

DA DELICADEZA E A CULTURA DOS AFETOS

OF DELICACY AND THE CULTURE OF THE AFFECTIONS

Andreh Sabino Ribeiro

UAB-UECE

sabinoandreh@gmail.com

Resumo: Este artigo pretende definir quais as semelhanças e as diferenças entre Hume e a cultura moral escocesa do século XVIII, um movimento de incentivo à prática da virtude. A investigação parte da caracterização da proposta de um reconhecido expoente do referido movimento, Francis Hutcheson. Em seguida, é feito um contraste entre Hume e esse autor. Por fim, à luz da questão, é examinado o *Ensaio Da delicadeza do gosto e da paixão*. A conclusão do texto é que Hume pretende cultivar afetos sociáveis nos leitores, como Hutcheson, porém sem uma visão de mundo teleológica, um suporte teórico padrão dos sistemas morais no século XVIII. Tal divergência influencia decisivamente as características da moral prática de Hume, como o tipo de reflexão a ser cultivada no leitor, a relação que se espera que o leitor desenvolva com os outros, o papel do moralista no processo de cultivo, e o próprio estilo de escrita.

Palavras-chave: Hume; Hutcheson; Filosofia Moral; Afetos; Sentimentos; Refinamento.

Abstract: This paper aims to define what similarities and differences are between Hume and the 18th Century moral culture, a movement that encourages the practice of virtue. The investigation starts from the characterization of Francis Hutcheson's proposal, a recognized exponent of that movement. Then, a contrast is made between Hume and that author. Finally, the essay *Of delicacy of the taste and the passion* is examined in the light of those previous discussion. The conclusion of the text is that Hume intends to cultivate social affections in readers, like Hutcheson, but without a teleological worldview, a standard theoretical support of the moral systems in the 18th Century. This divergence decisively influences Hume's practical morality characteristics, such as the type of reflection to be cultivated in the reader, the relationship that the readers is expected to maintain with the others, the moralist role in the cultivation process, and the style of writing itself.

Keywords: Hume; Hutcheson; Moral Philosophy; Affections; Sentiments; Refinement.

Introdução

Há na Escócia do século XVIII uma incumbência teórica e outra prática a serem cumpridas por um filósofo moral: explicar os princípios morais e motivar à virtude¹. Se, por um lado, não há quem negue que Hume cumpra a função teórica da filosofia moral, por outro, existe uma dificuldade de reconhecer que ele executa a tarefa prática.

Em uma carta a Hutcheson², L 13, bem como ao final do *Tratado da natureza humana*³, o próprio Hume reconhece que o livro *Da Moral* tem o propósito explicativo e não motivacional. Ao que parece, contudo, Hume não se exime de cumprir os dois aspectos da filosofia moral. Acontece que o filósofo prefere fazer isso de um modo diferente do costumeiro. Ele divide as tarefas – de explicar e motivar – em composições separadas de acordo com a linguagem que considera apropriada. Assim sendo, para ele, a teoria moral possui um estilo mais denso, enquanto a moral prática adota uma escrita comovente (T 3.3.6.6, p. 660).

Alguns, como Jane McIntyre (2006) e James Harris (2013), negam que alguma escrita de Hume tenha um propósito prático, alegando que o governo das paixões, para o filósofo, é realizado exclusivamente pela interação social mesma. Tal interpretação faz de Hume um autor um tanto quanto exótico para o tempo. Contrariamente, há quem sugira, como Immerwarh (1991), que Hume cumpre o que se esperava dele como um moralista, ao fazer uma terapia nos leitores a partir de textos como os *Ensaio*s. Essa leitura, porém, parece apresentar um Hume pouco original.

Sustento neste artigo que, muito embora sejam evidentes as divergências entre Hume e o padrão dos sistemas morais de seu tempo, ele incentiva o leitor à virtude de uma maneira inédita e coerente com a dimensão teórica de sua filosofia moral. Características típicas da moral prática de Hume podem ser encontradas já no ensaio de abertura dos *Ensaio*s *Morais e Políticos*, intitulado Da delicadeza do gosto e da paixão⁴, o primeiro texto publicado após o *Tratado*. Para defender minha posição, farei o seguinte percurso investigativo: i) caracterizarei a moral prática de Hutcheson, figura exemplar para os sistemas morais contemporâneos a Hume; ii) contrastarei a filosofia moral de Hume com a

¹ Uma descrição de um contemporâneo de Hume sobre essas tarefas é encontrada em Dugald Stewart (1982).

² Datada em 17 de setembro de 1739. Todas as cartas de Hume serão referidas a partir da letra “L”, seguida da numeração correspondente conforme a edição de J. Y. T. Greig. Ver Hume (1932).

³ A partir de agora, a obra será referida como *Tratado*.

⁴ A partir de agora, o ensaio será referido apenas como *Da delicadeza*.

de Hutcheson, a partir do *Tratado* e de cartas de Hume para este autor; e iii) identificarei semelhanças e diferenças entre *Da delicadeza* e o modelo hutchesoniano de moral prática.

1. A moral prática de Francis Hutcheson

Para reconstituir a moral prática que se espera ser executada por Hume, lanço mão da análise da proposta de Francis Hutcheson. Isso não só porque este é interlocutor de Hume. Hutcheson é uma respeitável e influente personalidade do século XVIII, sendo inclusive qualificado como o inaugurador do Iluminismo escocês. Uma das razões para isso é devida justamente à sua dedicação à formação intelectual e moral de universitários, por meio da qual se contribuiria tanto para felicidade pessoal dos discentes quanto para o progresso nacional (Darling, 1989, p. 165, 172; Turco, 2007, p. ix; Heydt, 2009, pp. 294-5).

Em *A Short Introduction to Moral Philosophy*, uma espécie de resumo dos ensinamentos morais de Hutcheson para os jovens estudantes, a instrução consiste basicamente em fornecer uma visão otimista de Deus, da harmonia do universo e da natureza humana (Turco, 2007, p. ix). Como uma terapia, a moral prática de Hutcheson se apresenta sob a forma de demonstração de que o ser humano é essencial e verdadeiramente bom (Hutcheson, 2007, pp. 3-5). A vida virtuosa, e conseqüentemente feliz, depende, então, do cultivo ou exercício contínuo das disposições benevolentes, consideradas as únicas naturais (Hutcheson, 2007, p. 64). Ao mesmo tempo, atitudes como o egoísmo, traço de corrupção de nossa natureza, são típicas de mentes desordenadas e infelizes (Hutcheson, 2007, pp. 44-49).

Verdade que, embora imbuído de uma religiosidade, Hutcheson representa uma versão heterodoxa do Cristianismo. Isso quer dizer que ele se opõe ao modelo tradicional de formação a partir da verdade revelada, sendo inclusive adversário dos entusiastas, grupo de cristãos que alegam manter contato direto com o divino. Para Hutcheson, e outros “iluministas religiosos”, como nota Ahnert (2014), agir com benevolência é que garante uma fé legítima e não o inverso. Ademais, a virtude não é vista como resultado de uma intervenção pontual e milagrosa dos céus. Ela se configura enquanto uma cultura, pois o melhoramento moral ocorre por meio de um processo gradual e árduo como o cultivo da terra, noção que remonta a Cícero⁵. Conforme autores como Hutcheson, assim, a cultura

⁵ Ilustra bem a ideia a seguinte passagem: “Assim como um campo, embora seja bom o terreno, não pode ser produtivo sem cultivo, também a alma não pode ser produtiva sem o ensinamento. 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

dos afetos restaura a genuína natureza da alma e associa a religião à virtude (Ahnert, 2014, pp. 11-14).

Em sua variante iluminista do Cristianismo, Hutcheson confia que nossa natural disposição benevolente é cultivada primordialmente pela reflexão da realidade a partir de um ponto de vista específico, que é o do universal. Cito o autor:

Então se deve investigar, pela 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 a razão as altera, assim como admite exceções; que, então, nossas boas inclinações podem ser direcionadas pela razão e por um conhecimento justo dos interesses da humanidade. Mas a própria virtude, ou boas disposições da mente, não são ensinadas diretamente, ou produzidas por instrução; devem ser originalmente implantadas em nossa natureza, pelo seu grande Autor; e depois fortalecidas e confirmadas pelo nosso próprio cultivo⁶.

Vê-se acima que é muito importante que a reflexão seja isenta de parcialidade. Pois enquanto presos a ela, e não enxergarmos a ordem natural das coisas, que é universal, somos dominados por paixões antissociais. Apenas um olhar a partir do todo arrefece tais paixões, tidas como antinaturais, e alimenta “paixões calmas”, as naturalmente sociáveis. Em consequência dessa autorregulação afetiva, somos felizes e fazemos os outros felizes (Hutcheson, 2002, p. 75, 144).

Apesar da reflexão reguladora ser do ponto de vista universal, outra característica marcante da cultura moral hutchesoniana é a ênfase no esforço individual. Ele é tão valorizado que a presença dos outros não é requerida durante o processo reflexivo (Hutcheson, 2002, p. 112). Isso porque a opinião alheia, como expressão de parcialidade, pode comprometer nosso juízo, a não ser que ela confirme princípios universais. Dessa maneira, a reflexão hutchesoniana define-se como uma autoterapia, pois o poder de cura e restauração do estado natural de cada um está apenas em si mesmo. Com um entendimento semelhante, James Harris caracteriza a proposta de Hutcheson como um autogoverno das paixões, reconhecendo que está ao alcance de todos a capacidade de regulação afetiva de

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).

⁶ 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 itself, 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).

si, em oposição à noção mandevilliana segundo a qual o comportamento humano é moldado tão somente por processos sociais como a manipulação política (Harris, 2013, pp. 278-281). Não obstante a novidade trazida por Hutcheson, saliento que não deixa de ser irônico que, ao almejar estimular ações sociáveis nos indivíduos, o zelo do educador acaba por isolá-los em exercícios mentais que dependem somente deles mesmos.

Na moral prática de Hutcheson, o indivíduo também não recorre ao ser divino como meio para cultivar os afetos sociáveis. Deus provê as condições naturais de melhoria, mas não é o motivo para a ação virtuosa. Hutcheson pensa desse modo porque, assim como a benevolência, a piedade religiosa, sendo um afeto, são disposições inevitáveis para quem busca o aperfeiçoamento moral. Isso considerando que quem nutre a reflexão do ponto de vista universal percebe, na ordem mesma das coisas, tanto nossa verdadeira natureza a quanto a bondade do Criador (Hutcheson, 2002, p. 189, 201, 202).

Dentro dessa dinâmica terapêutica, a tarefa do moralista não é incutir a virtude nos leitores, como se já não houvesse neles uma propensão natural a boas disposições. Antes, o moralista apenas se compromete a demonstrar ao leitor que todos os agentes morais fazem parte de um sistema harmônico e que podem ser úteis para o todo, sendo também eles objetos de sua própria benevolência, desde que cumpram o fim para o qual foram criados. Assim sendo, Hutcheson adverte contra os riscos práticos que algumas ideias disseminadas no mundo podem causar à vida humana. Essas falsas e perigosas opiniões podem se resumir a duas: afirmar que a natureza humana é essencialmente má, ou negar que ela é essencialmente boa, e contrapor o bem privado ao bem público.

De acordo com Hutcheson, se um autor leva seus leitores a pensar que a virtude é antinatural e o vício natural, como ele interpreta as filosofias de Hobbes e Mandeville, os leitores se odiariam uns aos outros por atribuírem malícia aos atos alheios e procurariam se equivaler a essa visão que julgam equivocadamente ser a natural. Com receio das consequências de teorias como essas, Hutcheson alerta:

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 um temperamento natural; uma vez que muitos foram desencorajados de todas as tentativas de cultivar afetos amáveis e generosos em si mesmos, por 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 antinatural⁷.

Outro engano comum que nos afasta da nossa natureza benevolente, contra o qual Hutcheson se volta, está na distinção que alguns fazem entre bem particular e bem público. Para o filósofo, nunca um verdadeiro bem privado poderia causar um mal público (Hutcheson, 2004, p. 122). Diz ele ainda que não percebe a concordância entre os bens privado e público somente quem não reconhece a ordem providencial divina. Trazer luz sobre isso é vital em um sistema moral, como afirma Hutcheson:

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 leis divinas desveladas para nós pela constituição do universo’⁸.

Pelo o que se pode notar, Hutcheson supõe que o mundo só funciona harmonicamente caso se submeta a uma ordem preestabelecida pelo Criador, o que serve de condição e garantia que os humanos possuam um senso de moralidade e sejam benevolentes. Tal suposição, que podemos chamar de compromisso teleológico, determina o sentido de elementos-chave na moral prática. Logo, a natureza a qual o moralista, e o indivíduo que o lê, se sujeitam implica uma realidade objetiva e eterna. Não à toa que a escrita de Hutcheson é uma demonstração de princípios, pois ele entende que o leitor encontra motivação moral ao reconhecer que são naturais as relações explanadas. Em consonância, a reflexão do leitor deve ser de um ponto de vista universal, sem a interferência das particularidades ao redor.

Tendo em mente a caracterização feita acima da moral prática de Hutcheson, uma figura exemplar para os sistemas morais de sua época, podemos entender melhor o que faltaria para Hume motivar seus leitores a serem virtuosos.

⁷ 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, pp. 3-4).

⁸ 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).

2. Hume tem uma moral prática?

É bem famosa a acusação de Hutcheson segundo a qual “falta calor pela causa da virtude” no Livro *Da Moral* de Hume, o terceiro do *Tratado*. Na mesma carta, L 13, onde Hume expressa pela primeira vez sua resposta à queixa, aparentemente limitada ao domínio estilístico, igualmente aparece outra tensão, mais séria, entre os dois filósofos. Ainda em apreciação do mesmo livro, Hutcheson imputa a Hume a consideração da justiça como antinatural. Como dito anteriormente, Hutcheson repudia autores cujas teorias ele acredita terem efeitos negativos práticos nas mentes dos leitores. Por certo, para ele, mais reprovável do que não incentivar à virtude, por conta de um estilo frio, é não tratar o natural como tal, o que contribui para a formação e o reforço de crenças errôneas e, por consequência, estimular ações imorais.

A resposta de Hume à segunda crítica na L 13 não se configura como uma adesão à tese, combatida por Hutcheson, de que os seres humanos são naturalmente egoístas e que os valores morais são arbitrários. No entanto, Hume também recusa o otimismo do professor de Glasgow sobre a natureza humana e abdica do sentido teleológico para “natural”. No *Tratado* temos uma melhor definição do que Hume entende por esse termo. Dentre as acepções que Hume assume como válidas ao filósofo moral – em contraste com o milagre, o raro e o artifício –, nenhuma delas implica um fim determinado. A restrição semântica permite clareza e rigor metodológicos dentro dos limites da experiência. Dessa maneira, virtude e vício, para Hume, são igualmente naturais porque são ações humanas que ocorrem com frequência, embora o vício pareça ser mais recorrente. Ao mesmo tempo, vício e virtude, enquanto exigem intencionalidade do agente, também podem ser considerados igualmente artificiais (T 3.1.2.7-10, pp. 513-515). Logo, conforme Hume, embora a natureza delimite o que é passível de investigação, para distinguir a virtude do vício, o termo é inapropriado para distinguir virtude do vício. Por conta disso que Hume, na L 13, chama a fundamentação da moral hutchesoniana de “bastante incerta e antifilosófica”. A posição é reiterada, no *Tratado*, publicado aproximadamente seis meses depois dessa carta, quando o argumento de que a virtude é natural e o vício antinatural, praticamente um refrão hutchesoniano, é considerado como “nada menos filosófico” (T 3.1.2.10, p. 514).

A sociabilidade, de acordo com Hume, é natural porque é um fenômeno observável com regularidade entre os humanos e não porque fizesse parte de uma ordem externa e independente deles, a qual deveriam conformar juízos e ações sob pena de infortúnio.

Dessa maneira, Hume explica tanto a benevolência quanto o egoísmo a partir do princípio da parcialidade, que é a tendência geral que temos por preferir o mais semelhante a nós. De acordo com o contexto, como o de escassez de recursos, essa nossa disposição natural é socialmente problemática. Por esse motivo, pensa Hume, os seres humanos tiveram que inventar artifícios ao longo do tempo, como a justiça, o governo civil e a educação, para conter a violência das paixões em prol dos interesses de sobrevivência (T 3.2.1-2, pp. 517-542).

Assim como Hutcheson, Hume também usa a expressão “paixões violentas” em contraste a “paixões calmas”. Em Hutcheson, estas são sempre sociáveis e, por isso, naturais; ao passo que aquelas são antissociais e, por isso, antinaturais. Diferentemente deste filósofo, Hume jamais atribui naturalidade exclusivamente às paixões calmas, tampouco entende que paixões violentas são por si antissociais. Um dos sentidos desta terminologia usada por Hume indica a diferenciação entre sentimentos morais e estéticos, considerados calmos e chamados de “gosto” em *Da delicadeza*, em relação aos demais afetos, considerados violentos e chamados unicamente de “paixão” em *Da delicadeza*. Às vezes, a violência de uma paixão ou afeto pode indicar simplesmente que ela ocorre com intensidade (Ver T 2.1.1.3, pp. 310-311). De todo modo, conter a violência das paixões, em Hume, não significa extingui-las, mas torná-las menos intensas por algum recurso (T 2.3.3.10, p. 454), como subordiná-las ao sentimento moral⁹ e o estético, medida exercitada por artifícios, que nos ajudam a adequar nossa disposição natural às circunstâncias.

De volta a L 13, outros sinais do embate entre Hume e Hutcheson surgem quando aquele faz questão de mencionar que seu catálogo das virtudes é tomado de Cícero, ao invés de *The Whole Duty of Man*, obra devocional bastante popular à época. Isso representa tanto uma cobrança a Hutcheson, que tem o filósofo romano como uma de suas maiores influências, quanto uma declaração de Hume que busca uma orientação de conduta moral alternativa aos equivalentes da tradição religiosa, postura que Hutcheson se propõe também adotar. Em outra correspondência a Hutcheson¹⁰, L 16, a disputa sobre o mesmo tópico permanece. Hume declara que defender que a moralidade seja determinada pelos sentimentos, como ambos os filósofos concordam, leva a se aceitar que esse é um domínio atinente em exclusivo à natureza e à vida humanas, sendo questionável nosso acesso a seres superiores. Não obstante a provocação, ao fim da mesma carta, Hume reconhece que seja

⁹ Para um maior detalhamento sobre o tema, ver Ribeiro (2018).

¹⁰ Datada em 16 de março de 1740. Ao que parece, escrita pouquíssimo tempo após a publicação do T 3. Ver Hume (1932).

prudente para Hutcheson, enquanto educador de jovens, não alterar sua posição sobre o assunto.

Na última carta de Hume para Hutcheson¹¹, encontramos um agradecimento pelo exemplar presenteado da *Institutio*, a primeira versão publicada de *A Short Introduction to Moral Philosophy*. Apesar dos elogios ao nível do latim e à solidez dos argumentos, Hume não se exime de fazer algumas críticas. Dentre elas, está a condenação da visão limitada de virtude e a rejeição de que a propriedade e a justiça se originam de uma benevolência universal. Por fim, Hume 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.

De um modo geral, destaco nessas cartas que, não obstante as discordâncias com Hutcheson, Hume reconhece a importância do filósofo moral como educador, um artifício de estímulo e inibição de afetos dos leitores. Note-se também que Hume declara isso como um argumento em favor da sua visão segundo a qual a natureza não se constitui de um fim predeterminado e que o artifício não é a negação da natureza, o mesmo tópico da desavença mais séria da primeira carta.

Hutcheson reage às provocações de Hume. Luigi Turco indica que – embora a primeira edição do *Institutio* [1742], a criticada por Hume na última carta, 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 – o endereçamento a Hume fica mais claro na segunda edição, em 1745, sob o nome de *A Short Introduction to Moral Philosophy*. No prefácio desta 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”¹². Turco continua identificando outros sinais do embate de Hutcheson contra Hume. Na mesma segunda edição, consta ainda a adição de um sétimo e final capítulo do Livro I, no qual há uma valorização das virtudes cardeais e um encorajamento à confiança a Deus, ao mesmo tempo que uma fundamentação em trechos de Cícero. Tudo isso, como 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, pp. xx-xxi), dois dos tópicos mencionados na última carta de Hume a Hutcheson.

¹¹ Datada em 10 de janeiro de 1743. Ver Hume (1932), L 19.

¹² Tradução de “has been mistaken inconsiderately by some very ingenious men” (Hutcheson, 2007, p. 4).

Gill é outro comentador que distingue a filosofia moral de Hume da de Hutcheson a partir da rejeição de uma predefinição da natureza humana e de uma atribuição a Deus de qualquer participação na natureza e na moral. Isso quer dizer que ainda que Hume concorde com Hutcheson que a virtude contribui para a felicidade, discorda que o natural necessariamente leva à virtude e que esta é sempre natural. Alega o comentador que, com isso, 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, pp. 201-8).

A investigação de Hume contraria não só as bases da teoria moral de Hutcheson, como também o modelo de moral prática do qual ele era um grande representante. Por compromisso com o método experimental, está vedada para Hume a possibilidade tanto de fazer uma teoria moral quanto uma moral prática a partir de uma natureza humana predefinida. Diante da desavença entre Hume e Hutcheson acerca do conceito de natureza – fundamental para a cultura dos afetos de acordo com a proposta hutchesoniana –, faz sentido que Hutcheson não reconheça que Hume possui uma moral prática. Entretanto, não seria possível que este filósofo tenha elaborado algo original, mas ainda determinado a motivar seus leitores à virtude?

Para Jane McIntyre (2006, p. 202, 212-3), Hume trata do governo das paixões sem elaborar uma obra de 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 impede de elaborar qualquer guia de conduta, em vista do alcance a um estado afetivo ideal, como se delineiam as 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) compreende, como dito na seção anterior, que a proposta de moral prática se restringe 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 proposta 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.

É completamente compreensível que Hume não tenha 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 (2006) e Harris (2013), concluindo que Hume não deve ter um escrito que motiva à virtude. Entendo, contudo, que a inegável valorização de Hume da interação social, em si mesma, não é motivo para pensar que o filósofo se recusa a incentivar à prática da virtude.

Contra boa parte dos comentadores, Immerwarh (1991) sustenta que Hume possui sim uma terapia moral e que ela encontra sua primeira elaboração nos *Ensaio*s, obra que começa a ser publicada um ano após o *Tratado*. Segundo o intérprete, a divergência estilística entre as duas obras prova que há uma integralização do projeto moral de Hume. A maior evidência para o argumento de Immerwarh (1991) está no ensaio de abertura do primeiro volume dos *Ensaio*s, *Da delicadeza*. Esse específico ensaio é visto pelo comentador como um guia geral da obra, que pinta os estados mentais, especificamente as paixões, de acordo com a anatomia do *Tratado*, para orientar como as pessoas podem ser felizes e virtuosas. O novo e principal ensinamento de *Da delicadeza* é que a virtude e, por conseguinte, a felicidade, advém do *cultivo* individual da delicadeza do gosto, que é a sensibilidade ao prazer pela beleza e ao desprazer pela fealdade, o que inevitavelmente diminui a delicadeza da paixão, que é a sensibilidade aos acontecimentos que fogem ao nosso controle.

Embora Immerwarh (1991) não faça uma direta associação entre Hume e Hutcheson, explicitamente afirma que a proposta de Hume no ensaio 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 lê os ensaios tem suas paixões tranquilizadas e seu gosto refinado. Explicado desse jeito, facilmente poderíamos caracterizar *Da delicadeza* como uma moral prática cultural: 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.

O contraste entre Hume e Hutcheson feito até aqui já nos permite afirmar que se Hume possui mesmo uma moral prática, este se recusa, consistentemente com sua teoria, de motivar ao modo de Hutcheson. Em vista disso, uma leitura como a de Immerwarh não se sustenta, ao menos integralmente, apesar do reconhecimento de um engajamento de

Hume com a moral prática nos *Ensaio*s, e em particular em *Da delicadeza*. Um exame desse texto nos ajudará a ponderar a questão.

3. *Da delicadeza*

Da delicadeza trata de dois tipos de sensibilidade presentes em todo indivíduo. A distinção entre ambos 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 mais impetuosos e intensos. Consequentemente, por exemplo, temos bastante agrado na honra e desgosto 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 primeira, 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 as 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 recursos estão ligados a 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.

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. 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, está ligada à capacidade de se ter um “juízo sólido” pelo conhecimento da natureza humana e pela apreciação das artes liberais, o que acontece

em domínio individual e de modo contínuo. Através disso, gradativamente nos convenceríamos 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 outras, as mais rudes e tempestuosas. Estudar as belezas (como pela poesia, eloquência, música, pintura) contribui para um melhor temperamento porque pelo intermédio 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 se restringem 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 pelo modelo hutchesoniano. As marcas desse modelo estão presentes na linguagem do ensaio. A maior suscetibilidade ao mundo externo e seus prazeres, por exemplo, são encarados como “doenças” e sua cura está no “cultivo” de uma sensibilidade à beleza. Adicionalmente à terminologia, *Da delicadeza* parece se aproximar da cultura moral quanto ao papel dos outros no refinamento. No ensaio, os outros surgem ou como um recurso de satisfação da beleza encontrada na polidez da conversa ou como objetos da cultura em nós, formando uma sociabilidade restrita a um pequeno círculo. Ainda assim, diferentemente do que ocorre com a cultura moral hutchesoniana, a conversa em *Da delicadeza* é desejável não como instrumento de confirmação de uma ordem universal, 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. Outras minúcias do ensaio denunciam um maior afastamento da cultura moral.

A virtude em *Da delicadeza* não aparece explicitamente. Embora ainda associada à felicidade e podendo ser reputada em termos de beleza, como Hutcheson também faz, a virtude não é tratada enquanto dever e sim prazer. Para Hume, virtudes são belas porque

são prazerosas de um certo modo que dispensa uma teleologia. Realmente, Hume, como Hutcheson, expressa um estado ideal da mente, como nota Immerwarh. 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 e habituais, 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, igualmente inexistente a necessidade de invocar a figura divina para o convencimento do leitor sobre valores preestabelecidos, recurso típico da cultura moral. Isso tem a ver com o caráter secular da filosofia moral de Hume, como discutido na seção anterior. O autor de *Da delicadeza* não entrega a Deus nenhuma ocupação no cultivo dos afetos.

A função que os outros assumem no melhoramento em *Da delicadeza* de fato lembra parcialmente o que se vê na moral prática de Hutcheson. 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. Apesar disso, o motivo para o receio da participação de outrem é sutilmente diferente. Enquanto Hutcheson 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 cultura moral hutchesoniana 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 a moral prática de Hutcheson, 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 o 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 cultura moral. A dissonância se torna mais evidente, na verdade, nos momentos em que Hume define as condições para um juízo mais

sólido (“*soudest 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.

Conclusão

A divergência fundamental entre Hume e Hutcheson não impede aquele de elaborar uma moral prática, porém o força a redefinir uma alternativa. A valorização da interação social certamente faz parte da nova configuração de cultura dos afetos, ao invés de significar uma recusa a qualquer moral prática, como pensam McIntyre e Harris. Com o abandono do compromisso teleológico de Hutcheson, a cultura humeana não poderia também se reduzir a uma terapia através da qual o indivíduo isoladamente encontra tranquilidade, como compreende Immerwarh.

Em síntese, *Da delicadeza*, como compreendo, é antes de tudo um convite para que os leitores mesmos tenham experiências de beleza, fontes naturais a partir das quais os juízos deles se corrigem contínua e mutuamente, servindo de referência para suas ações. O ensaio, intencionalmente curto, não encerra o assunto, dando margem para mais leituras e conversas...

Referências

- AHNERT, T. 2014. *The Moral Culture of the Scottish Enlightenment, 1690–1805*. New Haven: Yale University Press.
- CICERO. 1927. *Tusculan Disputations*. Tradução inglesa: J. E. King. London: William Heinemann. (The Loeb Classical Library).
- DARLING, J. 1989. The moral teaching of Francis Hutcheson. *Journal for Eighteenth-Century Studies*, v. 12, n. 2, pp. 165-174.
- GILL, M. 2006. *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HARRIS, J. 2013. The government of the passions. In: HARRIS, J. (ed.). *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, pp. 271-289.
- HEYDT, C. 2009. Hutcheson's *Short Introduction* and the purposes of moral philosophy. *History of Philosophy Quarterly*, v. 26, n. 3, pp. 293-309.
- HUME, D. 2009. *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.
- HUME, D. 1985. *Essays Moral, Political, and Literary*. E. Miller (ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- HUME, D. 1932. *The Letters of David Hume*, 2 vols. J. Y. T. Greig (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- HUTCHESON, F. 2002. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*. A. Garret (ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- HUTCHESON, F. 2004. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. W. LEIDHOLD. (ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- HUTCHESON, F. 2007. *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy*. L. Turco (ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- IMMERWARH, J. 1991. The anatomist and the painter: the continuity of Hume's *Treatise and Essays*. *Hume Studies*, v. 17, n. 1, pp. 1-14.
- MCINTIRE, J. 2006. Hume's "new and extraordinary" account of the passions. In: TRAIGER, S. (ed.). *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 199-215.
- RIBEIRO, A. S. 2018. Da distinção de sentimento moral no *Tratado da natureza humana*. *Revista Estudos Hum(e)anos*, n. 9, pp. 123-136.
- STEWART, D. 1982. Account of the life and writings of Adam Smith. In: SMITH, Adam. *Essays on Philosophical Subjects*. RAPHAEL, D.; SKINNER, A. (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, pp. 269-351.
- TURCO, L. 2007. Introduction. In: HUTCHESON, F. *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy*. HAAKONSSSEN, K.; TURCO, L. (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, pp. ix-xxiii.