

Hume e as teorias morais vulgares

Marco Antonio Oliveira de Azevedo*

Resumo: Quais são as teorias vulgares da moralidade criticadas por Hume na famosa passagem *is-ought*? Quais eram seus defensores? Neste ensaio, trato de algumas diferenças entre Hume e Hutcheson que podem iluminar algumas respostas. Hume, ao contrário de Hutcheson, combateu toda forma de separação da natureza humana em componentes naturais e divinos. O conceito de simpatia cumpre uma função essencial nesse aspecto. Há bons indícios de que o jovem Hume adotou no *Tratado* uma estratégia abertamente crítica a *todas* as teorias morais defendidas pelos pensadores, religiosos e moralistas de sua época. Isso inclui o voluntarismo contratualista, as éticas racionalistas, bem como as concepções religiosas influenciadas pelo dogmatismo evangélico escocês. Nisso Hume distanciou-se de Hutcheson, pois sua crítica também incluía as visões influenciadas pelas teorias do direito natural com referência na providência divina. A passagem *is-ought* sinaliza essa intenção. Todavia, todo esse ímpeto juvenil resultou numa série de maus resultados pessoais, o que o levou, na maturidade a mitigar sua agressividade filosófica e a adotar, em seus escritos, uma atitude mais equilibrada.

Palavras-Chave: filosofia moral escocesa; Hume; Hutcheson; ser e dever; teorias vulgares da moralidade

Abstract: Which are the vulgar moral systems criticized by Hume in the famous Treatise's is-ought passage? Which are their representatives? In this essay, I will deal with some differences between Hume and Hutcheson that can illuminate an answer. Hume, contrary to Hutcheson, fought all kinds of divisions of human nature in natural and divine components. The concept of sympathy has an essential function in his approach. There are good evidences that the young Hume adopted in Treatise an open strategic criticism to all influential moral theories of his time: the contractual voluntarism, the rationalistic ethicists, and the religious conceptions under the influence of the dogmatic Scottish evangelism. In this way, Hume has got some distance from Hutcheson, yet his criticism included the approaches influenced by the natural law theories with reference in the divine providence. The is-ought passage signalizes this strategy. Nevertheless, his juvenile impetuosity resulted in a lot of personal misfortunes. It will make Hume to mitigate his philosophical aggressiveness in his maturity, adopting in his posterior writings a more balanced stance.

Keywords: Hume; Hutcheson; Is-ought; vulgar systems of morality; Scottish Modern Moral Philosophy

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. E-mail: marcooa@unisinos.br / mazevedo@via-rs.net. [Artigo recebido em 17.02.2011, aprovado em 30.06.2011]

Introdução

Ao finalizar a primeira seção do primeiro capítulo do Livro III do Tratado da Natureza Humana, Hume fez marcar sua ambição: subverter com seu sistema “todas as teorias morais vulgares” (*the vulgar systems of morality*). A passagem tornou-se famosa; é conhecida como a passagem “ser e dever” (*the is-ought passage*), e é tomada como forte evidência da condenação de Hume a toda e qualquer tentativa de inferir conclusões morais apenas e tão somente de enunciados sobre fatos. Há muita controvérsia sobre o que Hume, afinal, pretendia afirmar.¹ Em especial, discute-se se Hume pretendia de fato negar passagens de um “ser” a um “dever”. Contudo, além disso, discute-se muito também sobre a quem, afinal, Hume se referia com sua expressão algo pejorativa. Afinal, a quem Hume estava se referindo quando afirmou que sua teoria subverteria todas as teorias morais vulgares?

Em toda teoria da moralidade com que me deparei até aqui, sempre notei que o autor prossegue por algum tempo raciocinando da forma usual, estabelecendo a existência de um Deus ou fazendo observações com respeito às ocupações dos homens, quando, repentinamente, surpreendo-me por descobrir que, ao invés das usuais cópulas das proposições, ‘é’ e ‘não-é’, não encontro nenhuma proposição que não esteja conectada com um ‘deve’ ou um ‘não-deve’. Tal mudança é imperceptível, mas é da máxima importância. Pois, como esse ‘deve’, ou ‘não-deve’, expressa alguma nova relação ou afirmação, ele deveria necessariamente ser observado e explicado e, ao mesmo tempo, dada uma razão para o que parece inteiramente inconcebível: como essa nova relação pode ser deduzida de outras que lhe são inteiramente diferentes. Como os autores comumente não usam tal precaução, pretendo recomendá-la aos leitores. Estou persuadido de que essa mínima atenção subverteria todas as teorias morais vulgares, permitindo-nos ver que a distinção entre o vício e a virtude não é fundada meramente nas relações entre os objetos, nem é percebida pela razão (T 3.1.1.28; SBN 469).²

¹ Tweyman, Stanley (Ed.), *David Hume, critical assessments*. v.IV. Londres e Nova York: Routledge, 1995.

² As passagens do Tratado serão indicadas por meio da sigla “T”, seguidas do número do livro, da parte, da seção, dos parágrafos e páginas da conhecida edição Selby-Bigge revisada por Nidditch (Clarendon Press, 1978). Essa é a convenção empregada pela *Hume Studies* (veja: <http://humestudies.org/notes.htm>). As traduções das passagens foram feitas tendo como referência a edição *Past Masters*, em CD-ROM das *Complete Works of David Hume*. Conforme seu editor, o texto da edição *Past Masters* foi extraído da edição de 1911 da *Everyman's Library Edition* (e comparada, após, com a edição Selby-Bigge/Nidditch). Outras passagens extraídas da edição *Past Masters* terão como referência as seguintes obras (e respectivas siglas): TLDH – *The letters of David Hume* (Oxford: Clarendon Press, 1932);

Alasdair MacIntyre é da opinião que, com essa expressão, Hume se referia particularmente às teorias religiosas popularmente difundidas em seu tempo.³ Nicolas Capaldi foi um dos que rejeitou essa tese. Para ele, Hume referia-se, de um modo amplo, a *todas* as teorias que em seu tempo sustentavam que as distinções morais existiam de modo independente da natureza humana e de nossos sentimentos.⁴ Capaldi lembra-nos que Hume parte da comparação entre a visão vulgar e a visão filosófica acerca da existência dos objetos da percepção. O homem vulgar acredita que tem uma percepção imediata de objetos continuamente independentes; mas alguns filósofos modernos (notadamente, Galileu e Locke) já haviam mostrado que nossas percepções dependem da mente, inferindo, de forma algo descuidada, contudo, a existência de objetos externos do mero fato de termos tais percepções (numa espécie de inferência de causa e efeito). Os filósofos morais, no entanto, acabaram estabelecendo conclusões análogas às do homem vulgar com respeito à moral, sustentando a existência de relações morais independentes entre os objetos. Segundo Capaldi, Hume rejeitaria todas essas visões, embora algumas apenas “parcialmente”. Ele aceitou, por exemplo, parte da crítica filosófica de que nossas percepções dependem de nossa mente; também aceitou parte da visão do homem vulgar (tanto é que, para Hume, o senso comum é o que nos imunizaria contra os devaneios da especulação abstrusa). Capaldi conclui que a crítica de Hume dirigia-se, portanto, a *todas* as teorias e interpretações, filosóficas ou vulgares, acerca da moralidade que assumiam ou afirmavam a existências de relações morais independentes das percepções humanas (no caso da moral, do que Hume entendia como uma percepção de reflexão interna, os sentimentos morais). Assim, se houvesse “relações morais” independentes, então os sistemas

MOL - *My own life* (extraído da edição 1898 de *Green and Grose*); EMP – *An enquiry concerning the principles of morals* (extraído da edição de 1898 de *Green and Grose*, cuja página será indicada). As traduções das passagens do *Tratado* foram, todavia, cotejadas com as de Débora Danowski (São Paulo: Editora Unesp, 2000).

³ MacIntyre, A. C. Hume on ‘is’ and ‘ought’. *Philosophical review*, LXVIII, 1959, p. 451-68; reimpresso em: Tweyman, 1995, p. 485-99.

⁴ Creel traça uma comparação entre as interpretações de MacIntyre e outros autores, incluindo Capaldi, bem como Atkinson (Atkinson, R. F. Hume on ‘is’ and ‘ought’: a reply to Mr. MacIntyre. *Philosophical Review*, 70, 1961; republicado em: Tweyman, 1995, p. 500-7), que julgou que Hume empregou a expressão ‘teorias vulgares’ apenas em sentido “pejorativo” (Ver: Creel, R. E. The ‘is-ought’ controversy. In: Tweyman, 1995, p. 516-29).

morais, filosóficos ou vulgares, corresponderiam a teorias acerca de medidas racionais e eternas sobre o que é certo ou errado.⁵ Da visão do homem vulgar, os filósofos morais teriam chegado a uma teoria moral igualmente “vulgar” de que há tais relações morais objetivas.

Em apoio a sua interpretação, Capaldi lembra as seguintes passagens do *Tratado*. Primeiro, a referência de Hume à filosofia moderna, no parágrafo imediatamente anterior à passagem *is-ought* (IO), onde, segundo Capaldi, Hume contrasta a visão do homem comum, que acredita na independência objetiva dos objetos de suas crenças, com as teses dos filósofos modernos, que sustentam que há propriedades dos objetos, as qualidades secundárias, que existiriam *apenas* em nossa mente.

Bem compreendido, o que Capaldi afirma sobre a opinião de Hume é que as teorias morais vulgares não deram atenção a essa descoberta dos filósofos naturais, nem extraíram dela certas conclusões adequadas. No que diz respeito à moral, trata-se do papel peculiar dos sentimentos na formação de nossos juízos. Se nossos conceitos morais fossem derivados de relações objetivas (tomadas como *primárias*, em analogia ao modelo que atribui qualidades primárias aos objetos da percepção externa), isto é, de relações completamente independentes de nossa configuração mental (mais especificamente, de nossos sentimentos), as mesmas ações recriminadas aos humanos também teriam de ser recriminadas mesmo quando realizadas por outros seres vivos. Teríamos de condenar moralmente leões e aves de rapina, o que, afirma Hume, seria um absurdo. Assim, os filósofos modernos, que supõem a existência real das assim chamadas “qualidades primárias” (a versão filosófica do pensamento do homem vulgar), seriam parceiros dos filósofos morais vulgares que supõem a existência de qualidades morais objetivas. Para Hume, entretanto, a distinção entre qualidades primárias e secundárias não pode ser entendida como uma distinção entre aspectos reais e aspectos imaginários (ou entre aspectos presentes nos objetos e aspectos postos neles por nossas faculdades criativas). Tanto a percepção de objetos externos como o senso moral dependem, respectivamente, de nossas sensações e sentimentos, isto é, da estrutura e constituição de nossa mente. Se retirarmos dos objetos concebidos qualidades derivadas de nossas

⁵ Capaldi, N. Hume's rejection of 'ought'. In: Tweyman, 1995, p. 534 e 540-1 (ver especialmente a nota 4).

sensações (as qualidades secundárias), nada restará, isto é, nem mesmo os objetos realmente dotados supostamente apenas de qualidades primárias (T 1.4.4.6; SBN 227).⁶ Penso que a conclusão de Hume, em linhas gerais, é a seguinte: sem qualidades secundárias, não poderia haver, para nós, qualquer “realidade objetiva”; e, paralelamente ao que ocorre com os objetos do entendimento, sem os traços gerados (e “dourados”) por nossos sentimentos internos, não poderia haver, igualmente, virtude e vício (como no caso do entendimento, o ceticismo com respeito à moral seria a consequência desastrosa).

Capaldi aponta ainda outra evidência textual interessante em favor de sua interpretação. Trata-se de uma passagem da famosa carta de Hume a Hutcheson, de 16 de março de 1740. Ao final dessa carta, Hume consulta Hutcheson em um “assunto de prudência”:

Devo consultá-lo em uma questão de prudência. Concluí um pensamento com as duas seguintes sentenças. *Quando se declara qualquer ação ou caráter vicioso, não se quer dizer nada além de que, dada a constituição de sua natureza, tem-se um sentimento de culpa diante dessa contemplação. O vício e a virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais, segundo a filosofia moderna, não são qualidades nos objetos, mas percepções na mente. E essa descoberta na Moral, assim como aquela na Física, deve ser vista como um poderoso avanço das ciências especulativas, embora, também como aquela, tenha pouca ou nenhuma influência na prática.*⁷ Isso não se acha apresentado de modo um pouco forte? Desejo sua opinião sobre isso, embora não possa prometer que me conformarei inteiramente a ela. Sendo fiel comigo mesmo, não posso evitar concluir que, sendo a moralidade, de acordo com sua opinião assim como com a minha, determinada meramente pelo sentimento, ela concerne somente à natureza e à vida humanas. Isso tem sido frequentemente usado contra o senhor, e as implicações são muito graves. Se o senhor fizer alguma alteração em suas apresentações, asseguro-lhe, há muitos que desejam que considere integralmente esse ponto, caso sua opinião seja de que a verdade se encontra no lado popular. A não ser que a prudência comum, seu caráter e situação o proibam de tocar no assunto. Se a moralidade fosse determinada pela razão, esta seria igual para todos seres racionais; porém, nada, a não ser a experiência, pode nos assegurar que os sentimentos são os mesmos. Que experiência temos com respeito a seres superiores? Como podemos atribuir a eles

⁶ A propósito, algo que Kant reverberará posteriormente ao defender que espaço e tempo são apenas formas puras da intuição.

⁷ Trata-se da mesma passagem referida anteriormente, mas que aparecerá no *Tratado* com a omissão da palavra ‘particular’ e a substituição de *mighty* por *considerable* (T 3.1.1.27; SBN 468).

quaisquer sentimentos? Eles implantaram tais sentimentos em nós para a condução da vida, assim como nossas sensações corporais, que eles próprios não possuem. Não espero nenhuma resposta a essas dificuldades no espaço de uma carta. É suficiente para mim que tenha a paciência de ler uma carta tão longa como esta.⁸

Para Capaldi, essa carta também permite reforçar a opinião de que, com a expressão “teorias morais vulgares”, Hume tinha em mente indistintamente *todos* os filósofos morais que em sua época não atentaram para certas consequências das teses sustentadas pela filosofia natural dos modernos. Ora, essa interpretação é certamente plausível. Porém, por que Hume expressaria claramente sua preocupação numa carta a Hutcheson, cuja influência direta ele tanto reconhecia? Note-se que Hume insiste em afirmar que, *seguindo a doutrinas de ambos*, a moral concerne *apenas* à natureza e à vida humanas. Por que ele chama a atenção de Hutcheson sobre isso?

Penso que uma leitura mais atenta da carta de Hume a Hutcheson permite-nos a seguinte interpretação. Na carta, Hume adverte Hutcheson de que se ambos tivessem sustentado, ao lado dos racionalistas, que a moralidade é determinada pela razão (ao menos “parcialmente”), certamente suas teorias não teriam gerado tanto rumor. Contudo, da tese de ambos, de que a moral é determinada pelos sentimentos, segue-se a grave consequência de que ela não pode, e jamais poderia, dizer respeito a seres de que não temos ou podemos ter experiência empírica alguma. Ora, isso exclui fontes tradicionais, como, por exemplo, a Providência Divina (da qual não podemos ter informação com base em evidências empíricas, senão que por meio da graça divina).

Essa era justamente a “consequência” temida e criticada pelos adversários de ambos. O que poderia ser mais “grave”? Que mais poderia subverter *completamente*, e *todos*, os sistemas morais vulgares? Contudo, o fato é que Hutcheson sempre manteve certa ambiguidade com respeito à essa consequência de sua teoria, que Hume entretanto percebia com notável clareza. Hutcheson nunca chegou a se afastar completamente “do lado popular”, do lado daqueles que criticavam, não surpreendentemente, tanto Hume como ele próprio de heresias contra certas “verdades teológicas”.

⁸ TLDH, Vol 1, *Letter* 16, To Hutcheson [40], p. 39-40.

De fato, a preocupação de Hume com um assunto de “prudência” revela, implicitamente, sua dúvida sobre a atitude de Hutcheson diante da celeuma. Afinal, que razões (pessoais) impediriam Hutcheson de extrair todas as consequências de sua teoria? Não obstante, o fato é que Hutcheson não chegou a extraí-las. Hutcheson nunca chegou a afirmar explícita e peremptoriamente que a investigação moral não pode se estender à vontade e ao desígnio de seres dos quais não podemos ter qualquer experiência empírica. Para Hume, essa extensão somente seria possível caso fosse aceitável que a moralidade pudesse ser determinada, senão unicamente, ao menos *também* pela razão. O problema é que, nesse caso, a fonte da moralidade seria a mesma para todos os seres racionais, e isso incluiria Deus. E sendo a vontade de Deus, por definição, uma vontade racional, nada nos impediria de conhecê-la – nosso acesso a ela não seria empírico, e sim racional. Contudo, como a moralidade deriva *apenas* de nossa natureza, e já que não temos nem poderíamos ter qualquer experiência de tais “seres superiores” – o que certamente inclui a divindade –, como poderíamos atribuir a Deus (ou a quaisquer “seres superiores”) sentimentos que somente reconhecemos com o auxílio da experiência? E caso Deus não fosse dotado de tais sentimentos, teria Ele implantando em nossa natureza traços subjetivos que ele próprio não possuiria? Como poderíamos saber? Ao dizer a Hutcheson que não pretendia uma resposta “numa carta tão breve”, penso que Hume estava obliquamente assinalando uma preocupação vital sobre seu próprio futuro intelectual: se Hutcheson voltasse atrás em suas teses, Hume acabaria política e intelectualmente isolado.

De fato, em 1737, um tribunal eclesiástico presbiteriano acusou Hutcheson de ensinar heresias, no caso, de ensinar que o padrão do bem moral era a promoção da felicidade dos outros e que poderíamos obter conhecimento do bem e do mal sem (e antes de) ter qualquer conhecimento de Deus. Essas eram as acusações a que Hume estava se referindo em sua carta. Bem, Hume era um jovem filósofo de 28 anos de idade (um filósofo, digamos, em “início de carreira”). Mas sua carta a Hutcheson mostra, de certa forma, que o jovem e impetuoso filósofo, que adiante reconhecerá certa precipitação quando da publicação dos dois primeiros volumes do *Tratado*, não era de fato ingênuo.

Capaldi tem razão ao afirmar que Hume pretendia subverter todas as teorias morais vigentes em sua época. Mas sua atenção certamente se

dirigia às versões teológicas. Isso explica porque “parte” das teorias modernas era tida como aceitável. Portanto, MacIntyre tinha razão quando afirmou inicialmente que a subversão dos sistemas morais vulgares dirigia-se, em verdade, às doutrinas teológicas; mais precisamente, Hume referia-se a todos os sistemas e teorias morais amparadas em conceitos teológicos, o que afetava evidentemente *todas* as teorias da moral e do direito natural da época, já que todas elas tinham na providência divina seu principal pressuposto. Para tanto, recorro a seguinte evidência circunstancial, ou pelo menos a seguinte “curiosidade”: por que razão tanto a passagem *IO* do *Tratado*, como a abordagem de Hume do conceito de simpatia, deixaram de receber uma nova apresentação na “versão madura” do livro III, isto é, na segunda *Investigação*? As seguintes hipóteses parecem inicialmente plausíveis: ou a consideração de Hume na passagem *IO* e o conceito de simpatia deixaram de ter um papel central em sua teoria; ou Hume optou apenas por uma mera mudança de estilo. Mas há uma terceira hipótese: a de que uma medida de prudência o fez mudar de estratégia. Apesar de sua plausibilidade, a primeira explicação não se sustenta, pois Hume nunca abandonou o conceito de simpatia, mesmo em sua fase madura. A segunda explicação também não se sustenta, pois sua mudança de estilo não foi uma mera escolha “estética” – havia coisas mais importantes a serem preservadas, pois seu futuro pessoal como autor era o que estava em jogo.

Hume e os moralistas escoceses

Como assinalai, a primeira hipótese não parece verdadeira (mas não terei aqui como argumentar em favor disso – embora não seja difícil mostrar como o conceito de simpatia persiste na obra de Hume, explícita e implicitamente). As duas outras, porém, merecem ser exploradas. Afinal, Hume sempre mostrou preocupações com questões de estilo. Em sua abordagem crítica à prática especulativa, Hume disse que a filosofia lhe proporcionava uma forma peculiar de prazer, e que essa era a “origem de sua filosofia” (Cf. T 1.4.7.15; SBN 270). Essa referência hedonista deve ser interpretada em conjunto com o autorreconhecimento de que seu amor pela fama literária era sua paixão dominante.⁹ Hume, não obstante, também declarou que experimentou uma sensação desagradável pela má recepção da

⁹ MOL, Para. 21/21, p. 7.

crítica e do público ao *Tratado*. Por outro lado, manifestou expressamente a opinião de que a segunda *Investigação* foi *incomparavelmente* a melhor de suas obras.¹⁰

Os motivos de seu descontentamento com sua primeira grande obra possivelmente guardam relação com a crítica de Hutcheson ao *Tratado*. Hutcheson disse que o livro III do *Tratado* falhou em não ter sido suficientemente enfático ou *caloroso* na defesa da virtude humana. Isso impressionou Hume sobremaneira: “O que mais me afetou em suas considerações foi sua observação de que ali há falta de um certo calor na causa da virtude”.¹¹ Foi no contexto da defesa de seu ponto-de-vista que Hume lembrou sua famosa comparação entre o anatomista e o pintor. O *Tratado* foi, para Hume, um livro, talvez, exageradamente “anatômico”. E essa foi uma de suas diferenças em relação a segunda *Investigação*, que foi um livro mais “caloroso” para com a virtude.¹²

No *Tratado*, o conceito de simpatia foi apresentado como parte de um assunto, ou como um estudo de filosofia abstrusa, isto é, como um trabalho de dissecação “anatômica” da mente humana. O princípio natural da simpatia é descrito no *Tratado*, de forma esquemática, como uma espécie de “mecanismo natural”, capaz de explicar o modo como os princípios mentais de associação transferem vivacidade às idéias ou evidências morais que derivamos da contemplação de nosso caráter ou do caráter dos demais. Na segunda *Investigação* a simpatia volta a ter lugar, porém, agora sob uma abordagem mais sutil. A abordagem anatômica acha-se implícita na descrição de Hume da comunicabilidade das emoções humanas, agora apresentadas como uma forma de “contágio ou simpatia natural”. Segundo Box, a preferência de Hume pela *Investigação sobre os princípios da moral* é compreensível. Nela Hume realizou a união bem sucedida entre dois tipos

¹⁰ MOL, Para. 10/21, p. 4.

¹¹ [What affected me most in your Remarks is your observing, that there wants a certain Warmth in the Cause of Virtue.] TLDH, Vol 1, Letter 13, To: Hutcheson [39], p. 32. Fiz acima uma tradução “literal” intencionalmente. ‘Warmth’, no entanto, poderia ser traduzida por ‘entusiasmo’, mas isso causaria confusão já que ‘entusiasmo’ é uma palavra com significado peculiar para a época. Talvez ‘paixão’ seja uma tradução menos literal e mais adequada.

¹² Box, M. A. *The suasive art of David Hume*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1990, p. 239.

de filosofia (a anatômica filosofia abstrusa ao estilo do *Tratado* misturada à filosofia ardente e entusiasmada de Hutcheson). Hume buscou, com sua segunda *Investigação*, uma espécie de casamento harmonioso entre a filosofia especulativa e a retórica. Simplificou os assuntos abstrusos, tornando-os mais acessíveis, fazendo com que seu texto se tornasse agradável tanto ao leitor comum como ao sábio.¹³

Creio, porém, que há outro aspecto mais relevante que a preferência declarada de Hume pelo “estilo” da segunda *Investigação*. Após a publicação do *Tratado*, Hume parece ter efetivamente *abrandado* sua postura. A passagem *IO* é reveladora do estilo agressivo do *Tratado*, algo que deve ter contribuído para seu relativo fracasso editorial (e político). Nessa passagem, Hume ironiza seus adversários e se apresenta, algo vaidosamente, como capaz de subverter suas teorias *completamente* (Atkinson, aliás, tem alguma razão ao afirmar que Hume foi “pejorativo” ao referir-se aos “sistemas vulgares da moralidade”¹⁴). Como não era ingênuo, Hume sabia perfeitamente quais consequências poderiam advir. Não foi certamente à toa que buscou “aconselhamento” de Hutcheson. Seu objetivo era buscar um forte aliado *acadêmico*.¹⁵

Porém, a aliança intelectual de Hume com Hutcheson mostrava resistências pelo menos num ponto. O conceito de simpatia, tal como Hume o introduziu no *Tratado*, representava uma mudança radical nos pressupostos metafísicos da teologia moral tradicional. Sigo aqui a sugestão de Jennifer Herdt.¹⁶ Segundo Herdt, o conceito de simpatia é o elemento chave na estratégia de Hume em tornar supérfluas as suposições teológicas ainda presentes no naturalismo de Hutcheson. Embora saibamos que a abordagem de ambos sobre a moral seja semelhante, Hume sempre se empenhou em conferir um caráter original à sua teoria. Esse foi, afinal, o espírito *newtoniano* do *Tratado*. As dessemelhanças entre Hume e Hutcheson não poderiam, portanto, deixar de ser meros detalhes. Elas estão no cerne de alguns conceitos-chave da inovação teórica pretendida por

¹³ EPM, Sec. 7, Para. 2/29, p. 231. Ver, a propósito: Box, 1990, p. 246 e p. 253.

¹⁴ Atkinson, 1995, p. 236.

¹⁵ Hume tinha muitos aliados “não intelectuais” (algo que a carta a Hutcheson sugere); seu problema era seu isolamento acadêmico.

¹⁶ Herdt, Jennifer A. *Religion and faction in Hume's moral philosophy*. Cambridge University Press, 1997, p. 60.

Hume. Hutcheson, por exemplo, concluiu que a causa do sentimento de satisfação que consiste na aprovação moral é, *sempre*, um sentimento de benevolência desinteressado. Hume, por sua vez, modificou essa visão, pois sua abordagem move-se para além de uma análise da “pureza das motivações particulares”.¹⁷ Virtudes são traços ordenados do caráter que provocam efeitos previsíveis sobre os outros. Hume, entretanto, não tomava a benevolência universal como uma motivação natural plausível. Essa sua diferença com Hutcheson se expressa, por exemplo, na seguinte passagem:

Em geral, pode-se afirmar que não há tal paixão na mente dos homens como o amor à humanidade, meramente como tal, independentemente de qualidades pessoais, de utilidades, ou da relação com cada um. É verdade que não há nenhum humano, e realmente nenhuma criatura sensível, cuja felicidade ou miséria não nos afete, em alguma medida, quando postas próximas a nós e representadas em cores vivas. Porém, isso procede meramente por simpatia, e não prova que haja tal afeição universal pela humanidade, uma vez que essa preocupação se estende para além de nossa própria espécie (T 3.2.1.19; SBN 481).

Não há, enfim, senso moral fora da “natureza e vida humanas”; porém, também não faz sentido falar em “amor natural” a *todas* as criaturas humanas. Muito menos amor à *espécie*, a qual seria, para Hume, uma entidade abstrata – restando claro que não faz sentido para Hume que alguém possa literalmente *amar* entidades abstratas, entidades que não são obviamente portadoras de estados mentais (salvo por mera fantasia ou superstição). Com efeito, a exigência de tratarmos a toda e qualquer pessoa com civilidade e, nesse sentido, com afeição, somente pode ser explicada como uma virtude ou dever *artificialmente* inculcado.¹⁸ O argumento de Hutcheson a favor da benevolência universal era parte, mesmo que

¹⁷ Herdt, 1997, p. 61.

¹⁸ Há muito debate sobre o que Hume entendia por ‘virtude artificial’. Cabe aqui apenas o seguinte comentário. Como não há, para Hume, nenhuma propensão natural à benevolência pública, e como não faz sentido tomar a benevolência privada como motivo original para a realização de atos de justiça, segue-se que a justiça só pode derivar-se de algum artifício, isto é, de uma conveniência, e não de algum motivo natural, isto é, de alguma paixão naturalmente implantada em nossa mente (T 3.2.1.12-19; SBN 482). Com efeito, a admiração que temos pela justiça não precede, e sim *sucede* sua existência (como tal, contingente). De todo modo, esse amor (artificialmente derivado) pela justiça não faz dessa virtude, ou do senso de sua moralidade, uma realidade ou graça transcendente. Sua existência se explica naturalmente, por recurso ao conceito de virtude como *artificio*.

mitigada, de uma teoria moral que ainda podia ser interpretada como um argumento em apoio à Providência divina (isto é, a visão de que Deus nos concedeu certas faculdades num ato de graça). E mesmo que tenha sido acusado de favorecer o ateísmo, a teoria do senso moral de Hutcheson ainda podia ser interpretada como uma das variantes modernas, uma variante *sentimentalista*, das teorias do direito natural.

Essa vinculação de Hutcheson às doutrinas do direito natural não é muito enfatizada pelos estudiosos de Hume. Segundo Herdt, possivelmente porque os livros mais lidos de Hutcheson não tratam propriamente desse assunto (no caso, *An essay on the nature and conduct of the passions and affections* e o famoso *An enquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*). Porém, no notável *A system of moral philosophy*¹⁹, Hutcheson mostra-se, lembra Herdt, um aluno atento de Gershom Carmichael, um reconhecido continuador da teoria do direito natural moderno. Foi Carmichael que traduziu as obras de Pufendorf e que introduziu o direito natural moderno na Escócia. Carmichael não seguiu completamente Pufendorf. Uma de suas críticas fundamentais dirigia-se contra a tendência de secularização do direito natural. Carmichael, seguindo Pufendorf, não considerava que a revelação era uma parte da jurisprudência natural; porém, sustentava que a religião natural era absolutamente essencial, tendo buscado, lembra Herdt, “deduzir a lei natural da existência e natureza da divindade tal como conhecida pela religião natural”. A religião natural, aliás, não era uma disciplina disponível aos primeiros filósofos do direito natural moderno.²⁰ Hutcheson seguiu escrupulosamente esses ensinamentos. Segundo Herdt, Hutcheson sustentou em *A system of moral philosophy* que é somente mediante o conhecimento da Providência divina que estamos finalmente aptos a compreender as sugestões do senso moral e reconciliar nossa felicidade privada com o bem estar geral.²¹

¹⁹ Hutcheson, Francis, *Philosophiae moralis institutio compendiaria with a Short Introduction to Moral Philosophy*. Luigi Turco (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 2007.

²⁰ Herdt, 1997, p. 28.

²¹ MacIntyre expõe longamente as relações de Hutcheson com seus educadores evangélicos: estudou filosofia com Gershom Carmichael e teologia com John Simson, cuja influência, segundo MacIntyre, também é evidente. MacIntyre explica-nos que a filosofia de Hutcheson não inclui apenas uma teologia racional: é uma teologia racional do mesmo tipo que a filosofia que Simson ensinava. “Ao referir-se a Deus como o governante do universo,

Nisso tudo há uma forte diferença com Hume. No *Tratado*, Hume procurou introduzir a simpatia a fim de:

[C]obrir este hiato entre o privado e o público, fornecendo uma abordagem de por que aprovamos coisas que não redundam em nosso benefício pessoal ou servem a nossos interesses privados, mantendo ainda uma conexão inteligível entre o progresso humano e a moralidade. A simpatia, tal como Hume a emprega no *Tratado* é, assim, destinada a resolver tanto o problema da nossa capacidade de ter interesses (*interestedness*) e [o problema] da inteligibilidade [dos conceitos morais], sem invocar, em nenhum momento, como Hutcheson e os filósofos do direito natural moderno inevitavelmente fizeram, uma divindade providencial.²²

Esse “hiato”, que aparentemente separa o interesse público do privado, e que separaria o interesse mundano do homem comum (egoísta, segundo os voluntaristas e epicuristas da época) da pureza divina, é apenas um hiato “aparente”, uma decorrência do preconceito de todas essas visões ou “teorias morais vulgares” contra as consequências do naturalismo. Mas, para Hume, não pode haver incompatibilidade entre os interesses pessoais louváveis e o interesse comum. De fato, nem todos os interesses humanos são louváveis; contudo, a benevolência não poderia ser, segundo Hume, dissociada da natureza e da vida pessoal de cada um; nossa identidade pessoal não é dissociada de nossa identidade comum, assinalara Hutcheson.²³ Hume opôs-se a esse tipo de dissociação vulgar, como também rejeitou a oposição vulgar correlata entre paixão e razão. Combateu

Hutcheson escreve que ‘a única utilidade das palavras, ou da escrita, é revelar a vontade do governante. Na lei positiva, a vontade divina deve ser revelada dessa forma. Mas há outro modo primário através do qual Deus revela sua vontade, no que diz respeito à nossa conduta, e, da mesma forma, propõe os motivos mais interessantes: através da constituição da natureza, dos poderes da razão e da percepção moral, que deu à humanidade, revelando assim uma lei com suas funções, efetivamente e através de palavras ou de seus escritos; e, ainda, de um modo mais nobre e divino’ (*A system of moral philosophy*. Londres, 1755, v.I, p. 268-69). Observemos que o contraste não está entre a razão e a revelação, mas entre os modos da revelação divina” (MacIntyre, A., *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991, p. 282).

²² Herdt, 1997, p. 28-9.

²³ “This therefore is the sum of all social virtues, that with an extensive affection toward all, we exert our powers vigorously for the common interest, and at the same time cherish all the tender affections in the several narrower relations, which contribute toward <the utility and> the prosperity of individuals, as far as the common interest will allow it” (Hutcheson, 2007, from: *Chapter V: Our duties toward mankind.*)

com isso toda forma de dualismo metafísico que propunha separar a natureza humana em componentes naturais e divinos, impuros e puros. E essa é sua maior subversão aos sistemas teóricos e morais de sua época. E, com razão, ela atinge de certo modo inclusive a Hutcheson.²⁴

Na época da publicação do *Tratado*, Hume acreditava estar protegido do risco de sofrer alguma séria represália de seus inimigos, principalmente de certos líderes evangélicos dogmáticos, por causa do conteúdo “herético” de sua obra. No contexto da publicação do *Tratado*, o conflito entre os moderados, muitos deles amigos de Hume, e os evangélicos puritanos, já havia levado os primeiros aos tribunais eclesiásticos por acusação de heresia. Um deles foi justamente contra Hutcheson. Hume temia essas acusações, porém, nunca foi formalmente acusado, e isso parece dever-se a suas boas relações com vários moderados proeminentes, a quem contava como amigos (referindo-se ao incidente que levou Hutcheson a um tribunal herético, em sua carta, Hume disse-lhe que “havia muitos” que desejavam que considerasse “esse ponto”, numa óbvia alusão a seus amigos moderados). Entretanto, embora somente Hutcheson tenha sido acusado, foi Hume que não conseguiu alcançar um de seus maiores objetivos na vida, uma cátedra de filosofia. Inclusive, em uma de suas primeiras tentativas (trata-se da tentativa de suceder John Pringle na cátedra de Ética e Filosofia Pneumática da Universidade de Edimburgo, em 1744), Hume sofreu oposição inclusive do próprio Hutcheson, que, enfim, acabou sendo indicado para a posição, apesar de ter dela declinado.²⁵

²⁴ Mossner afirmou algo diferente, ao sugerir que o princípio de simpatia era um dos elos entre Hume e Hutcheson. Isso se deve a uma menção elogiosa de Hutcheson a Hume em uma carta em que relata, com respeito ao *Tratado*, que “este princípio de simpatia é de uma natureza tão insinuante e poderosa que adentra em todos os nossos sentimentos e paixões, que frequentemente toma lugar sob a aparência de seu contrário” (em: Scott, W. R. *Francis Hutcheson: his life, teaching and positions in the history of philosophy*. citado por: Mossner, E. C. *The life of David Hume*. Austin: University of Texas Press, 1954, p. 135). Herdt, todavia, salienta que, em seus escritos, Hutcheson não fez emprego desse termo, e que, no contexto de uma discussão sobre o amor de pais a filhos, ele efetivamente nega que a simpatia ali tenha algum efeito. Para Hutcheson, é o amor parental o que, de modo antecedente, permite a satisfação dos pais com o sucesso de suas crianças. Hume, todavia, sustentou que esse fenômeno devia-se à simpatia (Herdt, 1997, p. 51).

²⁵ Mossner comenta esses incidentes e a insatisfação de Hume, inclusive com respeito à atitude de Hutcheson (Mossner, 1954, p. 153-62).

Subversão *anglicizante*?

As evidências e explicações coerentes acima apresentadas levam-me a concluir que Hume, ao referir-se na passagem *IO* às teorias morais vulgares, tinha o objetivo de reforçar a confiança de que sua teoria era capaz de superar (em poder explanatório) as visões altamente influenciadas pelo pensamento religioso e popular de sua época, incluindo calvinistas, luteranos e, sobretudo, evangélicos presbiterianos, a quem ele devia boa parte de sua formação cultural. Não se tratava, obviamente, de uma tentativa de mostrar como essas visões populares poderiam ser corretamente fundamentadas. E nisso Hume se distanciava bastante de Hutcheson, pois buscava um fundamento naturalista da moral que não dependesse *absolutamente* de qualquer referência à Providência divina ou a poderes sobrenaturais; uma fundamentação oposta às explicações e fundamentações “populares”. O conceito de simpatia cumpria um papel marcante nesse aspecto, tal como assinalou Herdt. Neste sentido sua teoria foi certamente inovadora. Sua subversão às teorias morais vulgares mantinha, de todo modo, coerência com sua crítica não somente às teorias filosóficas racionalistas, mas também às teorias filosóficas do direito natural fundadas, velada ou explicitamente, em teorias da providência divina, a que as visões populares se achavam cultural e tradicionalmente vinculadas.

MacIntyre aventou essa hipótese em seu artigo²⁶ sobre a passagem *IO* e também em *After virtue*.²⁷ Não obstante, em *Whose justice? Which rationality?*, acrescentou que sua crítica à interpretação tradicional da passagem *IO*, de que nela Hume estava atacando especificamente os filósofos racionalistas (como o fez nos parágrafos anteriores da mesma seção), contrasta com uma interpretação oposta igualmente aceitável. Segundo MacIntyre, em *IO* Hume tinha em mente o livro pietista *The whole duty of man*, que apresentava um catálogo de vícios, aos quais Hume, como a maioria dos jovens de sua época, havia sido introduzido. Hume afirmou que sempre teve em mente, ao escrever o livro III do *Tratado*, o catálogo de virtudes de Cícero e não o do *The whole duty of man*.²⁸

²⁶ MacIntyre, 1995, p. 485-99.

²⁷ MacIntyre, A. C. *After virtue*, London: Duckworth, 1981.

²⁸ A evidência disso estaria na carta de Hume a Hutcheson, de 17 de setembro de 1739, em que Hume agradece os comentários feitos sobre o livro III do *Tratado* e onde se refere à crítica de Hutcheson de que o livro é pouco caloroso na defesa da virtude. Nessa carta

Para MacIntyre, Hume tinha em mente as doutrinas cristãs de sua época, às quais desenvolvera manifesta aversão. MacIntyre, porém, acrescenta que a interpretação de D. D. Raphael²⁹ também é aceitável, a saber, de que a intenção principal de Hume era a de expressar sua concordância com o ataque de Hutcheson a Samuel Clarke. Hutcheson, na seção II de *Illustration on the moral sense*, impressa juntamente com seu *Essay*, em 1728, refere-se ao ‘deve’ como “outra palavra infeliz em moral”. Mas essa é apenas uma evidência circunstancial. Ela aponta para a tese de que Hume, acompanhando Hutcheson, com sua crítica referia-se *sobretudo* às teorias racionalistas.³⁰ Podemos aceitar essa interpretação: em seu diálogo com Hutcheson, a crítica aos racionalistas é um de seus pontos fortes de acordo. Mas, nesse caso, talvez seja melhor concluir que a intenção (embora não explicitada) de Hume (e, nesse aspecto, dirigida implicitamente a Hutcheson) tenha sido a de reunir, numa expressão geral de sentido pejorativo, *todas* as seguintes teorias: as racionalistas e as de inspiração teológica (muitas delas certamente imbricadas), além das teorias voluntaristas (como as de Hobbes e Pufendorf). Isso explicaria porque

Hume critica o sentido em que Hutcheson empregou o termo ‘natural’, por levar a interpretações ambíguas e permitir concluir que existe algo como uma “causa final”. Hume pergunta a Hutcheson: “... qual é o fim do homem? É ele criado para a felicidade ou para a virtude? Para esta vida ou para a próxima? Para si ou para seu mestre? Sua definição [a de Hutcheson] de natural depende da solução dessas questões, que são sem fim e estão algo fora de meus objetivos”. Hume complementa lembrando o famoso livreto de sua infância: “Desejo, sobretudo, tomar meu catálogo das virtudes de *Dos Ofícios* de Cícero, e não do *The whole dyty of man*. Eu realmente tive este último livro em vista em todos os meus raciocínios” (TLDH, v.1, Letter 13, To Hutcheson [39], p 33). Se Hume teve em vista o livro de Cícero, é porque também teve, como contraste, o catálogo evangélico como seu oposto. Na EPM Hume fará novamente e referência ao *The whole duty of man* e mencionará sua preferência pela descrição das virtudes feita por Cícero (EPM, Nota 72, Para. 3/3, p. 285).

²⁹ Raphael, D. D. “Hume’s critique of ethical rationalism”. In: Todd, W. B. *Hume and the enlightenment*, Edimburgo, 1974; referido por MacIntyre, 1991, p. 334.

³⁰ Na *segunda Investigação* Hume explicitamente ataca Montesquieu, autor do *O espírito das leis*, e também o padre Malebranche, Cudworth e Clarke (e, segue Hume, “entre outros”), que partem de teorias que, referindo-se a Montesquieu, supõem que o direito funda-se inteiramente em “*rappports* ou relações”, um sistema que, segundo Hume, “jamais poderá ser reconciliado com a verdadeira filosofia”, ou que, referindo-se a Malebranche, Cudworth e Clarke, propõem “uma teoria abstrata da moral”, excluindo o sentimento e pretendendo fundá-la exclusivamente na razão (EPM, Nota 12, Para. ½, p. 190).

Hume menciona explicitamente *todas* as teorias “morais vulgares”, e não apenas *as* teorias. Isso também explicaria a menção que ele faz, no início da passagem, a dois tipos de inferência de um ‘deve’ a um ‘é’: as que partem do estabelecimento do ser de um Deus, e as que partem de observações relativas às ocupações humanas. Teorias tradicionais da providência divina é que apelam à idéia da existência do criador, e de seu direito “natural” sobre todas as criaturas; mas não foram os racionalistas, e sim os voluntaristas que se dedicaram a falar de fatos relativos às ocupações humanas e deles buscaram derivar conclusões morais.

Portanto, o que Hume pretendia mostrar é que *nenhuma* das teorias morais em voga, vulgares ou sofisticadas (assim elencadas na passagem *IO* sob um mesmo título genérico) era capaz de provar como suas inferências são possíveis, nem mesmo como seus conceitos sobre a natureza e a vida humanas podem ser inteligíveis. Também nenhum catálogo de vícios e virtudes apresentado dogmaticamente poderia substituir essa falta de explicação, pois isso levaria a uma busca de explicações metafísicas sobre a finalidade da existência humana que somente encontram fundamento no contexto da idéia em uma providência divina. Algo que Hume criticou no *Tratado*, e que, estrategicamente, evitou considerar na segunda *Investigação*).

Hume nunca abandonou suas convicções “antissupersticiosas”, embora tenha, na maturidade, tentado buscar uma posição mais sutil e “imparcial” sobre o assunto, tal como fez ao abordar o tema da religião nos *Diálogos sobre a religião natural*. Assim, na maturidade, Hume mudou de postura. Ao abandonar a “pregação” antimetafísica e ao assumir uma posição mais neutra, Hume também optou por manter certa equidistância com respeito às polêmicas de ordem política, como as divergências entre *Tories* e *Whigs*, tal como fez em seu famoso e prestigiado livro sobre a história da Inglaterra. Seu novo espírito moderado passará a assumir contornos bastante ampliados (o que levou muitos intérpretes, MacIntyre entre eles, a sustentar que Hume estava mais próximo dos *Tories* que dos *Whigs*, mais próximo, portanto, dos conservadores anglicanos e defensores da realeza que dos reformadores ou influenciados por ideais republicanos).

Mas, para MacIntyre, esse comportamento “moderado” é, na verdade, indício de uma mudança na própria identidade cultural do filósofo escocês. É o que dá a entender ao identificar em Hume uma “subversão anglicizante”. Para o escocês MacIntyre, Hume nunca havia, de fato, se

identificado com a tradição escocesa. Assim, a natureza humana pintada por Hume seria nada mais que a “a natureza humana inglesa do século XVIII” (MacIntyre, *Op Cit*, 1991, p. 318). Hume, segundo MacIntyre, “tinha que argumentar contra concepções da ordem social e de suas potencialidades derivadas da teologia e do direito escoceses do século XVII”. Assim:

O *Tratado* era um documento político, e não apenas naquelas partes em que questões de governo e de adesão política são discutidas explicitamente. Se tivesse sido lido amplamente na época de sua publicação e aceito dentro da Escócia – como de fato não foi – teria subvertido, entre as classes cultas do país, algumas das lealdades fundamentais essenciais para a manutenção de um identidade escocesa específica.³¹

Em síntese, o grande adversário de Hume seria o pietismo especificamente escocês. Embora isso tenha seja possível, o fato é que parte dessa atitude anglicana e “subversiva” de Hume amenizou-se posteriormente. Seu anglicismo maduro contrasta claramente com sua atitude “juvenil”. Em sua fase madura, Hume optou por uma atitude claramente *cosmopolita*, nesse sentido, *moderna* (e não apenas “anglicana”). Antes de pretender rebelar-se contra o paroquialismo pietista escocês, parece mais provável que seu intento posterior tenha sido o de tornar-se reconhecido (e admirado) como um homem de paixões moderadas, descentrado, não obstante, dos preconceitos vulgares que impediriam alguns intelectuais de avaliarem com imparcialidade suas próprias tradições e seus vínculos a certas concepções populares ou vulgares. Talvez isso explique porque em sua obra madura Hume tenha deixado de fazer novas referências pejorativas aos sistemas ou teorias tradicionais ou vulgares da moralidade. O jovem de emoções infladas tornou-se, enfim, um homem moderado e equilibrado, *a perfectly wise and virtuous man*³², digno, como tal, da admiração de seus amigos e até mesmo de vários de seus críticos.

³¹ MacIntyre, 1991, p. 321.

³² Expressão empregada por Adam Smith em uma carta enviada a William Strahan e escrita logo após a morte de Hume (republicada em *Hume's life*, de 1777) – TLDH, Vol 2, Appendice L, §3, Smith to Strahan [76], p. 450 – também comentada por Mossner (1954, p. 604-5).