feeling*), enquanto que as ideias a nossa capacidade de pensar (*thinking*). Por estarem mais próximas da experiência, as impressões trazem sempre um grau maior de vividez do que as ideias. É aí quando Hume faz uma constatação inicial de que “as ideias parecem de alguma forma os reflexos das impressões” (T 1.1.1.3).

Em seguida, mesmo quando pondera que ideias complexas ou separáveis nem sempre correspondem a impressões igualmente compostas e vice-versa (T 1.1.1.4), Hume mantém a relação de derivação entre as percepções na formulação geral de que: “*todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão*” (T 1.1.1.7). Hume grifa essa proposição inteira porque a considera como o primeiro princípio da natureza humana a que chega, chamado por ele de princípio da cópia ou da anterioridade das impressões em relação às ideias (T 1.1.1.12). Esse princípio é importante porque serve para remontarmos às origens de onde as ideias derivam ou o que elas refletem. Veremos adiante que Hume estabelece esse princípio como critério de confiabilidade dos raciocínios.

Não somente as ideias são derivadas de percepções prévias. Algumas das impressões também são, até de ideias inclusive. Conforme a divisão das impressões, Hume identifica as que surgem imediatamente da experiência – chamadas de sensação ou originais (como calor, frio, sede, fome, prazer e dor) – e as que surgem pelo intermédio de uma outra percepção, chamadas de impressão de reflexão (T 1.1.2), reflexivas ou secundárias, das quais fazem parte “as paixões e outras emoções semelhantes” (T 2.1.1.1-2). As impressões de reflexão possuem esse nome tão somente porque “procedem de algumas dessas impressões originais, seja imediatamente, seja pela interposição de suas ideias” (T 2.1.1.1).

Dessa maneira, a reflexão-derivação denota a fluidez da mente do indivíduo de acordo com a proximidade que ele mantém com a experiência, fazendo-o variar entre sentir e pensar, o mesmo que o trânsito entre percepções com diferentes de

níveis de vivacidade. Nesse sentido, sentir e pensar são atividades reflexivas, pois um sucede ao outro, não havendo associação exclusiva entre a reflexão-derivação e a sensibilidade ou o pensamento. Apesar desse fluxo mental constante, Hume observa que existem regras para o reflexo de uma percepção em outra. Diz ele que a memória preserva um grau maior de vivacidade às ideias, mas não tem poder inventivo. Ela simplesmente armazena impressões transformadas em ideias. A imaginação, por seu turno, embora criativa, não opera arbitrariamente, pois associa as percepções a partir das qualidades de semelhança, contiguidade e causalidade (T 1.1.3). As impressões se sucedem apenas por semelhança, muito embora também possam sofrer influência indireta da contiguidade e causalidade através das ideias (T 2.1.4), já que impressões podem derivar, ou refletir, delas.

Uma segunda acepção de reflexão no *Tratado* é o de *espelhamento*, como expressa o princípio da simpatia. Segundo Hume, esse mecanismo implica que “as mentes dos homens são como espelhos umas das outras, não apenas porque cada uma reflete as emoções das demais, mas também porque as paixões, sentimentos e opiniões podem se irradiar e reverberar várias vezes, deteriorando-se gradual e insensivelmente” (T 2.2.5.21). Esse princípio da natureza humana manifesta-se da seguinte maneira: um espectador primeiramente tem a percepção sensorial (impressão de sensação) da situação particular de uma pessoa, o que então se sucede a uma ideia correspondente; e essa, por sua vez, passa a ser uma impressão novamente, sendo ao mesmo tempo própria do espectador, e equivalente à da pessoa observada (T 2.1.11.3). Deparamo-nos aqui com dois sentidos diferentes de reflexão. Enquanto há a transformação de uma percepção em outra, acontece uma *reflexão-derivação*. Esta com certeza favorece, mas não é o mesmo que a *reflexão-espelhamento*, que resulta na equivalência interpessoal de percepções.

A reflexão-espelhamento representa nossa tendência à influência mútua, por mais diferentes e contrárias que sejam nossas inclinações pessoais. Isso se deve ao reconhecimento de alguma similaridade entre nós e o indivíduo contemplado, de tal modo que nos sentimos relacionados a ele, mesmo que seja apenas por conta da semelhança mínima da nossa constituição física e biológica de indivíduos humanos. Qualquer semelhança basta para que a ideia que temos da impressão alheia seja avivada, a ponto de se transformar em uma impressão nossa, espelhando a original

(T 2.1.11.4-5). O fenômeno, segundo Hume, é observado não somente em crianças, mais suscetíveis à opinião alheia, como também em adultos dotados do maior discernimento (“*greatest judgment*”). Isso explica, por exemplo, que é comum relutarmos a agir contrariamente à opinião de amigos (T 2.1.11.2) e não deixarmos de sentir a dor que lhes aflige, ainda que no momento estejamos gozando de algum prazer (T 2.2.8.11).

Enquanto a vivacidade presente na reflexão-derivação grada-se pela distância da experiência, a da reflexão-espelhamento flutua conforme a semelhança com o si mesmo, a concepção mais viva que guardamos na consciência (T 2.1.11.4). Qualquer similaridade mais específica do que a que temos com um indivíduo humano, ou a adição de outras relações que estreitam uma associação com o si mesmo – como contiguidade, causalidade, convivência, educação e costume – mais eficientemente a imaginação espelha opiniões e afetos (T 2.1.11.6-8). O exemplo sintomático é o da boa fama. Constata Hume que receber aprovação pública em si mesmo já é agradável. Entretanto, essa satisfação é potencializada quando há um bom juízo recíproco ou quando a aprovação recebida coincide com o juízo de si. Inversamente, alguém que se encontra na penúria sofre menos quando distante dos que lhe são conhecidos, evitando ou diminuindo os efeitos da reverberação do sofrimento por simpatia ou reflexão-espelhamento (T 2.1.11.11-19).

Um terceiro significado de reflexão no *Tratado* diz respeito ao *raciocínio* ou encadeamento de ideias. Todo raciocínio, conforme Hume, consiste em comparar ou descobrir relações entre dois ou mais objetos, contanto que pelo menos um esteja ausente dos sentidos (T 1.3.2.2). Conforme essa definição geral, existem três tipos diferentes de reflexão-raciocínio. O primeiro tipo é o de *probabilidade*, o qual lida com questões de fato e tem a experiência como sua referência imediata para considerar uma ideia verdadeira ou falsa (T 1.3.14.17; 1.3.4.3; 1.3.6.6). O segundo tipo de reflexão-raciocínio é chamado de *demonstração*, o qual se preocupa tão somente com a relação abstrata entre ideias, como ocorre com o conhecimento matemático (T 1.3.14.17; 1.3.1.1,7). O terceiro tipo de reflexão-raciocínio vai além do “curso usual do pensamento” (T 1.1.7.2,15) e volta-se para si mesmo, motivo pelo qual o denomino de *autorreflexão*.

Segundo a proposta de Hume de reconhecer tão somente a experiência como o fundamento sólido da ciência do homem (T, intro 7), presente desde a utilização

do princípio da cópia como regulador de ideias confiáveis e visto há pouco quando do sentido de reflexão como derivação, o raciocínio demonstrativo – que nada mais é do que um encadeamento de ideias abstratas – deve ser corrigido pelo raciocínio de probabilidade, o mais próximo da experiência. Nas palavras do filósofo:

Em todas as ciências demonstrativas, as regras são certas e infalíveis; mas quando aplicamos nossas faculdades, falíveis e incertas, têm uma grande tendência a delas se afastar e a cair em erro. Por isso, em todo raciocínio, devemos conferir e controlar nosso primeiro juízo ou crença mediante um novo juízo; e devemos ampliar nossa visão para abranger uma espécie de história de todos os casos em que nosso entendimento nos enganou, comparando-os àqueles em que seu testemunho foi legítimo e verdadeiro [...] Desse modo, todo conhecimento degenera em probabilidade; e essa probabilidade é maior ou menor, segundo nossa experiência da veracidade ou falsidade de nosso entendimento e segundo a simplicidade ou complexidade da questão (T 1.4.1.1)

Ainda não satisfeito com o raciocínio de probabilidade como um meio de nos atermos à experiência, Hume encarrega ao raciocínio autorreflexivo, ou reflexão-raciocínio de segunda ordem, a tarefa de inspecionar a confiabilidade dos conhecimentos, mesmo os do indivíduo “mais inteligente e experiente”. Assim alega:

Surge aqui, portanto, uma nova espécie de probabilidade, para corrigir e regular a primeira, e para fixar seu critério e proporção corretos. Assim como a demonstração está sujeita ao controle da probabilidade, assim também a probabilidade está sujeita a uma nova correção por um ato reflexivo da mente, cujo objeto é a natureza de nosso entendimento, bem como nosso raciocínio baseado na primeira probabilidade (T 1.4.1.5).

Essa função corretiva da autorreflexão pode ser conferida desde o início do *Tratado*, quando Hume não apenas explica o princípio da cópia – o que mostrei no sentido de reflexão como derivação –, mas também quando o utiliza como um recurso de experimento mental sugerido ao leitor, sendo praticamente um refrão que “basta um pouco de reflexão” para distinguir opiniões falsas de verdadeiras. Assim se dá desde o exame de Hume sobre as ideias de tempo e espaço (T 1.2.3.11; 1.2.4.23), comparando a pessoa reflexiva ao músico, ao pintor e ao mecânico, que veem sua habilidade de trabalho “se tornar cada dia mais refinada”, pois “corrige(m) a si próprio(s) pela reflexão e atenção” (T 1.2.4.24).

Pela autorreflexão, “raciocinamos consciente e refletidamente com base em uma contrariedade de experiências passadas” (T 1.3.12.13), o que nos dá algum controle sobre nosso pensamento, a ponto de contrariarmos sua inclinação natural

(T 1.2.5.11; 1.3.12.7). Graças a essa capacidade de pensarmos de um modo diferente ao qual estamos habituados, a autorreflexão atua como um antídoto contra sistemas filosóficos falaciosos. Na seção *Do Conhecimento*, encontramos um exemplo bem característico dessa orientação medicinal. Garante Hume que

para destruir esse artifício [uso de abstracionismo para encobrir erros], porém, basta-nos refletir acerca daquele princípio sobre o qual insistimos com tanta frequência: que todas as nossas ideias são copiadas de nossas impressões [...] Enquanto não o fizermos, é vão pretender raciocinar e filosofar (T 1.3.1.7).

Na denúncia de “ideias espirituais e refinadas”, Hume não apenas mostra que elas não têm fundamento na experiência, ele conduz o leitor a administrar a própria cura contra essas falácias, recomendando a aplicação, e não explicação, do princípio da cópia. Sendo assim, a autoridade demarcadora entre uma ideia confiável e uma não confiável é a experiência do leitor. Hume apenas indica como o raciocínio “recoloca os objetos na perspectiva adequada” para “corrigir as aparências sensíveis” (T 1.3.10.11-12).

Muito embora o procedimento padrão – recorrer à experiência mental para saber se há correspondência entre as ideias discutidas e alguma impressão – nos previna contra fantasias infantis, ilusões poéticas e sistemas filosóficos falaciosos (T 1.4.3.11), Hume percebe que o poder de liberação da autorreflexão é ineficaz contra algumas opiniões. Essas, chamadas de “convicções sérias” ou “crenças naturais”, antecedem a qualquer raciocínio e se fundam na memória e no costume (T 1.3.10.11; 1.3.12.7). Nos referidos casos, como o da crença na causalidade como uma conexão necessária entre objetos, “o entendimento ou imaginação é capaz de fazer inferências partindo da experiência passada, sem refletir acerca dela, e mais ainda, sem formar um princípio a seu respeito ou raciocinar com base nesse princípio” (T 1.3.8.13). Assim como com relação à causalidade, a autorreflexão pode revelar uma ausência de fundamento na experiência da crença na existência contínua dos objetos (T 1.4.2.44,50-57), inclusive de um eu simples (T 1.4.6.3, 6), porém é impedida de destruir essas opiniões porque “a influência da natureza é tal, que é capaz de deter nosso avanço, mesmo no decorrer das reflexões mais profundas” (T 1.4.2.51).

Uma vez que a autorreflexão revela inúmeras e sucessivas falhas do nosso raciocínio, Hume cogita não ser possível levar a cabo seu projeto de anatomia da

mente (T 1.4.7.1,5). Isso não quer dizer que qualquer raciocínio autorreflexivo seja impotente. A crítica de Hume se volta, contudo, a uma autorreflexão fria e solitária, quando o conjunto das opiniões do anatomista “não são suportadas pela aprovação alheia”, ou ainda, não se refletem nos outros (T 1.4.7.2). Contrariamente a Baier (1991), cuja leitura mencionei acima, penso que Hume não está inaugurando um novo conceito de razão nessa seção – pois raciocínio, sensibilidade e sociabilidade não se fundem ou se confundem, mas se corrigem mutuamente. Hume também não está começando aí a aplicar a autorreflexão, pois já havia induzido o leitor a ela em experimentos anteriores. Como entendo a seção final do T 1, Hume está aí confirmando e esclarecendo o que já havia anunciado na introdução e aplicado ao longo do livro.

Hume nota que essa frustração do raciocínio não é sentida na vida comum, espaço onde as pessoas facilmente se entregam às ilusões. O filósofo pondera que o problemático não seria ceder a elas, mas até que ponto fazer isso. Seguir todas as crenças, ou ter “razão nenhuma”, não é desejável porque significa aceitar “erros, absurdos e obscuridades” (T 1.4.7.6). Por outro lado, abolir todas as crenças também não é salutar, pois a “falsa razão” ou “ceticismo total” nos conduz a uma situação de desolação e destruição da própria razão (T 1.4.7.5,7). Dessa maneira, precisamos corrigir não só nossas crenças, como igualmente nossas dúvidas, porque o extremo de ambas nos leva ao dogmatismo (T 1.4.1.12; 1.4.2.57).

A solução que Hume propõe para esses extremismos está no que ele chama de “descuido e desatenção” (T 1.4.2.57) trazidos pela conversação e o entretenimento da vida comum (T 1.4.7.9). De outro jeito, podemos dizer que a sensibilidade e a sociabilidade socorrem o raciocínio para moderá-lo ao nível de formulações mais “naturais e agradáveis”, atendo-se a um ceticismo genuíno ou uma “razão vívida” (T 1.4.7.10-11). Essa saída de Hume, como se encontra na conclusão do Livro 1, guarda semelhanças com sua proposta da liga entre instruídos e conversantes em *Da escrita*, discutida no capítulo anterior. Tal como no ensaio, em T 1.4.7 o mundo instruído tem sua ferramenta de trabalho – a autorreflexão – reparada graças a um comércio com a vida comum. Conferimos isso no trecho abaixo:

Assim, no momento em que, cansado de diversões e companhia, entrego-me a devaneios em meu aposento, ou enquanto passeio solitário pela margem de um rio, sinto minha mente inteiramente voltada para si mesma, e minha atenção se *inclina* naturalmente para

aqueles temas sobre os quais encontrei tantas discussões no decorrer de minhas leituras e conversas. [...] Preocupo-me com a condição do mundo erudito, envolto em uma ignorância tão deplorável acerca de todos esses pontos (T 1.4.7.12).

É evidente aqui um trânsito entre dois mundos. Nessa passagem, Hume carrega algo. Similarmente ao embaixador que se dispõe a ser em *Da escrita*. Hume, na citação acima, leva a vivência do mundo ordinário ao nível do raciocínio filosófico, ou autorreflexão, como a matéria-prima a ser manufaturada em princípios na sua terra-natal, o mundo instruído. Outra semelhança entre os dois trechos é que do mesmo modo que *Da escrita* esclarece sobre a experiência necessária ao melhoramento de temperamento, anunciada por *Da delicadeza*, T 1.4.7 possivelmente faz o mesmo em relação à declaração sobre a importância da experiência para que o instruído/anatomista melhore seus raciocínios, presente na Introdução do mesmo livro.

Não obstante as similitudes, destaco uma relevante dessemelhança entre os dois textos. Enquanto em *Da escrita* há um benefício mútuo entre o mundo instruído e o conversacional, em T 1.4.7 a preocupação é salvar o mundo instruído do desespero, em especial no tocante ao conhecimento. Isso demonstra que o comércio entre conversantes e instruídos no *Tratado* é de mão-única e no sentido inverso do de Addison; o que habilita Hume a, posteriormente, oferecer opiniões formuladas a partir de sólidos fundamentos. No *Tratado*, Hume não quer levar a filosofia para os cafés, como quer nos *Ensaios*. Por enquanto, sua intenção é levar a vida comum para as universidades. O trecho abaixo sustenta essa interpretação:

[...] particularmente na *Inglaterra*, existem muitos cavalheiros honestos, sempre preocupados com seus afazeres domésticos, ou divertindo-se em recreações comuns, e que, por isso mesmo, nunca levaram seus pensamentos muito além dos objetos que, todos os dias, apresentam-se aos sentidos. E de fato, não pretendo transformar pessoas como essas em filósofos; não espero que se associem a estas pesquisas, ou que prestem ouvidos a estas descobertas. Fazem bem em se manter em sua situação presente. Em vez de refinar tais pessoas, transformando-as em filósofos, seria muito melhor se pudéssemos comunicar a nossos fundadores de sistemas uma parcela dessa mistura bruta e terrena, ingrediente que costuma lhes fazer tanta falta, e que serviria para temperar aquelas partículas incandescentes de que eles se compõem (T 1.4.7.14)

Esse emendo do raciocínio, encontrado no *Tratado*, é pertinente não só pela correção das ciências em geral (T, intro 4), mas também porque, como sugere a

metáfora do anatomista e do pintor, orienta uma escrita comprometida com a promoção da virtude e da felicidade (T 3.3.6.6). Isso quer dizer que a reflexão-raciocínio contribui para a moral prática porque é ela a responsável pela formulação de princípios explicativos da natureza humana: uma boa pintura demanda uma boa anatomia. Sendo assim, a vida comum, observada e experimentada no *Tratado*, corrige a autorreflexão dos instruídos pelo material que dispõe a eles. É a única maneira de refinar o conhecimento e formular “princípios firmes ou sentimentos adequados à prática e à experiência comuns”, “opiniões, que, se não verdadeiras (pois isso seria esperar demais), sejam ao menos satisfatórias para a mente humana e resistam à prova do exame mais crítico”. Segundo Hume, só uma filosofia que oferece “sentimentos brandos e moderados” poderia ser um guia “seguro e agradável” para os instruídos e anatomistas da mente. Essa é a “filosofia verdadeira” e “descuidada”, a que fica a meio termo entre os raciocínios impassíveis do abstracionismo e as opiniões impulsivas da superstição, dirigindo seu ceticismo tanto para crenças quanto para dúvidas (T 1.4.7.13-14). Essa autorreflexão corrigida pela sensibilidade e sociabilidade, mesmo que então apta para corrigir opiniões, não tem vereditos infalíveis e definitivos. Suas resoluções continuam corrigíveis a partir do comércio com a consideração pública (T 1.4.7.15).

O Livro 1 do *Tratado*, intitulado *Do Entendimento*, é todo dedicado à tarefa por compreender as condições pelas quais conhecemos (T, intro 5; sin. 3), considerada por Hume como premente porque “nós não somos simplesmente os seres que raciocinam, mas também um dos objetos acerca dos quais raciocinamos” (T, intro 4). Pela exposição acima, o Livro 1 é um texto *sobre e de* autorreflexão. Isso porque ele não só explica sobre os princípios condizentes ao conhecimento (teoria de filosofia teórica) como também sugere exercícios de experimentação do raciocínio (prática de filosofia teórica). Além de convencer o leitor do sistema apresentado (T 1.4.2.43), a condução que Hume faz das experimentações de autorreflexão oferece uma ferramenta para a correção das opiniões ou crenças. Hume está convencido de que todos os raciocínios precisam ser revisados ou corrigidos, desde os teoremas matemáticos, os registros contábeis dos comerciantes, e até seu próprio sistema filosófico (T 1.4.1.2-3).

O quarto sentido que o *Tratado* atribui à reflexão diz respeito à *contemplação* de um fenômeno, o mesmo que focar a atenção em algo. Para Hume, a mente

reflete assim tanto sobre objetos presentes, pela observação, quanto ausentes, pela memória e imaginação. Como efeito do princípio de contiguidade, “por mais que volte sua atenção para objetos alheios e remotos”, nossa imaginação “a todo momento se vê obrigada a refletir³⁹ nos presentes” (T 2.3.7.2). Portanto, pode-se dizer que o grau da vivacidade das percepções varia conforme a distância dos objetos em relação a nós, mas não teríamos nenhuma percepção se não déssemos atenção ao objeto, independentemente de sua proximidade conosco. Se estou longe de casa, “o ato de refletir sobre alguma coisa próxima de meus amigos e família produz naturalmente uma ideia deles” (T 1.3.8.5). Se eu observasse, ou contemplasse diretamente, um objeto relacionado à minha família, essa sensação seria capaz de transformar a ideia da minha família em uma impressão de reflexão ou paixão. Hume ilustra a importância da experiência imediata para dar vivacidade quando da contemplação de um objeto por uma citação de Cícero, que diz:

Será uma inclinação natural ou bem não sei que ilusão? Mas, quando vemos os próprios lugares em que sabemos que viveram e tanto se destacaram aqueles homens memoráveis, sentimo-nos muito mais comovidos do que quando apenas ouvimos falar de seus feitos ou lemos algum de seus escritos (T, ap. 13).

Muito embora seja possível que a contemplação de um objeto dê origem a um raciocínio ou a paixões, a contemplação é ela mesma uma reflexão que tem uma conotação diferente das que apresentei anteriormente. Assim, a reflexão-contemplação não pode ser o mesmo que raciocínio, pois este é uma cadeia de ideias. Independente da força da percepção ocorrida, o que a define como pensar ou sentir, basta à dedicação da nossa atenção, ou reflexão-contemplação, a um objeto para experimentá-lo. Esse deve ser o sentido de reflexão a que Hume se refere quando trata das distinções morais, quando, por exemplo, apresenta duas posições rivais sobre a origem da moralidade:

apenas os filósofos levantam a questão de saber se a culpabilidade e a depravação moral dessa ação [ingratidão] podem ser descobertas por um raciocínio demonstrativo ou são sentidas por um sentido interno [...], e por meio de algum sentimento ocasionado naturalmente pela reflexão sobre tal ação (T 3.1.1.24).

³⁹ O termo original, “*reflect*”, foi traduzido por “pensar” na versão brasileira feita por Danowski, o que induz à interpretação inapropriada de que esse estado mental se refere restritivamente à ordem do pensamento.

Logo adiante, Hume dá suporte à segunda resposta, a de que as distinções morais são *ocasionadas pela reflexão* sobre uma ação. A cogitação de que há uma concorrência racional ao sentimento moral se dissipa com a afirmação de que:

O vício nos escapa por completo, enquanto consideramos o objeto. Não o encontraremos até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação. Aqui há um fato, mas ele é objeto de sentimento [*feeling*], não de razão. Está em nós, não no objeto. Desse modo, quando declaramos que uma ação ou caráter são viciosos, tudo que queremos dizer é que, dada a constituição de nossa natureza, experimentamos uma sensação ou sentimento [*a feeling or sentiment*] de censura quando o contemplamos (T 3.1.1.26).

Na seção posterior do mesmo livro temos uma confirmação desse sentido de reflexão prévia ao sentimento moral como consideração atenta: “Por que uma ação, sentimento ou caráter é virtuoso ou vicioso? Porque sua visão causa um prazer ou desprazer de um determinado tipo [...] Ter o senso da virtude é simplesmente *sentir*⁴⁰ uma satisfação de um determinado tipo pela contemplação de um caráter” (T 3.1.2.3). Enquanto nessa passagem temos a substituição de “reflexão” por “visão” e “contemplação”, a última ocorrência desse sentido de reflexão é ainda mais explícita: “As distinções morais dependem inteiramente de certos sentimentos peculiares de dor e prazer, e que toda qualidade mental, existente em nós ou nos outros, que nos dê uma satisfação quando a consideramos ou refletimos sobre ela será naturalmente virtuosa [...]” (T 3.3.1.3).

Ievers e Baier também mencionam sobre um sentido de reflexão como consideração, porém as autoras não identificam o mesmo a que me refiro como contemplação. Para elas, a consideração é algo próprio do raciocínio, quando se está a tematizar sobre algo genericamente, como o que ocorre quando Hume se refere a seus discursos. De acordo com minha interpretação, esses casos expressam as autorreflexões que Hume realiza. Distintamente, a reflexão-contemplação refere-se à atenção momentânea a algo, seja de um modo imediato pela percepção sensorial da visão, seja pela lembrança ou imaginação.

Como tenho evidenciado, a mente é reflexiva não apenas porque é capaz de dobrar sobre si, pois também realiza outros movimentos que dão motivos para se admitir outros sentidos específicos. A interpretação de Baier inegavelmente nos

⁴⁰ Ênfase de Hume.

ajuda a perceber que para Hume a razão não está sozinha, ou que pelo menos não deve estar para o investigador da natureza humana. No entanto, parece-me que a confusão entre razão e reflexão dificulta notar que nem todos os processos reflexivos tem a participação do raciocínio. Concordo com Baier que T 1.4.7 marca um momento importante no *Tratado*. Porém, não penso que ali seja inaugurada uma nova razão ou mesmo nova reflexão. Prefiro entender que a razão ou autorreflexão é corrigida, assim como ela já podia corrigir outros raciocínios antes de T 1.4.7. Ao invés de compreender que existe uma única reflexão no *Tratado*, cujo conceito se altera em definitivo nessa seção, parece-me mais plausível que existem várias reflexividades, nem todas como raciocínio, que coexistem e cooperam ao longo do *Tratado*.

Jacqueline Taylor (2015, p. v) também reconhece sentidos não racionais para a reflexão em Hume. Um desses sentidos é idêntico ao que chamo de espelhamento, como encontrado na simpatia. Um segundo sentido de reflexão que ela identifica é o de incorporação, expresso pelas impressões de reflexão. Esse sentido de reflexão, notado por Taylor, enfatiza o aspecto de *manutenção parcial* de um estado mental em outro. Penso, porém, que é importante destacar que há também uma *mudança parcial* de um estado a outro. Por isso, prefiro compreender que impressões de reflexão *derivam* e não meramente incorporam ideias e outras impressões. O terceiro e último sentido que Taylor evidencia de reflexão em Hume é chamado de contemplação. Para ela, essa reflexão é uma consideração feita ou pela memória das próprias experiências, ou pela informação de eventos históricos, formando um raciocínio. Conforme minha leitura, a reflexão-contemplação de Taylor funde dois sentidos de reflexão, a de contemplação e a de raciocínio, como se a atenção que dedicamos a algo, presencial ou imaginativa, fosse o mesmo que a cadeia de ideias que se sucede a ela. Como mostrei, por serem momentos diferentes e não necessariamente ligados, tratam-se de dois sentidos diferentes do fluxo mental.

O *Dictionary of the English Language* de Samuel Johnson, em sua edição de 1756, contribui para a interpretação que sugiro, pois registra para “*reflection*” e variações, como “*reflect*” e “*reflective*”, três das quatro acepções encontradas no *Tratado*. Apenas a primeira que indiquei, reflexão como derivação, não está catalogada no léxico de Johnson. Não deixa de ser curioso que esse significado de reflexão é o primeiro com o qual Hume trabalha, presente desde a terminologia de

seus conceitos basilares. Possivelmente, está aí uma indicação de que refletir, em qualquer acepção, não deixa de ser um momento da corrente constante do feixe de percepções que constitui a mente, não nos sendo possível permanecer em um mesmo estado por muito tempo, um traço original da filosofia humeana.

A espontaneidade ou ocorrência de fluxo de percepções sem esforço do indivíduo está presente na reflexão-contemplação, reflexão-derivação e reflexão-espelhamento. Esses três sentidos de reflexão denotam o curso perceptual desde quando temos contato com algo (reflexão-contemplação) até seu transcorrer em nós mesmos (reflexão-derivação) e quando compartilhamos nossas experiências (reflexão-espelhamento). Quando conectamos ideias (reflexão-raciocínio), fazemos isso não somente para entender os fenômenos (por demonstração ou probabilidade), mas também quando temos a intenção de corrigir nossa compreensão deles (autorreflexão). Penso que reconhecer e valorizar múltiplos sentidos de reflexão, que interagem entre si, pode contribuir para uma maior compreensão da complexidade e da dinamicidade da mente conforme a teoria humeana e dos produtos derivados dela, como a teoria moral e a moral prática.

De que modo essa análise dos significados de reflexão coexistentes no *Tratado* ajuda a entender a reflexão que chamo de comercial, a que se espera provocar com os *Ensaio*s? Primeiro, essa reflexão congrega alguns daqueles sentidos e nessa ordem: contemplação, espelhamento e derivação. A relação comercial completa começa com a experiência que as instâncias diferentes têm uma com a outra, seja presencialmente, seja pela imaginação. Como sugere *Da escrita*, a correção de gosto se dá antes de tudo pelo contato que se tem com uma leitura diversa e com uma companhia que desafia as opiniões próprias até então. Segue-se ao contato com um ponto de vista diferente do seu, o espelhamento ou acolhimento do que antes não pertencia a si, estado do qual se deriva algo novo. O resultado final da reflexão comercial não é a repetição do que se encontra no domínio com o qual se relaciona, mas também diverge da situação inicial própria. Hume não recomenda às mulheres instruídas de *Da escrita* a reproduzirem nem o comportamento de homens sensatos, nem tudo que encontram nos diversos livros. Hume confia que, a partir dessa experiência com a novidade, temos ocasião adequada para a transação de opiniões e sentimentos, que uma vez espelhados em si, fornecem um substrato para

a geração de outras opiniões e sentimentos, diferentes tanto dos seus próprios anteriormente, quanto dos encontrados no outro.

Uma segunda elucidação oferecida pelo exame dos sentidos de reflexão no *Tratado* está na equiparação entre a reflexão raciocínio, realizada pelo modo de “filosofia descuidada”, e a reflexão comercial a ser despertada no leitor dos *Ensaios*. Como visto acima, *Da escrita* guarda semelhanças com T 1.4.7.. Entendo que o motivo é que, estruturalmente, a autorreflexão humeana antecipa a reflexão comercial dos *Ensaios*, perfazendo a mesma ordem de etapas descritas no parágrafo anterior: contemplação, espelhamento e derivação. Inicialmente, o instruído/investigador vai à vida comum, conversa e se entretém. Com essa experiência, ele tem em mente um espelho do mundo, a matéria bruta para seu trabalho. Disso se deriva uma formulação de princípios explicativos gerais da realidade. Apesar de não serem definitivos, tais resultados, o da reflexão comercial e o da reflexão raciocínio, eles servem de referência, respectivamente, para a ação e para o pensamento. A reflexão comercial dos *Ensaios* está para a moral prática como a reflexão raciocínio do *Tratado* está para o conhecimento.

Na próxima seção, caracterizarei o sentimento que distingue vício e virtude como um tipo especial de *feeling*, o qual chamo de refinado. Sua origem tem a ver com uma reflexão comercial, evidenciando que o que os *Ensaios* pretendem fazer nada mais é do que um estímulo de um processo natural que acontece na mente da pessoa comum.

2.2 Sentimento Moral e suas Reflexividades

Para Hume, a distinção moral não passa de uma percepção como outra qualquer (T 3.1.1.2). Ele argumenta que ela deve ser uma impressão ou *feeling*⁴¹, e não uma ideia ou pensamento, porque a demonstração e a probabilidade não são capazes de influir diretamente sobre os afetos e, conseqüentemente, sobre ações. Aprovar ou condenar um caráter não se trata de declará-lo verdadeiro ou falso (T

⁴¹ Chamo atenção para o fato de que na língua portuguesa há apenas a palavra “sentimento” para traduzirmos os vocábulos “*feeling*” e “*sentiment*” da língua inglesa. *Feeling*, para Hume, diz respeito genericamente a qualquer tipo de sensibilidade, o que contrasta com o pensar (“*thinking*”), como atesta o filósofo logo no início da apresentação de seu sistema (T 1.1.1.1). *Sentiment* certamente corresponde a um *feeling* específico, ainda que não seja tão explícita qual sua especificidade, o que estou buscando através de suas ocorrências e do contraste com outro tipo de *feeling*, a paixão. Dessa maneira, obrigo-me a manter o termo “*feeling*” no original para destacar quando me refiro à sensibilidade em geral.

3.1.1.5-9,16-27). Daí, conclui Hume que “a moralidade, portanto, é mais propriamente sentida do que julgada, embora essa sensação [*feeling*] ou sentimento seja em geral tão brando e suave que tendemos a confundi-lo com uma ideia” (T 3.1.2.1).

Sendo uma impressão, a distinção moral guarda semelhança com as paixões. Como estas, o sentimento moral (SM) é uma impressão de reflexão, o que, como visto na seção anterior, implica dizer que é um modo de sentir derivado de um estado mental prévio. Dizer isso é muito pouco, o que também frequentemente induz a se pensar que o SM não passa de uma de paixão. Entretanto, não há consenso entre os comentadores sobre a classificação do SM a partir da taxonomia das paixões de Hume. Como penso, existe uma razão simples para essa dificuldade: SM não é uma paixão. Nessa seção, argumentarei que, ao invés de usar a taxonomia das paixões, o exame do que é o sentimento em geral para Hume define melhor a peculiaridade do *feeling* que constitui a distinção moral, o que também contribui para um esclarecimento dos sentidos de reflexão atuantes sobre esse sentimento.

Uma das clássicas interpretações acerca do SM diz que ele é uma paixão direta, como defendido por Kemp Smith (2005, p. 167-8). O motivo principal é que porque, assim como a paixão direta, o SM surge da contemplação “direta” do seu objeto, que para o SM é o caráter. Um contra-argumento a essa leitura reside no fato de que o ser direto da paixão direta diz respeito à imediatez do contato com o objeto, sem nenhum intermédio de outrem, como no caso da alegria ou tristeza frente a um acontecimento tido como certo (T 2.1.1). Diferentemente, o SM depende do espelhamento afetivo da simpatia, motivo pelo qual outros comentadores, a exemplo de Árdal (1966, p. 109-33), entendem que o SM é uma paixão indireta, como o orgulho e o amor. Uma falha dessa tese está no detalhe de que, na verdade, o SM se volta em direção ao caráter dos indivíduos e não a eles propriamente, o que ocorre com as paixões indiretas (T 3.1.1). Tanto a leitura do SM como paixão indireta, como a do SM como paixão direta, enfatizam mais a proximidade entre o SM e outros estados afetivos, porém deixam a desejar quanto à peculiaridade do SM.

Já outros intérpretes preferem ver o SM como uma “emoção calma”, um afeto apenas semelhante à paixão. Um problema dessa classificação encontra-se na afirmação de Hume que ela está “longe de ser exata” (T 2.1.1.3), podendo uma

paixão violenta, como o amor, tornar-se calma, e uma paixão calma, como o SM e o senso estético, tornar-se violento. Ainda assim, uma gama de autores tem tentado identificar essa natureza calma do SM. Loeb (1995, p. 99-100) indica que a calma do SM depende da abdicação do avaliador de sua perspectiva particular, em prol de um ponto de vista geral, o que o deixa sob um estado mental estável. Não aprofundando a questão, falta ainda a Loeb responder sobre a possibilidade do SM tornar-se violento. Immerwarh (1992, p. 294-5) e Fieser (1992, p. 7) propõem uma saída através da adoção de um duplo sentido de “calma” e “violenta”. Dizem eles que um sentido usado por Hume para esses termos é adverbial, quando se quer expressar a intensidade de uma experiência momentânea. Outro sentido para as mesmas palavras é adjetivo, o que tem a ver com a natureza propriamente da emoção. Carlson (2014, p. 91) também vê a natureza calma do SM ligada à sua origem procedente da contemplação desinteressada ou ponto de vista geral, o que lhe confere uma função avaliativa. Apesar do esforço por encontrar a peculiaridade do SM frente às paixões, a leitura do SM como uma “emoção calma” ainda tem oferecido uma compreensão pouco precisa. Entraves persistem por talvez se manter como referência explicativa a paixão.

Caracterizar o SM à luz do termo “sentimento” (*sentiment*) propriamente ajuda a desviar das dificuldades supramencionadas. Não pretendo fazer uma teoria geral do sentimento, algo que pudesse resolver todos os problemas da filosofia de Hume que remetem a esse termo. Contudo, entendo que contrastar as ocorrências de “sentimento” ao longo do *Tratado* serve como uma ferramenta conveniente para averiguar os elementos distintivos do sentimento quando da instância moral.

Justifica minha escolha metodológica o fato de que Hume usa consideravelmente o referido termo, até em comparação com outros autores chamados de “sentimentalistas” pelos comentadores. “*Sentiment*” surge em 32 parágrafos das *Characteristicks* [1711], coletânea da maioria das obras de Shaftesbury. O mesmo termo está presente em 38 parágrafos do *Inquiry* [1725] e em 24 parágrafos do *Essay* [1728], dois dos textos de Hutcheson mais relevantes à filosofia moral. Hume, por seu turno, menciona “*sentiment*” em 134 parágrafos apenas no *Tratado*. É igualmente considerável o fato de Hume empregar muito mais esse termo no Livro 3 dessa obra, intitulado *Da Moral*, mencionando-o em 74 parágrafos, contra 31 no Livro 1 e 29 no Livro 2. Anima também minha perspectiva,

o fato de que Hume nunca usa expressões como “paixão moral”. Soma-se a isso, a notória ausência no Livro *Da Moral* da taxonomia das paixões, apresentada no Livro 2. Todos esses indícios nos levam, no mínimo, a desconfiar que sentimento não é um mero sinônimo para paixão e a cogitar que sentimento tem um sentido caro para Hume, oportuno e especialmente aplicado a fenômenos morais.

De acordo com o *Oxford English Dictionary*, dentre muitas variações, um significado bastante comum de “*sentiment*” nos séculos XVII e XVIII é “*opinion*” ou “*judgment*”. Similarmente, o *Dictionary of the English Language* de Samuel Johnson registra somente “*opinion*” e “*judgment*” para a palavra “*sentiment*”, pelo menos até 1756. Hume tende a preservar essa acepção usual, como se evidencia em várias passagens do *Tratado* quando “sentimento” e “opinião” são usados em intercâmbio (T 1.4.3.9) ou em justaposição (T 2.1.11.1). Nesse sentido, na tradução brasileira, algumas vezes Déborah Danowski verte “*sentiment*” para o português como “opinião” (ver T 1.2.2.3; 1.3.14.7; 1.4.1.5; 1.4.2.14; 1.4.7.5; 3.2.8.8) ou expressões próximas, como “ideia” (T 1.3.14.26), “afirmação” (T 1.3.14.31), “posição” (T 1.4.2.50), “concepção” (T 1.4.3.9), e “o que penso” (T 3.2.6.2)⁴². Já paixão jamais é identificada com opinião. Não obstante, Hume acrescenta novos atributos ao sentimento e o aproxima da paixão. Do mesmo modo como acontece entre sentimento e opinião, sentimento e paixão são ocasionalmente mencionados juntos (T 1.4.1.11) ou usados em lugar um do outro (T 1.4.2.37). Assim, Hume parece sugerir que sentimentos mesmo sendo opiniões, são ao mesmo tempo afetivos.

Uma maior evidência dessa dupla dimensão do sentimento, como opinião e afeto, está na última seção do Livro 1 do *Tratado* (T 1.4.7), quando Hume compara diferentes sistemas de opiniões. Ele diz que a filosofia que se mantém dentro dos limites da experiência, chamada de “verdadeira filosofia”, é segura, porque provoca “sentimentos amenos e moderados”; além de também ser agradável, porque corresponde à vida comum. Em contraste, a filosofia feita de frias especulações, chamada de “falsa filosofia”, é ridícula, porque suas opiniões são apenas extravagantes, mas têm “pouca ou nenhuma influência sobre nós”, uma vez que elas não são vívidas. Uma conclusão dessa explanação é que uma opinião somente pode ser persuasiva se atingir nossa sensibilidade, ou for um *feeling*, ressoando o

⁴² Curioso que Danowski adverte sobre a dificuldade de se traduzir “*feeling*”, às vezes vertido por ela como “sensação”, às vezes como “sentimento”. Igual alerta ela não faz com “*sentiment*” (ver DANOWSKI, 2009, p. 9-10).

que se experimenta na vida ordinária. E sentimento deve ser exatamente esse tipo de opinião. No caso da “verdadeira filosofia”, esse *feeling* é seguro e agradável. Isso posto, entendo que Hume usa “sentimento” para expressar uma *opinião* ou julgamento, o que já fazia parte do sentido corriqueiro, porém adicionando uma qualificação *afetiva*.

A conjugação desses dois aspectos sob uma mesma palavra levou Amélie Rorty (1993, p. 171) a propor que sentimento é um estado mental intermediário entre a razão e as paixões. Particularmente não tendo a essa leitura, pois não me parece que sentimento esteja tão próximo da razão quanto está das paixões. Sentimento, para Hume, é claramente *feeling* e não pensar. Portanto, compreendo que a opinião que denota o sentimento é a inclinação (des)favorável a algo não porque raciocinamos sobre, mas simplesmente porque nos (des)agradamos dele.

O fato de apenas o sentimento ser opinativo, e a paixão não, parece que não acrescenta nenhum sentido de reflexividade ao sentimento que já não exista também na paixão. Sentimento e paixão requerem a *contemplação* de um objeto e *derivam* de uma percepção anterior. Além disso, o sentimento e as paixões indiretas são reflexivos também enquanto dependem do *espelhamento* mental promovido pela simpatia, prescindindo do raciocínio, como comentado anteriormente sobre a seção *Do amor à fama* (T 2.1.11). Todas essas reflexividades, em especial a última, enquanto permite a “comunicação de inclinações e sentimentos”, contribuem para outra característica comum entre sentimento e paixão: a sociabilidade. Ainda que minimamente, somos influenciados uns pelos outros, acolhendo parcialmente o que não é originalmente nosso, para a partir de então reagir (T 2.1.11; 2.2.8.2).

A proximidade entre sentimento e paixão chega a ser tão estreita que em alguns momentos paixões são chamadas de sentimentos no texto humeano. Todavia, não seria o caso de sinonímia. Hume menciona que belas roupas causam o “sentimento do orgulho” em nós quando elas são nossas (T 2.3.9.4). Em outro trecho, ele sustenta que o “sentimento e a paixão” do orgulho é uma condição necessária para regular nossa ação de acordo com nossa posição social (T 3.3.2.11). Como entendo, paixões são chamadas de sentimentos desde que elas sejam derivadas de um contexto que envolve opinião, o que se coaduna com a teoria das paixões de Hume. Paixões como o orgulho são classificadas por Hume como indiretas, o que quer dizer que dependem de três componentes: um sujeito,

uma qualidade e um objeto (T 2.1.4). Clarificando por meio do exemplo acima, acerca do orgulho pelas belas roupas, podemos dizer que nossas roupas são o sujeito, que avaliado com a qualidade da beleza, causam orgulho em nós, o objeto dessa paixão. Nossas roupas, sem qualquer qualidade reconhecida pela *opinião* alheia, não poderiam nos causar orgulho. Isso porque o orgulho e as demais paixões indiretas dependem de algum reconhecimento social (ver T 2.1.6.6). De acordo com minha leitura, apenas um cenário desse tipo autoriza que algumas paixões também sejam chamadas de sentimento para Hume.

Embora haja uma diferença entre sentimento e paixão, não parece plausível que esses termos se referem a estados mentais diferentes. Reforça essa resistência, notar, como Schmitter (2013b, p. 205-7), que o sentimento não figura na terminologia das percepções em geral e nem na taxonomia das paixões. Em vista disso, a comentadora sugere que sentimento pode apenas ser o *aspecto avaliativo* de uma paixão. Apesar de admitir que tal solução funciona bem para a configuração do sentimento até o final do Livro 2 do *Tratado*, não estou convencido de que ela tenha o mesmo êxito no livro sobre a moral.

O primeiro indício de que o sentimento especificamente moral não é de uma mesma classe de *feelings* que paixão é que Hume não remonta à taxonomia das paixões no Livro 3, além de jamais empregar em toda sua obra expressões como “paixão moral”. Em acréscimo a tais omissões, há um motivo bem mais convincente para SM não ser considerado uma paixão. Somente no livro *Da Moral* surgem dois novos traços do sentimento – a estabilidade e a cultivabilidade –, exclusivamente ligados à moralidade e à estética. Conforme minha interpretação, as novas características agregadas ao sentimento configuram não uma mera função avaliativa de uma paixão e sim uma espécie nova de *feeling* mais sofisticado.

À medida que Hume insiste que um SM consiste em um “tipo peculiar” de prazer ou desprazer, nem todo sentimento é moral, mesmo aqueles condizentes à ação humana (T 3.1.2.3-4). Assim, deve-se admitir que há mais de um tipo de sentimento, ou opinião afetiva, de agrado e desagradado do caráter de alguém. Hume distingue dois, sendo que um diz respeito ao “interesse privado” e o outro, no caso do SM, surge sob uma “consideração geral”. Esses tipos de sentimentos são substancialmente diferentes, embora possam às vezes ser confundidos. Um melhor

entendimento das características distintivas do SM vem através da equiparação que Hume faz entre a sensibilidade moral e a estética. Ele diz:

um homem dotado de serenidade e discernimento [*judgment*]⁴³ pode se proteger dessas ilusões. Do mesmo modo, embora seja correto que a voz melodiosa é apenas uma voz que nos dá naturalmente um tipo *particular*⁴⁴ de prazer, é difícil alguém se dar conta de que a voz de seu inimigo é agradável, ou admitir sua musicalidade. Mas uma pessoa de audição refinada e com autodomínio é capaz de separar esses sentimentos [*feelings*]⁴⁵, e conferir elogios a quem os merece (T 3.1.2.4)

A passagem indica que as distinções morais exigem uma sofisticação da sensibilidade em relação a outros *feelings* que possuímos e que foram abordados anteriormente ao Livro 3. Alguém poderia contestar isso, com a lembrança de que Hume também assemelha o SM ao orgulho e ao amor, *feelings* chamados explicitamente por ele de paixões indiretas (T 3.1.2.5). Alegar-se-ia por isso que SM é uma paixão indireta. Contudo, entendo que Hume apenas diz que SM e aquelas paixões tem algo em comum: um teor de avaliação relativo a pessoas.

A meu ver, essa associação ajuda mais na diferenciação entre SM e afetos acerca de coisas, como a alegria e a tristeza, e *feelings* não derivados de outros, como as sensações corporais. Se a semelhança entre SM e uma paixão indireta fosse suficiente para considerar qualquer sentimento como moral, qualquer um por quem sentimos amor ou ódio seria então também considerado virtuoso ou vicioso. Porém, esse não é o caso porque o SM é apresentado como uma das possíveis causas de uma paixão indireta. Poderíamos amar alguém por muitos motivos, nem sempre por ele ser virtuoso (ver T 2.1.7). Além disso, poderíamos odiar nossos inimigos e ainda admitir que eles têm qualidades virtuosas (T 3.1.2). Portanto, embora relacionados e comparáveis, SM e paixões indiretas não correspondem ao mesmo tipo de *feeling*. Mais próximo do sentimento estético, o sentimento moral deve compor com este uma categoria especial de sentimento ou opinião afetiva para Hume, que chamo de *refinado*. Por contraste, denomino *básico* o sentimento como aparece nos Livros 1 e 2 e que se restringe à função avaliativa de uma paixão.

A origem da natureza refinada do SM está na adoção de um “ponto de vista geral”, que é a contemplação de ações “sem a referência ao nosso interesse

⁴³ Adição do original por mim.

⁴⁴ Ênfase de Hume.

⁴⁵ Adição do original pela tradutora.

particular”. Às vezes, esse ponto de vista se identifica ao interesse público, como o que acontece com todo comportamento que tende à promoção da ordem social. Para Hume, nossa mente não faz diferença, na distinção moral, entre uma ação considerada instintiva, como a benevolência e a raiva, e uma que condiz a regras de comportamento que surgiram ao longo da história, como a justiça e injustiça. O que importa, para que uma ação seja virtuosa, é que ela agrade ao espectador de uma determinada maneira.

Acontece que não apenas algumas práticas surgiram e se mantiveram ao longo do tempo. Conforme Hume, com a ampliação e a complexidade da vida social e em prol de sua manutenção, os humanos precisaram igualmente desenvolver um novo modo de apreciar as ações uns dos outros que não fosse pela mera perspectiva privada. É assim que Hume postula que pela experiência contínua ao longo da história adquirimos um “senso geral de interesse comum” (T 3.2.2.4). Nos termos que tenho explicado, sentimentos básicos, apegados aos interesses próprios e aos dos mais próximos, suficientes para o sustento da convivência familiar, não dão conta de aprovar e reprovar o que é de interesse de uma ampla e complexa sociedade.

Mesmo quando o ponto de vista geral, típico a sentimentos refinados como o moral, não é o mesmo que o interesse público, a perspectiva de contemplação da ação não é a do interesse do observador, e sim a do outro: seja o agente, sejam os concernidos a este (T 3.3.1.27-31). Apesar da variação de “fontes” da distinção moral, em todos os casos o interesse do próprio avaliador não é o que conta para o SM. O que eu chamo atenção é que agradar-se e desagradar-se dessa maneira, além do limite dos próprios interesses, representa uma sensibilidade mais aguçada do que a encontrada nas paixões. Não à toa, a passagem do tipo de sentimento de (des)agradabilidade, restrita aos interesses privados, para aquele alicerçado no ponto de vista geral, Hume chama de “progresso dos sentimentos” (T 3.2.2.10,24-25).

À medida que a consideração de cada um sobre as ações assume a perspectiva dos interesses de outros, e outros estranhos a si, os sentimentos decorrentes se tornam *estáveis*.

Tal estabilidade tem um sentido mais forte do que simplesmente o de um traço de caráter habitual, que supomos existir em alguém como condição para o

avaliarmos (T 3.3.1.4-6). A estabilidade do SM significa que, mesmo que se alterem as circunstâncias, o (des)agrado a que ele se refere não se modifica. Tomemos a benevolência por comparação. Esse traço de caráter é moralmente agradável, o que quer dizer que causa no espectador um SM de aprovação, porque o espectador sente uma satisfação ainda que ele não seja implicado pela ação que contempla. O afeto da benevolência em si, embora frequente em alguém, é muito variável; não sendo sempre e nem com todos que alguém é benevolente, muito embora esse mesmo indivíduo sempre se agrada moralmente da ação benevolente. Isso quer dizer que o SM serve de uma referência de comportamento social, demarcando os limites do que é agradável e desagradável, independentemente de se amar ou odiar particularmente alguém, ou até mesmo independentemente de se agir ou não em conformidade a ela.

Dada sua estabilidade, o SM tem condição de ser estimulado ou *cultivado*⁴⁶ por artifícios, assim sendo fortalecida a propensão de um indivíduo de também se comportar adequadamente. Essa cultivabilidade do SM, assim como sua estabilidade, tem uma carga mais pesada do que se dá com uma paixão. As paixões, por sua instabilidade decorrente do apego ao interesse próprio e particular, a rigor resistem a um resultado durável e amplo. Elas precisam de um parâmetro regulador, ainda que adaptável e corrigível, para continuamente se ajustar, encontrado no SM. Assim, várias medidas de reforço do nosso natural agrado, por exemplo, da benevolência, contribuem para que ajamos benevolentemente com mais frequência e em favor de um número maior de pessoas.

Em parte, minha visão do sentimento aproxima-se da de Schmitter (2013b). Admito, como ela destaca, que Hume não define o que é o sentimento e não o inclui na taxonomia das paixões. Mas sua sugestão de que sentimento apenas significa a função avaliativa de uma paixão não é adequada para explicar a especificidade do SM. Mais provavelmente, a interpretação da comentadora corresponde somente ao que chamo de sentimento básico, como denotado pelas ocorrências de “sentimento”

⁴⁶ Como notado no capítulo 1, a herança terminológica de Hume advinda tanto da MPCult quanto da MPCConv não implica sua adesão ao sentido original. Cultivo para Hume, a partir de seu espectro comercial, significa um exercício contínuo, lento e mesmo árduo, em comum com a acepção hutchesoniana, porém não é realizado em exclusivo pelo indivíduo e sem a interferência das opiniões alheias. Na verdade, como mostrarei na seção 2.4 e no capítulo 3, Hume entende que existe um cultivo empreendido por instituições sociais, como a política, sobre os indivíduos. O que destaco na presente seção é tão somente que o SM, por não ser volúvel como as paixões e os sentimentos apegados ao interesse próprio e particular, tem uma influência mais constante sobre as mentes, o que não quer dizer que não possa ser corrigido e adaptado de acordo com as circunstâncias.

nos Livros 1 e 2. O problema é que o uso que Hume faz do termo nos dois primeiros livros do *Tratado* não captura completamente o que o SM é. As características típicas do SM emergem somente no Livro 3 graças ao fenômeno que Hume chama de “progresso dos sentimentos”, algo não incluído na análise de Schmitter. Consequentemente, ela não indica a estabilidade como uma característica do SM, e considera que a habilidade de cultivar sentimentos é explorada apenas em textos posteriores ao *Tratado* (SCHMITTER, 2013b, p. 205-7).

Como defendo, a constituição do SM é mais complexa do que os elementos do sentimento básico, aquele que serve somente como indicação do aspecto avaliativo de uma paixão. Em contraste, no campo moral, um progresso dos sentimentos resulta na superação dos sentimentos básicos lidados pelos Livros 1 e 2. A moralidade, assim como a estética, expressa um desenvolvimento mais elevado da nossa capacidade de sentir, de julgar, e de sermos motivados por nossos *feelings*. Diferentemente da visão de Schmitter, afirmo que o *Tratado* já reconhece que pelo menos alguns sentimentos podem ser cultivados, mas isso se dá exclusivamente no Livro 3; pois essa é uma característica apenas de sentimentos refinados, como o SM, uma vez que eles são igualmente estáveis. Por esse motivo, o SM deve contar como uma classe especial de *feeling*, uma que surge quando apreciamos algo de modo independente do interesse próprio.

Compreendo que a maioria das leituras sobre o SM falha porque elas supõem que o sentimento em geral representa uma categoria de paixão. Realmente, a designação de paixão mesma é complicada no *Tratado*. No começo do Livro 2, “paixão” refere-se às “emoções violentas”, o tema daquele livro inteiro. Porém, essa definição é estreita e nem sempre mantida por Hume ao longo da obra. Algumas vezes, ele também chama de paixão qualquer tipo de emoção (ver T 2.3.4.1). Como consequência, até SM poderia ser chamado de “paixão” nesse sentido vago e genérico, o que não ajuda no esclarecimento da peculiaridade desse *feeling*. Conforme meu entendimento, a rigor, uma paixão, para Hume, se refere somente ao domínio privado, o círculo estreito dos interesses próprios e dos interesses daqueles próximos ao avaliador, o motivo desse *feeling* ser instável e resistir ao estímulo continuado. Mesmo assim, a paixão pode ser chamada de sentimento, contanto que ela esteja associada a uma opinião ou avaliação de algo, como inclusive o caráter. Quando assumimos uma perspectiva privada para julgar alguém, temos apenas

sentimentos básicos. Todavia, quando avaliamos ações de modo independente do interesse próprio, nossos sentimentos são muito sofisticados para serem classificados como paixões de acordo com a teoria de Hume.

Como entendo, é a estabilidade desses sentimentos superiores ou refinados o que significa dizer que eles possuem uma natureza “calma”, ou o sentido adjetivo de emoção calma como dizem alguns intérpretes. Paralelamente, a natureza “violenta” de uma paixão é devida à sua instabilidade de apego aos próprios interesses. Esse esclarecimento, contudo, advém através de outras designações para além da taxonomia das paixões, descobertas apenas no Livro 3. Mesmo que algumas paixões tenham um aspecto avaliativo ou opinativo, como é o caso das paixões indiretas, sua referência de (des)agradabilidade é a particularidade do interesse próprio ou do interesse de alguém concernido a si. Tal característica é o que dá a esse *feeling* uma natureza “violenta” ou instável, o que em um estágio de organização familiar seria o suficiente para a harmonia social. Essa alteração da referência do agrado nas ações – da particularidade para a generalidade – dá-se como uma resposta da sensibilidade humana frente um contexto social maior e mais amplo do que aquele restrito somente a poucos indivíduos.

É importante ressaltar como a discussão acerca da reflexão ajuda a distinguir o SM, o que por sua vez permite entender como ele poderia ser cultivado por artifícios, a exemplo da leitura dos *Ensaíos*. Decerto, todo sentimento, seja básico, seja refinado, é reflexivo enquanto contemplação, já que é a visão ou imaginação do caráter que ocasiona seu surgimento; reflexivo enquanto espelhamento, pois requer o compartilhamento prévio do estado mental alheio; e reflexivo enquanto derivação, pois é um *feeling* antecedido por outras percepções. Expressa assim, a ocasião que gera os sentimentos é uma reflexão comercial, pois eles são gerados pela transação do si com outros. Ocorre que no caso do sentimento básico, o comércio afetivo é limitado ao círculo de indivíduos mais próximos e semelhantes a si, como amigos e parentes. Distintamente, sentimentos refinados, como SM, resultam do comércio afetivo com perspectivas diferente da do si.

Disso se implica que a “filosofia descuidada” de T 1.4.7 e a liga de *Da escrita*, como discutidas na seção anterior, reproduzem artificialmente a estrutura de um processo natural encontrado no sentimento refinado que distingue vícios e virtudes. Tendo por base esse exame do fenômeno da moralidade, a moral prática humeana

coerentemente não se trata de um atrito de visões particulares, como em Addison, nem tampouco de uma cultura de um ponto de vista universal, como em Hutcheson.

Além destas reflexividades do SM mencionadas acima, penso que ainda vale fazer algumas considerações sobre a relação desse sentimento com a reflexão raciocínio, embora no início da seção tenha sido indicada a rejeição explícita de Hume à participação direta da demonstração e da probabilidade na origem do SM.

Segundo a tese de Baier (1991, p. 174-197, 279-281), mencionada na seção anterior, Hume adota uma razão “social e apaixonada” a partir da conclusão do Livro 1. A autora alega que é justamente por conta desse movimento da mente total, de se voltar sobre si, que adotamos o ponto de vista geral e decidimos quais artifícios são e não são morais. Ela mostra também que, por sua capacidade social, essa nova razão é considerada ela mesma uma virtude ou habilidade natural (T 3.3.4.5), adequada tanto para juízos morais quanto intelectuais. Na contramão, Owen (1994, p. 198-200) afirma que o papel do raciocínio na filosofia humeana em geral é reduzido, tendo por isso a necessidade de ser suplementado pelas paixões e a imaginação. Loeb (2004, p. 342-343, 352), ainda mais contundente, sustenta que a motivação da adoção do ponto de vista geral é um mecanismo totalmente irrefletido, feito por todos naturalmente e sem esforço. Ele argumenta que, dada a tendência de aversão ao desprazer, fugimos da inquietação proveniente da contradição de sentimentos e optamos pelo ponto de vista geral (T 3.3.1.15,18; 3.3.3.2). Portanto, conclui Loeb, é a estabilidade, e não o raciocínio, que leva à *formação* de sentimentos morais. Porém, ele sugere que dada a necessidade contínua de ajuste do SM às circunstâncias, o raciocínio pode contribuir para um *aprimoramento* ou melhor articulação do ponto de vista gerador desse afeto, ao fornecer informações mais precisas e atualizadas.

De acordo com os sentidos de reflexão encontrados no *Tratado*, discutidos na seção anterior, o raciocínio, mesmo em sua forma de autorreflexão, nunca parece cooptar ou se confundir com a sensibilidade e a sociabilidade. Por isso, compreendo que um “dobramento total da mente sobre si” só poderia ser entendido como uma cooperação entre pensar e sentir, ou um movimento no qual o entendimento e os afetos, apesar de unidos indissociavelmente, ocupam funções diferentes: os afetos determinam os fins e a razão descobre os meios de sua satisfação. Seja na adoção, seja no ajuste do ponto de vista geral, certamente a razão não poderia nos dar ou

alterar motivo nenhum. Por isso, penso que mesmo no desenvolvimento do SM ao longo da história, e na sua correção e adaptação na vida do indivíduo, para nos agradarmos e nos desagradarmos à sua maneira, não dependemos do raciocínio. Se por um lado a reflexão-raciocínio não muda nossas preferências, por outro é uma aliada eterna a quaisquer dos afetos, ao atualizar nossa informação dos *modos* pelos quais podemos alcançar o que nos agrada e evitar o que nos desagrada.

Mais uma vez, podemos lançar mão da imagem do comércio entre conversantes e instruídos, expressa em *Da escrita*, também para falar da contínua regulação do ponto de vista do SM. Se a via do comércio na direção dos conversantes aos instruídos colabora com a formulação de uma filosofia “descuidada” ou verdadeira, como deseja a conclusão do T 1, o retorno desse tráfego de opiniões proporciona aos conversantes uma maior profundidade e amplitude de informações, em comparação com as que possuíam anteriormente, sobre os assuntos cotidianos. Seguramente, qualquer texto que oferecer isso aguça a reflexão-raciocínio e, assim, dá maior precisão e atualização sobre *como* adquirir o que se agrada e evitar o que se desagrada.

No entanto, como promete *Da escrita*, os *Ensaios* pretendem oferecer tanto informação quanto prazer. Para ser uma moral prática, os *Ensaios* não podem se limitar a ser uma base de dados para os leitores, pois precisam igualmente comover e de uma determinada maneira. Essa maneira deve ser a mesma da do SM, uma opinião afetiva derivada de uma contemplação da vida ordinária em intercâmbio com outras visões. Até aí o SM poderia se confundir com qualquer sentimento, não fosse pela significativa diferença que o espelhamento afetivo do espectador moral acontece com alguém para além de sua situação imediata e independente do interesse próprio e particular, o que faz o SM ser um sentimento estável e, por isso, cultivável.

Na próxima seção explorarei em mais detalhe a relação entre o SM e o interesse que define sua natureza. Com isso, será possível definir os modos de cultivo do SM, bem como, na quarta e última seção do capítulo, ponderar acerca dos seus efeitos sobre a motivação, o que se espera de uma moral prática.

2.3 Interesses e Refinamento do Juízo

Segundo Albert Hirschman (1997, p. 31-7, 47, 54, 66), deveríamos considerar uma distinção significativa entre os termos “interesses” e “interesse” para os intelectuais dos séculos XVII e XVIII. Por “interesses”, diz ele, entende-se vantagens estritamente econômicas, identificadas com a paixão específica de amor pelo ganho ou avareza. Hume, por exemplo, refere-se a esse sentido quando usa expressões como “paixão do interesse” ou “afeto interessado” no ensaio *Do refinamento das artes*. Já “interesse”, conforme aquele autor, dá conta da totalidade das aspirações humanas, não restritas às materiais, além de denotar um aspecto de cálculo sobre o modo de alcançá-las. Assegura Hirschman que, a partir desse sentido mais amplo, o interesse é interpretado como o motor do mundo, e as disposições humanas benignas são despertadas por tendências perniciosas. Mandeville, maior expoente dessa compreensão, influi inclusive sobre a filosofia de Hume, segundo a qual o aprimoramento da sociedade advém do controle das paixões por esse interesse racional.

Posso concordar com Hirschman que o interesse é um conceito central para o século XVIII, gerando uma discussão intensa entre antecessores e contemporâneos de Hume acerca das relações sociais. Hume alude a isso em passagens como essa: “vem despertando tanto a curiosidade do público, se [...] distinções morais se fundam em princípios naturais e originais ou se nascem do interesse e educação” (T 2.1.7.2). Esse trecho, porém, contraria a leitura de Hirschman sobre uma unanimidade de que o interesse, mesmo em sentido ampliado, seja o motor do mundo. A discussão que enseja o interesse, na verdade polarizada, gira entorno da questão da dignidade da natureza humana e o quanto ela pode ser alterada por artifícios. Os polos do debate podem ser identificados em Hobbes e Mandeville de um lado, na defesa de uma hipótese egoísta-cética, e Shaftesbury e Hutcheson de outro lado, proponentes de uma hipótese altruísta-realista⁴⁷.

A querela se inicia com provocações de Hobbes segundo as quais o único critério das distinções morais é a satisfação ou não do interesse próprio⁴⁸. Assim, para ele, a justiça é uma questão de convenção e, como tal, só poderia surgir após a formação de uma comunidade, cujas regras de conduta provém dos ditames do

⁴⁷ Ver nota 11.

⁴⁸ Ver Hobbes, 1998, p. 33-42.

soberano⁴⁹. A consequência imediata da teoria hobbesiana, como interpreta Shaftesbury, é o ceticismo moral, ou a negação da existência de uma distinção entre virtude e vício. Hobbes, apesar de crítico da religião, compartilha da visão calvinista de consideração da natureza humana como essencialmente má ou débil, havendo a necessidade da intervenção de uma força superior para evitar que a conduta torpe dos indivíduos os leve à ruína. Em Hobbes, a função do Deus legislador é assumida pelo soberano político (GILL, 2006, p. 79-82).

Contra-pondo-se a Hobbes, Shaftesbury defende que os indivíduos não são completamente egoístas e que são capazes por si mesmos, se seguirem sua natureza, de serem virtuosos⁵⁰, apesar de que raramente se observe no mundo alguém que viva dessa maneira⁵¹. Credo no compromisso do moralista de motivar à virtude, Shaftesbury se esforça por convencer seus leitores acerca da nossa verdadeira natureza, que é sociável. Consequentemente, para ele, a hipótese egoísta-cética além de equivocada teoricamente, por não expressar a realidade moral, é prejudicial em termos práticos por ser autorrealizável. Indivíduos convencidos de que a natureza humana é essencialmente egoísta tendem a agir assim (GILL, 2006, p. 80, 88).

Como aliado de Hobbes, Mandeville argumenta que práticas aparentemente desinteressadas na verdade são expressão do interesse próprio⁵². Conforme este filósofo, o processo de civilização humana se traduz em um refinamento, ou desenvolvimento progressivo do controle da paixão do orgulho sobre o interesse próprio, estratégia encampada por políticos e moralistas. O último passo da sociedade é a moralidade, uma intervenção ideológica de uma minoria astuta, sem a qual a vida política não se estabeleceria. Só a lisonja, para Mandeville, torna os seres humanos sociáveis ou desejosos por obedecer a regras como as da justiça. Em seu tempo, o estágio de sublimação do interesse próprio se expressa pelas regras de polidez, quando já se tem internalizado um artifício de satisfação do orgulho com um mínimo risco físico (HUNDERT, 1994, p. 66-68, 73, 78).

Em oposição a Mandeville, Hutcheson rejeita que seja o interesse a demarcar a diferença entre bem e mal morais, em favor de um tipo de prazer que constitui um

⁴⁹ Ver Hobbes, 1998, p. 82-106.

⁵⁰ Ver Shaftesbury, 2001, v. 2, p. 9-16.

⁵¹ Ver Shaftesbury, 2001, v. 2, p. 55-56.

⁵² Ver Mandeville, 1988, p. 62.

senso especial que garante a distinção real e objetiva da virtude. Isto quer dizer que as qualidades morais estão presentes no agente e não no observador, além de que o (des)prazer que este sente ao (des)aprovar uma ação não é o mesmo que as próprias qualidades morais. Tais sentimentos motivam e julgam, porém é a virtude mesma, uma disposição benevolente, que causa a aprovação do observador por meio do prazer para que este a perceba (NORTON, 2009, p. 280-4; MAURER, 2013, p. 299-300). Ainda que procure uma base empírica para sua teoria moral, respaldada por uma regularidade e uniformidade na natureza humana paripasso ao restante da natureza, Hutcheson, como visto no Capítulo 1, confia à providência divina a garantia de constituição humana original e essencialmente benevolente que, mesmo estando corrompida, pode ser recuperada pelo cultivo autorreflexivo.

Juntamente com Shaftesbury, Hutcheson representa uma proposta otimista em comparação com a visão oposta, segundo a qual o governo dos afetos se limita ao poder político, seja pelo medo, no caso de Hobbes, seja pelo orgulho, no caso de Mandeville, sem exigir uma real transformação dos indivíduos (HARRIS, 2013, p. 280-1).

Diante desse quadro, Hume toma uma posição que uns entendem mais propensa a um lado da disputa e outros a entendem mais inclinada ao outro⁵³. Particularmente penso que, por conta de sua concepção não essencialista de natureza, como apresentada na seção 1.2, a maior parte daquela tensão perde sentido em Hume. É inegável, entretanto, que nele permanece a relevância acerca do interesse. O interesse move o mundo para Hume, mas não porque, como pensa Hirschman, ele seja de um único tipo que engloba racionalização de afetos. Genericamente, o interesse para Hume é indubitavelmente da ordem da sensibilidade, pois do contrário não teria como influir sobre nossos sentimentos ou opiniões afetivas, quer básicas, quer refinadas. O interesse é importante na filosofia humeana porque é a partir do seu tipo específico que os sentimentos assumem uma caracterização peculiar, revelando os modos de poderem ser cultivados ou não.

Conforme Hume, os tipos de interesse se definem a partir dos efeitos dos princípios de semelhança e contiguidade da imaginação sobre a sensibilidade, ou seja, conforme a referência com o eu e a proximidade espaçotemporal do objeto. Desse modo, podemos considerar a existência do interesse próprio e o interesse

⁵³ Ver nota 18.

alheio, ambos podendo ser mediatos ou imediatos. Apesar dessa variação, todos os interesses, de alguma maneira, conectam os indivíduos.

Como vimos na seção 2.1, podemos compartilhar estados mentais uns dos outros através da simpatia ou reflexão-espelhamento. Hume insiste que, mesmo embora isso não se converta em ação nossa, não podemos deixar de considerar as inclinações alheias para formar nossos próprios sentimentos ou (des)aprovações afetivas sobre as coisas. Esse seria o caso, por exemplo, de quando sentimos o prazer na riqueza alheia, mesmo se não possuímos nenhuma vantagem nela, possível apenas porque assumimos como se fosse nosso o interesse do proprietário (T 2.2.5.4,11,14). Sobre isso, Hume afirma que: “entramos em seu interesse pela força da imaginação, e sentimos a mesma satisfação que esses objetos naturalmente nele ocasionam” (T 2.2.5.16).

Como refletimos os estados mentais uns dos outros devido a “uma grande semelhança entre todas as criaturas humanas”, similaridades adicionais e a contiguidade entre os indivíduos facilitam o espelhamento afetivo (T 2.1.11.4-6; ver também T 2.2.2.17; 2.2.4.7; 2.2.7.2). Isso quer dizer que, mesmo tendo um grau mínimo de suscetibilidade ao interesse de estranhos, tendemos a ser parciais em nossas opiniões. Devido a isso, ficamos, por exemplo, “particularmente satisfeitos com tudo que confirma a boa opinião que temos de nós mesmos e ofendemo-nos facilmente com tudo que se opõe a ela” (T 2.1.11.9). Esse efeito é potencializado quando os que opinam sobre nós são parentes e amigos (T 2.1.11.14-19). Por esse motivo, interesses particulares podem ser entendidos como uma extensão do interesse próprio para um pouco além do si, referidos a familiares e amigos, e preferíveis a interesses de estranhos.

Nossa preferência pelo semelhante, ou tendência à parcialidade, em si não é problemática. Segundo Hume, inclusive a reconhecemos como uma condição natural nossa, ao ponto de reprovarmos alguém que despreza sua família em preferência de um desconhecido em um conflito de interesses (T 3.2.2.8). Do mesmo jeito, “não censuramos um homem por se opor a um de nossos propósitos quando seu próprio interesse está particularmente em jogo” (T 3.3.1.17). A parcialidade só nos desagrade de acordo com um certo contexto.

Hume conjectura que os humanos sempre viveram pelo menos em grupos familiares, para os quais o instinto sexual e o afeto pela prole foram o suficiente para

mantê-los agregados. Partindo dessa experiência, o costume torna os indivíduos sensíveis às vantagens da vida social (T 3.2.2.3-4). Nesse estágio de organização no qual a natureza humana, segundo Hume, se encontra “inculta e selvagem”, não há um governo civil e nem moralidade, pois os motivos para agir e julgar são os interesses ligados a si: os próprios e os particulares. Nessa circunstância de agrupamento elementar, a parcialidade não impede a sociabilidade porque facilmente se percebe os outros semelhantes a si, sendo suficientes os sentimentos básicos acerca da conduta uns dos outros.

Hume observa que nossa tendência à parcialidade só se torna problemática com a conjugação entre a escassez de recursos e o grande tamanho e complexidade da sociedade. Diante de uma quantidade cada vez maior de estranhos, vamos tomando preferência pelos já conhecidos, o que leva a um conflito de interesses e uma instabilidade de posse dos bens (T 3.2.2.6-7). Hume acredita que a solução encontrada pelos humanos está na criação de regras, sendo a primeira delas a instituição da propriedade. Sobre isso, declara:

Observo que será de meu interesse deixar que outra pessoa conserve a posse de seus bens, *contanto que* ela aja da mesma maneira em relação a mim. Ela tem consciência de um interesse semelhante em regular sua conduta. Quando esse senso comum do interesse se exprime mutuamente e é conhecido por ambos, produz uma resolução e um comportamento adequado (T 3.2.2.10)

O estabelecimento da propriedade, de acordo com Hume, como toda outra criação humana, não pode ser arbitrário à nossa constituição natural para ter sucesso. Por isso, por mais que essas regras sejam fruto do entendimento, o fim delas é a satisfação do motivo natural das ações: o interesse próprio. Quer dizer que, para que possamos ajuizar e nos motivar a agir em favor de estranhos, o artifício precisa oferecer vantagens recíprocas (T 3.2.5.8-9; 3.2.7.1).

Alega Hume que, através de várias experiências ao longo da história pelas quais se percebe que a obediência a essas regras é mutuamente vantajosa, os indivíduos desenvolvem um senso de interesse em comum. Mais do que isso, por conta da tendência humana para formar regras gerais de acordo com experiências repetidas, esse senso passa a ser também costumeiro (T 1.3.13.7-13; 2.1.10.1; 3.2.3.7). Como motivado originalmente pelo interesse próprio, Hume considera que a instituição de regras de convivência se funda em uma obrigação natural. Contudo, ele também sustenta que se fosse apenas pelo interesse próprio, ou mesmo

interesse particular, não haveria uma ampla aceitação desses artifícios. Para isso, as normas passam a ser aprovadas porque o interesse alheio, ou interesse próprio dos outros, reverbera entre os indivíduos pela simpatia ou reflexão-espelhamento. Quando um indivíduo espera que outro agirá como ele é porque supõe que há uma semelhança entre os interesses de ambos (T 3.2.2.22). Quando esse outro em questão é um estranho e, mesmo assim, reconhece a mutualidade de interesses, além disso passando a atribuir as tais experiências à generalidade de estranhos e a criar a expectativa de uma regularidade futura, os sentimentos ou opiniões procedentes já possuem um grau mais sofisticado de sensibilidade do que o do círculo familiar. Esse é o ponto de vista geral e refinado que ocasiona o sentimento moral, como dito na seção anterior.

Conforme a história conjectural humeana, a nova circunstância – de coexistência com estranhos e escassez de recursos – obriga a natureza humana se adaptar e desenvolver uma sensibilidade compatível, o que inclui referências para sentimentos e ações. No círculo familiar, interesses próprios imediatos são o suficiente para a ordem social, pois todos os indivíduos são conhecidos, ou mais similares e próximos da noção de eu. Em uma sociedade extensa, quando se enfraquece a percepção de que os outros são ainda semelhantes, por um “lento progresso” se aprende que os interesses próprios podem ser coincidentes. Os interesses alheios ou próprios de outros, mesmo de estranhos, porque interseccionam em alguns pontos com os interesses próprios, passam a interessar também ao espectador e funcionar como um reforço dos interesses originalmente próprios. Por isso, Hume diz que por mais que os artifícios tenham sido criados para atender interesses próprios (obrigação natural), é o interesse comum ou público (obrigação moral) que os mantém em vigor. Por conseguinte, a justiça, conjunto de normas que determina a propriedade (estabilidade da posse, a transferência da propriedade por consentimento e o cumprimento de promessas), possui um fundamento duplo:

O do interesse próprio, quando os homens observam que é impossível viver em sociedade sem se restringir por meio de certas regras; e o da moralidade, quando já se observou que esse interesse próprio é comum a toda a humanidade, e os homens passam a ter prazer em contemplar ações que favorecem a paz na sociedade, sentindo um desconforto diante daquelas que são contrárias a ela (T 3.2.6.11).

A partir dessa conclusão, Hume continua seu exame dos artifícios e mostra como, por trás de cada regra social, é estabelecido esse mesmo duplo suporte natural e artificial, no qual os interesses próprio e público estão interligados, em um processo pelo qual se desenvolve a mente humana na busca por refinar sua natureza e atender suas necessidades, dado o choque das parcialidades. Hume insiste que, conforme a alteração das circunstâncias externas, buscamos meios de adaptação do nosso aparato sensível. Para ele, a parcialidade nunca desaparece; motivo pelo qual sempre há obstáculos a vencer. O caso do surgimento e aprovação do governo civil ilustra bem essa realidade. Essa instituição, conforme Hume, surge após o estabelecimento e aprovação pública das regras de justiça, dando-se como uma espécie de complemento ou extensão que remedia outro inconveniente natural: nossa preferência à contiguidade. Sobre essa ameaça, Hume declara:

os homens, com tanta frequência, agem em contradição com seu reconhecido interesse; em particular, é por essa razão que preferem qualquer vantagem trivial, mas presente, à manutenção da ordem na sociedade, que depende em tão grande medida da observância da justiça (T 3.2.7.3).

Como já visto nos parágrafos acima, a contiguidade, quando em parceria do princípio de semelhança, reforça nossa parcialidade ou preferência pelo interesse dos mais próximos, inconveniente o qual as regras da justiça surgiram para remediar. Agora, a contiguidade se torna uma ameaça porque também nos leva a preferir os interesses mais próximos, às vezes até contrários aos interesses próprios e aos particulares. Como acontece com as regras da justiça, a solução não está na mudança da natureza, mas sim no redirecionamento de seus princípios para melhor atendê-la. Já diversamente da justiça, o governo civil não convence exatamente que suas regras são de interesse próprio e sim que elas sejam o interesse mais próximo (T 3.2.10.1-5).

Esse novo artifício, para Hume, é estabelecido por meio de um grupo restrito, cujo interesse mais imediato está na defesa do “interesse de qualquer parte considerável dos súditos”. Sendo assim, o papel da política, por meio de seus líderes, é compelir a população para que confiem que os interesses mútuos são atendidos pela prática da justiça, além de decidir as controvérsias a seu respeito quando os indivíduos, por conta da preferência pelo contíguo, não a cumprem (T 3.2.7.3,6-8). O poder dos governantes, entretanto, não existiria caso ele não fosse creditado pelos súditos. Novamente, Hume recorre à consideração de que a

capacidade humana de opinar sobre as ações acontece dentro de um processo histórico. Ele mostra que a experiência tribal de uma autoridade provisória em tempos de guerra fez os indivíduos perceberem as vantagens pessoais e coletivas da acumulação de riqueza, o que também os fez esquecer do interesse na preservação da paz e da justiça (T 3.2.8.2).

As regras ligadas ao estabelecimento e manutenção do governo civil, como a obediência a governantes (T 3.2.8), o cumprimento de promessas (T 3.2.9) e a estabilidade de governantes (T 3.2.10), mesmo que tragam vantagens específicas, sempre buscam a satisfação do interesse próprio. E como nos casos anteriores das regras da justiça, a obrigação moral acompanha a obrigação natural porque se reconhece que os artifícios em questão atendem o interesse público (T 3.2.8.4; T 3.2.10.9-18).

Note-se que o estabelecimento e a aprovação do governo civil e suas regras representam uma permanência do novo tipo de sentimento ou opinião afetiva, o sentimento moral, que aprova condutas em um contexto de uma sociedade ampla. Ao mesmo tempo, a situação se configura como uma necessidade de contínua adaptação da nossa constituição natural (de tendência à parcialidade e à contiguidade) conforme as novas circunstâncias (T 3.2.8.5). Não à toa que, como um artifício suplementar à invenção da justiça, Hume chama a sociedade política de “uma das mais refinadas e sutis invenções imagináveis” (T 3.2.7.8).

De acordo com Limongi (2003, p. 226-232), a ideia de Hume de que a moralidade tem sua origem em uma sociabilidade complexa, esta constituída por laços de interesse, provém de Mandeville. A diferença principal entre os dois, argumenta a intérprete, é que enquanto Mandeville considera que a moralidade é hipocrisia – pois sempre nos motivamos com auto interesse ao mesmo tempo que julgamos nossa ação nobre – Hume a vê como genuína. Continua a comentadora explicando que Hume foge do autoengano devido ao princípio da simpatia, por meio do qual sinceramente compartilhamos preferências, o que possibilita um juízo refinado desinteressado. Por isso, é seguro para Hume que nem todos os laços sociais são por interesse próprio.

Hundert (1994) também enxerga uma influência de Mandeville sobre Hume na visão que este tem da moral a partir de um processo civilizatório, além de pontuar que isso representa uma oportunidade de filosofia mais naturalista do que a de

Hutcheson. Mesmo assim, diz Hundert, Hume não considera Mandeville suficientemente naturalista, pois este mantém como seu argumento principal que a natureza humana é essencialmente egoísta (1994, p. 82-85).

A consideração de Hundert (1994) indica que, não obstante inegáveis vestígios de Mandeville, e mesmo de Hutcheson, em Hume, este não pode topar integralmente com nenhum dos dois filósofos porque para este

a questão de saber se a natureza humana é boa ou má não tem a menor importância para [a] questão acerca da origem da sociedade; e não há nada a considerar senão os graus de sagacidade ou estupidez dos homens. Porque se a paixão do interesse próprio é considerada um vício ou uma virtude, tanto faz, já que apenas elas mesma se pode se restringir (T 3.2.2.13).

Com isso, Hume demonstra que não trabalha com a noção de natureza enquanto uma essência e que o artifício nada mais é do que uma extensão sua. Todo artifício, a exemplo da política, não cria a moralidade, mas apenas a cultiva. Por isso, “o máximo que os políticos podem fazer é estender os sentimentos naturais para além de seus limites originais; mas ainda tem de fornecer a matéria-prima, dando-nos alguma noção das distinções morais” (T 3.2.2.25). Mesmo a educação que, como descrita por Hume, se articula pela “inculcação” das normas sociais, só tem sucesso porque apenas reforça, através do costume, nossa aprovação moral (T 3.2.2.26). Alternativamente ao cultivo mandevilliano criador de uma realidade inversa aos impulsos e ao cultivo hutchesoniano de autoestímulo de uma realidade altruísta, o cultivo humeano diz respeito ao incentivo do nosso aparato constitutivo para moldar-se conforme às necessidades circunstanciais, processo que conta com o comércio social.

Além das regras da justiça e das do governo, Hume também faz observações sobre outras instituições. Algumas normas têm abrangência mais vasta do que a de sociedades locais, como no caso do direito internacional (T 3.2.11.2,4,5), ou têm uma especificidade para um segmento da sociedade, como na situação das “virtudes femininas” (T 3.2.12.1,2,7). Em toda essa variedade de regras, sempre passíveis de mudança conforme as circunstâncias, existe um mesmo mecanismo que as cria e as sustenta: os interesses próprios motivam o entendimento para criar meios de satisfação, cuja aprovação geral depende do agrado ao interesse público.

Não obstante a artificialidade dessas condutas, a aprovação pública delas é tão natural quanto a de qualidades naturais, porque o ponto de vista para a

consideração de todas é o mesmo: a promoção do interesse alheio. Acontece que no caso dos artifícios, a única forma desse interesse alheio nos afetar inicialmente é pela coincidência entre interesses próprios na sociedade, o interesse público ou comum (T 3.3.1.12). O modo de aprovação dos artifícios não é o único possível para virtudes em geral e uma “explicação completa e satisfatória” da questão só se encontra na discussão sobre as virtudes naturais (T 3.2.2.23).

Virtudes e vícios naturais, diferentemente dos artificiais, são qualidades ou aptidões que não são oriundas da adoção de normas estipuladas pelo entendimento para redirecionar o interesse próprio (T 3.3.1.1). O critério geral da distinção moral pode ser dito dessa maneira: a consideração de uma ação frequente a partir de um ponto de vista qualquer que não seja o do interesse próprio ou de sua versão estendida, o interesse particular. Em palavras mais concisas e exatas, o ponto de vista do espectador moral é o do interesse de estranhos.

Apesar do interesse comum ou público ser a referência específica para a maioria dos casos de virtudes e vícios naturais (T 3.3.1.8-10), quando poderíamos nos iludir de que só aprovamos o que coincide com nossos interesses próprios, Hume mostra que existem outras vias específicas do sentimento moral que provam que é a reflexão (contemplação) de condutas a partir do interesse de estranhos que desencadeia a formação daquele *feeling* especial.

Ao todo, para Hume são quatro fontes diferentes para o sentimento moral: i) agradabilidade imediata aos outros; ii) utilidade aos outros; iii) agradabilidade imediata ao agente; iv) utilidade ao agente (T 3.3.1.30). Essas fontes nada mais seguem do que o arranjo dos tipos de interesses a partir da semelhança com o eu e da proximidade da vantagem, mencionados no começo da seção: interesse próprio, interesse alheio, interesse mediato, e interesse imediato. A diferença entre as fontes i e ii, assim como a diferença entre as fontes iii e iv, refere-se apenas à distância temporal entre a contemplação do espectador e os efeitos da conduta observada. Assim, utilidade nada mais é do que a agradabilidade por algo que ainda não ocorreu, mas tem grande possibilidade de trazer um efeito vantajoso.

As fontes i e ii têm como referência o interesse comum ou público, os únicos motivos de aprovação de artifícios, quando o interesse próprio do espectador é coincidente com o dos demais beneficiados. Isso porque a vantagem que se leva em conta de uma virtude artificial é que “todos em sociedade pratiquem o conjunto de

suas regras” (T 3.3.1.12), ou seja, quando há a suposição de uma mutualidade de interesses próprios. A maioria das virtudes naturais também são sociais, isto é, devem sua aprovação porque são de interesse público. O que faz Hume pensar que o critério de aprovação moral conforme as fontes i e ii não é egoísta é que precisamos sentir o reflexo do interesse de outros, estranhos a nós.

São as fontes iii e iv, ainda que menos frequentes, o argumento definitivo de Hume de que os sentimentos morais não têm como referência o interesse próprio ou particular. Virtudes como a prudência e a aptidão para os negócios exemplificam essa modalidade de sentimento moral (T 3.3.1.24). Como nesses casos somente o agente originalmente se agrada, seja mediata, seja imediatamente, esse interesse alheio precisa ser refletido no espectador para este aprovar a ação. Logo, Hume conclui que em todas as fontes de sentimento moral “saímos de nós mesmos”, ou desprezamos nosso próprio interesse, e assumimos a perspectiva de alguém que nos é estranho, dada pela simpatia com o interesse dele (T 3.3.1.17).

Hume também chama atenção para o fato de que, como expressam as fontes ii e iv, o espectador não leva em conta necessariamente a observação dos efeitos de uma ação, mas sua tendência (T 3.3.1.9). Isso porque o ponto de vista, ou “mera consideração”, em questão não é o da particularidade do interesse próprio e sim o da generalidade do interesse alheio. Como dito na seção anterior, os sentimentos básicos, ancorados no interesse próprio e particular, são contraditórios e instáveis. Para que alcancemos um nível mais sofisticado de consideração do caráter, precisamos corrigir esses sentimentos de modo que abandonemos sua referência e adotemos uma nova. Essa correção para Hume é feita pela reflexão, um ato imaginativo que coloca os espectadores “à distância” do que contempla, de modo que sua referência seja a do interesse alheio e independentemente se seus efeitos são presenciados ou não (T 3.3.1.16-18). Por ter como referência um interesse que não é originalmente nosso e fiar-se apenas na tendência do caráter, o sentimento moral é menos vívido do que os sentimentos básicos. Em compensação, o sentimento moral é mais estável, expressando a mesma desaprovação a uma má ação ocorrida tanto próxima quanto distante de nós, espacial ou temporalmente (T 3.3.1.18).

Hume compara a correção feita pela imaginação, que nada mais é do que uma reflexão-contemplação, com a experiência de uma leitura silenciosa de palavras cujo

som é desagradável. Do mesmo modo como não precisamos escutá-las para as imaginarmos desagradáveis, não precisamos presenciar os efeitos prejudiciais de um caráter para desaprová-lo (T 3.3.1.10-12). O que ocorre é que “a imaginação se apega às visões gerais das coisas, e faz uma distinção entre as sensações [feelings] delas decorrentes e as que se devem a nossa situação particular e momentânea” (T 3.3.1.23). O ato imaginativo só é dispensável quando a agradabilidade do caráter é imediata, seja ao agente (interesse alheio), seja aos outros (interesse público), como expressam as fontes i e iii do sentimento moral (T 3.3.1.27). Por conta da distância dos objetos, a vividez do sentimento moral pode se alterar. Para que o sentimento moral seja intenso, são necessários recursos potencializadores, como a semelhança e a contiguidade. Opinar moralmente sobre meu conterrâneo e contemporâneo tem mais vivacidade do que opinar moralmente sobre um estrangeiro de tempos passados. Igualmente, presenciar a conduta de alguém até que se cumpram os efeitos de seus atos tem uma intensidade maior na minha mente do que simplesmente ouvir falar do comportamento da mesma pessoa. Apesar da variação da intensidade da ocorrência do que sinto, em nada se altera a natureza estável do sentimento em questão (T 3.3.1.15).

A discussão desta seção auxilia na caracterização tanto do SM como do resultado de um processo natural da mente de comércio com o interesse de outros distintos do si, quanto da reflexão que se espera que um texto de moral prática humeana deve provocar *artificialmente*.

Como os *Ensaio*s se voltam para indivíduos já “refinados” (*Da escrita*), aqueles textos supõem, por exemplo, a existência de regras sociais que se estabeleceram pelo interesse próprio e que encontram aprovação pelo interesse comum ou público (T 3.2.1.5-9). Isso quer dizer que os *Ensaio*s se encontram em um estágio do “progresso dos sentimentos” de estimular ou cultivar os sentimentos morais, essa mesma e única “maneira peculiar” de prazer e dor (T 3.3.1.11), o que todo artifício, a exemplo da política e da educação, faz. Acontece que nem todo artifício segue a mesma estratégia. A política, como visto nesta seção, convence os indivíduos de que cumprir as regras de justiça está associado a vantagens imediatas. Já a educação atua pela “inculcação” ou reforço de opiniões socialmente costumeiras, como as disseminadas pela política.

A contribuição dos *Ensaio*s não deve ser como a da política e a da educação. A partir de *Da delicadeza*, podemos afirmar que a estratégia própria dessa obra tem a ver com a precisão do juízo ou exercício do gosto, a sensibilidade ligada à beleza moral e estética, através da leitura e da conversação. *Da escrita* nos permite compreender que essa precisão implica em uma correção reflexiva constante dos sentimentos em comércio e não em conflito, como pensa Limongi (2003, p. 242), com os interesses e opiniões uns dos outros.

Apesar de ambas seguirem uma dinâmica comercial, a correção reflexiva do SM contrasta-se com a correção reflexiva do T 1. Na seção 2.1 mostrei que o raciocínio autorreflexivo busca meios para distinguir as crenças válidas das inválidas. Também indiquei que esse tipo de reflexão está presente no T 2 e T 3 no sentido que ela corrigiu a mente de Hume, autor dos livros. Agora, destaco que a correção reflexiva dos sentimentos no T 3 apresenta-se como de outra natureza, pois é um ato imaginativo e não ocorre por uma cadeia de ideias. Como diz Guimarães (2005, p. 164), a correção do SM dispensa o raciocínio porque basta nos imaginarmos em várias situações possíveis para além da nossa posição imediata. Mais específico do que a comentadora, entendo a partir da investigação da presente seção que, como o ponto de vista de alguém é marcado por algum interesse, a reflexão corretiva implica em contemplar ações a partir de vários outros *interesses* possíveis, os próprios de outros indivíduos com os quais se tem contato, presencial ou imaginativamente. Devido a esse caráter flexível do SM, prefiro entender que as sucessivas correções reflexivas pelas quais ele passa representam não uma visão mais ampla, como julga Salles (2010), mas sim mais adaptada às circunstâncias.

Minha intenção nesta seção foi mostrar a importância do interesse como o fator determinante para a perspectiva do ponto vista do sentimento ou opinião afetiva sobre ações, definindo esse *feeling* como do tipo básico ou do tipo refinado.

O tipo de interesse que forma o sentimento refinado é o interesse próprio de estranhos, cuja vantagem mediata ou imediata pode ser para o agente ou para os outros. Essa perspectiva é importante para o SM porque o interesse de estranhos independe do interesse próprio, que tem o si como referência, e de sua extensão, o interesse particular (concernido aos mais próximos e semelhantes ao si, como amigos e parentes). Muito embora no interesse público, ou vantagem aos outros, o interesse próprio do espectador esteja incluso, é o reflexo do interesse alheio no

espectador que anima a aprovar ou desaprovar moralmente uma ação. No caso dos artifícios, essa é a única forma de distinguir moralmente. No caso das qualidades naturais, além do interesse público, conta também como critério de distinção o interesse exclusivamente alheio que se reflete na mente no espectador. Fora essa reflexão-espelhamento, a qual proporciona um sentimento derivado dela, encontramos na origem do sentimento moral uma reflexão corretiva, o que ocorre nos casos quando a (des)agradabilidade dos caracteres não é imediata, exigindo que o espectador se ponha em uma posição diferente da momentânea.

A reflexão que corrige os sentimentos é a mesma do sentido de reflexão-contemplação, quando alguém “observa” imaginativamente algo, reposicionando a atenção em uma perspectiva diferente da de seu interesse próprio e independente de presenciar a realização dos efeitos que os caracteres tendem a produzir. Como esse recurso corretivo não é necessário em todas as fontes de distinção moral, ele não pode ser o definidor da natureza do sentimento moral, mas apenas de sua intensidade. Sustento que o que define a natureza estável ou “calma” do sentimento moral é ter o interesse de estranhos e não o do si como referência. Uma vez estável, o sentimento moral pode ser cultivado por meios dos artifícios, expressões do cálculo racional em prol da satisfação de interesses.

Tendo distinguido suficientemente o sentimento moral dos demais *feelings*, tanto em sua origem quanto em seu desenvolvimento, na próxima seção examinarei como esse sentimento e outros contribuintes efetivamente participam na motivação à vida virtuosa.

2.4 Influências sobre a Ação Virtuosa

De acordo com a teoria da motivação de Hume, uma ação voluntária é sempre determinada por uma causa, composta de “destino” e “direção” (T 2.3.1.3), o que tem a ver com a flutuação do temperamento pessoal de acordo com as circunstâncias (T 2.3.1.4). Às vezes, poderia parecer ao agente que sua ação é indeterminada, quando, por exemplo, ele tenta imaginar sentir que a vontade não está submetida a nada. Entretanto, ainda assim, há um motivo que impele a imaginação: o desejo de tentar mostrar a liberdade como indiferença (T 2.3.2.2).

Para Hume, todos implicitamente admitem a necessidade da vontade, frequentemente a associando à situação e ao temperamento do agente mediante a

ação contemplada. Um dos indícios desse senso comum reside na ideia segundo a qual não obedecer uma regularidade de comportamento é típico de loucos (T 2.3.1.11-13). Do mesmo modo, a suposição de um motivo regular da ação é indispensável para o surgimento de sentimentos ou opiniões afetivas do espectador sobre a ação moral, considerada como efeito do costume de experiências passadas de união constante sobre a imaginação. Embora tácito, do ponto de vista do espectador, é inconteste para Hume que a vontade possui uma causa, sendo justamente o que imprime o mérito e o demérito de alguém sobre seus atos (T 2.3.1.15-16).

Com isso, Hume não nega a liberdade da ação ou espontaneidade (T 2.3.2.1), mas insiste que uma deliberação consciente acontece a partir de causas particulares (T 2.3.1.18; 2.3.2.2,4,6-8). Apesar das diferentes condições influenciadoras da constituição dos indivíduos, Hume confia poder encontrar princípios naturais de inclinação à sociabilidade por conta da evidência de que a vontade é determinada (T 2.3.1.8-9). Resta descobrir quais são esses “destino e direção” da vontade.

Hume compreende que a ação depende de uma cooperação indissociável entre afetos e razão, tendo ambos os elementos funções distintas e complementares. Sobre isso, é elucidativa a analogia que ele faz entre a ação humana e o movimento mecânico. Cito o filósofo:

A natureza humana se compõe de duas partes principais, requeridas para todas as suas ações, ou seja, os afetos e o entendimento; e certamente os movimentos cegos daqueles, sem a direção deste, incapacitam o homem para a sociedade. Mas podemos considerar separadamente os efeitos resultantes das operações de cada uma dessas duas partes que compõem a mente. Pode-se conceder aos filósofos morais a mesma liberdade concedida aos filósofos naturais; estes últimos muito frequentemente consideram um movimento qualquer como composto e consistindo em duas partes separadas, embora ao mesmo tempo reconheçam que, em si mesmo, esse movimento é simples e indivisível (T 3.2.2.14).

A passagem é clara sobre a definição dos papéis dos componentes no trabalho conjunto para a produção da ação. Eles sempre contribuem do mesmo modo: os afetos só podem impulsionar e a razão só pode dirigir a ação. É nesse sentido que deve ser interpretado que “a razão, sozinha, não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade” e “nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade” (T 2.3.3.1). Conquanto a função da razão não seja determinar o destino da ação, ela não deixa de influenciar a vontade pela indicação do caminho ao mesmo fim.

A participação da razão, ou reflexão-raciocínio, na produção de uma ação voluntária consiste em informar a relação entre os objetos e seus efeitos. Quando alguém calcula suas finanças, por exemplo, descobre se pode comprar ou não um bem desejado, mas a atividade do cálculo não cria o desejo por este. Por isso, a razão não pode impedir ou se opor a uma emoção motivadora, embora a auxilia na consecução da ação (T 2.3.3.2-4). Uma paixão só seria “contrária à razão”, conforme Hume, enquanto acompanhada de “juízo ou opinião”, como quando “percebemos a falsidade de uma suposição ou a insuficiência de certos meios” (T 2.3.3.6-7). Assim, só se pode falar de motivação da razão apenas no sentido de sua *colaboração direcional*.

O impulso de uma ação voluntária é sempre passional segundo Hume, o que não quer dizer que todos os afetos são capazes de motivar ou que todos tenham a mesma força. Algumas paixões diretamente impulsionam a vontade, pois surgem da simples consideração de (des)prazer que um objeto nos causa. Isso porque instintiva e genericamente, desejamos o que nos causa prazer e temos aversão pelo o que nos causa dor (T 2.3.3.8; 2.3.9.2). De acordo com a colaboração do raciocínio de probabilidade sobre a realização do prazer e da dor, temos outras paixões relacionadas ao desejo e à aversão. A certeza de prazeres desperta alegria e a de desprazeres desperta tristeza. A maior probabilidade de prazeres desperta esperança e a maior probabilidade de desprazer desperta medo (T 2.3.9.4-6,9-11).

Considerando apenas essa disposição instintiva genérica de desejo pelo bem e de aversão pelo mal, Radcliffe assegura que, para Hume, é antes de tudo a constituição afetiva individual do agente o componente que faz com que a cooperação de desejos e aversões com as crenças produzam uma ação (RADCLIFFE, 1999, p. 117-118). Isso explica porque os indivíduos têm escolhas diferentes em suas vidas, contudo não é o suficiente para explicitar como humanos se interessam naturalmente uns pelos outros.

Além do instinto genérico de desejo pelo prazer e de aversão pela dor, Hume também considera desejos e aversões instintivos específicos que, pelo menos alguns, são voltados aos outros; o que lhes confere um aspecto socializante. Distintamente dos desejos e aversões anteriores, essas paixões não são efeito do prazer e desprazer causados por objetos, antes são elas mesmas que causam prazeres e dores. Os motivos da ação de caráter instintivo e específico listados por

Hume são estes: amor à vida; benevolência (definida como desejo de felicidade e aversão à infelicidade de amigos); raiva ou ressentimento (definida como desejo de infelicidade e aversão à felicidade de inimigos); ternura pelas crianças; e apetites corpóreos, como fome e desejo sexual (T 2.3.3.8; 2.3.9.8).

Soares (2015, p. 129-130) também ressalta a importância desse grupo de desejos e aversões instintivos, os que chamo de específicos, como um fator de integração social, a ponto de considerá-los “nossos motivos morais originais”. O comentador inclusive nota que na introdução de outra obra, *História Natural da Religião* [1757], Hume praticamente repete a mesma lista de afetos, apenas omitindo apetites corpóreos, com exceção do sexual, e substituindo “amor à vida” por “amor-próprio”.

A despeito dos instintos específicos serem fundamentais para a sociabilidade, pois são desejos e aversões que se voltam para os outros, não os tomo como morais de fato. Isso porque a moralidade requer uma estrutura mais refinada de sentimento, que leva em conta o interesse de estranhos e não o interesse próprio e o de indivíduos relacionados a si. Sem dúvida, para Hume, paixões instintivas específicas são o suficiente para estabelecer laços sociais em uma estrutura de organização familiar. No entanto, ele igualmente considera que os mesmos afetos passam a ser problemáticos, quando convivemos com indivíduos os quais não somos familiarizados e nossa maior vantagem não está tão próxima. Com o novo cenário, faz-se necessário um novo tipo de sentimento como o moral a fim de regular o comportamento. As duas seções anteriores trataram desse assunto sob a ótica do julgamento. Agora o retomo sob a ótica da motivação.

Hume postula que o apetite sexual e a ternura pela própria cria foram os responsáveis pelos primeiríssimos laços entre os indivíduos “não civilizados ou incultos”, em uma etapa de organização social pré-moral. No mesmo contexto de raro convívio com estranhos, não se tendo a necessidade de avaliar os comportamentos a partir do interesse deles, a benevolência e a raiva completam os impulsos socializantes básicos. As demais paixões listadas por Hume dentro do rol de instintos específicos (amor à vida/amor-próprio, fome e demais apetites corpóreos além do sexual) dizem respeito não apenas a um instinto de autopreservação, mas de autossatisfação. Em seu conjunto, os instintos específicos – os socializantes e os

de autossatisfação – formam motivos suficientes para uma vida individual e socialmente aprazível em um estágio familiar de agrupamento.

Com o novo contexto de uma organização social ampla e complexa, marcada pela maior coexistência com estranhos, os impulsos instintivos específicos da ação passam a ser problemáticos, mesmo os socializantes. Hume não diz que todos os indivíduos são sempre egoístas e nem que ações benevolentes não são genuínas. Ambas as condutas – benevolência e egoísmo – revelam-se como manifestações diferentes da nossa tendência a preferir o que é mais semelhante a nós. Isso porque os princípios de parcialidade e de contiguidade influenciam não apenas os juízos, como visto na seção anterior, como também a conduta. A questão é que desejar o bem alheio, como a benevolência, tem um alcance muito curto, sendo apenas uma versão um pouco estendida do interesse próprio aos mais semelhantes a si e raramente alcança estranhos. O interesse pela sorte de estranhos, chamado de piedade ou compaixão, é autêntico, porém sua ocorrência não é frequente. Para Hume, essa paixão exige uma noção vívida das circunstâncias do outro de modo que a dor dele seja próxima e intensa o suficiente para que mais facilmente os interesses dele reflitam na mente do espectador (T 2.2.9.11,14,17). Em outras palavras, a benevolência, assim como os demais instintos socializantes, é uma paixão calma, um desejo que comumente tem pouca intensidade (T 2.3.3.8), precisando de alguns recursos suplementares para determinar a vontade no contexto social extrafamiliar.

Apesar da inexatidão da distinção entre paixões calmas e violentas, como discutido anteriormente, Hume faz uso dela para indicar ao que parece ser o estado ideal, embora não único, de motivação à virtude: a firmeza de espírito (“*strength of mind*”). Segundo Hume, essa qualidade virtuosa é definida pela prevalência das paixões calmas sobre as violentas, ou que as primeiras sejam mais fortes do que as segundas (T 2.3.3.10). Considerando a mudança terminológica do *Tratado* para os *Ensaios*, esse estado equivale à disposição da mente recomendada por *Da delicadeza* – a aquisição de autocontrole pela maior sensibilidade a sentimentos refinados – e a ser cultivada pelos *Ensaios*. Em vista disso, é pertinente discutir sobre o que faz alguém ser firme de espírito no *Tratado*.

Radcliffe identifica a calma e a violência das paixões apenas a graus de vivacidade. Por isso, ela considera que sentimentos morais, assim como os

estéticos, fazem parte da mesma categoria de paixões primárias (benevolência, ressentimento, amor à vida e cuidado com as crianças) (2015, p. 552, 555), o grupo de afetos que chamo de instintos específicos (de autossatisfação e socialização). A interpretação de calma e violência das paixões de Radcliffe leva-a a entender que o conselho de Hume para o controle das paixões consiste tão somente no aumento da intensidade das paixões, resultado da aproximação ao agente dos seus objetos de interesse de longo termo (2015, p. 554, 562-563).

Admito que a firmeza de espírito diz respeito à preferência por prazeres remotos, porém ressalto que para isso ser um traço de caráter, não basta transformar paixões menos intensas em mais intensas com a aproximação de objetos desejados do agente. Para que a propensão do agente não seja extraordinária, é necessária a intervenção de afetos estáveis e não apenas menos intensos. Dado isso, acredito ser importante se fazer a distinção entre dois sentidos de paixões calmas e violentas. Diferentemente das paixões menos intensas, como benevolência e amor-próprio, o sentimento moral nem é instintivo, pois é um *feeling* especial que se desenvolveu historicamente, e nem um desejo, não sendo comparável a apetites corpóreos. Pela configuração peculiar do sentimento moral, é possível, por exemplo, ter alguém como inimigo, desejando sua infelicidade, e reconhecer que ele possui traços virtuosos.

Adaptando a interpretação de alguns comentadores, como Immerwarh (1992) e Fieser (1992), que, como visto na seção 2.2, adotam um duplo sentido para a distinção calma/violenta – como classe (sentido adjetivo) e como ocorrência (sentido adverbial) –, a disposição da firmeza de espírito possivelmente deve incluir essa duplicidade. Conforme a classificação alternativa que dou ao sentimento moral, a calma e a violência de classe de um afeto devem estar associadas, respectivamente, à estabilidade e à instabilidade de sua natureza; enquanto que o sentido adverbial de calma e violência diz respeito apenas a uma menor ou maior intensidade de ocorrência do afeto. Assim sendo, o ideal de supremacia das paixões calmas sobre as violentas quer dizer primordialmente duas coisas: afetos menos intensos dominam os mais intensos e afetos estáveis dominam os instáveis. Em outras palavras, para que a firmeza de espírito se estabeleça, precisamos moderar nossa preferência ao semelhante e ao imediato a nós.

Ao que parece, somente os sentimentos morais e os estéticos são estáveis o suficiente para serem enquadrados em uma classe especial de “paixão calma” ou serem do tipo especial de *feeling* que chamo de sentimentos refinados. Logo, para que prefiramos estavelmente vantagens remotas e não limitadas aos nossos interesses próprios, devemos ter desejos e aversões menos intensos controlados pelos sentimentos morais. De outra maneira ainda, a motivação ideal – e mais sofisticada do que aquela de uma sociedade “inculta” e pré-moral – está na combinação entre desejos pelo bem alheio e de desejos de interesse próprio, mesmo que seus fins sejam remotos. Mas como o sentimento moral contribui com a ação virtuosa se ele não é um desejo?

Rachel Cohon (2010, p. 202-206) entende que, para Hume, o modo do sentimento moral motivar é pelo prolongamento de prazeres e pela cessação de desprazeres. A comentadora chega a essa conclusão porque classifica o sentimento moral como um afeto indireto, por considerar que ele se volta para a avaliação de pessoas, e essa é a maneira que a classe de paixões indiretas motiva. Segundo Cohon, ao avaliar minha própria ação como de acordo ou contrária ao dever, experimento aprovação ou desaprovação ocorrentes, o que estimula ou inibe o que sinto. Um modo efetivo de prolongar o prazer de autoaprovação ou de cessar o desprazer de autodesaprovação é cumprir com o dever. Assim, sentimento moral, na visão de Cohon, não é uma mera previsão de dores e prazeres futuros, como faz a razão ao apenas dirigir desejos e aversões existentes, mas dor ou prazer presentes e antecipados que causam um novo desejo ou aversão. Isso, no entanto, parece acontecer raramente, quando espontaneamente agimos para prolongar ou interromper um sentimento moral ocorrente, razão pelo qual nem sempre o sentimento moral motiva.

Resisto à análise de Cohon de antemão por ela classificar o sentimento moral entre as paixões indiretas. Como visto na seção 2.2, o sentimento moral não poderia ser um afeto indireto porque não se dirige a pessoas propriamente e sim deriva da contemplação – seja visual, seja imaginativa – apenas do caráter delas. Além disso, a perspectiva do sentimento moral é a do interesse de estranhos, enquanto que a de todas as paixões é a do interesse próprio ou particular. Por esse motivo seria possível agradar-se moralmente de um traço de caráter por quem se sente ódio ou se desagradar moralmente de um traço de caráter de quem se ama. Se sentimentos

morais fossem afetos indiretos, eles poderiam motivar pela benevolência e raiva quando considerássemos alguém como virtuoso ou vicioso, já que o amor e o ódio, evidentes paixões indiretas, despertam tais instintos.

Mostrarei adiante que, para Hume, a contribuição dos sentimentos morais à motivação da virtude está no seu aspecto estável de parâmetro comportamental, a despeito de ele não parecer ter sozinho um grande poder de determinação virtuosa da mente, e nem se configurar como uma colaboração imprescindível à virtude. Levar em conta o interesse alheio em nossas opiniões afetivas não garante que nosso comportamento seja a favor do possuidor da qualidade agradável ou contrário ao possuidor da qualidade desagradável. Em outras palavras, aprovar ações como virtuosas não necessariamente nos faz ser virtuosos, contrariamente, como discutido na seção 1.1, ao que defende Hutcheson. Isso explica, para Hume, o motivo de que por mais que sejamos verdadeiros amantes da virtude, podemos nos degenerar na prática (T 3.3.6.3).

Paixões violentas costumam ser mais fortes, ou ter uma influência mais poderosa sobre a vontade, por conta de sua maior intensidade. Então, a firmeza de espírito se estabelece na mente por dois modos: pela diminuição da intensidade das paixões violentas e pelo aumento da intensidade de paixões calmas. Essas transformações são possíveis através de alguns fatores de intervenção sobre o temperamento do indivíduo. Ei-los: alteração da circunstância do objeto desejado; concomitância entre paixões; estímulo de uma reflexão imaginativa; e costume (T 2.3.8.13; 2.3.1-3). Sobre os modos de governo dos afetos, Hume escreve:

se queremos governar um homem e induzi-lo a praticar uma ação, geralmente a melhor estratégia é trabalhar as paixões violentas em vez das calmas, e dominá-lo antes por sua inclinação que por aquilo que vulgarmente se chama sua razão. Devemos dispor os objetos em situações que sejam apropriadas para aumentar a violência da paixão. Pois observemos que tudo depende da situação do objeto, e que qualquer variação nesse ponto particular será capaz de transformar as paixões calmas em violentas e vice-versa. Ambas as espécies de paixões perseguem o bem e evitam o mal; e ambas aumentam ou diminuem com o aumento ou diminuição do bem e do mal. A diferença entre elas consiste em que o mesmo bem, quando próximo, causará uma paixão violenta; e quando distante, produzirá apenas uma paixão calma (T 2.3.4.1).

Note-se que Hume elege uma estratégia como preferível: a do reforço de paixões menos intensas, ou seja, transformá-las em violentas, aproximando a distância entre o objeto desejado e o agente. Como visto na seção anterior, essa é

uma medida tipicamente adotada pelo governo civil, quando o interesse remoto por obedecer às regras da justiça é artificialmente tornado violento, ou o mais imediato, por meio de um poder estabelecido, que impõe punições a quem não cumpre as normas. O sucesso dessa medida se deve ao fato de que o mesmo objeto (cumprimento das normas de justiça) tem a incidência de paixões diferentes: o desejo pouco intenso (porque remoto) pelo interesse próprio e público é reforçado pelo medo (aversão ao desprazer provável) da punição decorrente do eventual descumprimento do dever em tempo presente.

Esse caso acima exemplifica apenas um dos modos de causar a violência de uma paixão, que é quando “qualquer emoção que acompanhe uma paixão se converte facilmente nessa paixão, ainda que [...] contrárias”. Essa *união* de afetos também é vista na situação de que o ciúme entre casais, embora desagradável, contribui para reforçar a paixão amorosa (T 2.3.4.2-3). Um segundo modo de aumento da violência de uma paixão acontece quando há uma espécie de *oposição* ou obstáculo para sua satisfação. É o caso do desejo pelo proibido, motivo pelo qual o dever oposto às paixões, além de não conseguir suprimi-las, tende a estimulá-las. Isso acontece porque a mente se anima a superar o desconforto da agitação provocada. Inversamente, a situação de segurança arrefece a paixão (T 2.3.4.5-8).

O terceiro modo de intensificação a um afeto acontece pela *ocultação parcial* do objeto desejado. Aqui, o ânimo adicional à paixão vem do aticamento à imaginação para complementar ideias apenas sugeridas (T 2.3.4.9). Nesse princípio pode se reconhecer a presença de um elemento da teoria da imaginação de Addison, conforme a qual um texto cultiva afetos pela categoria da novidade, quando apenas se faz sugestões, sem apresentar uma opinião conclusiva. Não obstante Hume também se utiliza desse recurso nos *Ensaíos*, como mostrarei no próximo capítulo, ele vê esse elemento como problemático. A novidade, apesar de ser agradável em si, pois aviva a mente, contribui para aumentar tanto prazeres como desprazeres, conforme o princípio de que toda paixão se converte na mais forte que acompanha (T 2.3.5.2). Por isso, esse terceiro modo da estratégia de intensificação de uma paixão não seria o preferível para Hume.

Os mecanismos de modulação entre o temperamento pessoal e as circunstâncias, para que as paixões coincidam, são estes: a imaginação, a contiguidade e o costume (T 2.3.6.9). A união entre imaginação e paixões é tão

estreita que, a qualquer nova vividez das ideias de bem e mal, as paixões se tornam mais violentas ou intensas. Dessa maneira, a ideia particular de um prazer, com o qual estamos familiarizados, afeta mais do que a ideia geral de algo desconhecido (T 2.3.6.1-4). Isso explica porque o sentimento moral não determina sempre a vontade e, ao mesmo tempo, ajuda a entender que a prática da justiça, por exemplo, é preferível a interesses imediatos pela cooperação de outros fatores junto àquele sentimento.

Além da particularidade de uma ideia, a imaginação intensifica paixões quando recorre a experiências recentes, por serem ainda muito vívidas na memória, e quando apela a “um prazer condizente com o modo de vida que levamos” (T 2.3.6.5-6). Do mesmo modo, a eloquência, como representação dos “objetos nas cores mais fortes e vivas”, também é um aparato possível para potencializar o desejo e a aversão. Notadamente, a colaboração da imaginação mais necessária para a intensidade passional está na crença, uma ideia animada por uma impressão presente relacionada, pois sua forte vivacidade potencializa mais eficazmente nossa capacidade natural de reflexo da opinião alheia provocado pela simpatia (T 2.3.6.7-10). Todavia, a maior influência de um objeto sobre a imaginação se dá pela contiguidade espacial e temporal com o agente, uma vez que a noção de eu é a mais vívida que existe (T 2.3.7.1).

Mesmo que seja possível considerar objetos ausentes, a imaginação se vê obrigada a “refletir” os objetos presentes. Essa reflexão imaginativa dos objetos ausentes exige passar pelo percurso entre o eu e o objeto, não deixando de retornar continuamente ao eu e sua situação. A necessidade de fazer essa passagem intermediária enfraquece a concepção de um objeto distante em relação à reflexão de um objeto próximo (T 2.3.7.2). Peculiarmente, a reflexão sobre eventos passados enfraquece mais do que a reflexão de eventos futuros, pois, quando consideramos o que passou, a imaginação segue o fluxo contrário do tempo, enquanto que a progressão da reflexão imaginativa quanto ao futuro ocorre de modo mais fácil. Contribui para o mesmo efeito, a expectativa de que o futuro se aproxima e o passado se afasta cada vez mais de nós. Na reflexão sobre o futuro, a imaginação só tem o trabalho de antecipar ou considerar a tendência do objeto a partir do presente (T 2.3.7.5). Por isso, relatos históricos contribuem para um *feeling* menos intenso ainda que mais estável.

Em geral, Hume nota que a distância espacial e temporal torna as paixões menos intensas, além de que a distância temporal tem maior efeito do que a espacial e a distância do passado maior do que a do futuro (T 2.3.8.1). Quando se trata da contemplação de objetos de grandeza sucessiva ou extensa, contudo, as paixões se intensificam mais por nossa admiração ao objeto distante. Dessa maneira, os fenômenos anteriores se invertem: a distância temporal é mais intensificadora do que a espacial, como uma espécie de obstáculo encorajador (T 2.3.8.2-4). Similarmente, a altitude e a profundidade também influenciam a imaginação e as paixões. Isso porque um lugar elevado comunica “uma espécie de orgulho”, pois nos imaginamos superiores aos demais, motivo pelo qual a ideia de bom é associada à altura e a de mau à baixeza (T 2.3.8.7). Não à toa, tal como o poder e a riqueza, nossa associação da virtude à altitude nos instiga a alcançá-la por um tipo de obstáculo motivador de ascensão (T 2.3.8.8-9).

Como afirmado anteriormente, para que as paixões calmas sejam mais fortes que as violentas, as primeiras precisam ser não apenas *mais intensas*, como também *mais estáveis*, de modo que a paixão se estabeleça “como um princípio de ação” e se torne “a inclinação predominante” (T 2.3.4.1). Do contrário, o reforço do desejo remoto por um objeto tem um efeito passageiro e pontual. Nesse sentido, o costume é um princípio colaborador importante para o controle dos afetos, pois, ao facilitar o aumento de prazeres, inclina os indivíduos à prática de uma ação agradável (T 2.3.5.3-5). Além de presente no processo de aprovação dos artifícios, como visto na seção anterior – de repetidas observações de que o artifício é de interesse em comum ele passa a ser um interesse comum, facilitando o agrado a ele – o costume inclina os indivíduos também a sua prática pela inculcação, o modo peculiar da educação auxiliar na melhoria de caráter (T 1.3.9.17-19; 1.3.10.1-3,6).

Embora a estratégia de transformar paixões calmas em violentas seja a que Hume recomenda primeiro, ela não é a única. Esses mesmos mecanismos de controle dos afetos – imaginação, contiguidade e costume – contribuem não apenas para suplementar desejos remotos com paixões mais intensas, mas também para contrariar paixões, tornando as violentas em calmas ou menos intensas. Isso acontece principalmente diante de *experiências com circunstâncias diferentes* sobre o mesmo objeto, dando origem a opiniões contrárias que se anulam mutuamente e moderam os desejos (T 2.3.9.13-17). Logo adiante veremos como isso acontece.

A complexidade do controle dos afetos, por meio de uma interação simultânea de fatores, pode ser clarificada por uma certa representação da mente. Diz Hume que as ideias são como instrumentos de sopro, pois cessam quando tem suas notas percorridas, ao passo que paixões são como instrumentos de corda, pois a cada toque suas vibrações só se extinguem gradual e insensivelmente, misturando os sons de uma ao de outra (T 2.3.9.12). Dado isso, podemos dizer que não é apenas um fator que faz alguém adotar a qualidade preferível de firmeza de espírito, mas um conjunto de elementos que interagem em consonância, como em uma orquestra sinfônica. Cada instrumento musical ou percepção contribui, assim, para a execução de uma bela música, ou promoção de uma vida virtuosa, à medida que se adequam harmoniosamente à composição das novas circunstâncias. Essa imagem nos leva a notar que não somente os juízos se refinam, como igualmente os desejos e aversões. Grupos familiares são unidos por laços motivacionais relativamente simples de autossatisfação e de socialização, pois sentimentos derivados do interesse próprio e particular não representam uma ameaça à harmonia coletiva. Já uma sociedade ampla e complexa, apesar de manter os desejos e as aversões de consideração a si e aos outros, faz isso através da batuta reguladora do sentimento moral, o que lhes permite um refinamento indireto através da estabilidade desse *feeling*. Nesse sentido, firmeza de espírito é uma ação que prevalece consonante o sentimento moral.

Na terceira e última parte do Livro *Da Moral*, do *Tratado*, dedicada às virtudes naturais, podemos encontrar a definição mais clara do arranjo mental orquestrado na firmeza de espírito. Ao longo dessa parte da obra, Hume indica três tipos de virtudes que, juntas ao sentimento moral, nos capacitam melhor para a vida: virtudes grandes, virtudes boas e virtudes intelectuais.

As virtudes de grandeza – como heroísmo, coragem, valentia, ambição, amor à glória e magnanimidade – têm como base principal de formação a paixão do orgulho, também chamada de autoestima (T 3.3.2.11-12), o prazer que sentimos pela opinião positiva que temos de tudo relacionado a nós (T 2.1.2). Essa paixão corresponde a uma versão do instinto básico de amor-próprio ou amor à vida (ver T 2.2.2.2), que em um estágio de organização familiar promove suficientemente a satisfação pessoal. Sob o aspecto individual, o orgulho é necessário ao caráter, pois reconhecer as próprias qualidades é animador. Todavia, sentir orgulho, ou o seu

oposto, a humildade, por si mesmos, não os configura como virtude ou vício. Como a passagem mostra abaixo, o orgulho virtuoso requer uma moderação:

Nada nos é mais útil, na condução de nossa vida, que um grau apropriado de orgulho, que nos torna conscientes nosso próprio mérito e nos dá uma confiança e segurança em todos os nossos projetos e empreendimentos[...] O destino comumente favorece os audaciosos e empreendedores; e nada nos inspira maior audácia que uma boa opinião de nós mesmos (T 3.3.2.8).

Quando discreto e bem fundado, o orgulho agrada não somente o agente, como também o público (T 3.3.2.1). Um certo grau e maneira de expressão do orgulho agrada, pois os outros sentem, por simpatia, a confirmação entre a opinião que eles têm do agente e a opinião que o agente tem de si. Uma opinião sobrevalorizada de si ou uma exibição pública de suas qualidades, ao contrário, provoca um desacordo, por comparação, entre a paixão recebida do agente e a própria do espectador (T 3.3.2.2-5; 2.2.8). Esse conflito interno é desagradável a quem contempla a ação, mas não somente a ele, como igualmente aos concernidos ao agente, o que se reflete no espectador, por simpatia, e o faz reprovar moralmente aquela forma de orgulho (T 3.3.2.17). Por isso, uma “reflexão serena” sobre o heroísmo, quando se imagina possíveis desordens sociais provocadas, diminui seu mérito; enquanto que, sob uma simpatia mais forte e imediata com o próprio agente heroico faz superar o desprazer da tendência de prejuízo social, considerando o ato adequado diante dos reveses da fortuna (T 3.3.2.15).

A medida e as maneiras de expressão adequadas do orgulho seguem uma moderação social formulada em regras. Assim como no caso do egoísmo e da benevolência, em contexto de sociedade ampla e complexa, o orgulho precisa de uma direção adequada. Ao passo que aquelas paixões seguem o artifício da justiça, o orgulho, para evitar atritos, se pauta pela polidez. Como acontece com o controle das outras paixões, as regras da polidez não visam extinguir, mas conduzir o orgulho de modo mais agradável ao público e vantajoso ao agente (T 3.3.2.10). Do mesmo modo como se dá com os demais artifícios, o sentimento moral aprova as regras específicas para o orgulho, a polidez, pois as reconhece como de interesse em comum e que se tornaram costumeiras, estabelecendo então uma referência de conduta para essa paixão. A medida virtuosa do orgulho não é fixa, pois ela depende de circunstâncias. Por isso, para saber *como* “conformar nossas ações ao uso e ao costume geral”, o agente também precisa de prudência (T 3.3.2.11).

O orgulho ocupa uma posição relevante na formação do caráter, animando as realizações do agente, reforçando em si qualquer qualidade bem avaliada por si e pelos demais, sendo um motivo suplementar de desejos. Essa paixão, como ligada à autossatisfação, pode ser vista como uma versão mais sofisticada do instinto básico de amor à vida/amor-próprio. Antes do orgulho servir de estímulo de excelência nas realizações de uma vida em sociedade “civilizada”, ele precisa ser submetido à benevolência, a partir da prudência, para conformar-se ao costume das regras gerais aprovadas pelo sentimento moral. Assim, o orgulho virtuoso, ou o amor-próprio refinado, é menos intenso, mais estável e flexível às circunstâncias.

Tal como o orgulho capitaneia as virtudes de grandeza, a benevolência é a paixão capital das virtudes de bondade ou ternas – como a generosidade, sentimento humanitário (“*humanity*”), compaixão, gratidão, amizade, fidelidade, dedicação, desprendimento. E do mesmo modo que o orgulho, a benevolência também torna alguém “agradável e útil em todos os aspectos da vida”. Porém, a moderação das qualidades de grandeza (como coragem e ambição) e as ligadas ao raciocínio, ficam por conta da benevolência e demais paixões ternas. Do contrário, aquelas qualidades não seriam úteis socialmente e correriam o risco de degenerarem em vício (T 3.3.3.3). Isso porque o orgulho e as qualidades de grandeza são úteis ao agente, mas é a harmonização à benevolência que torna aquelas paixões também úteis à sociedade (T 3.3.2.8). Seria um modo de dizer que paixões mais intensas ou violentas – como o orgulho e associadas, pois referidas ao si – encontram sua satisfação excelente quando submetidas a paixões menos intensas, como o desejo instintivo da benevolência e paixões relacionadas. Também como o orgulho, desejos socializantes precisam de medidas adequadas. Ocorre, por exemplo, que em algumas ocasiões virtuoso é agir movido com uma certa medida de raiva ou ódio (T 3.3.3.7-9).

A prudência e as demais qualidades intelectuais – como sabedoria e bom senso – também são úteis ao agente, pois o “capacita(m) para a vida e leva(m) mais longe os empreendimentos” (T 3.3.4.5-6). Como visto no início da seção sobre a necessidade da colaboração direcional da razão sobre a vontade, as virtudes intelectuais devem compor a orquestra de um estado motivacional à virtude ou prevalência de paixões pouco intensas e mais estáveis, a firmeza de espírito. Sem as virtudes intelectuais, as intenções grandes e boas não teriam sucesso. Enquanto

o fim socialmente útil é determinado pela benevolência e o fim pessoalmente útil é determinado pelo orgulho (T 3.3.2.8,11; 3.3.3.3), é a prudência que informa *como* eficientemente alcançar tais fins.

O trabalho harmonioso entre as qualidades intelectuais, grandes e boas, para que as paixões menos intensas prevaleçam, não perduraria caso o resultado não se transformasse em uma inclinação estável do agente. Então, o melhor modo para se preservar uma firmeza de espírito é ter uma referência de comportamento que não depende de interesses próprios ou mesmo dos mais próximos e semelhantes, assim como independente de vantagens imediatas. Esse é o papel dos sentimentos morais na motivação à virtude: um regulador social da ação agradável e útil a si e aos outros. A citação abaixo aponta para esse entendimento:

O intercâmbio de sentimentos na sociedade e no convívio diário nos leva formar um critério geral e inalterável com base no qual possamos aprovar e desaprovar caracteres e maneiras. Embora o coração nem sempre fique do lado dessas noções gerais, e não regule seu amor e ódio por elas, essas noções são suficientes para o diálogo e servem a todos os nossos propósitos no convívio social, no púlpito, no teatro e nas escolas (T 3.3.3.2).

Como explanado nas seções 2.2 e 2.3, o sentimento moral é um *feeling* especial distinto das paixões sobretudo por sua estabilidade. Essa característica faz parte do sentimento moral graças a uma reflexão corretiva da imaginação, pela qual contemplamos ações à distância ou sob um ponto de vista geral, assumindo a perspectiva do interesse de estranhos, ou do círculo de concernidos do agente. Essa experiência é estendida a casos semelhantes com quem quer que seja, aplicada inclusive a nossa autoavaliação de caráter do mesmo modo que aos outros (T 3.3.1.26). Portanto, muito embora o sentimento moral não seja uma força irresistível e direta sobre a ação virtuosa, ele é importante, pois demarca estavelmente os limites do comportamento considerado válido, como produto do comércio interpessoal em um contexto de sociedade ampla e complexa.

Abramson também entende que, para Hume, o sentimento moral tem uma função reguladora. Diz ela que ao integrar a grandeza à bondade, o sentimento moral desenvolve na mente uma “verdadeira grandeza de espírito”, ou uma forma especial da firmeza de espírito (2002, p. 318-320, 327).

Apesar da minha leitura ser próxima à de Abramson, por ela tomar o sentimento moral como elemento referencial para a grandeza e a bondade, destaco

algumas diferenças entre minha proposta e a dela. Primeiro, minha leitura é mais integral, pois incluo a prudência e as virtudes intelectuais à grandeza e à bondade, como elementos importantes na condução da vida. Sem a prudência ou outra virtude intelectual, os fins da grandeza e da bondade, mesmo bem referenciados pelo sentimento moral, podem não atingir êxito. Segundo, não penso a grandeza de espírito como uma virtude única, mas sim como um conjunto de virtudes. Como apresentei, a grandeza da mente representa o grau adequado e genérico de orgulho como elemento básico principal de várias qualidades, ou atos movidos pelo amor-próprio. Correspondentemente, podemos falar da bondade em relação aos atos dirigidos aos outros. Terceiro, relativizo a função de regulação do sentimento moral. Para mim, ela é possível e preferível, porque dá maior estabilidade à disposição, mas não é obrigatória para que alguém seja virtuoso.

Tanto isoladamente quanto em conjunto, qualidades grandes, boas e intelectuais podem ser virtuosas sem que o agente tenha tido a intenção de se regular pelo sentimento moral, uma vez que basta ao agente ser motivado por desejos aprovados moralmente, o que antecede a esta aprovação. No entanto, se e quando o agente tem o sentimento moral como referência norteadora das atitudes adequadas aos momentos e ambientes diferentes, ele assume um estado privilegiado de firmeza de espírito, que é por si uma virtude, a de preferência estável por prazeres remotos. Analogamente, instrumentos musicais de modo isolado ou em conjunto podem reproduzir uma bela música, mas certamente seguir uma regência em comum confere um desempenho bem mais harmonioso e agradável.

Estou convencido de que existe um estado motivacional ideal para Hume, que é a firmeza de espírito, pois por ele paixões menos intensas e mais estáveis prevalecem. Esse é um estado mental facilitador à virtude em geral, não a condição obrigatória para que qualquer uma aconteça; o que tanto pode ser exercitado pelo próprio indivíduo quanto ser estimulado externamente por artifícios de controle social, como a política. Por admitir essas duas modalidades de exercício da disposição geral de firmeza de espírito, considero incompletas as leituras de Jane McIntyre (2006b) e de Lauren Kopajtic (2015).

Kopajtic (2015, p. 206, 219-220) entende que a da firmeza de espírito só pode ser cultivada por artifícios externos, como a política. Assim, um autogoverno das paixões ou moral prática, em Hume, só existe como uma internalização de regras

impostas por uma autoridade social. Reconheço o mérito de Kopajtic em evidenciar a fraqueza da natureza humana e a capacidade que esta tem de melhoramento por artifícios. Não obstante, tenho dificuldade para aceitar a leitura de Kopajtic porque é possível a qualquer um preferir ao que é remoto, sendo por isso uma característica natural humana, embora seja mais comum preferirmos o contíguo. Genericamente, um artifício só tem sucesso para Hume porque há uma disposição natural favorável ao cultivo, como o caso da benevolência indica. A justiça, como remédio da contenção do egoísmo, alcança êxito porque somos capazes, mesmo raramente, a desejar o bem alheio. Então, constatar que a firmeza de espírito é naturalmente exígua só autoriza a afirmar que ela pode ser estimulada artificialmente e não que os artifícios devam ser apenas externos.

Já para Jane McIntyre (2006b: 393-4, 398-400), o governo civil controla apenas pelas paixões mais intensas, como a avidez e o amor à fama, enquanto que o autocontrole se dá pela firmeza de espírito, igualada ao fortalecimento das paixões menos intensas, como o sentimento moral. De acordo com McIntyre, a firmeza de espírito é a virtude mais próxima da integridade individual, embora dependa da operação seletiva da simpatia para criar grupos de pessoas com *feelings* mais fortemente ligados. O costume dessa associação fortalece as paixões menos intensas uns dos outros sem as tornar violentas. Penso que McIntyre faz uma distinção importante, mas também uma separação desnecessária. A distinção importante está no reconhecimento de que tanto podemos desenvolver um autocontrole quanto sermos controlados externamente, sendo os dois processos não necessariamente complementares ou dependentes um do outro, o que Kopajtic não admite. A separação que McIntyre faz e que me parece desnecessária é que ela entende a firmeza de espírito apenas de domínio privado e restrita ao fortalecimento de paixões menos intensas. Diferentemente dela, sustento que a firmeza de espírito é uma disposição genérica estimulada seja pelo próprio indivíduo, seja externamente, de modo que as paixões menos intensas prevaleçam, ou por seu fortalecimento, ou pelo enfraquecimento das paixões violentas. Isso porque a firmeza de espírito, como a entendo, integraliza uma motivação que beneficia o agente e o público, uma vez que já na formação do juízo, a interação comercial com os outros é indispensável para Hume.

A importância da situação convival do indivíduo para a formação do juízo e consequente formação de caráter recebe destaque na análise de Anik Waldow (2012). Ela defende que a parcialidade, ou ligação com pessoas próximas, contribui positivamente com o cultivo moral. Por conta da simpatia, reflete-se em nós a dor alheia causada por algum traço de caráter desagradável nosso, o que nos leva abandoná-lo ou ajustá-lo (2012, p. 221-222). No caso do convívio com estranhos, a parcialidade seria um empecilho a princípio. Todavia, à medida que alguém interage frequentemente com novos indivíduos e suas opiniões, habituando-se à nova convivência, estes, que antes eram estranhos, passam a ser familiares. Assim, gradualmente e por simpatia, o indivíduo desenvolve padrões de comportamento similares aos de seus novos companheiros. A relação mais próxima ou parcial somente suplementa a semelhança básica da espécie de modo a facilitar e a reforçar a simpatia, fazendo com que o indivíduo se interesse pelas opiniões daqueles com os quais está relacionado. Waldow também frisa que essa adaptação da parcialidade provoca não uma substituição de padrões sociais de influência sobre o indivíduo, mas uma variabilidade de um conjunto de valores, o que o torna consciente de que há muitas maneiras possíveis da ação virtuosa, contribuindo para o refinamento de seu ideal de caráter (2012, p. 237-8).

Considero que a visão de Waldow converge com a proposta que tenho elaborado. Ela ressalta, como eu, o caráter relacional entre indivíduos para formação de juízos que servem de referência para a motivação, além de que essa referência é ao mesmo tempo estável e flexível conforme a circunstância. Apesar dessa proximidade entre minha perspectiva e a dela, são válidas algumas ressalvas. Entendo que o refinamento do juízo e da ação acontece não apenas através do *convívio* com estranhos, mas também com o *comércio de opiniões em geral*. Certamente, o contato contínuo e presencial com diferentes perspectivas pode imprimir uma mudança ou adaptação de caráter mais eficaz, dada a vivacidade da experiência. Por isso, a conversação é meio privilegiado desse comércio. Não obstante, como livros são um outro modo que a conversação para a transcrição da mente (T 3.3.4.9), o intercâmbio de sentimentos deve acontecer também por meio de textos com uma eloquência apropriada. Portanto, o comércio entre instruídos e conversantes, como defende *Da escrita*, reproduz o intercâmbio entre mentes de forma assemelhada ao que na vida ordinária se dá com a simpatia, contribuindo

para a composição coletiva da partitura de uma música agradável ou formação de marcos referenciais para a ação virtuosa. Outra ressalva que faço à interpretação de Waldow sobre a presença do outro como elemento integrante da correção e refino de sentimentos, é que o contato com a diversidade contribui para o melhoramento pessoal se ela representar um desafio de superação do estado anterior. Como se vê em *Da escrita*, é crucial que os conversantes não se contentem com a superficialidade de certas leituras, mas que consumam a versão manufaturada pelos instruídos dos assuntos cotidianos.

Mostrei nessa seção que há para Hume um estado motivacional à virtude preferível, embora não único possível, chamado de firmeza de espírito. Essa disposição virtuosa genérica caracteriza-se pela predominância estável de paixões menos intensas, como a benevolência por exemplo, sobre as mais intensas, como o amor-próprio ou orgulho. Os fins determinados por essas paixões são tão bem-sucedidos quanto direcionados pela prudência e outras qualidades intelectuais. A estabilidade dessa disposição geral é dada por uma referência formulada socialmente, como se configura o sentimento moral, o que propicia uma sofisticação de desejos e aversões que promovem tanto a autossatisfação quanto a harmonia coletiva.

Pelo exposto no primeiro capítulo, temos razões preliminares para pensar que os *Ensaíos* exprimem uma tentativa de “obra à parte e com espírito diferente” do *Tratado*, que reflete sobre o “papel do indivíduo perante a sociedade” e a “sua paz interior”. Pelo exposto no capítulo atual, temos indícios de como essa obra deve pintar seus objetos: situando-os “mais à distância” do leitor, para que ele reflita imaginativamente sob um ponto de vista geral e estável, longe de seus interesses próprios e de sua situação imediata, o que serve de marco referencial para sua ação (T 3.3.6.6). No próximo e último Capítulo, examinarei as dinâmicas internas dos *Ensaíos* na execução desse plano.

CAPÍTULO 3

OS *ENSAIOS* COMO UM MERCADO SENTIMENTAL

Desde os Capítulos anteriores, podemos esperar que a moral prática humeana contida nos *Ensaios* depende de uma reflexão-contemplação imaginativa ou “visão à distância” das condutas humanas. Isso quer dizer que assuntos relevantes ao leitor são enquadrados de modo que ele exercite sua habilidade natural de avaliar fora do ponto de vista do interesse próprio e imediato. Essa proposta reflexiva é significativamente distinta da cultura introspectiva hutchesoniana e do polimento conflitivo addisoniano. Como conclui o Capítulo 1, a melhor imagem que representa a moral prática humeana é a do comércio. Essa metáfora sugere uma relação de troca entre “bens” que, ao serem adquiridos, são consumidos e transformados, dando origem a um novo ciclo de intercâmbio com uma versão mais sofisticada de sentimentos em relação aos anteriores. Compreendendo as noções acima como uma síntese do rascunho do projeto humeano de moral prática, o atual e último Capítulo visa examinar a aplicação de seus princípios nos *Ensaios* de 1741 e 1742.

3.1 Ensaios Comerciais

Esta seção mostra que alguns ensaios estão especialmente preocupados com a relação que o autor Hume mantém com os leitores, insistindo que o comércio é chave para o aprimoramento humano em geral e, por isso, para a melhoria de caráter também. Nesse sentido, a primeira parte desta seção interpreta que os *Ensaios* introdutórios, ao valorizarem o comércio, servem como um convite ao leitor para que ele assuma uma postura condizente. Retomarei brevemente algumas notas sobre *Da delicadeza* e *Da escrita* para assinalar que a sugestão da relação comercial, como meio de melhoria humana, se confirma, talvez apenas mais elucidativa e enfaticamente, nos ensaios que encabeçam as duas primeiras edições pós-1742: *Dos caracteres nacionais* [1748] e *Do comércio* [1752]. Em seguida, ainda na primeira seção, destaco que da parte de Hume como autor, para que a relação comercial aconteça, é necessária uma conciliação entre linguagem agradável e conteúdo instrutivo. *Da eloquência*, *Da simplicidade e do refinamento na escrita*, e *Do estudo da história* são ensaios que, ao mesmo tempo que realizam esse ideal de comunicação, discutem sobre ele.

3.1.1 Da causa e das ocasiões do refinamento humano

Na seção 1.4, mostrei que *Da delicadeza* elege a sensibilidade a sentimentos refinados como um estado mental preferível porque eles proporcionam um controle dos indivíduos sobre seus próprios afetos. Isso coincide com a afirmação da seção 2.4 segundo a qual a firmeza de espírito é possível não apenas pelo controle externo das paixões, como feito pela política e a educação. A conversação e a leitura são outros meios para que os juízos sejam mais precisos e adequados às circunstâncias. Também já dito, na seção 1.4, que em *Da escrita* temos um aprofundamento da questão, mais exatamente na indicação de que a correção da sensibilidade é incessante e depende do trânsito de opiniões entre domínios diferentes: vida comum e conhecimento científico-filosófico. Faço agora alguns comentários aos ensaios *Dos caracteres* e *Do comércio* para ajudar a esclarecer sobre o que gera o refinamento humano.

Assim como *Da delicadeza* e *Da escrita*, *Dos caracteres* começam fazendo uma distinção de grupos. Enquanto *Da delicadeza* faz uma divisão por temperamentos – os mais sensíveis às paixões e os mais sensíveis ao gosto – e *Da escrita* subdivide em grupos os humanos refinados – os conversantes e os instruídos –, *Dos caracteres* distinguem os que fazem um bom juízo dos que fazem um mau juízo sobre alguém a partir da opinião geral acerca da nacionalidade deste.

Dos caracteres destacam que, enquanto a pessoa comum cai no julgamento indiscriminado a todos os cidadãos de uma mesma nação a partir de uma generalidade, o sensato (“*men of sense*”) é mais comedido em suas opiniões, embora saiba que o caráter pessoal é influenciado por causas morais ou um “conjunto peculiar de maneiras habituais”⁵⁴ (p. 197-8). Ao longo de suas páginas, *Dos caracteres*, mais do que dizer o que é um juízo sensato, ensinam a praticá-lo.

Grande parte do ensaio é dedicada ao enfraquecimento da tese segundo a qual causas físicas ou condições climáticas têm um impacto significativo sobre a formação de caráter. Segundo Hume, até mesmo nos animais não humanos o poder da criação ou do tipo de interação com outros indivíduos é mais decisivo (p. 201-2). Aqui ele lança mão do princípio da simpatia que, como já explicado na seção 2.1,

⁵⁴ A citação de trechos dos *Ensaio*s é referenciada simplesmente pela página conforme a edição inglesa de Eugene Miller (1987), de onde faço as traduções. Acrescento o texto original somente quando a citação é extensa, maior do que uma linha, ou quando há alguma certa dificuldade de tradução de expressões relevantes. Julgo que essas escolhas metodológicas facilitam a fluidez do texto.

tem um efeito de reflexividade entre as mentes. Em *Dos caracteres*, Hume mostra que assimilamos a linguagem e as maneiras de qualquer grupo com o qual conversamos ou temos quaisquer outras “ocasiões de intercâmbio mútuo frequente”, como pela vida política, a ocupação profissional e a atividade econômica do comércio (p. 202-3). Dada a insistência da questão, podemos afirmar que o ensinamento principal do texto é que são várias as oportunidades de, apesar da peculiaridade de cada um, todos compartilharem, em alguma medida, traços em comum.

Desse modo, a pouca propensão de um povo ao desenvolvimento de conhecimento, por exemplo, pode ser causada por governos opressores (p. 198). E o quanto mais duradouro e extenso for um governo, maiores serão a estabilidade e a uniformidade das maneiras que ele imprime, a ponto de seu poder de influência se encerrar com suas fronteiras territoriais, muito embora não seja a proximidade geográfica entre os indivíduos uma exigência para o contágio de maneiras. Antes, é a comunicação constante que faz com que traços de caráter sejam compartilhados (p. 204-5).

Não obstante o alcance socialmente amplo do governo, em qualquer região, as profissões desempenham um considerável exercício de modelação do caráter, podendo até alterar a disposição natural do indivíduo. Hume apresenta o perfil de duas profissões para demonstrar como elas – enquanto conjuntos peculiares de maneiras habituais – podem influenciar a natureza humana, seja como estímulo ao vício, seja como estímulo à virtude, por uma espécie de contágio. Um sacerdote e um soldado, por exemplo, mesmo que compatriotas, desenvolvem temperamentos diferentes, pois o ofício de cada um implica em frequentes exigências distintas (p.198-9).

No contraste que faz entre a vida do soldado e a vida do sacerdote, Hume destaca que o simples hábito de manter em contato com outros indivíduos, mesmo sem um grau considerável de instrução, como no caso da profissão do soldado, já estimula qualidades sociais. Isso quer dizer que toda liga entre os indivíduos contribui para formar o caráter deles. Assim, mesmo que sob as leis do mesmo país ou ocupando a mesma profissão que outra pessoa, dois indivíduos de línguas ou religiões diferentes também tendem a desenvolver qualidades diferentes. Isso porque o comportamento das pessoas é condizente a seus respectivos conjuntos de

maneiras peculiares de se expressar e acreditar. Em todos os casos descritos por Hume, há sempre um conjunto de hábitos mentais que, de um modo específico, fortalecem a simpatia que naturalmente existe entre os humanos (p. 205-6), funcionando como facilitadores da reflexão-espelhamento entre as mentes. Desse modo, podemos dizer que a política, a profissão, a linguagem, e a religião podem oferecer exercícios de moral prática.

Uma vez restrito aos mesmos círculos de *ocasiões de intercâmbio de opiniões*, o indivíduo reforça os mesmos padrões de sentimentos, de pensamentos e de comportamento. A flexibilização dos padrões mentais acontece por ocasiões de intercâmbios múltiplos e para além dos usuais e imediatos, como acontece através das viagens⁵⁵, a política e o comércio com o estrangeiro (p. 206). Apesar de não afirmar categoricamente no ensaio, Hume sinaliza para a vantagem do intercâmbio com as diferenças, o que se verifica no seu elogio ao caso particular da Inglaterra. Diz o filósofo que por esse país possuir um governo híbrido entre o regime monárquico e o zelo pela liberdade democrática, seu povo é favorecido por uma coexistência harmônica de costumes (p. 207). Em outras palavras, a ausência de um caráter nacional único torna a população mais propensa à tolerância.

Não fica claro se Hume menciona o caso inglês como uma indicação de modelo ideal. Ainda assim, a descrição dessa experiência serve de ensinamento que conflitos sociais são dirimidos, ou mesmo eliminados, através da relação de intercâmbio entre conjuntos de maneiras diferentes. Esse é o ambiente mais propício para juízes sensatos, os que não se apegam a estereótipos. A revisão

⁵⁵ No mesmo ano da publicação de *Dos caracteres*, 1748, Hume está a serviço da diplomacia britânica no continente europeu. Pedro Pimenta observa que em algumas de suas cartas do período (ver L 64, p. 121), Hume expressa admiração pela inesperada condição favorável das cidades alemãs, como a industriabilidade e a liberdade política da população local. Na mesma ocasião, Hume recomenda a viagem frequente como uma medida contra a visão estereotipada dos povos (PIMENTA, 2013, p. 113-115). A experiência pessoal do filósofo, que está por detrás da mesma recomendação no ensaio e na correspondência, coaduna-se com uma prática comum de seu tempo, a do *Grand Tour*. Ela consiste em uma jornada feita por jovens abastados britânicos por países europeus, normalmente acompanhados de um tutor, no intuito de ter ricas experiências culturais e desenvolver uma visão de mundo mais profunda e ampla que a acessível pelo mero estudo acadêmico. As cartas de Lord Chesterfield a seu filho, datadas a partir de 1739, são um bom testemunho desse aspecto das viagens, em especial como um modo de treinamento adequado para a carreira política (Ver CHESTERFIELD, ca.1900). O refinamento adquirido através da aventura por terras estrangeiras é retratado também pela literatura setecentista, como em “*A Sentimental Journey*” [1768], de Laurence Sterne. O livro define bem que esse tipo de viagem é especial, pois se trata de viver novas experiências: “um inglês não viaja para ver ingleses” (STERNE, 2005, p. 597-9). Para minúcias sobre a importância dada pelos britânicos à viagem como meio de formação pessoal, recomendo a coletânea de BIANCHI; WOLFE, 2017. Não obstante comparto com seus contemporâneos quanto à valorização das viagens, insisto que o motivo de Hume para isso está na caracterização delas enquanto uma ocasião, como outras possíveis, para uma *reflexão comercial*.

constante do juízo, decorrente do intercâmbio não apenas com seu próprio grupo social, mas também com “estrangeiros”, oferece uma referência comportamental socialmente mais adaptável.

Apesar de ter mencionado em *Dos caracteres* a atividade econômica do comércio como uma das possíveis “ocasiões para o intercâmbio frequente” de opiniões, ou exercícios de moral prática, não é lá que Hume melhor explana sobre como a referida atividade oportuniza o contágio de maneiras. Nos *Discursos Políticos* [1752], sobretudo no ensaio inicial *Do comércio*, é que encontramos uma maior dedicação ao assunto. De antemão, advirto que minha abordagem desse ensaio se diferencia do que comumente fazem os comentadores quando exploram a relação entre economia e moral na filosofia de Hume. Exponho sucintamente como alguns estabelecem esse vínculo para, então, distinguir como faço uso do conteúdo contido em *Do comércio*.

Kayatekin (2013) considera que a economia política de Hume nada mais é do que uma derivação da teoria moral de Hume, uma vez que por ação econômica se entende uma forma específica da ação humana. Consequentemente, o pensamento econômico do escocês se apresenta sob a forma de textos dispersos sobre relevantes preocupações práticas à época. Wennerlind (2011) e Sakamoto (2003) vão mais a fundo no vínculo entre economia e moral, encontrando conceitos basilares que perpassam a teoria social de Hume. Para Wennerlind (2011, p. 43-6) esse conceito capital é a indústria, que é o trabalho diligente, sistemático e inteligente. Essa qualidade, conforme Wennerlind, é, para Hume, o componente primaz da felicidade pessoal e parte essencial de uma sociedade próspera e virtuosa, pois ela nos faz produtivos. Por sua utilidade, segundo o intérprete, tudo o que promover a indústria passa a ser aprovado, como a justiça, o governo e a atividade comercial (WENNERLIND, 2011, p. 43-6). Sakamoto (2003, p. 86, 92, 98) prefere expandir o conceito primaz da indústria para as maneiras (“*manners*”) em geral. Segundo esse comentador, o núcleo dos ensaios econômicos consiste em uma teoria sobre o desenvolvimento, alcançado graças à mudança de maneiras através da mútua relação entre luxo e comércio.

Apesar de divergentes entre si, todos os intérpretes acima relacionam moral e economia *diretamente*. Eles pensam com a atividade econômica, para Hume, influencia a moralidade e vice-versa. Distintamente, minha leitura segue um tipo de

vínculo *indireto*, através da analogia entre os dois fenômenos, o moral e o econômico. Essa ligação, bem mais sutil do que a explorada pelas análises convencionais, apoia-se nos vários sentidos possíveis e simultâneos da palavra “comércio”.

Para o século XVIII, “comércio” ganha grande notoriedade, embora nem sempre com o mesmo significado específico. A edição de 1756 do dicionário de Samuel Johnson apresenta para o vocábulo, além da compreensão mais comum de compra e venda, a acepção genérica de troca de uma coisa por outra. No *Oxford English Dictionary* podemos encontrar variações mais particulares, desde o intercâmbio de mercadorias, a interações sociais, o intercurso sexual, a livre comunicação, a troca de correspondências, e até um jogo de baralho cuja característica principal é a permuta de cartas entre os jogadores e a mesa. Esse rápido apanhado semântico do tempo de Hume sobre “comércio” revela que seus contemporâneos entendiam essa palavra como uma troca entre coisas quaisquer, a qual envolve sempre algum tipo e nível de sociabilidade.

Partindo dessa flexibilidade semântica, uma leitura analógica de *Do comércio* contribui para uma confirmação e detalhamento de orientações contidas em *Da delicadeza*, *Da escrita* e *Dos caracteres*. Ora, antes mesmo do surgimento da moralidade e das instituições que a sustentam, nossas mentes refletem umas nas outras, como uma espécie de intercâmbio de estados mentais que se sucedem em transformações posteriores, assim discutido na seção 2.1. Isso quer dizer que quaisquer condutas e em qualquer domínio, moral ou econômico, só faz parte de um conjunto de maneiras, graças a essa dinâmica natural da mente, que é reflexiva e, por assim dizer, comercial. Daí também deve proceder a relação responsável pelo melhoramento humano em geral. Não deve ser à toa que o ensaio que encabeça os *Discursos Políticos* se chama justamente *Do comércio*.

Dado isso, opto por ler o ensaio não enquanto uma explicação de princípios que regem a atividade econômica do comércio, que por si promove, para Hume, o intercâmbio entre as pessoas assim como outros meios específicos. Minha preocupação primordial, contudo, é com a apropriação das lições econômicas para o intercâmbio *lato sensu* e o refinamento humano que ele engendra em qualquer domínio, em especial o moral. Presumo encontrar aí o ideal a ser assumido não só

entre os indivíduos na sociedade, como também entre os leitores e o próprio Hume como autor dos *Ensaio*s.

Os dois parágrafos iniciais de *Do comércio* são uma introdução confessa, não só daquele ensaio, mas de todos os que tratam de assuntos econômicos naquele volume de 1752⁵⁶. Hume sente necessidade de primeiro fazer uma defesa da importância da leitura desses textos porque admite que seus leitores não são familiarizados com esse nível de discussão, embora lhes interesse enquanto dizem respeito a assuntos cotidianos. Basicamente, *Do comércio* discorre sobre como o amplo comércio de bens materiais contribui tanto para a felicidade individual quanto para a grandeza do estado, advertindo contra o excesso de acúmulo de riqueza; pois este além de não se traduzir em vantagem coletiva imediata, também não representa o melhor benefício pessoal remoto (p. 255).

A análise de Hume leva em conta dois setores econômicos elementares de um estado civilizado: a agricultura e a manufatura. O primeiro setor extrai as riquezas diretamente da natureza bruta, enquanto que o segundo transforma o material fornecido pelo primeiro para atender as necessidades e os desejos humanos, mesmo que por bens supérfluos. Com a experiência de troca entre os bens desses setores ao longo do tempo, o conhecimento que envolve essas atividades, a agricultura e a manufatura, tende a se aprimorar. Versões mais refinadas dessas artes são requeridas, em vistas da satisfação das necessidades materiais da população, demandando maior e melhor mão-de-obra. Isso quer dizer que o bem-estar pessoal e coletivo depende de um ciclo virtuoso, entre produção e consumo, a partir da interação do trabalho uns dos outros (p. 256). Ora, mensagem semelhante está em *Da escrita*. Conversantes são como agricultores e instruídos são como fabricantes (“*manufacturers*”). Conversas e livros, bens produzidos por esses mundos distintos, se aprimoram com o trânsito contínuo entre eles; o que faz com que todos ganhem

Para Hume, o que faz girar esse ciclo virtuoso material entre agricultura e manufatura é a paixão do luxo, que se refere a um conjunto de desejos por bens mais sofisticados do que o de necessidades básicas. Argumenta Hume que pouca

⁵⁶ Lembro que como meu objeto de pesquisa se restringe aos ensaios de 1741 e 1742, leio *Do comércio*, assim como *Dos caracteres*, apenas como textos que confirmam e esclarecem mais sobre uma mensagem comum com *Da delicadeza* e *Da escrita*: a valorização do comércio como meio de refinamento. Nesse sentido, não faz parte da minha preocupação atual caracterizar textos pós-1742 como de moral prática ou não.

quantidade e baixa qualidade de trabalho são o suficiente para satisfazer as exigências de uma sociedade formada em grande parte, por exemplo, de soldados ao invés de artistas (p. 257). Equivalentemente, como já discutido na seção 1.4, *Da delicadeza* também atribui a afetos refinados o melhoramento. No caso de *Da delicadeza*, o afeto refinado é o gosto, ao qual se integram o sentimento moral e o estético, mais adequado à melhoria do temperamento. Assim, a orientação geral é que uma vida melhor, mental e material, começa com uma disposição de superação dos afetos. Economicamente, o bem-estar acontece com um desejo mais sofisticado dos prazeres materiais. Moralmente, o bem-estar acontece com um sentimento mais sofisticado do que os limitados ao interesse próprio e, inclusive, ao mundo material mesmo.

Em defesa do ciclo virtuoso econômico, Hume nota que a ausência ou insipiência do setor manufatureiro inviabiliza o desempenho excelente de uma nação. Isso porque os agricultores não são estimulados a aumentar sua indústria, ação criativa e eficiente, pois não têm com que trocar o excedente de sua produção por outros bens que atendam seu prazer. Daí boa parte da terra não é cultivada e a que é não atinge todo seu potencial. Ao mesmo tempo, o exército dessa nação também não se desenvolve, fazendo ataques rápidos e violentos ou se dispersando por questão de subsistência, sem regularidade em sua atividade (p. 261). Analogamente, a moralidade é prejudicada quando não há instruídos em uma sociedade. As opiniões dos conversantes permanecem superficiais, como adverte *Da escrita* sobre os “cabeças ocas”. Não podendo atingir uma excelência de suas habilidades mentais, os conversantes ficam mais propensos a ações motivadas por paixões violentas, apegadas ao interesse próprio e imediato.

Com a abundância de manufaturas, agricultores se dispõem a conhecer melhor a terra que trabalham, redobrando sua indústria para que ela seja mais produtiva. Qualquer possível excedente agrícola não se perde, pois ele é trocado com os fabricantes por seus produtos, desejados por conta do luxo ou refinamento de necessidades materiais. Assim, a terra fornece mais bens do que aqueles que são extraídos apenas diretamente do cultivo por conta da participação dos fabricantes. Sem essa classe, o trabalho é apenas de subsistência e a sociedade só satisfaz suas necessidades básicas. A riqueza não vem exatamente do aumento do número

de trabalhadores, mas do aumento da quantidade e qualidade de trabalho, que é o que denota a indústria e a torna uma virtude (p. 261).

Correspondentemente, para Hume, a natureza humana se desenvolve com a contribuição dos instruídos junto aos conversantes, pois esses passam a se conhecer mais e melhor e se esforçam para viver adequadamente. O que houver na vida comum que excede, ou não corresponde à explicação dos instruídos, pode e deve ser tomado por esses em um novo ciclo de intercâmbio para reformulação dos princípios. Assim, os instruídos contribuem para a felicidade individual e a harmonia social quando consideram as necessidades humanas, inclusive se ajustando continuamente às mudanças. As ações mais produtivas moralmente são as que têm o sentimento moral como referência na orquestração das qualidades (ver seção 2.4), embora não seja uma obrigação para ser virtuoso, assim como não é uma exigência que uma ação seja industriosa para que ela atenda os desejos do agente e dos outros, como acontece em uma economia de subsistência.

Hume também destaca a importância do costume para o processo de desenvolvimento. Uma vez habituado à indústria, o trabalhador não se incomoda com a cobrança de impostos, o que corresponde parte do excedente do seu trabalho, a serem empregados para o serviço público (p. 262-3). Do mesmo modo, podemos afirmar que tendo se acostumado com regras sociais, não é desagradável ao agente moral retrair ou redirecionar seus impulsos em prol do interesse comum (ver seção 2.3).

O comércio exterior recebe considerável ênfase no discurso de Hume sobre o enriquecimento de uma nação. Isso porque as importações fornecem materiais para novas manufaturas e as exportações requerem um trabalho em produtos que não seriam consumidos internamente. O caráter de novidade do produto estrangeiro atíça especialmente o desejo por ele. Esse é um privilegiado estímulo à indústria, elevando a qualidade e diversificando os tipos de trabalho, pois os indivíduos se dedicam a atender seu luxo conforme a oferta dos produtos estrangeiros, ao invés de se restringirem ao desejo por produtos nativos. Aos poucos, produtores locais tendem a imitar ou mesmo superar os produtos importados. E quando não há demanda, os produtores desistem de fabricar aquela mercadoria (p. 263-264).

Na esfera moral, o contato com a diversidade de conjuntos de maneiras peculiares torna nosso juízo mais aguçado e sensível à realidade humana, como já

comentado acima sobre *Dos caracteres* e mesmo adiantado na seção 2.4. A “importação” de opiniões que circulam em um ambiente não familiar ao instruído faz com que ele produza novos princípios que melhor abarcam o fenômeno social. A “exportação”, do que se pensa e se sente em um grupo, possibilita que o grupo estranho se simpatize mais facilmente com o outro modo de existência. O exercício do juízo torna-se cada vez maior e mais sofisticado através do contato com o “estrangeiro”, pois ele nos desafia à adaptação a outras circunstâncias e ambientes com os quais não somos familiarizados. Aos poucos nos familiarizamos com as condutas até então estranhas, reproduzindo-as nos momentos e ambientes apropriados, ou mesmo as incorporando em nossa localidade original, à medida que as sentimos como mais úteis e agradáveis. Isso porque, quando sentimos que algo não agrada aos outros em nosso comportamento, tendemos a modificá-lo, inibindo aquele traço desagradável específico.

Como o melhor modo de perseguir a riqueza nacional, Hume indica a diversidade do setor manufatureiro e o alcance ao maior número de pessoas. Ele também sustenta que a elevada concentração de riqueza é prejudicial, porque, para que haja satisfação das necessidades públicas, a classe mais abastada precisaria arcar com uma tributação compensatória. Não havendo uma severa desigualdade econômica, a taxação de impostos não sobrecarregaria nenhuma classe; além de que se evitaria que os mais ricos conspirassem para que os tributos recaiam sobre os mais pobres, desestimulando a indústria (p. 265). Em termos morais, importa que a população toda seja aberta à circulação de opiniões e sentimentos, para que os juízos se refinem e todos reconheçam a necessidade de moderar os afetos. Recusar a liga comercial e fechar-se em suas próprias opiniões se traduz nos sectarismos, os quais, como mostrarei nas próximas seções, resultam em sérios conflitos. A tolerância e, conseqüentemente a harmonia social, provém do comércio de opiniões e sentimentos com domínios não usuais.

A última orientação para uma vida próspera em *Do comércio* é que a liberdade civil é necessária, mas não suficiente. Diz Hume que ela precisa estar acompanhada de “determinados acidentes e de uma certa maneira de pensar” (p. 265-266). Um desses acidentes é um certo grau de dificuldade ou desafio das condições externas para que a indústria dos trabalhadores floresça. De um modo muito sugestivo à minha leitura, o ensaio se encerra com a metáfora do cultivo, declarando que uma

terra facilmente cultivável não exige aprimoramento, o que faz os trabalhadores se acomodarem com uma produção de subsistência. Por isso, a civilidade requer um certo grau de resistência natural como estímulo que “afia a sagacidade dos homens pelo cuidado”⁵⁷ (p. 266-7). Moralmente, a orientação corresponde a afirmar que o melhoramento de caráter depende não apenas da disposição natural de cada um, mas também da superação de obstáculos, afiando dedicadamente o juízo. Essas dificuldades e certos modos de pensar podem ser alusivos à leitura de textos abstrusos ou de assuntos incomuns que não se escutam em qualquer conversação de café, mencionados no começo do ensaio (p. 253-4). Além disso, as dificuldades podem se referir também a abandonar ou relativizar as opiniões às quais estamos acostumados dogmaticamente.

A interpretação da troca comercial como veículo para o aprimoramento geral da vida humana também é considerada por Copley (1995). Segundo ele, a relação estreita entre comércio e conversação deve-se ao papel de centralidade que a conversação assume como promotora de polidez das maneiras dentro da sociedade comercial, emergente à época. Antes mesmo de Hume, isso já leva a periodistas, como Addison, defenderem que a base da sociabilidade está na troca. A conversação é essencial à polidez, nesse sentido, por ser um modo exemplar de troca extramaterial, ou negociação amigável, de diferenças entre as partes envolvidas dentro de uma unidade mais ampla de interesses. Hume, conforme Copley, continua e consolida a defesa dos periodistas de que a conversa polida é uma prática social capaz de lidar com preocupações sérias. A novidade principal de Hume, para o comentador, está no convite à participação ativa feminina nesse processo, com a proposta de um equilíbrio de troca entre o mundo acadêmico, dominado pelos homens, e o mundo da conversação, dominado pelas mulheres (COPLEY, 1995, p. 64-8, 75).

De acordo com o que tenho desenvolvido meu argumento, penso que a novidade de Hume é maior do que a que Copley identifica. Ao pretender ser um embaixador entre os dois mundos, Hume faz um trabalho parcialmente semelhante, mas não idêntico ao de Addison. Este almeja levar a filosofia das universidades aos cafés. Hume, além de fazer o mesmo, pretende também melhorar a erudição universitária com a sociabilidade dos cafés, sendo na verdade a primeira etapa de

⁵⁷ Tradução de “*sharpening men’s wits by care*”, versão inglesa de Loeb da citação original “*curis acuens mortalia corda*” (apud MILLER, 1987, p. 267).

seu projeto, como se propõe o *Tratado*. Em uma visão integral, Hume quer percorrer o caminho de mão dupla, enquanto que Addison só o faz em um sentido. Se por um lado Hume vê que a conversação é um meio de melhoramento, por outro, ele entende que esse meio mesmo pode ser melhorado com um conteúdo mais consistente. Essa é essencialmente a conclusão que cheguei nas seções 2.3 e 2.4: em parte, Hume concilia os modelos cultural e conversacional de moral prática.

Além disso, Hume incorpora à conversação o aspecto de ciclo transformador de bens a partir do intercâmbio entre setores, o que faz o tipo de reflexão de sua moral prática assumir um ponto de vista geral e não universal, como em Hutcheson, ou particular, como em Addison. A noção do juiz sensato em *Dos caracteres* demonstra isso. Ele considera um princípio geral para ajuizar caracteres, mas não o faz de modo inflexível e definitivo como o imprudente, pois também leva em conta as particularidades, capazes inclusive de corrigir o princípio geral. Por isso, a troca conversacional de Hume não se trata de uma troca qualquer, é uma troca comercial. Após o intercâmbio de bens, há um trabalho de modificação e adaptação do que se recebe, devolvendo ao mercado novas versões de produtos, os quais têm uma qualidade superior às suas versões anteriores. Fabricantes não devolvem ao mercado a matéria-prima sem antes transformá-la primeiro. Agricultores têm interesse em melhorar e diversificar seus produtos para adquirir as manufaturas. Em novo turno, fabricantes, de posse de diversidade e qualidade maiores de matéria-prima, melhoram e diversificam também suas mercadorias. Agricultores dão prosseguimento, fazendo o mesmo em sua instância própria. Igual mecanismo de refinamento acontece na moralidade. Instruídos “consomem” as opiniões dos conversantes e as devolvem a eles sob a forma de princípios. Conversantes “consomem” esses princípios e os põem à prova, formulando novas versões de suas opiniões, que por sua vez serão consumidas pelos instruídos em nova rodada...

3.1.2 A linguagem do comerciante sentimental

Se o papel de Hume na relação comercial com o leitor é o de um mercador de opiniões manufaturadas, ele precisa se expressar como tal para convencer o público a consumi-las. A orientação para um convencimento eficiente já é contemplada no *Tratado*, obra de conselho do anatomista para o pintor. No Capítulo 2 expliquei que para Hume quanto mais próxima uma percepção estiver da experiência, mais vívida

e convincente ela é. Também visto que existem vários artifícios que usam dos princípios naturais de avivamento das percepções (semelhança, contiguidade, causalidade, costume) para convencer a adoção de regras. A política convence pelo incentivo de vantagens ou ameaça de desvantagens imediatas. A educação convence pela inculcação de opiniões costumeiras. Os *Ensaio*s não parecem fazer uso dessas estratégias, muito embora sigam a orientação geral de que o convencimento eficaz atinge os afetos quando aproxima o leitor da experiência. Como a eloquência é o que agrada na expressão de um discurso, ela deve ser o meio pelo qual Hume pode potencializar nossas naturais inclinações. Sem ela somos influenciados mais fracamente inclusive pelo o sentimento moral (RIBEIRO, 2015, p. 108-113). Mas como é a retórica ensaística de Hume?

Com respeito a esse tópico, o ensaio *Da eloquência* tem um caráter especial, pois ao mesmo tempo que deve fazer uso do modo apropriado de Hume se comunicar, o conteúdo que discute tange sobre a maneira de um comunicador comercial opiniões em seu tempo. Portanto, meus comentários mesclam essa dupla pertinência do referido ensaio, procurando evidenciar sua contribuição para a reflexão do leitor.

Hume começa *Da eloquência* afirmando que sentimentos, assim como o entendimento, são mais suscetíveis a serem cultivados do que as paixões. Os motivos não são explicados no ensaio, mas provavelmente ele deve ter em mente algo como a distinção feita na seção 2.2: sentimentos são opiniões afetivas que, em sua forma refinada como no sentimento moral e sentimento estético, apresentam a característica de estabilidade e, então, podem ser cultivados. No ensaio, Hume se limita a mostrar evidências de que a história do conhecimento apresenta uma maior variação do que a história civil. Diante disso, ele se queixa que os modernos, mesmo sendo mais refinados moral e intelectualmente do que os antigos, são inferiores a esses quanto a eloquência (p. 97-8). Dessa maneira, Hume abre espaço para avaliar sobre a melhor eloquência, diferentemente de uma intenção anatômica do *Tratado* de investigar o processo pelo qual a eloquência pode influenciar nossas opiniões.

Ocorre também que, ao invés de investigar sozinho sobre a questão, Hume seduz o leitor para opinar conjuntamente a ele sobre a eloquência de uma determinada maneira, o que consiste na consideração a partir ponto de vista geral, ou desapegada de opiniões e interesses particulares, em comércio com outras

posições diferentes e mais elaboradas. Isso quer dizer que *Da eloquência* aplica e põe à prova um dos princípios gerais, ou comercia com os conversantes uma de suas “opiniões manufaturadas”, a que chega no *Tratado*: para se convencer um público, esse tem que sentir agradabilidade no discurso. Esse é o critério utilizado para qualificar a eloquência antiga como melhor do que a moderna, escolha que fica evidente quando Hume lamenta que a eloquência moderna “não exercita as faculdades mais sublimes da mente” por ser meramente argumentativa ou especulativa, em contraste com a eloquência antiga, que é patética (p. 99).

Destarte, Hume passa em revista as opiniões costumeiras acerca da decadência da eloquência antiga. Em geral, Hume não se satisfaz com a opinião segundo a qual os antigos desenvolveram bem a habilidade retórica em função de sua ampla e intensa participação política. O motivo de Hume rejeitar essa alegação reside no fato de que, em tempos modernos, até a Inglaterra, nação que goza de uma consolidada liberdade civil, só possui medíocres oradores em comparação com os da antiguidade. A evidência que Hume apresenta, e que qualquer contemporâneo seu poderia confirmar, é que enquanto uma multidão de gregos acorria para ouvir um Demóstenes, os londrinos não encontram prazer nos discursos de seus melhores oradores (p. 99-100). Os antigos oradores convencem melhor porque agradam e agradam porque comovem, usam de artifícios para que mais facilmente seu público reflita as paixões que eles carregam. Demóstenes, por exemplo, recorre à apóstrofe, o que consiste na evocação da memória de eventos marcantes para os presentes. Cícero, por sua vez, para descrever um estado trágico, pode transferir o horror sentido pelos humanos para animais. Adicionalmente, gestos correspondentes reforçam a mensagem da expressão verbal entre os antigos (p. 100-1).

Uma vez reconhecido que a eloquência antiga é superior à eloquência moderna por ser mais agradável à audiência, sendo assim um meio mais eficiente de convencimento, Hume lança um questionamento aos leitores que é central para o ensaio: a eloquência antiga é inadequada aos tempos modernos? (p. 102). A partir daí ele faz comentários sobre os motivos comuns para uma resposta afirmativa à questão.

O primeiro motivo apresentado para decadência da eloquência antiga é dado pela existência de muitas e complexas leis nos tempos modernos, o que dispensa

uma grande margem para a interpretação dos fatos, ajuizamento e tomada de decisão (p. 102-3). O segundo motivo diz respeito aos costumes refinados e ao bom senso modernos, que repudiam pelo menos alguns traços da retórica patética. Por mais exageradas que parecessem algumas práticas da eloquência antiga aos modernos, Hume relativiza a força da segunda razão, defendendo que são os oradores que formam o gosto popular e não o contrário (p. 105, n16). O terceiro e último motivo ou opinião comum sobre a decadência da eloquência antiga é que os tempos modernos possuem menos crimes e, portanto, menor material para o desenvolvimento dessa arte de convencimento. Hume rebate esse argumento mostrando que seu tempo também possui criminosos do mesmo grau de vileza que a antiguidade (p. 106).

O comentário de Hume aos motivos acima, que poderiam estar presentes em uma roda de conversação de café entre cidadãos refinados, visa enfraquecê-los ou mostrá-los como insatisfatórios e não como errados de todo. Isso quer dizer que ele os aceita parcialmente válidos, ao mesmo tempo que um juízo mais preciso é possível. Após às ponderações sobre as opiniões comuns, Hume oferece sua própria opinião, preferindo atribuir a decadência da eloquência antiga à falta de gênios ou “modelos perfeitos” dessa arte em seu tempo. A resposta de Hume representa uma sofisticação maior do que as respostas anteriores, devolvida aos leitores como uma referência para seus juízos, como se estivesse em uma conversa com eles, desafiando-os a um novo patamar de discussão sobre o tópico da eloquência (p. 106-7).

A concordância parcial de Hume com as opiniões comuns em si não é o que mais importa no ensaio. Um nível de leitura mais relevante está não na sua justificativa de que a eloquência antiga é ou não apropriada aos modernos, porém no reconhecimento de que o juízo sobre o assunto, mesmo o mais óbvio, carece de solidez quando não passa pelo comércio com uma posição diferente, que é o que ele faz ao dar sua resposta. Para elevar o nível da conversa, Hume reconhece que a opinião comum tem razão em desagradar-se de algo no estilo greco-romano de expressão, porém, ao mesmo tempo, convida à revisão desse juízo, ao mostrar que essa eloquência carrega a grande vantagem que é poder servir de motivação ao caráter virtuoso. Portanto, não é prudente abdicar integralmente do estilo patético, assim como também não o é reproduzi-lo integralmente em tempos modernos.

Balieiro (2018) entende que o veredito de Hume em *Da eloquência* deve ser lido à luz da preocupação do filósofo com a formação moral. Conforme o comentador, o estilo patético de expressão, como o da antiguidade, é elogiado por Hume porque está incorporado ao debate político e causa disposições habituais nos ouvintes, sendo facilmente adaptável a uma sociedade polida. O fato dos modernos serem mais refinados do que os antigos não é motivo para que os oradores modernos não procurem despertar paixões no público. À luz de *Da delicadeza*, Balieiro compreende que, na verdade, não há motivos para receio sobre possíveis efeitos desagradáveis da eloquência, justamente por conta do cultivo do gosto moderno, o que serve de remédio contra paixões violentas e auxílio no reforço de paixões sociáveis. A partir de *Do padrão*, Balieiro destaca que, para Hume, algumas características artísticas, inclusa a eloquência, preservam algum valor ao longo do tempo por serem compatíveis com a natureza humana. No caso da eloquência, essa característica louvável é atingir os afetos (BALIEIRO, 2018, p. 167-173).

Concordo com Balieiro que o elogio de Hume à eloquência antiga deve ser compreendido em contexto da formação moral. Contudo, destaco que, para Hume, o ajuste da eloquência patética aos tempos modernos não é tão fácil e automático como Balieiro parece cogitar. Nesse sentido, considero válida a observação de Potkay (1994) segundo a qual a resistência de Hume a uma adesão irrestrita à eloquência patética sinaliza para uma disputa entre os ideais de eloquência e de polidez existente no século XVIII. Mentres polidas relutam resgatar a eloquência clássica porque expressões figurativas, ainda que possam contribuir para o incentivo de virtudes, também podem encobrir erros de conhecimento e promover agitações políticas. No texto humeano, essa preocupação, indica Potkay, aparece exemplarmente, mas não apenas, em *Da eloquência*. Entende o comentador que a queixa inicial de Hume no ensaio quanto à decadência da eloquência antiga não se coaduna com nenhum programa para sua restauração, não parecendo se incomodar ao final por nada demais acontecer (POTKAY, 1994: p. 59-60, 72-73).

Concordo com Potkay que Hume se manifesta contrário a uma retomada integral de uma eloquência patética dos antigos por receio de seus efeitos sociais. Contudo, o ensaio é suficientemente claro sobre a necessidade de “redobrar arte deles e não a abandonar inteiramente”⁵⁸, em conformidade com o gosto moderno e

⁵⁸ Tradução de: “[...] redouble their art, not abandon it entirely” (*Of eloquence*, p. 104).

circunstâncias específicas (p. 104-8). Para Hume, a eloquência antiga precisa ser retomada por ser patética, o que é útil para motivação à virtude, mas reconhece que ela não pode ser reproduzida tal e qual como era na antiguidade, porque pelo menos algumas de suas expressões são indesejáveis ao mundo de então. Seria necessário um trabalho de adaptação a um sentimento mais refinado do que o do antigo, como se se buscasse uma versão moderna de eloquência patética. Essa eloquência até pode coexistir com outros modelos, abrindo margem a uma multiplicidade e variedade de eloquências, que se define conforme a necessidade tanto do discurso escrito quanto do falado. Vide, por exemplo, a discussão sobre o anatomista e o pintor.

Como seria uma eloquência patética moderna? Não fica muito claro. E penso que essa omissão é um recurso retórico do texto para causar reflexão nos leitores. Diante de opiniões mais elaboradas do que as comuns, que eles devem escutar em conversas de mesas de café, os leitores podem formular, no comércio com Hume, juízos melhores sobre o tema. Como um comerciante, Hume incita o desejo pela eloquência patética, mostrando suas vantagens em contraste com a insuficiência das opiniões comuns, porém também deixa como desafio a reflexão sobre como adaptá-la aos tempos modernos. Com isso, ele abre a possibilidade para uma coexistência de várias eloquências modernas, desde que sejam úteis e agradáveis ao público. Essa ideia se sustenta pela conclusão de *Da eloquência*, quando em tom irônico Hume sugere aos oradores modernos que, já que resistem ao estilo patético, sejam pelo menos evidentes e claros em seus discursos (p. 109-110).

A ironia também é um recurso retórico, o que segundo Engström (1997) é justamente o que possibilita Hume se expressar adequadamente nos *Ensaio*s. Segundo esse intérprete, a ironia comunica aos leitores modos de avaliar, expandir e redefinir crenças sem uma elaboração explícita e acabada. A grande vantagem que esse recurso traz é a de colocar um problema que não requer solução, desafiando argumentos pretensamente impessoais, objetivos e puros. Ao invés de receber respostas absolutas, os leitores inferem criticamente sobre as intenções e crenças do autor, favorecendo uma discussão continuada. Não se trata simplesmente de negar ou afirmar a provocação da ironia, mas de abrir-se a possibilidades e estilos de compreensão excluídos e não explorados no texto. A retórica irônica de Hume, para Engström, é mais do que um efeito literário, é um

convite estratégico à tolerância. Isso porque ela apela à construção estável e solidária de um senso de compartilhamento das mesmas contingências entre sujeitos envolvidos nos campos discursivos em disputa (ENGSTRÖM, 1997, p. 165-9).

Apesar de concordar com Engström que Hume faz uso de recursos retóricos como um convite a uma construção social de conteúdos e valores, não penso que a ironia seja o único aparato em tal empreitada. Garrett (2003), mesmo não falando especificamente dos *Ensaíos*, nos ajuda a pensar em um enriquecimento mais amplo do discurso filosófico humeano através das artes literárias em geral. Como para a ciência do homem projetada por Hume, diz o comentador, o conhecimento da literatura e a crítica contribuem para o entendimento da natureza humana, e em especial da imaginação, aquela ciência é capaz de informar que formas e figuras literárias sejam usadas a fim de transmitir eficazmente uma mensagem. As investigações de Hume incluem, por exemplo, sobre os motivos da eloquência excitar afetos, o que, como já vimos, deve-se à maior força e vivacidade de concepção dos objetos, que é por si agradável, operando na mente do mesmo modo que a crença. Mais especificamente, concluindo que as ideias se associam por princípios (contiguidade, causalidade e semelhança), uma obra artística será mais convincente e produz um prazer mais efetivo à medida que faz uso de técnicas que retratam os eventos através deles. É por isso que poetas e oradores apelam à familiaridade de ideias antecedentes, produzida pela repetição de uma exposição anterior. Essa é uma das inúmeras lições que o filósofo moral, quando recomenda a virtude, deve aprender com poetas e oradores para uma melhor escrita (GARRETT, 2003, p. 170-9).

Um dos indícios de que Hume aplica nos *Ensaíos* conselhos desse tipo está na descrição da retórica de Demóstenes, destoante do desinteressante discurso dos modernos, como mencionada acima, sem a necessidade de explicar o princípio atuante. Um adendo que faço à interpretação de Garrett é que Hume não faz uso apenas de técnicas provenientes das artes literárias. Tendo em vista que elas também podem levar a efeitos indesejáveis, como *Da eloquência* reconhece, as técnicas literárias precisam de uma medida corretiva.

A discussão acerca da eloquência não termina com o último parágrafo de *Da eloquência*. Além da continuidade do debate em conversação, a lacuna sobre qual

seria a versão moderna de uma eloquência patética enseja leituras complementares e divergentes, como a dos autores citados no texto, e de outros ensaios de Hume. Talvez este seja o maior recurso retórico de *Da eloquência*: apresentar um desafio aos leitores para que seus sentimentos e entendimento floresçam e avancem para outras sendas ainda não exploradas, analogamente ao processo desencadeado com a atividade econômica do comércio na esfera material.

O ensaio *Da simplicidade e do refinamento na escrita*, publicado no mesmo volume de *Da eloquência*, em 1742, de certo modo prossegue com o tema do modo prazeroso de se expressar. Enquanto *Da eloquência* conduz o leitor a opinar sobre a eloquência mais agradável e útil para os modernos, *Da simplicidade* indica que a agradabilidade de um texto está na combinação entre natureza e ornamento.

Hume começa *Da simplicidade* concordando com Addison que a escrita refinada consiste em sentimentos naturais que não são óbvios⁵⁹. Sentimento aqui tem uma clara conotação de opinião que, como já discuti na seção 2.2, ao menos para Hume carrega também afetividade, não sendo à toa que a melhor eloquência precisa ser prazerosa. Em *Da simplicidade*, Hume eleva a discussão partindo da ideia de que tanto a ausência quanto o excesso de recursos retóricos são indesejados. Textos compostos de sentimentos apenas naturais, como a mera transcrição das observações de um camponês ou de um bate papo ocorrido em uma mesa de café, desagradam pessoas de gosto. Isso porque sua satisfação está na graça e no ornamento, aquele prazer que independe da sorte da vida e que tanto preza *Da delicadeza*. Mesmo a descrição de realidades simplórias pode oferecer esse prazer superior, o que Hume exemplifica com a representação que Cervantes dá ao ingênuo camponês Sancho Pança, comparável em agradabilidade à pintura feita do herói Dom Quixote (p. 191-2).

Qualquer escritor ou orador que só reproduz a opinião popular pode ser correto, o que evita de ele ser criticado. Essa mensagem, contudo, não agrada ao leitor ou ao ouvinte. Além disso, não ser criticado não é uma vantagem para Hume. Tal como a qualidade de uma pessoa, a qualidade de um livro depende justamente da possibilidade do juízo crítico alheio (p. 192), como já a advertência do *Tratado* declara. Pelo mesmo critério, são condenáveis as conversas vazias dos “cabeças ocas” em *Da escrita*, bem como a economia de subsistência em *Do comércio*.

⁵⁹ Ver Addison, *Spectator*, n. 345.

Hume também não poupa críticas ao estilo oposto de escrita, o que está fora do comum e que foge da naturalidade da vida, pois o que importa não é o surpreendente em si. Sem uma base natural, nenhuma novidade oferece um entretenimento duradouro. Recursos retóricos – como expressões incomuns, *flashes* de forte espirituosidade (“*wit*”), analogias muito elaboradas, desvios epigramáticos – quando excessivos, desfiguram ao invés de embelezar o discurso. Sendo assim, não é a presença de um recurso retórico em si, como a ironia ou qualquer outro, que torna a escrita agradável e instrutiva para Hume. O curioso é que Hume ilustra seu juízo acerca dos ornamentos estilísticos fazendo uso de um. Por analogia, diz ele que recursos figurativos imoderados são como a arquitetura gótica, que com seus múltiplos adornos distrai a atenção para detalhes e tira o foco do todo, o que acaba por cansar a vista de quem a contempla (p. 192-3).

Considerando as duas críticas, a agradabilidade refinada para Hume está na representação assemelhada, e não cópia, do original, não se excedendo em particularidades ornamentais. Assim, ele sugere o seguinte questionamento ao leitor: qual a justa mistura entre simplicidade, o que corresponde à representação da natureza ou da opinião comum, e o refinamento, o que corresponde às novidades e artifícios retóricos que ornamentam o discurso? (p. 193). Assim como em *Da eloquência*, em torno de uma questão central Hume faz alguns comentários sem esgotá-la.

O primeiro comentário de Hume é que o intermédio apropriado não é fixo. Por isso, é possível que existam produções agradáveis mais próximas do meio-termo, como as de Virgílio e Racine, como também no limite do extremo refinamento, como as de Pope, e no limite da extrema simplicidade, como as de Lucrécio (p. 193-4).

O segundo comentário de Hume é que é muito difícil explicar onde fica o justo meio ou dar uma regra de precisão para seus limites. Diz ele: “a beleza, assim como a virtude, sempre reside em um meio-termo, mas onde esse meio-termo está localizado é a grande questão e nunca pode ser suficientemente explicado por raciocínios gerais”⁶⁰. Essa dificuldade se dá pela variedade do gosto dos humanos, o que exige que escritor instrua de alguma determinada maneira, que é pela inclusão de exemplos e ilustrações. Ao mesmo tempo, é preciso um cuidado maior contra o

⁶⁰ Tradução de “[...] *beauty, as well as virtue, always lies in a medium; but where this medium is placed, is the great question, and can never be sufficiently explained by general reasonings*” (*Of simplicity and refinement in writing*, p. 194).

excesso de refinamento do que o excesso de simplicidade, pois o primeiro é menos belo e mais perigoso do que o segundo. Como a mente humana é limitada, uma escrita sobre assuntos humanos – como ações e paixões – precisa ser mais simples do que outros textos (p. 194-5).

Mais uma vez, Hume faz uso de uma figura retórica, que é a analogia entre livros e mulheres, comparando a simplicidade literária com a modéstia (“*plainness*”) do vestuário e das maneiras femininas, que conquistam melhor do que uma maquiagem e adereços exuberantes. Afirma Hume que a beleza simples do texto de Terêncio causa um efeito equiparado a de uma mulher apresentada modestamente: *uma impressão suave, embora durável* (p. 195). Penso que aqui está a versão moderna da retórica patética, o parâmetro para a própria escrita de Hume.

Hume tem um receio maior contra o excesso de refinamento porque esse é o erro mais comum de seu tempo, como já mostra ciente desde os primeiros parágrafos da introdução do *Tratado*. Quando escritores se esforçam por apenas agradar pela novidade, põem em risco a formação do leitor. Embora a simplicidade sem elegância pode parecer sem brilho (“*dullness*”), o refinamento sem simplicidade pode corromper o gosto de leitores ordinários, ou pouco treinados, apesar de impressionar à primeira vista (p. 196).

Da simplicidade termina sem dizer como escrever de modo a produzir sentimentos suaves e duráveis. Uma resposta para essa questão pode estar em um ensaio do volume anterior, de 1741, chamado *Do estudo da história*.

Hume começa o ensaio com um recurso eloquente que se repete em alguns outros com uma formulação do tipo: “não há nada que eu recomende mais”, como um modo de chamar atenção para o caráter especial do assunto a ser abordado. *Do estudo* se dirige especialmente às mulheres, que em *Da escrita* são tomadas como as melhores juízas e ainda assim precisam esmerar suas opiniões. Em *Do estudo*, como solução corretiva, Hume indica a leitura de textos históricos, por serem fonte de instrução e prazer, dois elementos que o filósofo mesmo se propõe oferecer em seus ensaios, como promete *Da escrita*. Por isso, *Do estudo* serve de orientação não somente para a leitura, como também para a escrita.

O ensaio faz um encorajamento geral à leitura da história dado que suas informações colaboram para a “quietude e repouso”, estado mental talvez equivalente à paz interior a que se refere o último parágrafo do *Tratado* e ao

autocontrole incentivado por *Da delicadeza*. No contexto de *Do estudo*, os tais fatos condizem à revisão da opinião feminina sobre os homens. Contrariamente ao que as mulheres podem imaginar e ao alimentado pela fantasia de romances e novelas, os homens são tão imperfeitos quanto elas, sendo governados por várias paixões além do amor, como a avareza, a ambição e a vaidade (p. 563-564).

Como nos outros ensaios, Hume comenta sobre as opiniões populares acerca de um tópico. Dizem que as mulheres têm curiosidade por história desde que seja do tipo secreta ou por anedotas. Isso não prova para Hume que as mulheres de fato têm paixão pelo estudo da história, chegando até lamentar que a curiosidade delas não se converte em um tipo mais instrutivo (p. 564). Considerado isso, o ensaio procura convencer sobre as várias vantagens da leitura de textos históricos e como ela é necessária a todos, em especial a quem quer que não se dedique a estudos mais severos – ou seja, conversantes e não instruídos, nos termos de *Da escrita* – por limitação da própria natureza ou da educação. São três as vantagens do estudo da história: entretenimento da imaginação, desenvolvimento do entendimento e fortalecimento da virtude (p. 565).

O prazer da leitura de textos históricos acontece pela observação do percurso verdadeiramente dramático da sociedade humana nas várias etapas de desenvolvimento do conhecimento, da política e da civilidade da conversação. A erudição vem da familiaridade a fatos que não experimentamos pessoalmente. Pela observação deles, é como se os vivêssemos, graças à simpatia. Esse mesmo alargamento de experiência favorece a familiaridade com os negócios humanos, não apenas enquanto conhecimento intelectual do passado (p. 566).

Por sua configuração, o texto histórico possui vantagens em comparação com outros tipos de escrita. A poesia, por se dedicar inteiramente às paixões, apesar de encantar tudo que pinta, como a virtude, pode atrair também ao vício. A filosofia corre o risco de se perder em especulações. Já a história pinta a virtude em cores adequadas. Isso porque enquanto o homem de negócios vê o mundo a partir do interesse próprio, ficando seu juízo subordinado a paixões violentas, e o filósofo cai em uma visão abstrata dos caracteres, a ponto de não haver espaço para sentimentos, o historiador se mantém em um justo meio entre esses extremos e aloca os objetos em seus verdadeiros pontos de vista. Assim, escritores e leitores de

história têm melhor treinado um sentimento de aprovação e reprovação, ao mesmo tempo vívido e sem um interesse próprio no que observam (p. 566-8).

Não faltam comentadores que se dedicam a esse ensaio específico. O comum é que eles o interpretam a partir da perspectiva dos benefícios para o leitor e em associação de outro livro de Hume, a *História da Inglaterra* [1754-1762]. Assim como Garrett (2003) desenvolve um estudo sobre a relação mutuamente benéfica entre filosofia e artes literárias, Albieri (2004) afirma algo semelhante quanto ao vínculo entre filosofia e história. Sustenta ela que enquanto a história contribui como base investigativa para a filosofia, esta beneficia aquela oferecendo princípios para maior inteligibilidade, como o de um conhecimento imparcial, claro, conciso e interligado a outros assuntos humanos. Assim, assevera Albieri que a historiografia humeana, como em todo o iluminismo, segue um estilo sem vividez e despreocupado em cativar os afetos do leitor (2004, p. 20-4).

Reluto a caracterizar a postura de Hume como imparcial perante um fenômeno, pois para ele não se trata de estar isento entre partes e sim assumir uma moderadamente ou estar em relação de comércio com outras posições. Consequentemente, seria estranho entender que uma historiografia humeana seja sem vividez, ainda mais que, como visto desde a explicação sobre os princípios do *Tratado*⁶¹, corroborados pela exposição dos ensaios anteriores, um texto precisa atingir os afetos para motivar. Acontece que a vividez provocada pela história é menos intensa do que a da poesia, por exemplo, mas não por isso deixa de ser sentimental. Em consequência, discordo que há isenção de paixão, para Hume, com a leitura do texto histórico. Se esse tipo de texto expande a experiência do leitor e o transporta imaginativamente para um outro tempo e lugar, este indivíduo mais facilmente assume a paixão alheia e não a de seu interesse próprio, como condição reflexiva para o sentimento moral.

Feitas essas considerações, penso que a filosofia de Hume é histórica não só porque se vale de eventos como experimentos para a construção de princípios teóricos, mas também porque a história oferece um exercício prático de refinamento do sentimento e do entendimento; o que, em integração às figuras literárias, molda a retórica do autor moralista. A história torna a escrita filosófica mais inteligível e

⁶¹ Para Hume, a parcialidade é uma tendência invencível dos seres humanos. Essa questão, discutida nas seções 2.2 e 2.3, estende-se a escritores e leitores.

agradável, e com uma agradabilidade mais refinada e segura do que a da eloquência poética e religiosa, por exemplo.

Wertz (2000) traz uma leitura favorável à contribuição da história para filosofia em Hume além do que a de um laboratório para a investigação da natureza humana. Defende o comentador que obras pós-*Tratado*, como os *Ensaios*, representam um importante progresso de algumas noções humeanas, como a de experiência, que se amplia de um sentido individual e sensorial para um sentido social e histórico, o que permite uma concepção de natureza humana dinâmica e de evidência como interpretação comum (2000, p. 19, 33). Nesse sentido, o historiador, como confirma *Do estudo*, recria ou representa o passado, oferecendo uma contemplação geral ou contextualizada de um evento, o que consiste em informações significativas que facilitam reviver as emoções de figuras históricas através da simpatia entre o leitor e elas, condição para sentimentos morais. Além disso, a ausência de veredito na narrativa histórica serve de convite para interpretá-la e julgar moralmente os personagens descritos (WERTZ, 2000, p. 68-74, 86).

Pondero que ainda que seja válido para *Do estudo* que a experiência histórica e social contribui para formação de caráter, não quer dizer que ela seja o único tipo de experiência possível a ser adotado em uma moral prática humeana. Penso que, ao menos no caso dos *Ensaios*, a experiência que Hume favorece aos seus leitores é tanto individual, como pela leitura e algumas outras experiências; quanto coletiva, uma vez que instiga à conversação; além de também sensorial, por apelar à vida cotidiana do leitor; imaginativa, por recorrer a recursos da retórica literária; e histórica, por se valer igualmente da narrativa de eventos passados. Também não entendo que Hume deixe de dar sua opinião própria sobre os assuntos nos *Ensaios*, porém o faz de maneira moderada e incompleta, valendo-se, dentre outros recursos, de exemplos ilustrativos históricos.

Jost (2014) defende que a história de Hume é em si vívida o bastante para atingir os afetos dos leitores porque descreve as cenas morais em linguagem visual, como se fosse uma pintura de retratos. Jost mesmo contrasta sua posição com a de Potkay (1994), o qual privilegia a metáfora sensorial da audição, por levar em conta a dívida de Hume para com a tradição retórica. A divergência é justificada por Jost pelo entendimento de que, conforme a teoria da sensibilidade de Hume no *Tratado* (T 1.3.7.8), a qualidade pictórica de objetos fornece crenças ou ideias mais vívidas

do que ficções, uma vez que estas não têm impressões que lhes sejam correspondentes. Consequentemente, como pensa Jost, Hume demonstra maior interesse em uma escrita que favorece uma vívida visualização do caráter, em detrimento das possibilidades literárias e filosóficas do escrito fictício (JOST, 2014, p. 146-149).

Concordo com Jost (2014) que a moral prática de Hume requer um texto vívido. Entretanto, reconhecendo que os *Ensaio*s fazem um uso retórico de cenas históricas, penso que a vividez esperada de um texto de moral prática não se prende à linguagem visual. Não percebo que Hume privilegia algum dos sentidos na produção de vividez, pois o que faz com que um objeto seja percebido mais ou menos intensamente é a distância espaçotemporal dele em relação ao espectador-leitor. Além disso, no caso específico da produção de sentimentos refinados, como os morais, o que importa é que o indivíduo seja posto à distância de seu interesse próprio, independentemente dos sentidos sensoriais despertados por quaisquer recursos, quer fictícios, quer históricos.

A mescla dos tipos diferentes de elementos retóricos ao longo dos *Ensaio*s – desde figuras de linguagem, recorrência de passagens da literatura, a curtas ilustrações de cenas do passado e descrições de acontecimentos do tempo presente – facilita a reflexão ou contemplação imaginativa do leitor de uma maneira adequada ao propósito humeano de escrita prazerosa e informativa. Os três ensaios comentados nesta subseção, além de fazer uso das ferramentas estilísticas conforme o propósito de agradabilidade e utilidade textual, tomam a própria questão como objeto de reflexão, sem determinar um ponto exato do modo virtuoso de se comunicar. O resultado da leitura dos três ensaios pode levar a concluir que a história é um componente para a moderação do uso de recursos patéticos, elogiados em *Da eloquência*, de modo que eles gerem sentimentos suaves e duráveis, como sugere *Da simplicidade*. Em outras palavras, a eloquência patética, necessária à agradabilidade do público, é adequada ao gosto moderno pela moderação histórica, indispensável por sua utilidade instrutiva. Essa então é a maneira, para Hume, tanto do cidadão comum quanto do moralista à época de comerciar suas opiniões.

Os *Ensaio*s comentados a seguir dão sinais de que Hume, como um cidadão de seu tempo e mais ainda como moralista, leva a comunicação agradável e útil, ou

prazerosa e informativa, propícia ao favorecimento do comércio tanto dele com os leitores como dos leitores entre si, para a reflexão sobre outros temas pertinentes à vida ordinária.

3.2 Ensaio Civilizacionais

A seção anterior mostrou que alguns ensaios revelam sobre os ambientes que instanciam o comércio entre as pessoas, desde a conversação até a leitura, passando pelas atividades econômicas, a política de um governo, a confissão religiosa etc. Como visto a partir de *Dos caracteres*, o sistema de regras de uma coletividade tem um peso decisivo sobre a vida das pessoas. Porque contagiam maneiras, esses espaços são veículos oportunos para a formação de caráter, o que não quer dizer que necessariamente eles nos fazem melhores. A depender da configuração específica das “ocasiões de contágio de maneiras” é que elas podem contribuir para o refinamento moral. Antes de examinar ensaios propriamente morais na próxima seção, ou aqueles que diretamente lidam com o comportamento individual, importa considerar que grande porção dos ensaios de Hume dedica-se às estruturas históricas e sociais. Nesses ensaios, as instituições aparecem não apenas como “ocasiões para o contágio de maneiras”, mas também como o objeto de avaliação dos leitores. Porque elas moldam o juízo e o caráter, (re)avaliá-las faz parte de uma moral prática humeana.

Sendo assim, nesta atual seção considero duas dimensões de melhorias, uma ligada à civilização e a outra à civilidade. Essa distinção é feita pelo biógrafo escocês James Boswell (1740-1795), que atribui à primeira palavra o sentido de aprimoramento institucional, em oposição à barbárie, e à segunda o sentido de maneiras típicas da vida urbana, em oposição à rusticidade (apud PIMENTA, 2013, p. 123). Apesar de Hume não fazer uso do termo “civilização”, é inegável que para ele as instituições sociais influenciam decisivamente sobre o comportamento dos indivíduos. Para Pimenta (2013, p. 127-8), a noção de civilização em Hume condiz a um término positivo, resultante de um progresso da organização social humana de um regimento sem leis para um a partir de leis. Conforme o intérprete, uma nação civilizada, para Hume, é refinada ou polida porque além de bem administrada, favorece uma relação pacífica entre os indivíduos. Embora a civilização seja vista como uma melhoria em comparação ao passado bárbaro, destaca Pimenta que

Hume é crítico de uma visão da sociedade a partir de etapas contínuas e necessárias de aprimoramento (PIMENTA, 2013, p. 132-3).

Boa parte dos ensaios de Hume dão suporte à leitura de Pimenta. Não só por isso, mas também e, principalmente, porque vejo, no conjunto dos ensaios comentados a seguir, um convite de Hume à reflexão sobre as estruturas sociais que ocasionam a melhoria de caráter, advertindo contra as formas que a impedem ou prejudicam, chamo esses textos de *civilizacionais*. Desse modo, procurarei mostrar que esse conjunto específico de ensaios visa conscientizar o leitor sobre as instituições sociais de seu tempo e lugar. Porque elas formam opiniões e sentimentos, afetando não só a exterioridade das maneiras, o leitor é convidado à avaliação do desempenho efetivo delas. Isso inclui a fomentação de eventuais correções de entraves à relação comercial nas instâncias condizentes, como a política e a religião.

3.2.1 Veículo, público e contexto social propícios ao refinamento

A primeira instituição social que Hume reavalia com os leitores é a imprensa. Bem oportuno que, após o ensaio introdutório *Da delicadeza*, temos uma discussão sobre a livre comunicação. Essa é uma condição social para que Hume, como fabricante e mercador de opiniões manufaturadas, possa contribuir para o refinamento do pensamento, do sentimento e das ações ou, mais exatamente, ofereça uma moral prática. Uma evidência de que Hume tem consciência desse condicionante está na epígrafe, do historiador Tácito, aos Livros 1 e 2 do *Tratado*, na qual se diz que expressar-se livremente é um momento raro e feliz na história. Ocorre que, para os *Ensaíos*, não basta “pensar o que se quer e dizer o que se pensa” genericamente, ou mesmo investigar especificamente sobre “o modelo de honradez”, como diz a epígrafe, do poeta Lucano, ao T 3. É preciso refletir sobre os próprios veículos que viabilizam o acesso público a isso.

Da liberdade de imprensa inaugura o uso de uma expressão eloquente na abertura de um ensaio ao chamar atenção para a excepcionalidade de algo. Por meio disso se quer sensibilizar sobre a importância de um assunto, o que talvez não é óbvia para o leitor comum. Na seção anterior, já havia mencionado que *Do estudo* usa um ornamento semelhante. *Da liberdade de imprensa*, especificamente, diz que “nada é mais capaz de surpreender”, no caso em questão, “um estrangeiro do que a

extrema liberdade que gozamos neste país de comunicar ao público o que quer que nos apraz e de abertamente censurarmos cada medida estabelecida pelo rei ou seus ministros”⁶². Em seguida, Hume exemplifica o fato de um modo um tanto quanto espirituoso, afirmando que se os governantes defendem a guerra, diz-se que eles ignoram que o verdadeiro interesse da nação no momento é a paz, e se os governantes defendem a paz, não faltam autores políticos que não insuflam nada senão “a guerra e a devastação”, acusando o governo de covardia (p. 9).

Após esse retrato vivaz, Hume questiona sobre o motivo de apenas a Grã-Bretanha gozar desse privilégio peculiar em seu tempo. Sem demora, ele responde que isso se deve ao modelo misto entre monarquia e república adotado pelo país, o que implica uma moderação entre forte autoridade governamental e liberdade civil. Em contraste, Hume cita a situação contemporânea de alta concentração de poder na França e de máxima descentralização de autoridade na Holanda. O que resulta desses extremos, segundo Hume, é uma situação de falta de suspeita (“*jealousy*”) dos governantes franceses sobre seu povo e do povo holandês sobre seu governo, gerando uma confiança mútua entre governantes e súditos nos dois casos. Posteriormente, Hume atribui aos britânicos o juízo do historiador Tácito, o mesmo autor da primeira epígrafe do *Tratado*, sobre como os romanos não suportam nem a liberdade completa, nem a escravidão. Para endossar sua opinião, Hume igualmente cita o trecho de uma poesia de Voltaire fazendo a mesma associação entre ingleses e romanos (p. 10-11)

Após recorrer à história e à poesia, Hume ajuíza que a situação política de ingleses e romanos alimenta uma suspeita vigilante entre governantes e súditos. Afirma Hume, no entanto, que como a porção de autoridade é maior no Império Romano, a desconfiança dos governantes sobre os súditos os leva a serem cruéis, enquanto que a maior porção de liberdade na monarquia britânica permite uma desconfiança dos súditos sobre os governantes de modo que estes são obrigados a serem mais tolerantes. Dentro do cenário, a liberdade de imprensa ocupa uma importante função na organização política, pois possibilita conscientizar a população contra qualquer eventual crescimento da arbitrariedade de poder. Assim, qualquer

⁶² Tradução de “*Nothing is more apt to surprize a foreigner, than the extreme liberty, which we enjoy in this country, of communicating whatever we please to the public, and of openly censuring every measure, entered into by the king or his ministers*” (*Of the liberty of the press*, p. 9).

ambição dos políticos que afronte o interesse público é refreada pelo temor que eles sentem da consciência popular (p. 12).

Não obstante o ânimo de Hume em favor da livre comunicação desde o começo do texto, o último parágrafo admite que a liberdade de imprensa ilimitada é um dos males do governo misto e que, por isso, carece de um remédio adequado. Estranha o modo como Hume conclui o ensaio, sem dizer o motivo da liberdade de imprensa ilimitada ser um mal e sem recomendar a medida justa da livre comunicação. Parece que aqui está uma deixa reflexiva pós-textual para o leitor: convencido de que a liberdade de expressão ocupa um fundamental papel de fiscalização do poder, pois desperta a consciência popular e refreia a ambição dos governantes, como esse instrumento pode ser socialmente prejudicial? Qual seria a sua justa medida? (p. 12-13).

Ao invés de negar, tais brechas reafirmam estrategicamente que a liberdade de imprensa é um instrumento propício, do qual Hume está fazendo uso, para que cidadãos comuns questionem abertamente as práticas existentes, não apenas dos comportamentos individuais, como também das estruturas sociais. Como acontece com outros ensaios, penso que o fim aberto de *Da liberdade de imprensa* é uma eloquente provocação à continuidade do comércio sentimental e à elevação do nível das opiniões próprias a partir da reflexão, da conversação e de outras leituras, como de textos citados no ensaio e de outros ensaios. Talvez o mal da liberdade irrestrita da imprensa esteja associado à proliferação de facções, instanciadas inclusive na política, outra instituição social e ocasião para o contágio de maneiras, tema de boa parte de ensaios que comentarei logo mais em perspectiva moral.

Outro ensaio que trata de circunstâncias sociais que favorecem o êxito da moral prática de Hume é *Da estação média da vida*. Enquanto *Da liberdade de imprensa* aborda a questão da livre comunicação como uma condição para que o leitor se conscientize da realidade social, principalmente no tocante às ameaças ao interesse público advindas de uma ambição de poder dos governantes, *Da estação* qualifica o público que melhor tem proveito da leitura filosófica. Já havia identificado a partir de *Da escrita* que o público a que Hume se volta nos *Ensaio*s é o que possui “sentimentos elegantes”, pessoas que circulam por clubes e cafés, e que prezam pela delicadeza do gosto, como diz *Da delicadeza*. Ocorre que também existem condições socioeconômicas que favorecem uma classe, a estar mais apta do que

outras, ao exercício de reflexão proposto pelos *Ensaio. Da estação* discute exatamente sobre isso.

Ao invés de propor um questionamento inicial e procurar respondê-lo revisando opiniões comuns sobre o assunto, estratégia presente nos ensaios comentados anteriormente, *Da estação* basicamente se propõe a convencer os leitores pertencentes à classe média, muito provavelmente a maioria de seu público, que eles são mais propensos ao desenvolvimento de virtudes morais e intelectuais. Para atingir seu objetivo, Hume transmite vividamente sua mensagem fazendo uso de uma fábula que, embora não explicada, é corroborada pela citação de uma passagem bíblica e por posteriores menções a personagens históricos (p. 545-550).

Apostando em uma técnica ciceroniana elogiada em *Da eloquência*, de atribuição de características humanas a elementos da natureza, *Da estação* se inicia com a narração de uma conversa entre dois riachos. Um deles se vangloria por ter se tornado um grande rio com as últimas chuvas enquanto o outro permanece com pouco volume. Este, por sua vez, não se envergonha de sua condição. Na verdade, ele se mostra satisfeito que suas águas, embora menos volumosas do que as do colega, são límpidas e tranquilas, ao passo que as do grande rio tornaram-se turbulentas e lamacentas (p. 545). O significado da estória se revela não porque Hume a explica, mas devido às posteriores comparações que faz entre as classes sociais, insistentemente reforçando a ideia de que os pertencentes à classe média gozam de várias vantagens.

Os pobres, diz Hume, vivem preocupados em atender suas necessidades mais básicas, enquanto que os ricos vivem distraídos com os prazeres excessivos. Ainda que em situações opostas, ambos os grupos são apegados ao mundo material, de modo que mais dificilmente desenvolvem uma sensibilidade elevada, como a do gosto, recomendada por *Da delicadeza*. Os pertencentes à classe média, contrariamente, vivem um estado privilegiado de despreocupação e desapego material, podendo tranquilamente autoavaliar as capacidades e desfrutar das conquistas da vida (p. 546).

Por sua moderada condição material, a estação média, para Hume, é mais propícia ao cultivo da virtude. Ele ilustra a ideia reportando o trecho de uma prece retirada da Bíblia. Na passagem, o fiel pede a Deus para viver sem riqueza e sem pobreza, de modo que ele não corra o risco de ignorar ou blasfemar o criador. Por

ser um trecho que Hume considera conhecido, a citação religiosa convenientemente evidencia ao leitor comum que a opinião defendida em questão é de reconhecimento popular. Indo além desse nível de compreensão, ele acrescenta que a estação média não só é o ambiente favorável à virtude, como também oportuniza a progressão das qualidades em geral. Devido à situação econômica peculiar, os pobres são obrigados a desenvolver as virtudes de utilidade a si, enquanto que os ricos têm a possibilidade de praticar as virtudes de utilidade aos outros. Os integrantes da estação média, por seu turno, têm a oportunidade de exercitar todas as virtudes, além de também poderem ter mais amizades sem interesses e favores escusos (p. 547-8).

Outro tipo de qualidade que a estação média favorece o desenvolvimento é o das capacidades intelectuais. Isso porque a familiaridade que alguém dessa classe social possui com a vida humana é o suficiente para desafiar à superação do nível atual de conhecimento. As realizações dos indivíduos dessa classe dependem em maior medida da sua indústria do que da fortuna, principalmente em comparação com alguém, por exemplo, que se torna monarca simplesmente por uma questão hereditária. Hume lista vários reis da história inglesa para mostrar que, mesmo aos mais capazes, raramente é requerida a medida do esforço de habilidades mentais que a de um simples advogado ou médico (p. 549).

Não que para Hume os indivíduos mais geniais da história da humanidade tivessem surgido apenas de seu próprio esforço. Na verdade, ele destaca que essas ilustres figuras emergem da combinação de três fatores decisivos: a constituição natural, a formação educacional e a indústria própria. O primeiro fator depende apenas da sorte, o que poderia acometer qualquer indivíduo independente da classe social. O segundo elemento é cumprido ao menos suficientemente pela estação média. Mas é quanto ao terceiro fator que o membro dessa classe tem a grande oportunidade do desafio, pois não leva uma vida cômoda e suas condições materiais não são abundantes como a dos ricos (p. 550).

O último parágrafo de *Da estação* menciona que além da virtude e do conhecimento, a classe média é mais compatível também com a felicidade. Hume, contudo, exime-se de discutir sobre essa especificidade, alegando que suas considerações prévias já cobrem satisfatoriamente a questão (p. 551). Penso que aqui está a deixa para a reflexão do leitor: imaginar-se tendo uma vida mais feliz, à

medida que se reconhece os motivos apresentados por Hume que levam a formar uma opinião agradável sobre a condição materialmente moderada, análoga a do riacho da fábula da primeira página, ao mesmo tempo que se aceita superar o estado atual das qualidades morais e intelectuais.

Sem impor obrigações e proibições, fica clara a mensagem de que a ganância material atrapalha o processo de refinamento, pois torna a mente “turbulenta e lamacenta” de preocupações e acomodações inconvenientes. Com isso, Hume reitera a orientação dada em *Da delicadeza* de que a sensibilidade ao gosto, por trazer maior controle de si, é preferível à sensibilidade da paixão, contribuindo para a firmeza de espírito (ver seção 2.4).

Uma visão otimista do desenvolvimento das capacidades humanas também está presente em outros ensaios. O mais representativo é *Da origem e do progresso das artes e ciências*. Enquanto o foco de *Da estação* é a valorização da capacidade pessoal oportunizada pela moderada condição econômica, *Da origem*, posicionado logo após aquele ensaio na edição de 1742, dedica-se ao desenvolvimento da sociedade em geral como um condicionante que antecede o esforço pessoal.

Da origem é mais um ensaio que começa com uma formulação chamativa, dizendo que “nada requer maior sutileza, em nossas investigações acerca dos negócios humanos, do que distinguir entre o que se deve ao acaso e o que procede de causas”⁶³. Atribuir a razão de eventos ao acaso é uma tentação de resposta fácil, porém com ela se perde a oportunidade de aprofundar o conhecimento sobre as coisas. Essa chamada de atenção reitera a ideia de Hume segundo a qual o aprimoramento advém de um certo grau de desafio, como oferece a relação comercial.

Para Hume, as causas desconhecidas têm uma influência maior sobre o que acontece com poucas pessoas, enquanto o que se refere à uma multidão, como a sociedade, depende principalmente de causas conhecidas. Isso porque a tendência de um grupo numeroso a uma paixão específica tem um efeito de contágio social a longo prazo, analogamente ao que se dá com uma pequena inclinação de uma balança. Além disso, causas que influenciam uma multidão são mais rudes e menos sujeitas à variação do que as que afetam um pequeno grupo (p. 112).

⁶³ Tradução de “Nothing requires greater nicety, in our enquiries concerning human affairs, than to distinguish exactly what is owing to chance, and what proceeds from causes” (*Of the rise and progress of the arts and sciences*, p. 111).

Essas considerações iniciais de *Da origem* servem para exigir cautela especial na análise do progresso do conhecimento, o qual depende da curiosidade. Uma dificuldade de considerar os efeitos dessa paixão é devida ao fato de que ela é limitada, depende de um conjunto de fatores – juventude, ócio (“*leisure*”), educação, gênio e exemplo –, e as pessoas que a cultivam dentro de uma nação são poucas, além de que elas podem ter seu juízo e aplicação facilmente perturbados. Em conta disso, uma opinião comum diz que a parcela de influência do acaso é enorme sobre o surgimento e o desenvolvimento do conhecimento nacional (p. 114).

Propondo a revisar essa opinião, Hume admite que são poucos os que atingem um elevado grau de cultivo do conhecimento. Ao mesmo tempo, ele insiste que esses poucos não existiriam se antes não houvesse uma manifestação precursora e difusa do gênio em sua terra que inspire o gosto e o juízo desde a infância. Hume cita o poeta Ovídio, para o qual o que nos anima a criar é a inspiração divina. Na reinterpretação humeana, a criatividade não tem nada de sobrenatural, pois é devida à transmissão de conhecimento entre mentes, que se destaca particularmente em alguém quando mais bem preparado e disposto que seus antecessores e contemporâneos. Logo, para o surgimento de um Homero em um determinado tempo e lugar há condicionantes históricos e sociais (p. 114).

Sustenta Hume que um dos elementos promotores para o surgimento e desenvolvimento do conhecimento é a liberdade civil. Um povo sob um governo arbitrário e opressor limita-se a satisfazer suas necessidades básicas, sem a oportunidade de aspirar qualquer refinamento de gosto ou da razão. Sem o desenvolvimento do conhecimento, por sua vez, o governante permanece ignorante e insensível à necessidade de comandar a partir de leis gerais que expressam o interesse público. Embora Hume não avalie o regime republicano como em si mesmo benéfico, ele vê no voto popular a vantagem do controle da autoridade, a manutenção da liberdade e o estabelecimento da proteção da vida e da propriedade. Só com essa situação de estabilidade, afirma Hume, as ciências surgem e florescem, contribuindo inclusive para a instrução da população sobre as vantagens de uma autoridade moderada (p. 117-9).

Um segundo elemento contribuinte para o refinamento social é o intercâmbio internacional a nível político, econômico e científico com as nações vizinhas. Por conta de uma natural tendência de emulação mútua, pensa Hume que cada povo

procura aperfeiçoar os critérios de avaliação das coisas em geral. Colabora também para o refreio da autoridade um espaço territorial reduzido, o que facilita a divulgação de qualquer descontentamento contra o governo político. A própria Grécia antiga ilustra essa lição, solo propício à proliferação de uma diversidade do conhecimento, que só decai com a uniformidade de pensamento implantado pela Igreja Católica no medievo (p. 120-1). Otimistamente, Hume vê seu tempo e continente não apenas como um retorno, mas inclusive uma superação da erudição da Grécia antiga. Para evidenciar essa superioridade, ele menciona Descartes e Newton como autores ilustres que receberam críticas principalmente oriundas de nações estrangeiras. Outro exemplo dado por Hume está nos teatros inglês e francês, que se aperfeiçoam tendo um no outro uma referência de emulação (p. 121-2).

A ideia de que o refinamento social depende do intercâmbio também está presente na outra prova de Hume acerca da superioridade dos modernos: o rompimento com o modelo clássico de submissão a autoridades do conhecimento. Sustenta ele que na Grécia antiga é comum o discípulo seguir estritamente os ensinamentos da escola filosófica a qual fazia parte, preterindo muitas vezes o conhecimento direto da natureza. Assim, para Hume, o maior ensinamento que os platônicos, estoicos, epicuristas e pitagóricos deixam para os modernos é o do exemplo de sua queda, como um alerta contra a cega sujeição a doutrinas (p. 123). Na última seção desse capítulo veremos como essa lição de Hume se reflete nos ensaios sobre a felicidade, retomada para sustentar que o que mais importa não é o que as escolas filosóficas dizem isoladamente, mas sim o comércio que o leitor pode ter com elas.

A terceira observação geral de Hume sobre o tema é que enquanto a república é mais favorável às ciências, a monarquia civilizada é mais dada às artes. Isso porque como o desenvolvimento da ciência demanda uma cooperação entre razão e experiência em um trabalho de longo prazo, e a monarquia, mesmo a civilizada ou de autoridade moderada, ainda tende a uma maior concentração e conservadorismo de poder do que a república. Da estrutura de poder se implica que aqueles que ambicionam participar do governo na república precisam conquistar o voto popular. Conseqüentemente, esses indivíduos desenvolvem mais as qualidades úteis à população, como a indústria e o conhecimento, o que os predispõe também às

ciências. Os que ambicionam a participar do poder na monarquia civilizada (ou não despótica) precisam conquistar os superiores. Em decorrência, aqueles desenvolvem mais as qualidades agradáveis, como a civilidade e a complacência, predispondo-os às belas artes (“*polite arts*”). Soma-se a isso, como observa Hume, que a estabilidade monárquica deve muito à superstição religiosa, que em nada mais consiste do que a reverência aos superiores. O resultado dessa associação de poderes hierárquicos, o político e o religioso, conclui Hume, é a inibição ao livre pensamento, prejudicando o florescimento da ciência, principalmente a metafísica e a moral (p. 124-6).

Enquanto, por um lado, a estrutura de poder em uma monarquia inibe a ciência, por outro, a extensa e estável hierarquia monárquica influencia o desenvolvimento de um tratamento mútuo com deferência, o que se traduz no sistema de regras conviviais chamado de polidez (p. 126-7). Para ilustrar isso, Hume compara as maneiras de um suíço que parecem rudes aos franceses de seu tempo. Também nota o filósofo que a falta de polidez é verificada nas antigas repúblicas, principalmente quanto à expressão oral, marcada pela licenciosidade e vaidade, como demonstram trechos de autores romanos, a exemplo de Salústio, Horácio, Ovídio, Lucrécio e Juvenal. Até mesmo Cícero, frequentemente elogiado por Hume, é criticado no ensaio como alguém que falta com deferência com seus interlocutores, embora ele seja um dos homens mais refinados de seu tempo (p. 127-8).

Outro exemplo, dado por Hume em *Da origem*, que contrasta os modos de figuras monárquicas e republicanas é extraído de um encontro entre o rei macedônico Filipe e embaixadores de várias nações, reportado por Políbio. Na ocasião, um dos presentes diz ao rei que Flaminino, um dos mais educados romanos, fala como um louco ou tolo. O rei responde espirituosamente que isso é evidente até mesmo para ele que é cego de um olho. O comentário diverte os presentes, inclusive o próprio Flaminino, sem atrapalhar a reunião. Em outro instante, o rei pede para consultar seus amigos, ausentes do encontro. Um general romano, querendo também demonstrar espirituosidade, comenta que talvez o motivo da ausência dos amigos do rei é que este os teria assassinado. O comentário não aborrece Filipe e nem chega a atrapalhar o encontro diplomático. No entanto, Hume caracteriza apenas a segunda piada como grosseira e inapropriada para padrões

modernos. Apesar de Hume não explicar o motivo dessa avaliação, o que provavelmente fica a cargo da reflexão dos leitores, ele deve estar na falta de deferência a alguém que, além de superior, está na condição de anfitrião e estrangeiro (p. 129-30).

Como visto na seção 2.4, as regras da polidez visam não a eliminação ou a repressão da paixão do orgulho, mas seu redirecionamento, a fim de que ela se expresse de modo agradável aos outros, quando ela atua em parceria de paixões benevolentes. Assim como a justiça controla os interesses próprios, a polidez é um artifício que evita conflitos sociais provenientes do orgulho em contexto de sociedade civilizada, que por ser mais extensa e complexa do que a de uma organização familiar, exige uma sensibilidade mais refinada do que a de tempos passados.

Tolonen (2008) entende que a polidez para Hume é uma importante instituição, pois ela representa um modo de cultivo do comportamento por meio de uma dedicação habitual sem exigir que alguém sinta exatamente da maneira como se expõe. Assim, conclui o comentador que por dispensar uma dimensão interna naturalmente sociável, a polidez de Hume o aproxima muito mais de Mandeville do que de outros pensadores como Shatesbury e Addison, críticos da hipocrisia gestual e da afetação vaidosa de expressões polidas (TOLONEN, 2008, p. 22-32).

Não obstante à valorização da polidez por Hume, como arte da conversação e do tratamento com deferência, vejo a leitura de Tolonen como unilateral. Isso porque ele não reconhece que Hume é consciente que a polidez moderna pode se exceder e se corromper em afetação e falta de sinceridade, assim como o excesso de simplicidade de maneiras dos antigos pode se degenerar em rudeza e obscuridade (*Da origem*, p. 130-1). Hume inclusive valoriza a moderação entre refinamento e simplicidade das maneiras, o que se equipara à lição deixada por *Da simplicidade* sobre as composições escritas.

As considerações em *Da origem* sobre a galanteria, produto típico da monarquia moderada, dão suporte à alegação de Hume sobre a superioridade da polidez, ou maior refinamento das maneiras, dos modernos em relação aos antigos. Genericamente, a polidez é um artifício por meio do qual restringimos ou refinamos a naturalidade de paixões como o egoísmo e o orgulho, de modo que não sejam desagradáveis aos outros, dosando-as ou mesmo submetendo-as à generosidade

para facilitar o comércio entre as pessoas. A galanteria educa especificamente o apetite sexual, de modo a suavizar e a prolongar a afeição interpessoal. Por isso, a galanteria contribui para o aprimoramento moral e o entretenimento, ensinando principalmente aos jovens que a satisfação humana não está apenas no corpo, mas também na mente. A companhia entre os sexos, assim, mesmo imperceptivelmente, refina o espírito com a experiência do que é ou não ofensivo ao outro, o que também influencia consideravelmente o aprimoramento das artes modernas devido ao refinamento do gosto (p. 132-4).

Guimarães (2004) destaca a novidade que representa para o tempo de Hume a abordagem que ele oferece da galanteria. Porque a galanteria, para o filósofo, não tem a acepção comum de pura condescendência masculina perante às mulheres, formando uma paixão composta que inclui a benevolência e não se limita ao desejo sexual, sua forma polida engendra vários aspectos da vida humana, inclusive o intelectual. A ligação social promovida pela galanteria, interpreta a comentadora, tende a uma igualdade entre as partes como uma compensação por conta da diferença da formação educacional. Dessa maneira, a galanteria não só facilita a inclusão epistêmica das mulheres, como também, por consequência disso, eleva o nível do conhecimento humano (GUIMARÃES, 2004, p. 129-138).

Posta nesses termos por Guimarães, não é difícil enxergarmos na galanteria um comércio entre partes diferentes que tendem ao melhoramento mútuo, ecoando a liga de *Da Escrita*. Assim como as regras genéricas de polidez induzem a paixão do orgulho a uma associação a paixões benevolentes, incentivando uma harmonia entre desejos de satisfação pessoal e de satisfação alheia, as regras de galanteria levam em conta o desejo específico sexual, como uma oportunidade de ampliação das experiências e, assim, corrigindo opiniões e sentimentos. Por isso, vejo as regras específicas da galanteria, assim como as regras gerais de polidez, como instituições sociais que viabilizam um melhoramento também moral das partes, diminuindo, ou mesmo eliminando, desigualdades e não diferenças entre elas.

A quarta e última consideração de Hume em *Da origem* é que, quando uma nação atinge o ápice das ciências e artes, elas decaem e raramente retornam a seu estado glorioso. Como exemplos, o grego Homero e o romano Virgílio, a despeito de receberem eterna admiração, nunca encontraram rivais em suas respectivas nações. Hume justifica sua posição a partir dos estímulos à excelência, realizados

pela emulação e o elogio. Por emulação entende-se a intenção de comparar-se a modelos para superá-los, o que é difícil de acontecer porque os verdadeiros gênios tendem a admirar tanto seus modelos que, por modéstia, inibem suas capacidades. O elogio é importante porque o reconhecimento público revigora a produção artística, dada nossa tendência natural de amor à fama. O problema que Hume identifica no ensaio é que, a depender de modelos perfeitos existentes na sociedade, a avaliação pública pode ignorar ou subestimar os novos gênios. Por isso, as ciências e as artes, tal como as plantas, precisam de solo fresco para florescer, a fim de que o gênio dos jovens não se iniba (p. 135-7).

Se tomado como um texto que requer complemento pela reflexão comercial, *Da origem* enseja ao leitor avaliar se sua localidade e seu tempo têm oferecido condições para o florescimento não só do conhecimento, como também das boas maneiras. Em outras palavras, o ensaio provoca uma (re)avaliação das instituições sociais existentes a partir do critério de benefício para o conhecimento e o comportamento. Ciente de que a política e a religião carregam possíveis empecilhos ao desenvolvimento humano, Hume também reavalia com os leitores essas estruturas de poder popular em ensaios específicos.

3.2.2 Advertência contra o partidarismo ou o comércio intramuros

McArthur (2005) também entende que, para Hume, a civilização ou organização institucional tem um peso considerável sobre a civilidade ou boas maneiras. De acordo com sua interpretação, o refinamento humano em geral (moral, cultural e material) de um povo depende exclusivamente de que este seja governado por leis gerais, não arbitrárias, e ininterruptas. Pondera McArthur que, muito embora a transformação de um governo bárbaro nessa forma civilizada resulte de uma longa sucessão de líderes sábios ou refinados que implementam gradualmente tais leis, não é o temperamento pessoal dos governantes o responsável pelo refinamento da sociedade. Enquanto sob um governo bárbaro, ou dependente das qualidades e intenções dos governantes, um povo vive sempre ameaçado pelo despotismo e anarquia, principalmente a cada sucessão dos líderes. Por serem uma defesa contra a arbitrariedade de poder, as leis garantem estabilidade, a condição propícia ao florescimento humano (MCARTHUR, 2005, p. 136-9).

Meus comentários sobre os ensaios políticos a seguir corroboram parte da visão de McArthur. Como ele, mostrarei que, para Hume, a organização política, em sua forma específica de governo civilizado, oferece condições para o refinamento moral. Contudo, não penso que o solo fértil ao aprimoramento humano é a simples estabilidade política. Isso porque nem sempre a estabilidade social advém de leis, podendo vir também do despotismo.

Indicarei que alguns ensaios de Hume – os políticos e os religiosos – visam conter a maior ameaça à vida civilizada: a polarização de opiniões e sentimentos encontrada nas esferas sociais. Facções políticas e seitas religiosas, por exemplo, surgem de um comércio intramuros, ou restrito ao círculo de indivíduos mais próximos e semelhantes ao si, contagiando as maneiras viciosamente, de modo a incentivar sentimentos e opiniões fundados no interesse particular. Ao combater essas associações e chamar atenção à consideração de interesses públicos e não imediatos, os Ensaio de 1741 e 1742 que tratam de assuntos políticos e religiosos refinam sentimentos e opiniões que sustentam as relações sociais, assim influenciando os cidadãos à virtude.

Perpassa os oito ensaios políticos de 1741 a ideia de que o aprimoramento moral, científico, artístico e econômico requer liberdade civil, fator que precisa de moderação junto à autoridade do governo. O primeiro ensaio político, *Que a política pode ser reduzida a uma ciência*, leva o leitor a avaliar as formas de governo de um modo mais profundo do que o usual. Ao evitar atribuir ao caráter do governante uma considerável parcela no êxito do governo, Hume pretende “persuadir os homens a não discutirem como se eles estivessem lutando *pro aris & focis*, e a não transformarem uma boa constituição em uma ruim pela violência de suas facções”⁶⁴. Ou seja, o filósofo quer mostrar que juízos moderados não são particularistas e que, mesmo quando se assume os interesses de um grupo particular, esses precisam comerciar com outras posições, não entrando em choque com o interesse público. Penso que essa é a lição principal que se repete, com algumas variantes, em todos os ensaios políticos.

⁶⁴ Tradução de “*persuade men not to contend, as if they were fighting pro aris & focis, and change a good constitution into a bad one, by the violence of their factions*” (*That politics may be reduced to a science*, p. 31). A expressão clássica *pro aris et focis*, literalmente “por altares e lares”, designa algo feito ou dito em nome de Deus e do Estado.

Ao ensaio *Que a política*, especificamente, cabe introduzir a preocupação sobre o que faz um governo bom ou ruim. Mesmo que ao final Hume defenda que ele depende de uma forma geral, e não tanto da administração em particular, o moralista faz algumas ressalvas em favor da tese contrária. Diz Hume que essa tese só é válida para o caso de monarquias absolutistas. Como em governos livres a lei geral influencia considerável e regularmente a ação de todos, mesmo os de mau caráter, o temperamento específico do governante não é tão decisivo para um bom governo (p. 15-6).

Hume não quer dizer que existe um regime político intrinsecamente bom ou ruim. Tanto a monarquia quanto a república, para ele, apresentam vantagens e desvantagens. Se por um lado a monarquia corre o risco do poder arbitrário, por outro oferece mais estabilidade. Se por um lado a república proporciona maior participação popular, por outro tende mais à formação de facções em disputa pela conquista de votos, incitando os concorrentes pelo poder a usarem de dinheiro, força e intriga (p. 17-8). Em conta disso, para Hume, a forma de governo preferível é a que modera autoridade e liberdade civil, oferecendo segurança tanto a súditos quanto a soberanos. As leis desse governo funcionam como um sistema de regras referenciais para o comércio interpessoal (cidadão-cidadão e cidadão-governante), reorientando as paixões para uma convivência socialmente harmônica pela prática de virtudes públicas, mesmo que ausentes virtudes privadas (p. 24-5).

A facção se apresenta como o maior mal político, pois serve de pretexto para que se busque o interesse exclusivo de um grupo particular como se fosse de interesse coletivo e de validade absoluta (“*pro aris & focis*”), sendo na verdade um interesse próprio estendido mais inflamado (p. 27-8). A facção, então, é o amor exagerado ao grupo do qual se faz parte, a ponto de fazer com que os interesses deste sejam preferidos ao interesse público. Ela pode ser vista como uma expressão da parcialidade que, como explicado pelo *Tratado* e discutido no Capítulo 2, é a maior ameaça à vida social em contexto de sociedade ampla e complexa. Diferentemente do *Tratado*, a postura de Hume nos ensaios políticos não é tanto teórica, mas prática, pois tenta atenuar o zelo das facções (ou opiniões particularistas e definitivas) de modo que as reclamações sejam aceitáveis. Condenar o partidarismo, ou evitar que se formem juízos extremistas, é um outro modo de promover o comércio sentimental extramuros.

O caso de Robert Walpole (1676-1745) é exemplar. Uns avaliam que além de ter sido um péssimo ministro, ele destruiu a segurança contra futuros maus administradores. Outros atribuem exclusivamente a ele todos os êxitos da Grã-Bretanha em seu período como governante. Hume se esforça para mostrar que enquanto os partidários desses extremos não comerciarem com a posição contrária, suas opiniões e sentimentos particulares nunca progredirão. Hume mesmo dá o exemplo de como formular um juízo moderado. Como a própria lei serve de critério de juízo sobre as qualidades dos governantes, Hume mostra, a partir dela, uma contradição das facções. O filósofo reflete assim: se Walpole foi um ministro tão ruim, a constituição britânica, a qual se considera invejável, não o teria permitido no poder por tanto tempo mesmo com pesada oposição; se a constituição não foi um remédio contra Walpole, o governo dele oportunizou a chance de aperfeiçoá-la (p. 29-31). Com isso, Hume assume que as qualidades desenvolvidas por um povo dependem muito da estrutura de poder político, mas que, ao mesmo tempo, essa mesma estrutura é passível de correção.

O menor ensaio de Hume, *Um perfil de Sir Robert Walpole* (p. 574-6), dá continuidade sobre essa opinião moderada exemplar. *Um perfil* consiste apenas no juízo direto e exclusivo de Hume sobre essa eminente figura pública e contemporânea, o que ajuda na vivacidade perceptual dos leitores. De um jeito similar a outros ensaios, Hume chama atenção que “nunca houve um homem cujas ações e caráter tenham sido mais sincera e abertamente examinadas do que aquelas do primeiro ministro”⁶⁵. Também serve ao mesmo propósito retórico afirmar hiperbolicamente que mais da metade do papel produzido em vinte anos nas ilhas britânicas, período da governança de Walpole, serviu para comentários ou a favor, ou contra o governante.

Em apenas um parágrafo, Hume emparelha virtudes e vícios de Walpole, notando que as virtudes são todas da esfera privada e insuficientes para compensar sua ineficiência administrativa. Apesar da atividade comercial ter se desenvolvido em sua gestão, observa Hume que a educação e a liberdade foram prejudicadas. Como veredito final, Hume declara um “sereno desejo por sua queda”, sem nenhum ressentimento particular a sua pessoa. O detalhe da reação afetiva de Hume sugere que, apesar de favorável à saída do ministro, o filósofo modera suas opiniões e

⁶⁵ Tradução de “*THERE never was a man, whose actions and character have been more earnestly and openly canvassed, than those of the present minister*” (*A character of Sir Robert Walpole*, p. 574).

sentimentos ao reconhecer méritos e falhas de Walpole, assumindo a perspectiva avaliativa do interesse público.

Eugene Miller destaca a advertência de Hume ao ensaio, publicado em 1742, um ano após *Que a política*. A observação de Hume consiste em dizer que, após ter escrito o ensaio, ele tem uma opinião mais favorável a Walpole, restringindo sua crítica a que o ministro poderia ter pago maior parcela da dívida pública. Na mesma advertência, Hume declara que resolve publicar o texto sem alteração, na esperança de que “o leitor imparcial”, talvez aquele temporalmente mais distante, possa ajuizar de modo mais acertado do que ele próprio (HUME *apud* MILLER, 1987, p. 574-5, n1). A atitude de Hume revela a consciência de que suas opiniões de caráter são passíveis de correção, o que é mais fácil quando se reflete ou imagina uma situação à distância de seus interesses próprios.

Dando continuidade ao exercício de avaliação da instituição política, *Dos primeiros princípios de governo* começa afirmando que nada surpreende mais ao que observa filosoficamente os assuntos humanos do que o fato de que poucos facilmente governam muitos. Sem todo o aparato profundo e complexo explicativo do *Tratado* para explicar a obediência civil, o ensaio de pronto defende que alguém só submete implicitamente seus sentimentos e paixões aos seus governantes por uma adesão de opinião (p. 32).

O ensaio também adverte que nem toda opinião que dá suporte ao governo é social e individualmente salutar. Dito isso, Hume distingue três tipos de opiniões. O primeiro é a opinião de interesse público, que é quando se tem o senso de que algo é vantajoso em geral, sendo o tipo preferível por dar maior segurança ao governo (p. 33). Esse é o tipo menos discutido no ensaio e o único alusivo ao tratamento da obediência civil no *Tratado*, que, como visto na seção 2.3, depende do progresso de sentimentos do interesse particular ao interesse comum. Outro tipo de opinião é a de direito ao poder, quando se atribui autoridade a alguém pela mera habituação ao poder já estabelecido. O terceiro tipo de opinião é a de direito à propriedade, quando se atribui autoridade alguém por conta de suas posses (p. 34).

Além das opiniões, existem fatores que potencializam ou minimizam seus efeitos na sustentação de autoridade. São eles: o interesse pessoal, o medo e a afeição. Nenhum deles promoveria um controle social, para Hume, se antes não houvesse uma opinião formada, embora implícita, de atribuição de autoridade a

alguém. Assim, só podemos esperar alguma recompensa particular de alguém que supomos ter esse poder (p. 35). Indica também Hume que nem sempre a distribuição de poder coincide com a distribuição de riqueza, como se vê no caso de monarquias. Quando a constituição original permite ao menos uma pequena parcela de poder aos mais ricos, como a constituição inglesa, poder e propriedade tendem a convergir, o que não garante que os que são oficialmente representantes do povo reflitam seus interesses. Por isso, para Hume, uma vantagem do aspecto monárquico da Grã-Bretanha é impedir que o poder político coincida completamente com a riqueza, como acontece com repúblicas puras. Em vista disso, as correções que Hume conclama a seus leitores são mais de aprimoramento do regime do que uma substituição dele (p. 35-6).

Ao mesmo tempo que Hume parece satisfeito com o regime político britânico, que mistura elementos monárquicos e republicanos, não fica claro qual a dosagem ideal entre autoridade e liberdade civil. Tal assunto é um dos principais dos ensaios políticos, equivalente à problemática da justa medida entre outros elementos nos demais ensaios. *Da independência do parlamento* introduz a questão no ambiente político. Ele começa questionando a suposição de alguns autores segundo a qual somos todos desonestos (“*knave*”) e que por isso só somos governados pelo interesse privado. Como contra-argumento, Hume evidencia que embora na esfera pública os indivíduos tendam a ser desonestos, na esfera privada eles tendem a ser mais honestos, sendo capazes de preferir os interesses de seu grupo do que os seus próprios. A honra frente aos pares, o que corresponde ao amor à fama no *Tratado*, serve de controle das paixões dentro do grupo. Contudo, em âmbito amplo como a política, esse recurso se enfraquece. Isso porque o partidário já conta com a aprovação interna do grupo em tudo que for favorável a este, mesmo que não seja do interesse da sociedade como um todo (p. 42-3). Ou seja, o problema que Hume identifica não é de egoísmo, mas de facção ou partidarismo, uma ressonância prática do problema da parcialidade explicada no *Tratado*.

O governo sábio, segundo Hume, é o que consegue convergir o interesse particular dos grupos com o interesse público. Quando isso não acontece, as consequências são ou a desordem, por excesso de liberdade, ou a tirania, por excesso de autoridade. Cícero e Tácito ficariam surpresos, afirma Hume, com o regime misto britânico entre liberdade e autoridade, pois aqueles autores contariam

que a ambição humana tende à usurpação de poder de um grupo por outro até que se conquistasse a autoridade absoluta (p. 44). Como nenhuma das partes do governo britânico – monarca, câmara dos lordes e câmara dos comuns – subsistem por si, Hume propõe que ao invés de ser totalmente contra ou a favor à dependência do parlamento à corte, é melhor discutir qual a medida mais adequada dessa dependência. Como se dá nos outros ensaios, Hume não estabelece qual é exatamente o justo meio, dada a sutileza da distinção entre bom e mau. Além disso, como a ambição pode variar de um monarca a outro, a justa medida de dependência do parlamento também deve variar. Como em repúblicas puras a autoridade é mais diluída, o controle de poder é mais uniforme. Com isso, *Da independência* se encerra com a provocação ao leitor sobre qual o grau adequado de dependência do parlamento à corte no seu tempo (p. 46).

O assunto tem continuidade em *Se o governo britânico se inclina mais para a monarquia absoluta ou para a república*. Confiante de que não há risco de uma revolução política no momento, Hume arrisca prever qual regime político se fixará na Grã-Bretanha. Retomando lições de ensaios anteriores, ele sustenta que mesmo quando governados pelo interesse próprio, os indivíduos são influenciados por uma opinião comum, que muda de acordo com o progresso do conhecimento e da liberdade. Como consequência, muitos se desvencilham de “toda reverência supersticiosa a nomes e autoridades”⁶⁶, sejam políticas, sejam religiosas. Isso não quer dizer que esse movimento civilizacional não aboliu, mas tem moderado o poder de autoridades tradicionais, que se apoiam na opinião popular (p. 51-2).

Depois de fazer breves considerações sobre a tradição política britânica, Hume não somente defende que a Grã-Bretanha caminha lentamente para ser cada vez mais monárquica, como prefere que ela assim seja, pois isso garantiria maior estabilidade social. O receio de Hume de que a Grã-Bretanha se torne uma república plena se justifica no texto porque ele percebe que, para essa mudança ocorrer, ou a Câmara dos Comuns se mantém, havendo tirania de uma facção sobre as demais, ou ela se dissolve, ocasionando uma guerra civil. Uma nova ordem social só aconteceria, nesse hipotético cenário, com o restabelecimento de uma monarquia absoluta. Ao levar o leitor a imaginar cenários possíveis que os faz desconfiar dos

⁶⁶ Tradução de “[...] all superstitious reverence to names and authority” (*Whether the British government inclines more to absolute monarchy, or to a republic*, p. 51).

regimes extremos, esse ensaio conclui que “isso pode nos ensinar uma lição sobre moderação em todas as nossas controvérsias políticas”⁶⁷.

Dos partidos em geral igualmente faz uma grande advertência para que partidos, ou grupos distintos de qualquer espécie, não se degenerem em facções. De acordo com o ensaio, enquanto a lei contribui para a moderação das paixões e, conseqüentemente, a harmonia social, a facção é seu inverso, representando o efeito de paixões excessivas nos indivíduos, que sobrepõem o interesse particular sobre o público e, assim, provocam desordens sociais. Porque facções mais facilmente se robustecem em governos livres, o governo ideal, conforme Hume, não deveria oferecer uma liberdade irrestrita aos cidadãos (p. 54-55).

O ensaio identifica dois tipos de facções: a pessoal e a real. A pessoal é aquela fundada ou na amizade com os membros de um grupo, ou na animosidade com os membros de outro grupo. A facção real é fundada ou na identificação de sentimentos e interesses dos membros de um grupo, ou na distinção com os dos membros de outro grupo. Apesar das diferenças internas, sempre há um princípio predominante unificador em cada grupo. Assim, qualquer paixão pode originar uma facção pessoal, procedente desde as distinções mais irrisórias. Hume exemplifica o fenômeno por alguns casos históricos. Um deles é o da rivalidade de partidos gregos na antiguidade oriunda da escolha pela cor diferente da carruagem pela qual se torce nas disputas do hipódromo. Outros exemplos são dados pelos conflitos justificados por diferenças étnicas, como a da guerra civil marroquina no século XVIII, e por divergências religiosas, como a das contendas entre cristãos na Europa, “a parte mais polida do mundo” (p. 56-7).

Salienta Hume que as disputas religiosas são mais ridículas do que as étnicas, uma vez que essas pelo menos alegam diferenças visíveis, enquanto que aquelas só se apoiam na ignorância dos adeptos. Quanto ao partidarismo especificamente cristão, para Hume, nele está a forma mais radical das facções. Isso porque quando estabelecida como a religião oficial do Império Romano, a Igreja engendrou uma facção de princípios, ou “espírito de perseguição”, em relação ao povo e uma facção de interesse em relação aos sacerdotes. De acordo com Hume, essa religião também se mostra ardilosa por encobrir a crueldade e a veemência de seu partidarismo com um sistema especulativo filosófico (p. 58, 62-3).

⁶⁷ Tradução de “*This may teach us a lesson of moderation in all our political controversies*” (*Whether the British government inclines more to absolute monarchy, or to a republic*, p. 53).

Independentemente do tipo específico da facção, o ensaio indica que a tendência humana à parcialidade é tão forte que, mesmo após a dissolução da discordância original de sentimento e interesse, as facções persistem. O ensaio também atenta que nem sempre as facções provocam contenda. Um governo despótico, marcado por uma aparente tranquilidade, nada mais é do que a opressão de uma classe e seus interesses sobre as demais, ou a supremacia de uma facção (p. 59-61). Sem formular uma solução para as facções, o ensaio se limita a acautelar os leitores de que todas elas, de qualquer tipo, são prejudiciais à paz social, pois, ao desestabilizarem as leis, dificultam a promoção da virtude e da felicidade (p. 64). Em outras palavras, podemos dizer que as facções, ao enclausurar os indivíduos em um convívio com semelhantes, limita ou mesmo impede o refinamento humano.

Em *Dos partidos da Grã-Bretanha*, Hume prossegue a discussão do ensaio anterior, porém focado no caso nacional. Aí ele declara que a dificuldade de encontrar a justa moderação entre monarquia e república na Grã-Bretanha se agrava por conta da tensão entre dois partidos de princípio, o do campo e o da corte (p. 64-5). Quanto mais acirrada a diferença de interesse maior a propensão à violência. Semelhantemente ao que acontece em âmbito religioso, os líderes dos partidos políticos são guiados pelo interesse e os membros pelo princípio. Por questão de interesse, líderes religiosos de qualquer seita são inimigos da liberdade de pensamento e expressão. Por isso, o clero tende a se alinhar politicamente ao partido da corte, enquanto que os dissidentes, por interesse na tolerância religiosa, preferem aderir ao partido do campo (p. 66).

Tentando amenizar a tensão, Hume remonta à história política da Grã-Bretanha para mostrar que, desde o século XVII, os partidos não repudiam nem a monarquia, nem a liberdade popular, embora cada um se incline mais a um do que a outro lado (p. 67). Em seu tempo, o partido político do Tories, apesar de repudiar a opressão, são mais devotados à monarquia e menos zelosos da liberdade civil do que o partido político dos Whigs. A conclusão do ensaio é que a diferença entre os partidos não é tão grande, podendo eles se confundirem às vezes (p. 71-2). Assim como no ensaio anterior, as observações de Hume acerca da formação e manutenção de partidos não se limita apenas à política ou à religião, mas a qualquer grupo social que se rivaliza com outro em qualquer ambiente, desde o lazer aos negócios, pois sempre

somos chamados a tomar partido e, havendo liberdade para tal, também a expressar nossos sentimentos e opiniões (p. 69-70).

O ensaio *Da liberdade e do despotismo*, publicado originalmente em 1741 e nomeado de *Da liberdade civil* a partir de 1758, fecha o subconjunto de ensaios políticos da primeira edição, reafirmando a importância de se curar da parcialidade extrema. Defende o ensaio que só os que estão “livres do furor e dos preconceitos partidários cultivam uma ciência que, dentre todas as outras, contribui principalmente para a utilidade pública e até mesmo para a satisfação pessoal”⁶⁸. O objetivo específico de *Da liberdade* reside no convencimento das vantagens da liberdade civil, sob a qual se pode viver melhor do que sob um governo absolutista. Como critérios de avaliação, Hume usa o desenvolvimento cultural e comercial, mostrando exemplos favoráveis e desfavoráveis tanto da monarquia quanto da república (p. 88-9).

De acordo com Hume, as histórias da Grécia e de Roma antigas revelam que a liberdade é o ambiente propício para o desenvolvimento das ciências e das artes, opinião confirmada por autores eminentes, como Longino, Addison e Shaftesbury. Isso não quer dizer, porém, como pondera Hume, que seja impossível que governos absolutistas desenvolvam o saber, como se vê no caso da França moderna. Hume mostra que essa nação, historicamente comandada por uma forte autoridade, apresenta invejáveis progressos inclusive na arte mais útil e agradável de todas, a conversação. Quanto ao desenvolvimento comercial, é verificável que, contrariamente à opinião comum, desde a antiguidade, grandes centros comerciais também gozam de vasta liberdade, não só política, como também religiosa. Apesar dos êxitos da monarquia, Hume retorna a criticar sua forma pura, pois sempre paira sobre esse tipo de governo o risco de declínio nos negócios comerciais; uma vez que tal atividade econômica não recebe tanta honra quanto outras qualidades, a exemplo do nascimento e dos títulos da realeza. Sob uma monarquia pura, como pensa Hume, a industriabilidade do comerciante não é tão estimulada quanto em terras de maior liberdade, preferindo-se qualquer trabalho mais valorizado em seu contexto (p. 94-5).

Hume vê um avanço em todos tipos de regime político na modernidade, em comparação com a antiguidade, como se constata no quesito segurança pública.

⁶⁸ Tradução de “[...] free from party-rage, and party-prejudices, cultivate a science, which, of all others, contributes most to public utility, and even to the private satisfaction” (*Of civil liberty*, p. 87).

Entretanto, ele entende que a monarquia é o regime que mais se aprimorou até seu tempo, a ponto de se aproximar da república, principalmente quanto à estabilidade da propriedade, ao incentivo à indústria, e ao florescimento das artes. Hume constata que o monarca moderno mais cruel não se compara a Nero e Calígula, por exemplo. A razão desse aprimoramento, afirma o filósofo, está na educação e no costume, que instilaram mais humanidade e moderação na sociedade em geral. Esse desenvolvimento não significa para Hume que foram eliminadas as desvantagens do regime monárquico. Em tempos modernos, o maior inconveniente dele, segundo o autor, está em seu sistema tributário; não por conta da alta taxa exatamente e sim pelo método de cobrança confuso e arbitrário, que acaba por prejudicar inclusive a nobreza. A república moderna, por seu turno, também não está isenta de estorvos para Hume. Esse regime, diz ele, tende a se degenerar à medida que contrai dívidas e hipoteca rendas públicas, o que pode se reverter em uma multiplicação de impostos, assim ameaçando a liberdade civil.

A conclusão de Hume no ensaio é que as desvantagens de qualquer governo exigem moderação quanto ao uso do dinheiro público. Sem essa cautela, até a ampla participação popular pode também pôr em risco a própria liberdade civil. É nesse sentido que Hume faz ponderações a favor e contra, às vezes da monarquia, às vezes da república, jamais definindo a medida exata entre autoridade e liberdade (p. 95-6).

Embora nos ensaios políticos Hume já menciona a questão religiosa na problemática das relações sociais, nos ensaios *Da superstição e do entusiasmo* e *Da dignidade da natureza humana* ela é mais explorada. Enquanto nos ensaios políticos a preocupação de Hume é com o zelo que se tem pelo interesse privado do grupo, nos ensaios religiosos a preocupação do moralista se volta para a imagem que o indivíduo tem de si, como expressa pelas paixões do orgulho e da humildade.

Hume começa *Da superstição* anunciando que seu texto trata das formas corrompidas da verdadeira religião, o que facilmente podemos equiparar ao dito nos ensaios políticos que as facções são a forma corrompida de se fazer política. A superstição, afirma o ensaio, surge do medo de agentes desconhecidos e imaginários, aos quais se atribui poder causador de males. Por se ver como impotente frente a isso, o supersticioso acredita que o único modo de evitar uma vida miserável é através da prática de ritos como, por exemplo, de sacrifícios. Já o

entusiasmo eclode da presunção diante de uma vida próspera. Ao invés de sacrifícios, o entusiasta dedica-se a arroubamentos espirituais atribuídos a uma comunicação direta com a divindade. Por se sentir um favorito do criador, o entusiasta não toma coisas humanas, como a razão e a moral, como guia. Em síntese, o supersticioso subestima sua dignidade, tendo excesso de humildade, e o entusiasta a superestima, tendo excesso de orgulho (p. 73-4).

Conforme Hume, essas falsas religiões se relacionam com o partidarismo político não apenas por analogia. A estrutura religiosa, como uma ocasião para o contágio de maneiras (*Dos caracteres*), influencia diretamente o governo e a sociedade. Como comentado a partir de ensaios anteriores, cada tipo de fanatismo religioso tende a se associar a uma facção política específica. Como a superstição é fruto da autossubestimação, precisando de intermediários para acessar o divino, tende a ser partidária da facção monárquica. O entusiasmo, por repudiar o sacerdócio, inclina-se naturalmente ao partidarismo republicano.

Hume apresenta exemplos do século XVII de que várias contendas sociais na Europa têm o envolvimento direto ou indireto de seitas cristãs, dentre elas os *quakers*, os congregacionistas, e os presbiterianos. Por seus adeptos se julgarem em ligação especial com Deus, tais seitas formam opiniões extremistas e inflexíveis, desprezando regras civis e sendo mais violentas, principalmente em sua origem, embora tendam a atenuar suas opiniões com o tempo. Já a influência política da superstição é mais sutil, porém crescente, ao tornar seus seguidores cada vez mais submissos, como se vê no caso católico (p. 75-79).

O questionamento que paira no ensaio é: qual a justa medida religiosa, ou a verdadeira religião? Hume não dá uma resposta precisa, assim como não diz qual a justa medida entre autoridade e liberdade política. Fica claro, porém, que a moderação religiosa não coincide com um conjunto específico de doutrinas, tal como a justa medida política não coincide com um regime. Outra característica da verdadeira religião é que ela não causa excessos de orgulho e de humildade, assim como os partidos políticos, para não serem facciosos, não podem se fechar em seu interesse particular. Como visto nos ensaios anteriores, a medida exata fica a cargo da reflexão do leitor, que se imagina em vários cenários diferentes.

A censura ao partidarismo religioso se estende um pouco em *Da dignidade da natureza humana*, ensaio que passa a ser nomeado como *Da dignidade ou fraqueza*

da natureza humana a partir de 1770. Nesse ensaio, Hume vai mais a fundo do que em *Da superstição*, associando a autoavaliação do fiel à avaliação que ele tem da espécie humana como um todo. Como no ensaio anterior, as seitas religiosas são apresentadas em *Da dignidade* como equivalentes a facções políticas, pois como estas causam conflitos sociais ao formarem opiniões e sentimentos invariáveis e particularistas. No caso das seitas religiosas, elas influem especialmente sobre a opinião que se atribui à espécie humana. Para uma das seitas, o ser humano é essencialmente bom. Para a outra, ele é essencialmente mau. Apesar de opostas entre si, as seitas concordam em identificar um valor essencial à natureza humana. Para fugir dessa polarização, as considerações de Hume visam não determinar uma nova essência humana, e sim mostrar que essa questão é infrutífera ou uma mera “disputa verbal”.

Ainda assim, Hume se esforça por resgatar – ou comerciar com – algo de proveitoso sobre o assunto em cada uma das partes. Afirma ele que os pessimistas já provam com sua indignação – de que não encontra pessoas virtuosas – que existe um natural senso de moralidade e que neles talvez ele se encontre de modo mais delicado do que em outros humanos. Desse modo, Hume mostra que pessimistas e otimistas concordam em condenar o vício. Sobre os otimistas, ele reconhece que a posição deles pode contribuir para um ânimo à virtude, como se vê em moralistas à época. Contudo, Hume acusa os otimistas, assim como os pessimistas, de desviarem do foco da moralidade, que é o próprio ato de ajuizar (p. 80-1).

Contra os pessimistas, em provável alusão a Mandeville, Hume mostra que é inegável que fazemos uma distinção não arbitrária entre o vício e a virtude. Contra os otimistas, em provável alusão a Hutcheson, Hume declara que é evidente que julgamos uns aos outros não a partir de um padrão valorativo fixo de conduta e sim por comparação. Aí Hume conduz o leitor a imaginar sobre que comparação é essa que é pertinente à moralidade. Se a comparação for entre humanos e animais não humanos, claramente os humanos levam vantagem em vários aspectos, dada a constituição mais complexa do entendimento e da capacidade de avaliar humanas, possibilitando-os inclusive a corrigir erros e progredir (p. 82). Se compararmos humanos com seres perfeitos, com os quais nem temos experiência, certamente levaríamos desvantagem em tudo e veríamos todas as nossas qualidades como

fraquezas. Em nenhum dos dois tipos de comparação – com animais não humanos e seres perfeitos – temos um conhecimento proveitoso e correspondente à linguagem ordinária. No dia a dia, é pela comparação entre nós que qualificamos nossas habilidades. Sustenta Hume que alguém como Cícero, por exemplo, só é chamado de inteligente porque, comparativamente a outros humanos, sua capacidade intelectual se sobressai de uma referência geral e variável. Se todos fossem tão inteligentes quanto Cícero, nem Cícero, nem outro com seu mesmo nível de inteligência seria chamado de inteligente (p. 82-3).

No tocante às qualidades morais, o ensaio é enfático que só levamos em conta as motivações do agente. Os pessimistas teriam razão, diz Hume, se os impulsos egoístas fossem os únicos ou os que preponderassem sobre os impulsos sociais. Alegam eles que alguém só pratica o que chamamos de virtude ou por conta do interesse próprio, ou por conta do elogio. A posição deles é falaciosa, para Hume, por confundirem o prazer da amizade com o interesse próprio. Como corrige o moralista, não amamos alguém para sentir prazer pelo possível bem feito a ele. A virtude é que produz prazer e não o contrário. Quanto à vaidade, Hume afirma que embora ela esteja frequentemente próxima à virtude, uma não se reduz à outra. Ademais, alguma medida de orgulho, como mostra o *Tratado* e alguns ensaios, é considerada virtude. Na verdade, essa máxima vale para todas as paixões, pois nenhuma delas em si mesma é virtude ou vício, mas sim a sua medida adequada à circunstância. Resta então, mais uma vez, ao exercício de reflexão do leitor, determinar a moderação dessas paixões (p. 84-6).

Repercute sobretudo em *Da dignidade* a querela de Hume com Hutcheson em torno do sentido de natural, como discutida na seção 1.2. Porque Hume assume uma perspectiva de natureza calcada na experiência histórica e social, a reflexão que sua moral prática almeja provocar não acontece a partir de um ponto de vista universal e fixo. O que esse ensaio e os demais fazem é incentivar o leitor a fugir de uma avaliação partidarista ou essencialista, seja da natureza humana, seja de grupos, seja de indivíduos, quer positiva, quer negativa.

Compreendo que Hume não pode determinar a medida justa das paixões porque a moralidade não é feita a partir de uma tabela fixa de valores. Antes, ela depende de uma reflexão comercial, realizada na lida com os diferentes indivíduos, lugares e tempos, a qual ajuda a pôr o avaliador à distância de seus interesses

próprios e imediatos. Desse comércio mental surge um sentimento especial, que serve de parâmetro para a moderação das próprias paixões.

Na próxima seção veremos como repercutem as lições dos ensaios introdutórios e dos civilizacionais nos ensaios propriamente morais.

3.3 Ensaio Morais

3.3.1 Amor a si, ao dinheiro, entre os sexos, e aos filhos

O primeiro dos ensaios que tratam de questões da vida privada, ou os estritamente morais, é *Da impudência e da modéstia*. Ele é o terceiro na ordem da edição de 1741, vindo em seguida da orientação introdutória de *Da delicadeza*, que procura convencer sobre a vantagem da maior sensibilidade do gosto ou sentimentos refinados, e após as considerações de *Da liberdade de imprensa*, que diz da importância da livre comunicação como veículo de conscientização popular acerca das estruturas sociais modeladoras de caráter.

Da impudência discute sobre os acontecimentos da vida de um modo naturalista no sentido humeano, como circunscrita dentro dos limites da experiência, ou enquanto uma sucessão regular de eventos e sem uma intervenção miraculosa. Ao dispensar a noção de providência divina, *Da impudência* conscientiza o leitor de que o que ocorre com ele depende muito mais de si do que o vulgo imagina. Então, ao invés da adversidade e da prosperidade serem vistas como frutos da fortuna, Hume afirma que elas são consequências naturais das qualidades desenvolvidas em cada um. Uma disposição benevolente, por exemplo, inevitavelmente, além de estimular um afeto recíproco nos outros, facilitando as relações sociais e todo tipo de empreendimento, provoca por si uma satisfação simpática no agente (p. 552-3).

Tal como outros moralistas à época, Hume associa virtude à felicidade, e vício à adversidade, porém, sem a necessidade de recorrer à demonstração de deveres determinados fixamente por uma ordem universal ao estilo da moral prática cultural. Não obstante a defesa daquela máxima, *Da impudência* a relativiza ao abordar especificamente as paixões do orgulho e da humildade, bem como seus efeitos e sua medida adequada.

Hume observa que, como a modéstia esconde talentos e a impudência os exhibe, o primeiro afeto, apesar de virtuoso, frequentemente conduz à adversidade, enquanto que o segundo afeto, apesar de vicioso, frequentemente leva à

prosperidade. O motivo disso é que o público toma as paixões como prova dos reais méritos de alguém, confundindo a impudência com autoconfiança e a modéstia com insegurança. A medida adequada dessas paixões depende da parceria com a sabedoria, uma qualidade intelectual que, como discutido na seção 2.4, contribui para a harmoniosa orquestração entre qualidades grandes, como o orgulho, e qualidades benevolentes.

Ao invés de recorrer a princípios explicativos como acontece no *Tratado*, Hume, em *Da impudência*, lança mão do colorido de uma alegoria para advertir e corrigir o juízo que, por ignorar as circunstâncias, associa de um lado a impudência, a virtude e a sabedoria, e do outro, a modéstia, o vício e a estupidez. Ao invés de impor normas, o ensaio esclarece que, embora originalmente de fato a autoconfiança acompanhe a virtude e a sabedoria, e a insegurança acompanhe o vício e a estupidez, tais parcerias eventualmente podem se rearranjar. Conforme a personificação apresentada na alegoria humeana, a autoconfiança, por sua impetuosidade, decide abandonar a prudência e a virtude. E o vício, cansado da dificuldade de se satisfazer, abandona a insegurança e passa controlar a insensatez. Segue-se que, ao ambicionar a riqueza, a autoconfiança encontra o vício e a insensatez, com os quais firma nova parceria, assim se transformando em impudência. A insegurança, porque acolhida pela virtude e sabedoria, converte-se em modéstia (p. 554-6).

O ensaio deixa a lição de que nem sempre orgulho é sinal de virtude e sabedoria, assim como nem sempre humildade é sinal de vício e insensatez, sugestionando que a vida próspera resulta de uma justa medida desses afetos, o que, como acontece nos outros ensaios, não é determinada por Hume.

Um ensaio que poder ser lido em proximidade temática de *Da impudência* é *Da avareza*. Assim como aquele, este ensaio lida com paixões voltadas a si e, para tratar delas, faz uso de um colorido recurso estilístico. Ao invés de uma alegoria, *Da avareza* faz uso de uma sátira para prevenir contra um vício. Esse é um dos mais espirituosos ensaios de Hume, escolha que o próprio texto justifica em vista do tema. Jocosamente, ele declara que, dada a impossibilidade de alguém se curar da avareza, resta apenas se entreter com os exageros desse vício (p. 571).

Seguramente, o divertimento não é o único objetivo da espirituosidade de Hume no texto. O ensaio se inicia constatando que o exagero dos traços naturais

das qualidades humanas faz parte de um recurso comum de autores cômicos do teatro, a fim de compensar a distância entre a plateia e o palco, dando assim ao espectador uma visão mais apropriada e correspondente à naturalidade. Em seguida, Hume afirma que o vício da avareza já é por si tão exagerado quanto às descrições dos comediógrafos sobre qualquer paixão. Como evidência disso, ele cita algumas anedotas sobre figuras avaras que evocam a lembrança dos leitores sobre eventos semelhantes de seu convívio diário. Constante em todos os curtos relatos, o avaro persiste em sua paixão até mesmo diante da morte iminente (p. 571-2), ponto que Hume desenvolve inserindo outros textos.

Em uma fábula de Antoine de la Motte (1672-1731), reportada no ensaio, a alma de um avaro comete o grave delito de se jogar ao rio Estige, recusando-se a pagar as moedas devidas ao barqueiro responsável por sua travessia no além. Como condenação, a alma deve retornar à terra e presenciar impotentemente os outros gastarem sua riqueza. Não satisfeito com esse castigo, Hume apresenta um alternativo. Segundo a fábula humeana, a avareza é acusada pela mãe terra de roubar suas riquezas, crime pelo qual os deuses sentenciam a avareza a restituir integralmente à mãe terra o que lhe fora expropriado. O ensaio conclui dando esse motivo pelo fato de que todos os avaros, ao invés de gozar de seus bens, são obrigados a escondê-los nas entranhas da terra (p. 572-3).

Mesmo que Da avareza não conclua, como os ensaios anteriores, com uma questão aberta, ele não é menos reflexivo. Além da ridicularização da figura avara, o ânimo moral do ensaio está também na reconsideração da opinião popular, que atribui como causa da avareza a velhice e a frieza de temperamento. Sem exatamente recusar esse motivo, Hume extrai uma lição mais profunda dele, apontando que a sensibilidade à opinião alheia, nem que seja a de amigos, é o que aquece o coração e nos faz moderar as ambições (p. 571).

Alguns outros ensaios comentados a seguir mantêm a estratégia de sátira a algumas práticas não apenas como entretenimento, mas também como correção de opiniões, sentimentos e maneiras, sem apelar a valores universais e fixos. Um destes escritos satíricos é *Do amor e do casamento*.

Esse ensaio começa desconfiando de uma opinião comum entre os homens, segundo a qual as mulheres entendem que as sátiras feitas ao casamento são dirigidas a elas, como se elas fossem a parte principal ou mais beneficiada do

matrimônio, embora elas mesmas sejam responsáveis pelos infortúnios da união (p. 557-8). Diante disso, Hume confessa que a princípio pretendia escrever um elogio ao casamento, mas desistiu por conta da diversidade de material encontrado, o que o levaria mais a escrever uma sátira, considerada mais reveladora da verdade do que um panegírico (p. 558).

Voltando-se às mulheres, Hume se propõe a revelar o motivo das reclamações masculinas sobre o estado marital, na tentativa de conciliação entre as partes. O autor identifica que a causa do conflito é o desejo feminino por dominação, enquanto que na visão das mulheres são os homens os controladores. Diante do choque de opiniões sobre o comportamento alheio, Hume comercia com ambos os lados.

A princípio, Hume admite que a paixão pelo poder é o mais influente sobre as mulheres, a qual encontra apenas no desejo de ser amada o único afeto rival. Para ilustrar essa tensão afetiva, Hume conta um relato alegadamente histórico sobre uma insurreição feminina contra os homens em Cítia. Na estória, as mulheres acordam que, para evitar a submissão ao domínio masculino e para tornar os homens dependentes delas, elas os cegariam. O problema é que, embora com a medida elas garantiriam a autoridade sobre os homens, elas teriam de abdicar da vaidade de sua beleza, o que acabaria por arrefecer a paixão amorosa masculina. Tratando ironicamente o caso, Hume menciona que algumas mulheres chegam a lamentar que tornar os homens surdos não seria eficiente ao plano de subordiná-los. Ocorre que algumas mulheres arriscaram poupar secretamente a visão de seus respectivos maridos, fazendo desse sentido um meio de dominação sobre eles. No entanto, essa artimanha fracassa, à proporção que a beleza juvenil das mulheres evanesce e os homens se mostram incorrigíveis; ao que elas, enfim, cumprem com o acordo inicial com as demais concidadãs. Em comparação ao caso de Cítia, Hume avalia como mais bárbaro ainda o sentimento de uma escocesa moderna em particular, a qual manifesta satisfação por ter casado com um homem facilmente controlável, aproveitando-se da cegueira, não dos olhos, mas da do entendimento dele (p. 558-9).

Procurando equilibrar as responsabilidades entre os gêneros, Hume atribui o desejo feminino pelo poder ao abuso da autoridade masculina, situação comparável à de um governo tirano que incita rebeldes que, quando chegam ao poder, também se tornam tiranos. Para corrigir as opiniões excessivas, Hume tenta induzir mulheres

e homens a sentimentos amistosos em prol de uma igualdade perfeita, cessando qualquer pretensão de controle na relação amorosa de ambas as partes (p. 560).

Após o tom satírico inicial, Hume faz um panegírico ao casamento, apresentando primeiramente uma adaptação de uma parte do Banquete de Platão, mais especificamente o famoso trecho sobre a origem do amor a partir da separação dos humanos duplos primordiais. Desse modo, por tentativa e erro, até alcançar a harmonia com o par correspondente, cada indivíduo é impelido pelo desejo sexual. Após o relato tradicional, Hume acrescenta algumas notas pessoais, para incorporar outra paixão, além da atração entre os sexos, como contribuinte da união amorosa: o zelo familiar.

Na versão humeana do mito platônico, não é apenas o amor erótico que é enviado aos humanos para recuperar a união e a felicidade originárias. Eros é acompanhado do deus Himeneu, cuja característica principal é o cuidado, sendo responsável por incitar prazeres remotos e estáveis, como a constituição da família. Eros, por sua vez, contribui para a união amorosa com outro tipo de prazer, que é imediato e instável. Com o passar do tempo, os dois deuses entraram em conflito, um tentando atrapalhar os empreendimentos do outro e induzindo os humanos a buscarem laços com parceiros diferentes. Diante disso, Júpiter ordena que Eros e Himeneu se reconciliem em prol da felicidade humana, estabelecendo que para qualquer união entre os humanos deve haver uma concordância entre os dois afetos: o prazer imediato e instável da atração sexual e o desejo remoto e estável do cuidado familiar (p. 561-2).

Não tanto em seu aspecto de união amorosa, composta de atração sexual e cuidado, o casamento é encarado em *Da poligamia e do divórcio* como uma instituição civil que, apesar de sua única e importante função de propagar a espécie, possui múltiplas formas de consentimento mútuo, conforme os diferentes tempos e lugares (p. 181). Apesar da variação ilustrada por Hume⁶⁹, as leis em geral preocupam-se em garantir de uma jeito ou outro o sustento e a educação dos filhos (p. 182).

⁶⁹ Os exemplos dados por Hume no ensaio são: casamento por temporadas, como entre marinheiros e as habitantes da Indochina; maridos bígamos em período de pós-guerra em Atenas; esposas bígamas e polígamas pela ocasião de um naufrágio em região deserta; uniões múltiplas dentro de um grupo formado pelo mesmo número de homens e mulheres entre antigos britânicos para que todos fossem responsáveis por todos os filhos (p. 182-3).

Como um artifício, as leis que regem o casamento procuram ajustar prudentemente os desejos humanos envolvidos na união amorosa às circunstâncias, ajudando a fazer com que o interesse privado se submeta ao público. Isso não quer dizer, porém, que todo modelo de união possui a mesma eficiência para Hume. Todas as leis oferecem vantagens e desvantagens, sendo umas mais úteis do que outras (p. 183). Sendo assim, o ensaio *Da poligamia* discute sobre qual o modelo mais vantajoso para a circunstância temporal e espacial de Hume.

Uma forma de casamento avaliada é a poligamia. A princípio, Hume apresenta as vantagens que comumente se lhe atribui: maior facilidade de saciedade da libido e do controle masculinos, já que todas as mulheres teriam ciúme umas das outras. Em seguida, Hume contesta a poligamia com três desvantagens: embora a soberania masculina, por si mesma uma usurpação, pudesse garantir controle da relação, destrói, além das amizades de conhecidos por conta da desconfiança de traição, o amor das esposas (como mostrado no ensaio anterior no caso da insurreição feminina em Cítia); limitações impostas às mulheres, chegando até a prejudicar o acesso delas ao atendimento médico (exemplificadas no ensaio por sátiras aos ciúmes turco e espanhol); a má educação moral e intelectual dos filhos, pela insuficiente ou mesmo ausente atenção do pai (p. 184-6).

Após o exame do modelo poligâmico, Hume avalia o divórcio e a duração mais útil da união matrimonial. Embora ele admita que o divórcio é um remédio para o ódio que lentamente se instaura entre duas pessoas que inicialmente se amavam, ele desaconselha essa opção por um motivo principal: a dificuldade de decidir sobre a guarda dos filhos. Em vista disso, Hume propõe o cultivo da amizade entre os cônjuges e uma união integral de interesses como um meio de superação de aborrecimentos e de fortalecimento da confiança mútua (p. 187-190).

Dessa maneira, o ensaio se encerra com a opinião de que embora o casamento monogâmico, e indissolúvel, não seja o único modelo possível, é a forma mais útil socialmente, por ser a mais propícia ao sustento e educação dos filhos, além de contribuir para o crescimento pessoal dos cônjuges.

O ensaio *Dos preconceitos morais* permanece na temática do amor conjugal e cuidado familiar. Em seu início, o texto critica os que ridicularizam importantes promotores de laços sociais, dentre eles o casamento, a amizade e o espírito público. Diz o ensaio que se tais opiniões prevalecessem, restaria apenas um

“sistema universal de fraude e corrupção” (p. 538). Também é alvo de crítica no ensaio outro grupo de autores, os que, pretensamente buscando a perfeição, reprimem sentimentos ternos e virtuosos e instintos mais úteis à motivação humana, substituindo-os por um “orgulho ou desprezo da humanidade”. O segundo grupo é associado à posição estoica, como se vê na recomendação dos referidos autores em favor da imperturbabilidade e austeridade como caminho para uma vida feliz e perfeita, sem real envolvimento afetivo, mesmo quando expressam solidariedade (p. 539-540).

Não é difícil ver uma correspondência desta dupla crítica àquela em *Da dignidade*, possivelmente contra Mandeville e Hutcheson, ambos defensores de uma concepção essencialista de natureza humana, embora cada qual atribuindo uma essência oposta. *Dos preconceitos*, ainda que possa ter o mesmo alvo, não o faz pelo mesmo motivo. A questão agora é criticar tanto o seguimento estrito, quanto o abandono de máximas de conduta, substituindo-o por uma postura comercial. Entendo que é nesse intuito que Hume contrasta no ensaio dois relatos de vida, um que exprime o que ele considera uma “busca refinada da felicidade ou perfeição” e o outro no qual se ensina a “não se afastar demais das máximas recebidas de conduta e comportamento” (p. 542).

O primeiro relato apresenta Eugênio, homem cujo caráter é formado por uma filosofia austera, como se vê em sua sociabilidade restrita e nos seus afetos reprimidos. Quando Eugênio decide se casar, não o faz por amor, mas sim pelo dever de honrar a perpetuação do nome de sua família. Então, ele constrói uma vida apenas pelo cuidado que cultiva pela esposa e pelos filhos. Passados os anos, Eugênio sempre se esforça para evitar demonstrar sinais do que lhe parecem fraqueza, como a preferência ou parcialidade por uma das filhas e o luto por sua viuvez (p. 542).

A segunda estória tem uma mulher como personagem central. Ela é uma dama também bem-nascida, porém uma “heroína filosófica” de um sistema diverso do de Eugênio. Enquanto este confia por demais sua felicidade à vida matrimonial, a dama voluntariamente não se casa por receio da tirania masculina, um risco real abordado nos ensaios anteriores. Não obstante sua rejeição ao casamento, ela nutre o desejo por ter um filho, pretendendo desvincular esse afeto da atração por um parceiro. Ao contrário de Eugênio, fraqueza, para ela, é ceder ao casamento. Por conta de sua

motivação, a dama atrai um jovem que lhe parece agradável e modesto, com o qual mantém um contato frequente, embora de curta duração, recebendo dele o consentimento em gerarem um filho sem implicar em uma união matrimonial. Acontece que após o nascimento do filho, a mãe decide romper qualquer tipo de contato com o pai da criança, alegando que ele não estava mais disposto em respeitar o acordo inicial de um vínculo estritamente amigável. A reação do pai foi, então, de processar a mãe pela guarda da criança, reivindicando seu direito de educá-la; ao que a mãe contesta, uma vez que isso contraria um acordo previamente estabelecido (p. 543-4).

Sem dar o resultado do litígio, Hume encerra o ensaio prometendo atualizar os leitores, tão logo soubesse, do veredito do tribunal; o que nunca se concretiza. Outra lacuna no texto é a avaliação sobre os dois relatos. Hume não se posiciona sobre qual a melhor vida. Em consideração de muitos dos ensaios anteriores, essa dupla irresolução de *Dos preconceitos* pode ser interpretada com um recurso retórico para que o leitor mesmo reflita sobre qual estilo de vida valeria a pena viver.

Em nota, o editor Miller (1987, p. 541n6) atenta para o fato de que “eugênio” significa literalmente “nobremente nascido”, “bom espírito”, “boa inclinação” ou “bom caráter”, como sinal de que ele é uma figura inventada por Hume que encarna uma vida considerada adequada aos “sentimentos do coração”. Conforme o entendimento de Miller, talvez Hume esteja sugerindo esse estilo de vida em detrimento da do segundo relato.

Não penso que seja plausível a preferência de Hume em favor do estilo de vida de Eugênio. Isso porque os dois relatos – o de Eugênio e o da heroína filosófica – se encaixam, respectivamente, nas máximas dos alvos criticados no início do texto: os repressores de instintos, em uma possível alusão a Hutcheson e outros herdeiros do estoicismo, e os ridicularizadores da sociabilidade, em uma possível alusão a Mandeville e a uma tradição epicurista.

Consistentemente não apenas à dupla crítica no início de *Dos preconceitos*, mas também a presente em outros ensaios, os dois modos de conduta representam excessos, ambos condenados por Hume. Um estilo de vida alternativo e apreciado por Hume reside na moderação entre as duas posições, ou na flexibilização ao cumprimento de deveres. Em outras palavras, também podemos dizer que a vida virtuosa e mais feliz, para Hume, está no comércio com as diversas opiniões e não

na adoção cega a qualquer sistema de conduta. Os ensaios chamados da felicidade, publicados pela primeira vez no mesmo volume que *Dos preconceitos*, em 1742, reforçam essa mesma proposta reflexiva por outra estratégia.

3.3.2 Felicidade

Os ensaios que versam exclusivamente sobre a felicidade possuem um caráter especial, como declara a nota inicial no primeiro deles, *O epicurista*:

A intenção deste e dos três ensaios seguintes não é tanto explicar com precisão as opiniões das antigas seitas filosóficas quanto comunicar as opiniões das seitas que naturalmente se formam no mundo e considerar diferentes ideias da vida humana e da felicidade. Eu dou a cada uma delas o nome da seita filosófica com a qual ela tem maior afinidade⁷⁰ (p. 138 n1).

Como argumentarei adiante, a peculiaridade dos quatro ensaios vai além da expressão de vários pontos de vista diferentes sobre um mesmo tópico. Enquanto comerciante de opiniões manufaturadas, Hume comunica ou entrega (“*deliver*”) sentimentos variados e de boa qualidade a seus leitores, para que estes corrijam os seus próprios em todos os ensaios. A singularidade dos ensaios da felicidade está na *maneira* ou forma literária distinta como isso é feito. Diferentemente dos ensaios anteriores, os ensaios da felicidade são como um só, de modo que eles precisam ser lidos assim para que causem o efeito pretendido: situar o leitor em um ponto de vista geral ou desapegado de interesses próprios e imediatos. Essa seria a condição para que os referidos ensaios causem sentimentos suaves e duráveis.

Isoladamente, os ensaios oferecem uma visão parcial do mundo. Lidos apenas assim, eles induzem o leitor a tomar a opinião apresentada como se fosse universal. Isso porque os autores-personagens dos ensaios da felicidade doutrinam para que se siga ou se rejeite cegamente a certos princípios de conduta, como se vivessem *pro aris & focis*. Pela leitura integral do conjunto dos quatro ensaios é que se rompe com o partidarismo e se acessa uma perspectiva geral do assunto, o que possibilita um comércio *na mente do leitor*, embora ele não esteja na letra do texto.

De acordo com essa dinâmica estilística especial, diferentemente dos ensaios anteriores, Hume omite sua própria opinião, com exceção da primeira nota do

⁷⁰ Tradução de “*The intention of this and the three following; essays is not so much to explain accurately the sentiments of the ancient sects of philosophy, as to deliver the sentiments of sects, that naturally form themselves in the world, and entertain different ideas of human life and of happiness. I have given each of them the name of the philosophical sect, to which it bears the greatest affinity*” (*The epicurean*, p. 138 n1).

primeiro ensaio, citada acima, e da última nota do último ensaio, *O céptico*, a qual comentarei mais adiante. Enquanto nos ensaios anteriormente comentados Hume comercia com as opiniões alheias, reproduzidas e parcialmente aceitas ou adaptadas em seus discursos, em cada um dos quatro ensaios da felicidade, Hume dá voz a uma personalidade autoral diferente. Nos ensaios anteriores, como mostrei, a estratégia principal de reflexão é a de um término inconcluso, depois de entregues ao leitor opiniões manufaturadas de Hume, como se após à leitura chegasse a vez do leitor opinar. Nos ensaios da felicidade, Hume está menos presente, deixando o leitor “sozinho” com as opiniões comumente encontradas tanto no mundo instruído quanto no mundo conversante. Essa é uma estratégia literária distinta para atingir o mesmo objetivo dos ensaios anteriores: incentivar o comércio com pontos de vista diferentes como o meio de melhoramento humano. Abaixo, apresento suscintamente o conteúdo dos quatro ensaios, para em seguida interpretar como Hume espera que eles podem ser lidos como um texto de moral prática. Por fim, distinguirei minha leitura da de outros comentadores.

O primeiro autor-personagem a se manifestar é o epicurista, indivíduo que se guia pela elegância e o prazer. Por isso, ele não confia que os artifícios sejam fonte de uma vida feliz. Uma obra de arte, para ele, é tão mais bela quanto melhor representar a natureza. É a inspiração, e não as regras artísticas, que imprimem a beleza. Em paralelo ao âmbito estético, é feliz quem obedece aos instintos naturais e não a regras sociais (p. 138-9).

Em vista disso, o epicurista despreza a felicidade artificial oferecida pelos raciocínios filosóficos. De acordo com ele, especulações proporcionam apenas a admiração dos ignorantes, mas é uma tarefa absurda aplicá-las na prática. Por ser incapaz de alterar a estrutura original de alguém, o refinamento especulativo não passa de um orgulho vão de desdém à exterioridade e de recolhimento aos próprios pensamentos. Por se esforçar a contrariar a satisfação corporal, o raciocínio filosófico pode provocar sofrimento, como a melancolia, e letargia. Por isso, para o epicurista, o caminho da felicidade não está na leitura de especulações filosóficas e nem no confinamento interior, mas na consulta às próprias paixões que impulsionam a objetos externos (p. 139-141).

Para convencer coerentemente a sua proposta, o epicurista assume uma linguagem com traços fortemente poéticos de descrição de vários afetos e estados

sensoriais. Por encarar a vida como transitória, o autor-personagem entende a felicidade como gozo sensorial no tempo presente e a virtude é identificada ao prazer e não ao reconhecimento público. Para ser virtuoso, e assim feliz, é preciso sabedoria, um conhecimento prático e não especulativo, obtida em conversações amigáveis e não em discussões filosóficas, já que toda especulação é incerta (p. 142-5).

Na contramão do epicurista, o ensaio *O estoico* recusa que a felicidade consiste em uma vida conduzida pela natureza. Para defender seu ponto de vista, o estoico começa distinguindo o ser humano dos outros animais. Diferentemente destes, sustenta o estoico, o ser humano tem a seu favor “um sublime espírito celestial”, o que impede o pensamento de relegá-lo à letargia, como acusa o epicurista, antes o capacitando ao desenvolvimento da “arte e indústria” para que melhore suas condições conforme as necessidades. Humanos não são como os demais animais, que se satisfazem com a simplicidade da natureza e são conduzidos apropriada e suficientemente pelos instintos que possuem. Os humanos, ao contrário, requerem um longo e lento aprendizado que se inicia com a educação familiar, sendo capaz, por seu próprio esforço, de refinar o que recebera da natureza. O que satisfaz o ser humano, conforme o estoico, não é alcançar os bens que deseja em si mesmos, como defende o epicurista, mas exercitar o maior atributo herdado da natureza, a inteligência, aplicando-o sobre os recursos materiais disponíveis. Ao invés da natureza, está no artifício a fonte da felicidade humana. O indivíduo feliz não é apenas um artífice das coisas, é também de si mesmo, principalmente em suas habilidades intelectuais (p. 146-7).

Desse modo, o estoico entende que todo artifício, como as ciências, as leis, e as artes em geral, tem como propósito a felicidade humana. A imagem do cultivo, de si e das instituições sociais, é recorrente no ensaio como o meio pelo qual os seres humanos assumem seu “posto adequado no universo”. Ao mesmo tempo, o estoico adverte que não basta apenas ser civilizado, ou gozar das vantagens do desenvolvimento das estruturas sociais, para ser feliz. É necessário ser virtuoso, o que significa, para o segundo autor-personagem, controlar as paixões pela razão, valorizando de modo justo os objetos de desejo; o que se dá por regras de conduta extraídas de uma filosofia moral. De modo consistente, o estilo do estoico é permeado de formulações imperativas ao leitor (p. 148).

Porque a felicidade não vem fácil, o estoico investe no poder da ação continuada de cultivo da mente na moderação das paixões e esclarecimento da razão (p. 149). Em choque com as orientações epicuristas, ao invés dos prazeres materiais em si, o estoico defende a necessidade de se livrar da suscetibilidade aos objetos externos e a insegurança de seus acidentes. Em resposta à acusação epicurista, o estoico destaca que a valorização da vida interior não implica em indiferença social. Sentimentos de humanidade são importantes como efeito da consciência que se tem de sua semelhança com o divino, expandindo a afeição para além dos conhecidos, o que diverge da proposta epicurista de prender-se a contiguidades de paixões sociais (p. 150-2). Confiante de que suas ações se pautam por uma ordem universal determinada por um ser benevolente, o estoico se satisfaz que a própria virtude é sua recompensa, reconhecida pela aprovação pública (p. 153-4).

O menor dos ensaios da felicidade, *O platônico*, começa identificando que alguns estranham que se há uma única natureza humana, não deveria haver variação entre os humanos e o temperamento de cada um também não deveria mudar. Em resposta a isso, o terceiro autor-personagem sustenta que a variedade se deve à fuga dos humanos de sua natureza essencial, procurando a felicidade no prazer sensorial e no aplauso popular. Porque a natureza humana tem origem divina, a verdadeira felicidade consiste apenas na contemplação racional do ser supremo, que é em si bom e belo. Fugir dessa vocação natural causa uma desordem das paixões (p. 155-6).

Contra o epicurista, o platônico denuncia que ele vive em constante angústia, tanto por conta da expectativa pelo gozo, antes de possuir o que deseja, quanto pela insatisfação, depois de possuir o que deseja. Contra o estoico, o platônico denuncia que, apesar de mais digno do que o epicurista por buscar a perfeição, ele na verdade deseja a glória, irritando-se quando não a consegue. A proposta estoica para o platônico se equivoca porque calcar a virtude na aprovação pública faz o indivíduo se esquecer da divindade, tendo a si mesmo como ídolo a venerar “perfeições imaginárias” (p. 156-7). De acordo com o platônico, ao invés de contemplar as criações humanas e vangloriar-se por seus artifícios e esforços, a pessoa feliz reflete sobre o pensamento em si, traço do criador nela (p. 157-8).

Aquele que o platônico se refere que vê uma incompatibilidade entre a natureza humana e a inconstância dos indivíduos decerto é o cético. O primeiro parágrafo do ensaio que leva esse nome faz exatamente aquela crítica a todos os filósofos que presumem poder reduzir a poucos princípios a explicação universal dos fenômenos. Segundo o cético, a variedade da natureza contesta a viabilidade desse projeto. Por nosso pensamento ser limitado, pensamos que ela também é. Quanto à filosofia prática, ou voltada para a felicidade, além da insuficiência cognitiva, os filósofos carregam uma limitação afetiva. Isso porque eles ignoram que, estando sob o domínio de uma paixão particular, insistem que seu caminho é o único para a felicidade, não percebendo a multiplicidade e a alteração dos empreendimentos humanos em conta da inclinação e das experiências próprias de cada um (p. 159-160).

Não que o cético defenda que não existe diferença entre a conduta de um e de outro; porém, a questão para ele se trata de escolher os meios apropriados para os fins específicos desejados. Para alguém que almeja a riqueza, por exemplo, é preciso ser industrioso, ampliar a rede de contatos, reduzir gastos, conter prazeres dispendiosos, não ser generoso contanto que se receba um retorno vantajoso. Já para alguém que deseja ser socialmente bem quisto, basicamente é preciso evitar os extremos do orgulho e da humildade. Se uma busca é válida conforme a paixão que domina alguém, a pergunta principal, para o cético, não é como ser feliz (o meio), mas a que paixão se submeter (a meta), pois os meios já são acessíveis pelo senso comum (p. 161).

Depois dessa crítica inicial, o cético ousa se posicionar partindo da noção de que não existe um valor objetivo das coisas, pois tudo varia relativamente aos afetos pessoais. Isso enviesa todos os nossos sentimentos, como se vê na avaliação da beleza ou do caráter do amado feita pelo amante ou do filho feita pelo pai. Desse modo, a única constante é que avaliamos conforme um gosto ou sentimento agradável, mas que varia de acordo com a peculiaridade pessoal e momentânea. Diferentemente das questões de verdade e falsidade, que independem do gosto e da convenção humanas, os valores morais obedecem a uma simpatia ou “conformidade entre a mente e seus objetos”. Assim, um mesmo objeto varia seu valor conforme a constituição pessoal do avaliador e seus possíveis estados momentâneos (p. 162-5). Conseqüentemente, não é o objeto especificamente que

determina a felicidade de alguém, mas sim a intensidade, a estabilidade e o êxito de uma paixão. Então, objetos internos, como o saber, não são bons em si mesmos, mas porque dependem mais do próprio agente e, assim, dão maior garantia de alcance e durabilidade, são uma opção preferível para quem quer ser feliz. Os dotados de força de espírito (“*strength of mind*”), porque não se abatem facilmente frente aos desapontamentos, têm mais chances de felicidade (p. 167-8).

Com isso, apesar de relativizar a felicidade conforme a paixão e não conforme o objeto, o cético sustenta que a vida mais feliz é a virtuosa, entendida como uma disposição à ação, sensibilidade à sociabilidade, ânimo contra infortúnios, moderação de afetos, valorização do intelecto ao mesmo tempo que da conversação em detrimento de prazeres sensuais. Viver tal vida para o cético, porém, é acessível a poucos e depende da inclinação temperamental; a qual não é significativamente alterada pela escolha própria, assim como não se pode modificar a constituição física. Destarte, para o quarto autor-personagem, a correção ou autocorreção de caráter só tem sucesso em quem cuja constituição mental for predisposta. Ter consciência e sinceramente buscar uma vida virtuosa, no que a filosofia pode ajudar, não garantem a todos ter a capacidade de alcançá-la (p. 168-9).

Como, segundo o cético, o que determina afinal a virtuosidade e, assim, o grau de felicidade de alguém é a constituição mental individual, havendo pessoas insensíveis ou sem senso de gosto e, por isso, incuráveis, uma moral prática não é válida para todos. Ademais, mesmo quando ela tem efeito, sua influência é remota e indireta (p. 169-70). O cético não quer dizer que a mente seja inflexível, mas que os recursos artificiais de reforma do caráter – como o estudo científico e artístico – que informam sobre o que e como se esforçar habitualmente, só potencializam a sensibilidade de uma mente já predisposta ao dever, atenuando nela o interesse próprio e a ambição (p. 170-2).

O cético pensa que a reflexão geral sobre os infortúnios e vícios não só não ajuda a evitá-los como já atrapalha os prazeres presentes (p. 174). A influência que esse autor-personagem admite da reflexão filosófica sobre o comportamento de alguém – que também pode ser realizada pela vida comum – se limita a dois consolos. Um deles é que a reflexão sobre a incerteza e brevidade da vida estimula alguém a aproveitar ao máximo o que resta dela, intensificando os prazeres imediatos. Outro consolo recomendado pela filosofia vem da comparação da própria

vida com a de alguém em situação inferior, embora esta técnica também possa causar maior tristeza nas pessoas com uma disposição benevolente (p. 176-7). Depois dessas considerações, o cético conclui pessimistamente que a vida é mais governada pelo acaso da constituição temperamental de cada um, não sendo mais que um passatempo inútil e enfadonho tentar alterá-la. Mesmo que a especulação desses assuntos cause prazer em alguém, isso deve ser muito raro (p. 179-80).

Diante das opiniões acerca da felicidade encontradas nesses quatro ensaios, uma das tarefas mais comuns aos quais os comentadores se dedicam é definir a posição do próprio Hume. Alguns procuram identificá-la a um ou outro dos ensaios. De antemão, essa via interpretativa não me parece plausível porque não é consistente com a nota introdutória para o conjunto dos ensaios. Uma vez que eles representam ideias que “naturalmente se formam no mundo”, inevitavelmente a visão de Hume, assim como a de qualquer autor e pessoa comum, pode conter elementos oriundos dessas distintas posições. De acordo com o exposto do pensamento de Hume ao longo desta tese, não é difícil reconhecer que ele de fato mescla traços das concepções sustentadas por todos os ensaios da felicidade, ao mesmo tempo que diverge também em algum aspecto de cada uma delas. Assim, é possível enxergar em todos os quatro ensaios algo humeano, como também algo não humeano.

Em certa medida, a “heroína filosófica” de *Dos preconceitos* – enquanto abdica do compromisso matrimonial, vivendo apenas conforme lhe apraz – expressa um estilo de vida epicurista. Tal como a personagem, o epicurista não confia que os artifícios sejam a fonte de uma vida feliz. Em termos de sistema filosófico, a compreensão que o tempo de Hume tem sobre Mandeville enquadra este autor na visão de mundo epicurista.

Hume mesmo também compreende a virtude em termos de prazer, aceitando isso como um princípio da natureza. É humeano igualmente que qualquer pretensão de efeitos práticos da filosofia não tem sucesso com especulações frias e intimistas. Tal como o autor-personagem do primeiro ensaio, Hume valoriza a companhia e a conversação como meios de virtude. Apesar dessas semelhanças, Hume não repudia o artifício e reconhece que existe algum peso significativo do exercício interior como melhoramento individual. Além de que o tipo de prazer sentido na virtude não é da ordem da sensação. Enfim, Hume não rejeita completamente e não

repete integralmente a opinião epicurista sobre a virtude e a felicidade, mas cria uma concepção própria a partir do comércio com ela. Penso que é do mesmo modo que Hume se relaciona com os outros três caracteres.

O repúdio do estoico aos prazeres materiais e imediatos, bem como sua defesa de uma vida pautada pelo dever e pela glória, seguramente repercutem nas regras de comportamento do personagem Eugênio de *Dos preconceitos*. Igualmente é notória a influência dessa perspectiva sobre a filosofia de Hutcheson, que, como vista Capítulo 1, propugna um cultivo de valores correspondentes a uma ordem divina. Do comércio com essa visão de mundo, Hume mantém a importância do esforço pessoal para a melhoria do caráter, como se faz notar sobretudo em *Da delicadeza*, porém, sem deixar de conjugá-lo com a participação dos outros durante o processo.

Provável que o ideal autorreflexivo platônico encontre alguns de seus maiores adeptos contemporâneos de Hume nos racionalistas morais, dentre eles Samuel Clarke (1675-1729) e Ralph Cudworth (1617-1688), para os quais a moralidade se origina exclusivamente da razão. Cudworth inclusive integrou um grupo de pensadores religiosos chamado de Platonistas de Cambridge. Ainda que estes autores não possuam propriamente uma moral prática, o pensamento conservado por eles, incomum à época, de que todo ser humano é capaz de fazer distinções morais e de praticar a virtude completamente por si, influenciou autores sentimentalistas, como Hutcheson e Hume (GILL, 2010, p. 14-5; ver também GILL, 2007).

Embora Hume não dê à razão o papel que o platônico lhe atribui e nem veja nela uma marca do criador, é inegável que, para Hume, a autorreflexão faz parte de um processo investigativo e reformador dos conhecimentos, como sua própria teoria moral. Como discutido no Capítulo 2, para Hume, porém, a autorreflexão por si mesma só denuncia nossa limitação e nos faz sentir desespero e melancolia. A reflexão humeana, a que repercute no comportamento, não é fria, e pode nos influenciar porque, pela imaginação, compartilhamos com os outros seus sentimentos e paixões, gerando em nós uma referência do que é útil e agradável a nós e aos demais.

Talvez Hume carregue uma maior dose do cético do que dos outros perfis. Mas, ainda assim, não podemos identificar um ao outro. Diferentemente de Hume, o

cético pensa que ser virtuoso é acessível a poucos e depende apenas da inclinação temperamental, o que não pode ser significativamente alterada pela escolha própria, assim como não se pode modificar a constituição física. Por conta disso, para o cético, é inútil formular princípios, enquanto que para Hume eles são indispensáveis, embora tenham um caráter geral e não último. Consequentemente, Hume também não endossa uma posição relativista como a do cético. A variação que Hume admite tem mais a ver com a circunstância externa que faz novas exigências de adaptação da medida das qualidades (grandes, boas e intelectuais), válidas pelo menos para o grupo do qual se faz parte.

Bem verdade que Hume concorda com o cético que a avaliação tem uma base sentimental e que os valores morais não estão no próprio objeto; todavia, discorda que todas as avaliações dependem sempre e exclusivamente do afeto do próprio indivíduo, já que o sentido de simpatia humano é diferente do apresentado no ensaio. Para Hume, existe diferença entre sentimentos básicos, calcados nos interesses próprios e particulares, então instáveis e intensos, e sentimentos refinados, que independem dos interesses próprios e particulares, então estáveis, pouco intensos e gerais, o que impede de os valores morais serem subjetivos. O produto do comércio entre os sentimentos dos indivíduos sobre as ações, conforme a segunda perspectiva, é o sentimento moral, parâmetro para a própria conduta do espectador. Em decorrência, a teoria da avaliação e da motivação moral de Hume não bate com a do cético.

Um dos indícios mais convincentes de que nem o cético, nem nenhum dos outros três ensaios da felicidade representa Hume é a derradeira nota de todos eles, inclusive a mais longa de todos os *Ensaio*s. Na ocasião, Hume faz questão de distinguir sua posição da daquele autor-personagem acerca dos efeitos práticos da reflexão filosófica e sobre que público pode se beneficiar dela, logo de início dizendo: “O cético talvez tenha levado essa questão longe demais” (p. 177-9, n17).

A extensa nota lista alguns exemplos de reflexões filosóficas de tantos outros possíveis que, de tão óbvias e convincentes, contribuem à moderação das paixões de qualquer um. Isso porque, contrariamente ao cético, mesmo que cada um possua uma predisposição específica mais ou menos apta a virtudes, tais exercícios imaginativos podem melhorar qualquer caráter, principalmente quando se mantem uma consideração “geral e calma”. Por exemplo, lembrar que todos os humanos

possuem mazelas ajuda a conter a inveja; lembrar que nem tudo que nos acontece é ruim ajuda a diminuir a tristeza; perceber que todo bem tem seu preço, não sendo possível ter ao mesmo tempo o dinheiro e a mercadoria, anima nossa indústria; não criar expectativas de projetos grandiosos e complicados demais, já que eles dependem da ambição de cada um, evita a frustração.

Defende ainda a nota que se some às reflexões imaginativas, como medida de moderação dos afetos ou fortificação da mente pelos sentimentos, a leitura habitual de consideráveis moralistas, dentre eles Cícero e Shaftesbury. Ao discordar do cético quanto ao desprezo pelo efeito prático de certas reflexões filosóficas, Hume não está propondo uma filiação a uma filosofia, antes indicando um caminho para uma felicidade pessoal consciente e ao mesmo tempo independente. Por isso, Hume termina a longa nota com uma mensagem que me parece ser central dos ensaios da felicidade e uma das mais importantes dos *Ensaio*s como um todo: nem desprezar, nem confiar demais na ajuda dos moralistas.

Essa mensagem confirma o que tenho indicado nos outros ensaios, que o grande equívoco para Hume é cair nos extremos, contrariamente ao que faz cada um dos quatro autores-personagens dos ensaios da felicidade. O epicurista e o cético desprezam os princípios gerais, o estoico e o platônico os valorizam demais. Dessa maneira, eles se chocam e não conseguem comerciar suas opiniões uns com os outros, ou defendendo seu ponto de vista como a verdade universal, ou rejeitando integralmente a perspectiva alheia. O fechamento à relação comercial com a visão diferente prejudica o desenvolvimento das opiniões, o refinamento dos sentimentos e a melhoria de conduta. Agora, passo em revista a interpretação de alguns comentadores para contrastar com a minha.

Para Albieri (1994), além dos quatro ensaios expressarem traços do que as antigas escolas efetivamente sustentavam – a justificação epicurista da virtude como meio de atingir uma vida prazerosa, a busca estoica por compreender a ordem universal para se situar adequadamente nela, o interesse platônico pela contemplação da perfeição, a rendição cética à força da natureza diante de limitações da constituição humana – em uma versão simplificada do que é conservado no tempo de Hume, eles também e, principalmente, articulam elementos do pensamento de Hume (ALBIERI, 1994, p. 107).

Conforme a intérprete, a articulação entre as peças humeanas espalhadas nos quatro ensaios se dá por um pano de fundo comum entre eles: a declaração da supremacia da natureza sobre o artifício; a defesa de que a causa de uma ação sempre está na paixão, enquanto que à razão só cabe informar os meios; e a sustentação de que uma vida virtuosa de não transgressão às regras de sociabilidade (ALBIERI, 1994, p. 108). Acrescenta Albieri que a diferença entre eles se dá apenas na ênfase a cada um desses elementos: o epicurista no aperfeiçoamento do prazer, o estoico no refinamento do intelecto com um dom natural, o platônico na busca de um princípio explicativo universal por trás da multiplicidade e o cético na consciência de precedência da natureza em nossas crenças e preferências. Segundo a comentadora, embora Hume esteja mais perceptível no cético, não deixa de estar nos demais ensaios, que apresentam uma versão "não-dogmática" das respectivas filosofias originais, assim oferecendo "quatro faces de uma mesma doutrina": a de um ser humano natural que se move pelo prazer, se satisfaz na sociabilidade, e encontra apoio no conhecimento, sem avançar além dos seus limites (ALBIERI, 1994, p. 110).

Sou favorável à caracterização que Albieri faz da proposta humeana, porém não percebo que os quatro ensaios formam faces de uma mesma doutrina humeana da felicidade, autoevidente pela leitura conjunta dos textos. Os quatro ensaios de modo algum sinalizam para esse ou qualquer outro resultado específico, ao qual só poderia chegar o leitor que recortasse algumas partes, e ignorasse outras, de cada um dos ensaios e sem nenhuma orientação de Hume. É seguro que os ensaios da felicidade se constituem por quatro vozes dissonantes. Por isso, não penso que se sustente uma visão de concordância ou complementação entre eles em favor de uma doutrina específica. Estou convencido, todavia, de que a dissonância fundamental entre os autores-personagens ocupa uma importante função retórica para Hume como moralista, pois performatiza discursos partidaristas, quando cada um cai no excesso ou de confiar demais, ou de recusar referências de conduta.

Nesse sentido, concordo com Guimarães (2003) que os quatro ensaios são pregadores dogmáticos, como se se pusessem individualmente numa relação de doutrinadores do leitor. Também concordo com ela que outra coisa é o convite que o leitor recebe de Hume para se posicionar criticamente frente às quatro falas (GUIMARÃES, 2003, p. 183-4). Desse modo, precisamos fazer uma distinção entre

a relação dos autores-personagens dos quatro ensaios uns com os outros e a relação do leitor com eles. As quatro falas isoladamente, por cada uma ser sectária, não contribuem para o aprimoramento do leitor. Contudo, é a leitura conjunta dos ensaios, por oportunizar uma conversação de vozes diferentes na mente do leitor, que propicia uma reflexão comercial e, assim, uma experiência de aprimoramento.

Partindo da linha de pensamento de Guimarães (2003), Balieiro (2012, p. 38-42) entende os quatro ensaios como atitudes diferentes acerca da vida comum e da filosofia, cujos aspectos positivos Hume pretende conciliar através de uma escrita explicativa-motivacional em outros textos. A lista dos elementos que Hume concorda com cada um dos quatro ensaios, para Balieiro, é esta: a importância dedicada aos amigos (com o epicurista), o incentivo às virtudes sociais (com o estoico), a valorização da filosofia (com o platônico), e a valorização da vida comum (com o cético). Em contraposição, Balieiro igualmente elenca as principais divergências de Hume com os mesmos ensaios: a condenação da limitação de afeto aos mais próximos e valorização da filosofia (contra o epicurista), a crítica ao orgulho excessivo e à falta de afetividade calorosa (contra o estoico), a rejeição da filosofia como contemplação de formas divinas e de uma razão excessiva (contra o platônico), e o repúdio à entrega irrestrita à vida comum (contra o cético). Balieiro faz a distinção dessas duas listas principalmente à luz dos equívocos provocados pela separação entre o mundo instruído e o conversante, advertidos em *Da delicadeza*, e dos riscos dos excessos e da falta de razão, censurados na conclusão do T 1. Dessa maneira, o comentador interpreta o platônico e o estoico como representações de instruídos distantes da vida comum, enquanto que o epicurista e o cético espelham os conversantes que desprezam a filosofia.

A solução de Hume para esse antagonismo, segundo Balieiro, está na escrita, ao mesmo tempo, explicativa e motivacional – ao que parece, principalmente das *Investigações* – baseada no apelo constante a exemplos históricos, cotidianos e literários. Isso porque é a união entre convivência e filosofia (e outros artifícios, como a poesia, a pintura, a música, a eloquência) que pode tornar nosso gosto mais sensível, assim contribuindo para a formação de caráter. Aplicando esses raciocínios a *Dos preconceitos*, Balieiro enxerga no Eugênio um exemplo de bom êxito na conciliação entre filosofia e vida comum, visto que a serenidade prevalece mesmo quando ele se torna viúvo, em contraposição à "heroína filosófica", alguém

"não necessariamente feliz", que passa por uma "situação não exatamente agradável" de disputa judicial pela guarda do filho (BALIEIRO, 2012, p. 43-4).

Concordo com Balieiro que a conciliação humeana dos aspectos positivos⁷¹ dos ensaios da felicidade acontece alhures. Não obstante, faço questão de destacar que ela já acontece nos outros ensaios, ainda que sem a exigência da integração da função motivacional a uma função de explicação de princípios. Ainda que eu também faça uso, como Balieiro, das orientações de *Da escrita* como uma chave de leitura para o conjunto dos ensaios, prefiro não limitar a defesa da liga entre instruídos e conversantes à harmonização entre filosofia e vida comum, como se ela consistisse apenas em uma advertência para escrita do próprio Hume. Como tenho defendido, a referida liga conscientiza o leitor sobre o único tipo de contato interpessoal que nos enriquece realmente, a relação comercial, especialmente com o dessemelhante ao si. Em consideração disso, os quatro ensaios da felicidade podem ser lidos não somente como dois polos de disputa: os que valorizam a filosofia contra os que valorizam a vida comum, conforme Balieiro; ou mesmo os que sobrevalorizam princípios contra os que desprezam princípios, nos termos que tenho dito. É possível lê-los todos como uma única postura reprovável por Hume: a do partidarismo, quando não se há possibilidade de abertura ao melhoramento.

Por esse ângulo, compreendo de modo diferente a contraposição que Balieiro faz entre Eugênio e a heroína filosófica, personagens de *Dos preconceitos*. Como já em divergência da sugestão de Miller (1987), discordo que Eugênio seja um modelo de conciliação entre filosofia e vida comum, pois entre suas características está um apego ao dever e à glória, além de uma certa repressão de impulsos. Em vista disso, penso que o personagem expressa bem o estilo de vida estoico, ou de alguém obediente demais a princípios. Esse é, como entendo, o ponto de maior contraste com a heroína filosófica, indivíduo que despreza o artifício da instituição matrimonial em conta de seus medos e desejos pessoais, assim alinhada à visão de mundo epicurista. Como os leio, Eugênio e a heroína filosófica são dois sectários de sinais invertidos, pois enquanto o primeiro aderiu cegamente a princípios, a segunda os ignora. Apesar do inverso da outra, as duas figuras são contraexemplos de vida

⁷¹ Muito embora minha lista divirja da de Balieiro, na verdade sugiro um acréscimo e não uma negação das notas dele quanto a isso, como se pode conferir nos meus comentários acima nesta mesma seção.

virtuosa e feliz para Hume. A justa moderação não está escrita no texto, mas na mente do leitor que é posicionado adequadamente por ele.

Embora concorde com Guimarães (2003) que as falas dos autores-personagens dos ensaios da felicidade são doutrinadoras, não afirmo que elas não se comunicam entre si. Isso porque, como mostrei no comentário acima desses textos, é evidente que um autor-personagem critica ou responde ao outro em algum momento de seu discurso. Jost nota essa característica nos quatro ensaios e entende que a associação dela ao estilo ensaístico dá a Hume a chance de demonstrar, e não explicar, para um público maior do que o do *Tratado*, alguns dos principais princípios epistemológicos contidos nessa obra: a vividez como critério de veracidade, a determinação da vontade à inclinação de caráter e a limitação da filosofia (JOST, 2009, p. 9-12).

Não nego que seja possível fazer uma leitura epistemológica dos *Ensaio*s, mas me soa equivocado ignorar que esses textos têm um propósito moral. Isso porque toda a carga retórica, não só desses 4 ensaios, mas de todos os outros, se justifica exatamente porque eles possuem uma pretensão de incentivo à virtude, antes ou independentemente de convencer sobre a verdade de princípios. A metáfora do anatomista e do pintor, como discutida anteriormente e não comentada por Jost em seu artigo, dá motivos para pensar assim. Concordo que a leitura conjunta dos quatro ensaios leva a concluir que os afetos determinam o modo de se fazer filosofia, mas também e, mais importante, ela leva a refletir que os afetos, e consequentemente as ações, podem ser modelados inclusive por uma certa filosofia.

Immerwarh (1989, p. 318-320) é um comentador que também entende que existe uma estrutura dialógica nos quatro ensaios, mas diferentemente de Jost, enxerga um propósito moral nela. De acordo com Immerwarh, por conta da oposição de perspectivas, ampliando a visão de mundo e evitando o dogmatismo, é que os ensaios da felicidade tranquilizam os sentimentos do leitor, estratégia semelhante que se dá nos ensaios políticos.

Consinto que os ensaios da felicidade contribuem para um aprimoramento sentimental e admito que existe um confronto de opiniões *entre* os interlocutores dos ensaios da felicidade. Todavia, não penso que é isso em si que contribui para uma melhoria de caráter. Diante de um confronto de opiniões, o leitor poderia simplesmente optar por um dos lados e, assim, ficar preso a um dogmatismo.

Diferentemente, se o leitor comercia *em sua mente* com as diferentes posições, acolhendo o que for útil e agradável a si e aos outros de acordo com a circunstância, como Hume faz por escrito nos outros ensaios, ele tem a chance de se aprimorar.

Não digo, como Jost (2009) e Immerwarh (1989), que existe uma forma dialógica *entre* os quatro ensaios, pois apesar de críticas feitas um ao outro, esses ensaios não trazem réplicas e concessões parciais das críticas recebidas, como acontece em um comércio de opiniões. Ao mesmo tempo, como há uma oposição declarada às opiniões alheias, também não sustento, como afirma Guimarães (2003), que eles são discursos isolados que ignoram a existência de propostas concorrentes. Todos os perfis demonstram que têm consciência que fazem parte de uma discussão. Admito que, em parte, cada um dos discursos se refere aos outros e que essa característica integra a retórica de Hume. Penso que a própria condição dogmática de cada um individualmente é expressa inclusive pelos momentos de rejeição direta e radical da posição dos outros. Enquanto no papel o leitor vê a encenação de um choque de opiniões, na sua mente, é ele quem toma a iniciativa de comerciar com elas.

Em certo sentido, aproximo-me da leitura de Heydt (2007, p. 6-7) que atribui um protagonismo ao leitor, o qual experimenta vários sentimentos e se imagina em uma conversação com as diversas opiniões nos monólogos, a moderação de afetos. Diz o intérprete que, após passar pela sedução das imagens sensoriais do epicurista, pela exortação do estoico ao dever, pela censura platônica ao hedonismo e à arrogância, e pelo alívio da permissividade eclética do cético, resta ao leitor determinar a si próprio conforme a vida escolhida como mais adequada (HEYDT, 2007, p. 10-13).

Dirirjo da análise de Heydt (2007) enquanto ele sustenta que tal estratégia de moral prática segue um modelo addisoniano com um “fundamento filosófico mais profundo”. A razão da minha contestação é que, como mostrei no Capítulo 1 e reconhecido por Heydt (2009), o estímulo à virtude e à civilidade em Addison se dá pelo embate de posições, como a imagem do polimento sugere. Já o modelo humeano adota a imagem do comércio de opiniões, não podendo, assim, ser caracterizado como simples aprofundamento da proposta addisoniana. Em vista disso, igualmente não posso acreditar, contra Heydt, que a resolução do leitor após a experiência com os quatro ensaios é autodeterminada, pois ela resulta de um

processo de interação com outras perspectivas diferentes das próprias que, embora não totalmente, o influenciam em alguma medida.

A medida justa de opiniões e sentimentos é crucial para reconhecer um estilo de vida como virtuoso e, então, feliz. Chegar a essa medida adequada de assentimento a uma ou outra influência, bem como adaptá-la, é laborioso porque há exigências externas que variam com o tempo e o lugar, fora a constituição pessoal de cada um. Nesse sentido, considero pertinente a leitura de Black (2010, p. 11-12), como já notada no capítulo 1, segundo a qual a dimensão temporal é central para os *Ensaaios*. Quanto aos ensaios da felicidade, isso se manifesta, segundo o intérprete, na ideia de que a vida feliz não está em um único princípio, mas sim em um ponto de equilíbrio dinâmico entre posições.

Apesar de simpático à leitura de Black, contrariamente a ele, não atribuo a harmonização de visões ao ensaio *O cético*, como esse fosse o porta-voz de Hume. Como mostrei anteriormente, o cético, diferentemente de Hume, é um tanto quanto pessimista e determinista: somente alguns são felizes, ou os mais felizes, o que depende exclusivamente da constituição temperamental individual, sobre a qual a reflexão filosófica quase nada pode influir. Dessa maneira, a variação a qual se atém o cético é a da constituição pessoal, enquanto que Hume demonstra consciência também da variabilidade das circunstâncias externas.

Estou convencido de que de um jeito diferente do dos outros ensaios, os ensaios da felicidade cumprem com um programa de moral prática, pois desafiam o leitor a uma reflexão. Somente nesses últimos ensaios o leitor se encontra sozinho, sem as opiniões de Hume sobre o assunto em questão, a não ser pela indicação, em nota, para não confiar demais e nem desprezar os vários discursos. Esse entendimento apresenta os ensaios da felicidade, em seu conjunto, com uma conclusão ainda mais aberta do que a dos outros ensaios. Mais do que antes, a lacuna é preenchida pelos leitores em seu contexto histórico e social.

CONCLUSÃO

O resultado desta tese não traz uma leitura definitiva e única possível sobre os *Ensaio*s de Hume, mesmo os do período investigado. O esforço da pesquisa foi de oferecer uma chave de interpretação orgânica plausível para um conjunto de textos do filósofo escocês que quase sempre são lidos de modo fragmentado ou genérico. Mostrei que é consistente ao tempo de Hume e à sua teoria moral, e mesmo epistemológica e das paixões, pensar que os *Ensaio*s de 1741 e 1742 devem ser reconhecidos como expressão de uma moral prática, desde que se admita que o autor oferece uma maneira original de aprimoramento do caráter. Essa sua maneira não é uma mera combinação de elementos oriundos de modelos anteriores, nem o aprofundamento de um deles em particular.

O Capítulo 1 argumentou que a peculiaridade de Hume é melhor perceptível a partir da consideração do tipo de reflexão que um texto de moral prática pretende despertar. Sustentar que o que define os sistemas de moral prática está na defesa de afetos benevolentes como critério de virtude, inclusive para a devoção religiosa, como fazem Heydt (2013) e Ahnert (2014), pode ajudar a delinear a proposta de apenas alguns moralistas do século XVIII em contraste com a tradição precedente. Entretanto, esta caracterização dificulta associar Hume ao interesse comum dos filósofos morais de seu tempo. Isso não só porque Hume exclui *piety* do rol das virtudes ou porque não considera *pity*, ou outro afeto, como a raiz de toda ação virtuosa. Por trás dessa postura de Hume, há uma noção de natureza que o mantém dentro dos limites da experiência, ponto de disputa principal com Hutcheson, o maior proponente do modelo de moral prática prevalecente, embora não único, na Grã-Bretanha, chamado de cultural.

Também por conta de sua concepção de natureza não teleológica, um texto humeano não poderia, contrariamente a Hutcheson, supor que leitores se motivam à virtude através da demonstração de uma ordem do mundo estabelecida pela divindade. Em vista disso, parece atrativo a Hume que um texto possa lidar com perspectivas diferentes acerca da vida, como faz Addison em seu modelo de moral prática conversacional. Não obstante esse agrado pelo ensaísta, para Hume, o acento nas visões múltiplas corre o risco de ensejar discórdias.

Apesar de divergentes entre si, Hume, Hutcheson e Addison estão comprometidos em provocar um “calor pela causa de virtude” porque relegam uma responsabilidade ao leitor, consignada na reflexão, como condição indispensável para que seus textos contribuam para o refinamento de conduta. Cada um desses moralistas encarna um modelo distinto, à medida que a reflexão do leitor para eles se configura diferentemente em relação a das outras propostas. Enquanto o ponto de vista do leitor hutchesoniano é o da universalidade e o do leitor addisoniano é o das particularidades, o leitor humeano é o da generalidade. A metáfora representativa da reflexão hutchesoniana está no cultivo, pois se supõe que valores absolutos, já estão implantados em cada um, afloram a depender do contínuo esforço individual. A imagem típica da reflexão addisoniana é a do polimento, pois se entende que é em função do atrito com as diferentes visões de mundo que alguém modela seu caráter. A representação distintiva da reflexão humeana está no comércio, pois se assume que é a partir do intercâmbio com a perspectiva alheia que formamos uma referência de comportamento agradável e útil para si e para os outros.

O Capítulo 2 examinou a fundamentação teórica do Hume moralista. Aí se pôde compreender que a reflexão esperada pelo leitor dos *Ensaio*s de 1741 e 1742 corresponde a um processo natural da mente de uma maneira peculiar como a do sentimento moral. As várias acepções de reflexão no *Tratado* – contemplação, espelhamento, derivação e raciocínio – convergem para o entendimento de que refletir, genericamente, segundo Hume, quer dizer do aspecto dinâmico da mente. Os sentidos específicos de reflexão, quando integrados, revelam que a mente é comercial. Da contemplação presencial ou imaginativa de uma cena, acolho por simpatia afetos que originalmente não são meus, os quais reagem em mim e se transformam em novos *feelings*.

Quando a perspectiva da contemplação de conduta é a do interesse próprio ou particular, os sentimentos ou opiniões afetivas derivados são básicos e estão sempre associados a paixões. Por depender de interesses próprios, a intensidade de sentimentos básicos e paixões é inconstante, sendo de difícil controle contínuo. Em contexto de sociedade familiar, quando todos são conhecidos e próximos, e há fartura de recursos naturais, sentimentos básicos e desejos e aversões instintivos – amor próprio, benevolência, raiva, atração entre os sexos, e amor pelos filhos – sem

problemas cooperam para uma vida individual e socialmente satisfatória. Com a circunstância de escassez de recursos e o crescimento e complexidade da sociedade, quando muitas das relações interpessoais extrapolam o círculo familiar, o arranjo afetivo básico, atrelado a interesses próprios e particulares, ameaça a satisfação pessoal e coletiva por conta dos conflitos que gera.

O empecilho, segundo Hume, é contornado ao longo da história pelo desenvolvimento de nossa sensibilidade, que se adaptou às novas circunstâncias e passa a avaliar também de modo independente do interesse próprio e particular, habituando-se ao comércio com os *feelings* de indivíduos que não são nossos parentes e amigos. Assim, quando contemplamos algo por essa perspectiva, os sentimentos ou opiniões afetivas derivados são refinados, como é o caso do sentimento moral. Por não se atrelar ao interesse próprio, esse sentimento é geral e estável, o que possibilita que ele também seja estimulado continuamente. Isso quer dizer que, conforme Hume, contamos com ele para nos guiar genericamente sobre o que agrada e é útil, não somente a nós mesmos e a nossos conhecidos, mas também a outros que não têm ligação estreita conosco. Tendo esse sentimento especial como parâmetro, somos mais hábeis para moderar adequadamente na sociedade nossas paixões de realização pessoal – como o orgulho – e voltadas aos outros – como a benevolência. A reflexão raciocínio também pode ser dita como um processo comercial, pois é do intercâmbio entre razão e experiência que adquirimos um conhecimento confiável e capaz de redirecionar nossos afetos para sua satisfação.

A harmonia entre o sentimento moral, as paixões e a razão, assim, contribui para um estado mental virtuoso, o de firmeza de espírito, quando possuímos um autocontrole a tal ponto de não sermos facilmente suscetíveis à impulsividade e instabilidade dos interesses próprios e imediatos. Não que para Hume só é virtuoso quem possui firmeza de espírito, mas por certo essa é uma disposição privilegiada, a qual pode ser estimulada por alguns artifícios. O governo político, por exemplo, pode promover esse estado convencendo os cidadãos de que o cumprimento das regras de justiça, que trazem vantagens não imediatas e para a coletividade, associando-as ao interesse próprio e a vantagens imediatas. Já a educação, por sua vez, ajuda a conter a violência das paixões pelo reforço costumeiro de opiniões socialmente agradáveis e úteis.

A estratégia dos *Ensaio*s, para fazer os indivíduos preferirem vantagens remotas e de interesse público, ou estimular a firmeza de espírito, é outra das da política e da educação. Ao invés de se voltar para a influência direta sobre as paixões, associando regras sociais a interesses próprios e imediatos ou inculcando as opiniões pela repetição, aqueles escritos refinam sentimentos, ou corrigem opiniões afetivas, que servem de parâmetro comportamental sobre assuntos pertinentes ao cotidiano. Consoante a essa interpretação, no Capítulo 3 comentei sistematicamente cada ensaio das duas primeiras edições do *Ensaio*s de Hume.

Em geral, tal como o mercador de bens oferece aos consumidores produtos em diversidade e qualidade conforme o interesse deles, nesses ensaios Hume assume a posição de comerciante de opiniões e sentimentos. Ocorre que Hume não é apenas comerciante, é também fabricante de opiniões gerais, pois é um instruído que transforma em princípios a matéria-prima encontrada nas conversações. Isso o permite comerciar com os leitores pontos de vista mais sofisticados do que os ordinários. Desse modo, os *Ensaio*s correspondem à etapa de retorno das opiniões básicas já transformadas em opiniões gerais ou manufaturadas para os conversantes; os quais as adaptam e corrigem em suas vidas.

A seção 3.1 mostrou que o objetivo específico de alguns ensaios, chamados de introdutórios é incitar à abertura do leitor ao comércio, a via reconhecida de melhoramento humano. Em *Da delicadeza*, encontramos um encorajamento mais evidente à firmeza de espírito, não pelo controle externo das paixões como fazem a política e a educação, mas através do autocontrole que sentimentos refinados proporcionam. Esses sentimentos são exercitados pela consideração de “muitas visões e circunstâncias”, encontradas tanto na leitura quanto na conversação. Em *Da escrita*, o leitor encontra a indicação que a correção da sensibilidade é incessante e depende do trânsito de opiniões entre domínios diferentes, o que promove a melhoria para todos. *Dos caracteres* ajudam a reconhecer que são várias as ocasiões a partir das quais comerciamos, como a política, a religião, a atividade econômica do comércio, a vida profissional, a prática da viagem etc. *Do comércio* reforça a valorização do intercâmbio como meio de enriquecimento mútuo, ao mesmo tempo que condena o acúmulo exagerado de riqueza, problema equivalente à polarização de opiniões e à violência das paixões no âmbito moral.

Em torno de assuntos específicos, os demais ensaios incentivam o comércio geralmente pela sua execução no texto, como se percebe na seguinte dinâmica-padrão: Hume apresenta posições que não são suas, faz reconsiderações delas e conclui com uma posição moderada e aberta à consideração dos leitores. Um desses assuntos é justamente sobre o modo de se comunicar, como foram lidos os ensaios na subseção 3.1.2. *Da eloquência* indica que a linguagem de um comunicador, como a de Hume autor dos *Ensaio*s, precisa ser agradável para influenciar os afetos. O tipo virtuoso dessa qualidade não está nos extremos da frieza dos modernos e nem na impulsividade dos antigos, mas sim em sentimentos suaves e duráveis, como sugere *Da simplicidade*. Interessa a Hume não só agradar, como também ser correto, motivo pelo qual seus recursos retóricos são sutis adornos que somente realçam a beleza natural das ações. Assim, como evidencia *Do estudo*, a recorrência a casos históricos colabora para um posicionamento do leitor de modo que sua contemplação não sofra influência do interesse próprio e imediato, proporcionando um comércio vívido, ao mesmo tempo que estável e pouco intenso.

A moderação é sempre requerida em todos os tópicos, porém nunca é determinada, pois sua medida exata resulta do comércio entre os indivíduos em uma circunstância específica, como evidenciou a seção 3.2 com as considerações de Hume sobre as estruturas sociais. Assumindo que essas instituições influenciam o caráter, quer aprimorando-o, quer degradando-o, alguns ensaios contribuem para uma moral prática à medida que servem de instrumento de reavaliação dos espaços de “contágio de maneiras”.

Para Hume, as condições sociais mais favoráveis ao refinamento moral incluem o acesso a uma imprensa livre, ao desenvolvimento científico e artístico e a uma classe econômica confortável. O entrave ao aprimoramento no fim das contas, independentemente de onde se manifesta, diz respeito à recusa ao comércio além do círculo privado. A política e a religião, possivelmente por serem as duas maiores instituições de associação entre os indivíduos, merecem notório destaque nos ensaios de Hume. A leitura moral que ofereci desse subconjunto de ensaios conclui que eles podem ajudar na moderação de desejos e aversões básicos ou instintos socializantes, a benevolência e a raiva, e afetos ligados ao instinto de autossatisfação, como o orgulho e a humildade, problemáticos em uma sociedade

ampla e complexa; uma vez que posicionam o leitor a contemplar os assuntos de modo independente dos interesses particulares, como o de seu partido político ou de seu grupo religioso.

A seção 3.3 dedicou-se aos ensaios voltados para a felicidade pessoal. Em suma, esses escritos procuram conscientizar o leitor de que o que se entende por fortuna nada mais consiste do que o resultado do amor dedicado a si, aos parceiros, aos filhos e aos bens materiais. De um modo especial, os ensaios comentados na última subseção contribuem para o comércio sentimental. Diferentemente do que ocorre com os outros, *O epicurista*, *O estoico*, *O platônico* e *O cético* não trazem um comércio neles mesmos. Desta vez, sem o comércio exemplar de Hume, o leitor comercia com opiniões e sentimentos diferentes e provocativos.

Nos ensaios da subseção 3.3.2, Hume é tão somente o comerciante, e não o fabricante, das opiniões que entrega ao leitor. Suas únicas intervenções ficam a cargo do enquadramento da primeira e da última nota do grupo desses ensaios, sugestionando que o leitor não se apegue e nem despreze o ponto de vista de nenhum dos autores-personagens, que entre si apenas se atritam. Essa lição parece ser central não só desses últimos ensaios, mas também de todos os outros, como um convite à reflexão comercial e alerta contra as opiniões sectárias ou fechadas ao comércio extramuros.

Concluo que a reflexão comercial, defendida e realizada nos e pelos *Ensaíos* de 1741 e 1742, ocasiona um refinamento moral sem determinar valores e sem abandonar o leitor às particularidades encontradas na sociedade. Hume poderia ser crítico dos modelos cultural e conversacional de moral prática pelo mesmo motivo; pois, para ele, quem confronta o outro, acaba por fazer o mesmo que o que presume que sua opinião representa a verdade última e universal. O vício e, por conseguinte, o infortúnio vêm dos excessos, das opiniões extremistas, dos sentimentos particularistas, das paixões violentas, dos interesses próprios desvinculados dos públicos, dos partidos facciosos e das crenças dogmáticas.

Não nego que os *Ensaíos* de 1741 e 1742 tenham algo de teórico ou explicativo, sendo inclusive possível encontrar neles um material fecundo de investigação filosófica. Todavia, a leitura que trago deles salienta que seu contexto, sua base teórica, e sua própria composição sugerem que as informações dispostas por eles servem, antes de tudo, a uma aplicação na vida dos leitores. Decerto que o

conteúdo (“*matter*”) que os *Ensaíos* transmitem auxilia o leitor a refinar seu pensamento sobre os modos mais eficientes de satisfação. Muito mais do que isso, por posicionar o leitor à distância do interesse próprio e imediato, a maneira (“*manner*”) da escrita dos *Ensaíos* exercita sua sensibilidade, tendo ele então uma referência de maneiras (“*manners*”) na mente e não no papel. Como a medida exata da moderação dos afetos depende do indivíduo que lê e conversa, os *Ensaíos* não são somente uma aplicação do *Tratado* em questões ordinárias. Por isso, parafraseando Lessa (2004), para quem os *Ensaíos* são uma “filosofia da ação”, compreendo-os como uma *filosofia para a ação*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAMSON, Kate. Two portraits of the humean moral agent. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 83, p. 301–334, 2002.
- ABRAMSON, Kate. Hume's distinction between philosophical anatomy and painting. **Philosophy Compass**, v. 2, n. 5, p. 680–698, 2007.
- ADDISON, Joseph; STEELE, Richard. **The Spectator**, v. 1-2. H. Morley (ed.). London: Routledge and Sons, 1891.
- ADDISON, Joseph. An essay on Virgil's georgics. *In*: HAAN, E. **Virgilius Redivivus: studies in Joseph Addison's latin poetry**. Philadelphia: American Philosophical Society, p. 189-196, 2005.
- AHNERT, Thomas. **The Moral Culture of the Scottish Enlightenment, 1690–1805**. New Haven: Yale University Press, 2014.
- ALBIERI, Sara. Hume acerca da vida e da felicidade. **Revista de Ciências Humanas**, v. 15, n.1, p. 96-111, 1994
- ALBIERI, Sara. David Hume, filósofo e historiador. **Mediações**, v. 9, n. 2, p. 19-36, 2004.
- ÁRDAL, Pall. **Passion and Value in Hume's Treatise**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.
- BACON, Francis. **The Advancement of Learning**. J. Devey (ed.). New York: P.F. Collier and Son, 1901.
- BAIER, Annette. **A Progress of Sentiments: reflections on Hume's Treatise**. London: Harvard University Institute, 1994.
- BALIEIRO, Marcos. Felicidade e formação moral em David Hume. **Controvérsia**, v. 8, n. 1, p. 34-45, 2012.
- BALIEIRO, Marcos. Notas sobre a retórica em David Hume. *In*: DINNUCI, A. (org.). **Anais do V Seminário Viva Vox**. Aracaju: Infographics, p. 163-175, 2018.
- BIANCHI, Paola; WOLFE, Karin (ed.). **Turin and the British in the Age of the Grand Tour**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- BLACK, Scott. Social and literary form in the Spectator. **Eighteenth-Century Studies**, v. 33, n. 1, p. 21-42, 1999.
- BLACK, Scott. Addison's aesthetics of novelty. **Studies in Eighteenth Century Culture**, v. 30, p. 269-288, 2001.
- BLACK, Scott. Thinking in time in Hume's *Essays*. **Hume Studies**, v. 36, n. 1, p. 3-24, 2010.

BOX, M. A. **The Suasive Art of David Hume**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

CARLSON, A.. The moral sentiments in Hume's *Treatise*: a classificatory problem. **Hume Studies**, v. 40, n. 1, p. 73-94, 2014.

CHESTERFIELD. **Letters written by Lord Chesterfield to his Son**. C. Sayle (ed.). London: The Walter Scott Publishing Co., [ca. 1900].

CÍCERO. **Tusculan Disputations**. Tradução inglesa: J. E. King. London: William Heinemann, 1927. (The Loeb Classical Library)

COHON, Rachel. Hume's moral sentiments as motives. **Hume Studies**, v. 36, n. 2, p. 193-213, 2010.

COPLEY, Stephen. Commerce, conversation and politeness in the early eighteenth-century periodical. **Journal for Eighteenth-Century Studies**, v. 5, n. 1, p. 63-77, 1995.

DANOWSKI, Déborah. Sobre a tradução. *In*: HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução: Déborah Danowski, 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, p. 7-11, 2009.

DARLING, John. The moral teaching of Francis Hutcheson. **Journal for Eighteenth-Century Studies**, v. 12, n. 2, p. 165-174, 1989.

ELMAN, Paul. Richard Allestree and *The Whole Duty of Man*. **The Library**, série 5, volume 6, n. 1, p. 19-27, 1951.

ENGSTRÖM, Timothy. Foundational standards and conversational style: the Humean essay as an issue of philosophical genre. **Philosophy & Rhetoric**, v. 30, n. 2, p. 150-175, 1997.

FIESER, James. Hume's classification of the passions and its precursors. **Hume Studies**, v. 18, n. 1, p. 1-17, 1992.

FRAZER, Michael. Anatomist and painter: Hume's struggles as a sentimental stylist. *In*: KERR, H.; LEMMINGS, D.; PHIDDIAN, R. (ed.). **Passions, Sympathy and Print Culture**: public opinion and emotional authenticity in eighteenth-century Britain. Basingstoke: Palgrave Macmillan, p. 223-241, 2016.

FORDYCE, David. **The Elements of Moral Philosophy**, in three books with a brief account of the nature, progress, and origin of philosophy. T. Kennedy (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 2003.

GARRETT, Don. The literary arts in Hume's science of the fancy. **Kriterion**, v. 108, p.161-179, 2003.

GILL, Michael. Fantastick associations and addictive general rules: a fundamental difference between Hutcheson and Hume. **Hume Studies**, v. 22, n. 1, p. 23-48, 1996.

GILL, Michael. **The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

GILL, Michael. Moral rationalism vs. moral sentimentalism: is morality more like math or beauty? **Philosophy Compass**, v. 2, n. 1, p. 16-30, 2007.

GILL, Michael. From Cambridge platonism to Scottish sentimentalism. **The Journal of Scottish Philosophy**, v. 8, n. 1, p. 13-31, 2010.

GUIMARÃES, Livia. A melancholy skeptic. **Kriterion**, n. 108, p. 180-190, 2003.

GUIMARÃES, Livia. The gallant and the philosopher. **Hume Studies**, v. 30, n. 1, p. 127-148, 2004.

GUIMARÃES, Livia. Reason and sentiment in Hume's moral theory. **Dois Pontos**, v. 1, n. 2, p. 149-166, 2005.

GUIMARÃES, Livia. Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume. **Dois Pontos**, v. 4, n. 2, p. 203-219, 2007.

HARRIS, James. The government of the passions. *In*: HARRIS, J. (ed.). **The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century**. Oxford: Oxford University Press, p. 271-289, 2013.

HEYDT, Colin. Relations of literary form and philosophical purpose in Hume's four essays on happiness. **Hume Studies**, v. 33, n. 1, p. 3-19, 2007.

HEYDT, Colin. Hutcheson's *Short Introduction* and the purposes of moral philosophy. **History of Philosophy Quarterly**, v. 26, n. 3, p. 293-309, 2009.

HEYDT, Colin. Practical ethics in eighteenth century Scotland. **The Journal of Scottish Philosophy**, v. 10, n. 1, p. v-xii, 2012.

HEYDT, Colin. Practical ethics. *In*: HARRIS, J. (ed.). **The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century**. Oxford: Oxford University Press, p. 370-393, 2013.

HIMMELFARB, Gertrude. **Os Caminhos para a Modernidade**: os Iluminismos britânico, francês e americano. Tradução: Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

HIRSCHMAN, Albert. **The Passions and the Interests**: political arguments for capitalism before its triumph. 20th Anniversary Edition. Princeton: Princeton University Press, 1997.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. C. Gaskin (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1998.

HUME, David. **A Treatise of Human Nature**. D. Norton; M. Norton (org.). Oxford: Oxford Philosophical Press, 2000.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução: Déborah Danowski, 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HUME, David. **Essays Moral, Political, and Literary**. E. Miller (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

HUME, David. Investigação sobre os Princípios da Moral. *In*: HUME, David. **Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral**. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

HUME, David. **The Letters of David Hume**, 2 vols. J. Y. T. Greig (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1932.

HUNDERT, E. J. **The Enlightenment's "Fable"**: Bernard Mandeville and the discovery of society. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

HUTCHESON, Francis. **An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections**, with Illustrations on the Moral Sense. A. Garret (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 2002.

HUTCHESON, Francis. **An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue**. W. Leidhold. (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 2004.

HUTCHESON, Francis. **Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy**. L. Turco (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 2007.

IEVERS, Lisa. Hume's conception of proper reflection. **Hume Studies**, v. 38, n. 2, p. 129-155, 2012.

IMMERWARH, John. Hume's *Essays* on happiness. **Hume Studies**, v. 15, n. 2, p. 307-324, 1989.

IMMERWARH, John. The anatomist and the painter: the continuity of Hume's *Treatise* and *Essays*. **Hume Studies**, v. 17, n. 1, p. 1-14, 1991.

IMMERWARH, John. Hume on tranquillizing the passions. **Hume Studies**, v. 18, n. 2, p. 293-314, 1992.

JOHNSON, Samuel. **Dictionary of the English Language**. 10th ed. London: J. & P. Knapton, 1756.

JOST, Jacob. Hume's four philosophers: recasting the *Treatise of Human Nature*. **Modern Intellectual History**, v. 6, n. 1, p. 1–25, 2009.

JOST, Jacob. David Hume, history painter. **English Literary History**, v. 81, n. 1, p. 143-165, 2014.

KAYATEKIN, Serap. The relation of morality to political economy in Hume. **Cambridge Journal of Economics**, v. 38, n. 3, p. 605-622, 2014.

KEMP SMITH, Norman. **The Philosophy of David Hume**: a critical study of its origins and central doctrines. New York: Palgrave MacMillan, 2005.

KENNEDY, Thomas. Introduction. In: FORDYCE, David. **The Elements of Moral Philosophy**, in three books with a brief account of the nature, progress, and origin of philosophy. T. Kennedy (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, p. ix-xvii, 2003.

KLEIN, Lawrence. Addisonian afterlives: Joseph Addison in eighteenth-century culture. **Journal for Eighteenth-Century Studies**, v. 35, n. 1, p. 101-118, 2012.

KOPAJTIC, Lauren. Cultivating strength of mind: Hume on the government of the passions and artificial virtue. **Hume Studies**, v. 41, n. 2, p. 201-229, 2015.

LESSA, Renato. A condição hum(e)ana e os seus *Ensaio*s. In: HUME, David. **Ensaio**s Morais, Políticos e Literários. E. Miller (ed.). Tradução: Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks, p. 11-46, 2004.

LIMONGI, M. Isabel. Sociabilidade e moralidade: Hume leitor de Mandeville. **Kriterion**, v. 108, p. 224-243, 2003.

LOEB, Louis. Hume's moral sentiments and the structure of the *Treatise*. In: TWEYMAN, S. (ed.). **David Hume**: critical assessments, v. 4. London: Routledge, p. 99-109, 1995.

LOEB, Louis. Stability and justification in Hume's *Treatise*, another look – a response to Erin Kelly, Frederick Schmitt, and Michael Williams. **Hume Studies**, v. 30, n. 2, p. 339-404, 2004.

MANDEVILLE, Bernard. **The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits**, v. 1. F.B. Kaye (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 1988.

MAURER, Christian. Self-interest and sociability. In: HARRIS, J. (ed.). **The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century**. Oxford: Oxford University Press, p. 291-314, 2013.

MCARTHUR, Neil. Laws not men: Hume's distinction between barbarous and civilized government. **Hume Studies**, v. 31, n. 1, p. 123-144, 2005.

MCINTYRE, Alison. Fruitless remorse: Hume's critique of the penitential project of *The Whole Duty of Man*. **Hume Studies**, v. 40, n. 2, p. 143-167, 2014.

MCINTYRE, Jane. Hume's "new and extraordinary" account of the passions. *In*: TRAIGER, S. (ed.). **The Blackwell Guide to Hume's *Treatise***. Oxford: Blackwell Publishing, p. 199-215, 2006a.

MCINTYRE, Jane. Strength of mind: prospects and problems for Humean account. **Synthese**, v. 152, p. 393-401, 2006b.

MILLER, Eugene. Prefácio e notas. *In*: HUME, David. **Essays Moral, Political, and Literary**. E. Miller (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, p. xi-xxix, 1987.

MOORE, James. Hume and Hutcheson. *In*: STEWART, M. A.; WRIGHT, J. W. (ed.). **Hume and Hume's Connexions**. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 23-57, 1994.

NORTON, David. The foundations of morality in Hume's *Treatise*. *In*: NORTON, D.; TAYLOR, J. (ed.). **The Cambridge Companion to Hume**. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, p. 270-310, 2009.

OWEN, David. Reason, reflections, and reductios. **Hume Studies**, v. 20, n. 2, p. 195-210, 1994.

Oxford English Dictionary. verbetes "*sentiment*", "*commerce*". Disponível em: <http://www.oed.com/>. Acesso em: 18 dez. 2017.

PHILLIPSON, Nicholas. The Scottish Enlightenment. *In*: PORTER, R.; TEICH, M. (ed.). **The Enlightenment in National Context**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 19-40, 1981.

PIMENTA, Pedro Paulo. **A Imaginação Crítica: Hume no século das Luzes**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2013.

PORTER, Roy. The Enlightenment in England. *In*: PORTER, R.; TEICH, M. (ed.). **The Enlightenment in National Context**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-18, 1981.

POTKAY, Adam. **The Fate of Eloquence in the Age of Hume**. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

RADCLIFFE, Elizabeth. Hume on the generation of motives: why beliefs alone never motivate. **Hume Studies**, v. 25, n. 1-2, p. 101-122, 1999.

RADCLIFFE, Elizabeth. Strength of mind and the calm and violent passions. **Res Philosophica**, v. 92, n. 3, p. 547-567, 2015.

RIBEIRO, Andreh Sabino. Eloquência e instrução moral nos Ensaios de David Hume. *In*: CARVALHO, M.; FREITAS, J.; SANTOS, A. C. (org.). **Filosofia do Século XVIII** (Coleção XVI Encontro ANPOF). São Paulo: ANPOF, p. 108-22, 2015.

RORTY, Amélie. From passions to sentiments: the structure of Hume's "*Treatise*". **History of Philosophy Quarterly**, v. 10, n. 2, p. 165-179, 1993.

SALLES, Fernão. Simpatia e sociabilidade no pensamento de Hume. **Dois Pontos**, v. 7, n. 2, p. 91-105, 2010.

SAKAMOTO, Tatsuya. Hume's political economy as a system of manners. *In*: SAKAMOTO, T.; TANAKA, H. (ed.). **The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment**. London: Routledge, p. 86-102, 2003.

SCHMITTER, Amy. Passions and affections. *In*: ANSTEY, P. (ed.). **The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century**. Oxford: Oxford University Press, p. 442-471, 2013a.

SCHMITTER, Amy. Passions, affections and sentiments. *In*: HARRIS, J. (ed.). **The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century**. Oxford: Oxford University Press, p. 198-226, 2013b.

SHAFTESBURY (Anthony Ashley Cooper). **Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times**. 3 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.

SOARES, Franco. Hume e as impressões de reflexão primárias. *In*: CARVALHO, M.; FREITAS, J.; SANTOS, A. C. (org.). **Filosofia do século XVIII**. São Paulo: ANPOF, p. 123-130, 2015.

STERNE, Laurence. A sentimental journey. *In*: STERNE, Laurence. **The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman; A Sentimental Journey Through France and Italy**. JÜRGENSMEIER, G. (ed.). Munich: [s. n.], 2005.

STEWART, Dugald. Account of the life and writings of Adam Smith. *In*: SMITH, Adam. **Essays on Philosophical Subjects**. RAPHAEL, D.; SKINNER, A. (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, p. 269-351, 1982.

TAYLOR, Jacqueline. **Reflecting Subjects**: passion, sympathy, and society in Hume's philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2015.

TOLONEN, Mikko. Politeness, Paris and the *Treatise*. **Hume Studies**, v. 34, n. 1, p. 21-42, 2008.

TURCO, Luigi. Introduction. *In*: HUTCHESON, Francis. **Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy**. HAAKONSSSEN, K.; TURCO, L. (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, p. ix-xxiii, 2007.

WALDOW, Anik. Sympathy and the mechanics of character change. **Hume Studies**, v. 38, n. 2, p. 221-242, 2012.

WENNERLIND, Carl. The role of political economy in Hume's moral philosophy. **Hume Studies**, v. 37, n. 1, p. 43-64, 2011.

WERTZ, Spencer. **Between Hume's Philosophy and History**: historical theory and practice. Lanham: University Press of America, 2000.