



Virtudes sociais e refinamento na filosofia moral de Hume

André Sabino Ribeiro

De acordo com a perspectiva da historiadora Gertrude Himmelfarb, a peculiaridade do Iluminismo Britânico se constitui por uma “sociologia da virtude” (2011, 34-7), a promover uma “era da benevolência” no século XVIII, tanto de modo teórico quanto prático (2011, 169-88). Tudo indicaria então que as virtudes mais importantes nesse contexto seriam especificamente as sociais.

Procurando inserir Hume neste cenário, noto um fato curioso. O *Tratado* (1739-1740) menciona “virtudes sociais” apenas duas vezes, enquanto “virtude artificial” aparece em cinco parágrafos e “virtude natural” em onze. Lendo os *Ensaios* (1741-1742) deparamo-nos com apenas uma única menção às virtudes sociais, ao passo que não há nenhuma ocorrência dos termos virtudes naturais e virtudes artificiais. Esses números contrastam com a quantidade de vezes que os mesmos termos aparecem na *Investigação sobre os princípios da moral* (1751). Nesta obra são vinte e quatro os parágrafos que trazem o termo virtudes sociais, mas ne-

nhum sequer menciona as outras duas classificações de virtudes. Seria um sinal de que Hume reconhece apenas tardiamente a importância das virtudes tipicamente sociais?

A meu ver, certamente não. Almejo mostrar neste artigo o quanto a sociabilidade foi uma preocupação central para Hume desde suas primeiras obras, tanto em sentido teórico quanto prático, além de considerá-la como uma característica natural de homens refinados – o que se deveria esperar de seu tempo.

1 A preferência pelas virtudes sociais

Na primeira menção às virtudes sociais, Hume já as reconhece explicitamente como as mais importantes para os homens:

Ninguém pode duvidar de que muitas das virtudes naturais têm essa tendência para o bem da sociedade. Docilidade, beneficência, caridade, generosidade, clemência, moderação e equidade ocupam o lugar de maior destaque entre as qualidades morais, e são comumente denominadas as virtudes sociais, para marcar sua tendência para o bem da sociedade (T 3.3.1.11)

No entanto, é na *Investigação sobre os princípios da moral* que Hume mais se dedica a explicar tais virtudes. Seu programa se inicia com o exame das virtudes da benevolência e da justiça, igualmente classificadas apenas como virtudes sociais (EPM 1.1), as mais necessárias aos homens de talentos ordinários (EPM 2.3), para mostrar que não há qualidades mais merecedoras de aprovação pública do que elas (EPM 2.5).

Hume admite que o julgamento que fazemos das virtudes sociais sempre considera parcialmente sua utilidade (EPM 2.22; 3.48). Por conta disso, os céticos morais inferem

erroneamente que a moralidade se *origina* da educação, sendo reforçada pela política, a fim de subjugar o egoísmo natural que incapacita os indivíduos para a vida social (EPM 5.3). No entanto, Hume entende que anterior a qualquer educação, as virtudes sociais teriam uma beleza e estimabilidade naturais (EPM 5.4), surgindo realmente da nossa propensão natural ao sentimento de benevolência que nos leva à dedicação ao interesse público (EPM 5.43). Dessa maneira, a utilidade das virtudes sociais não nos motiva em vista da consideração do interesse próprio. Seríamos atraídos a elas por conta de nossa constituição natural e universal de uma sensibilidade benevolente (EPM 5.45).

Nessa obra também Hume deixa mais evidente que a preferência humana por esta classe específica de virtudes não teria sido imediatamente estabelecida na história. Ele diz:

Pode-se de fato observar que, entre todas as nações incultas (*uncultivated*) que ainda não experimentaram plenamente as vantagens que acompanham a beneficência, a justiça e as virtudes sociais, a coragem é a virtude predominante (EPM 7.15).

Isso, como supõe Hume, levaria os antigos a avaliarem a preferência dos modernos pelas virtudes sociais como algo demasiadamente “romântico e fantasioso” (EPM 7.18). Há aqui, então, uma associação direta entre uma preferência pelas virtudes sociais – em detrimento das virtudes bélicas, como a coragem – e uma sociedade culta, caracterizada por aquilo que o século XVIII chama de refinamento.

De acordo com o dicionário de Samuel Johnson (1755), *refinement* teria um sentido variável entre melhoramento e elegância, ou mesmo purificação. Hume, não distante desta significação para o termo, considera-o como um fenômeno que poderia acontecer em várias instâncias,

recomendando-o para quase todas. A única exceção parece ser ao âmbito do próprio raciocínio. Aqui, especificamente, o refinamento é pernicioso, pois possibilitaria encobrir lógicas falhas e incompatíveis com a realidade para convencer a audiência, como acontece com os discursos dos metafísicos em geral (T 1.1.7.3; 1.3.16.3), com o discurso dos escolásticos (EPM 3.38 n. 4) e também com o do egoísmo moral (EPM, ap. 2.2; 2.7).

Apesar da vastidão que o tema do refinamento compreende, tratarei particularmente de sua presença no domínio moral. Assim, entendendo a passagem EMP 7.15 em termos de refinamento, afirmo que para Hume: i) o refinamento moral é um processo histórico; ii) e este fenômeno implica a ampliação de experiências que nos levariam naturalmente a preferir as virtudes sociais. Mas restaria ainda saber: a) que experiências são essas? b) e de que modos nós as temos ou tivemos? A partir de agora cruzarei os dois temas – virtudes sociais e refinamento – nas obras humeanas de teor moral – o *Tratado*, os *Ensaio*s e a *Investigação sobre os princípios da moral* – para responder tais questões.

2 A natureza do refinamento moral

Com relação ao refinamento há uma dificuldade de investigação que se deve à variedade de outros termos a ele associados, como, por exemplo, o termo da passagem acima: *(un)cultivated*, ao qual irei me restringir. Na seção *Da origem da justiça e propriedade*, no *Tratado*, lê-se que

para que a sociedade se forme, não basta que ela seja vantajosa; os homens também têm de ser sensíveis¹ a suas vantagens. Entretanto, em seu estado selvagem e inculto (*uncultivated*), e apenas pelo estudo e reflexão, é impossível que os homens al-

Ensaio sobre a filosofia de Hume

guma vez cheguem a adquirir esse conhecimento (T 3.2.2.4, grifo meu).

Destaco aqui que o homem torna-se culto quando tem sua sensibilidade estimulada, ou cultivada, o que o levaria a preferir naturalmente a vida social. Por isso, depois do impulso instintivo inicial do apetite sexual e consequente procriação, são os laços afetivos reforçados pelo hábito que convencem os homens da vantagem de viver em sociedade. Na mesma seção do *Tratado* encontramos outro parágrafo que explicaria o desenvolvimento histórico em um estágio posterior à formação da sociedade. Hume fala da existência de um risco ou inconveniente em nossa própria natureza que dificulta mantermos a vida social. Trata-se da nossa natural *afeição parcial*:

Segue-se de tudo isso que nossas ideias naturais e incultas (*uncultivated*) da moral, em vez de remediar a parcialidade de nossos afetos, antes se conformam a essa parcialidade, dando-lhe mais força e influência (T 3.2.2.8).

A solução para conservar a vida social não estaria na natureza mesma, quer dizer, na natureza inculta (*uncultivated nature*), mas sim no artifício, ou melhor, na natureza cultivada ou refinada.

Como já disse, por conta da propensão da sociedade refinada a dar preferência às virtudes sociais, os defensores do chamado ceticismo moral diriam que o artifício – como a educação e a política – *produziram* a distinção entre virtude e vício em uma manobra de controle das paixões mais impulsivas como o interesse próprio. Segundo Hume, essa tese seria equivocada por dois motivos: 1) há distinções morais que não levam em consideração o interesse público (quando sentimos agrado por algumas qualidades simplesmente por

simpatia); 2) a distinção moral precisa ser natural para que o artifício provoque reação nos indivíduos e sem isso o discurso nem seria inteligível. Para Hume, os artifícios são invenções, mas não são arbitrários. Eles *não criam*, mas *desenvolvem* a moralidade (T 3.3.1.11). Por isso, poderia ser dito que os artifícios, como a política e a educação, caracterizam-se como instrumentos de refinamento da nossa natureza.

Mesmo com a sociedade formada, ao longo da história o homem continuaria a precisar e vivenciar esse mesmo tipo de experiência afetiva que o convence a conservá-la, optando também por todos os meios que levam a este fim. Assim, entendo que conforme a EPM 7.15 teríamos a preferência natural pelas virtudes sociais não por conta de reflexão e estudo – assim como no momento da formação da sociedade e da aprovação de condutas como a justiça – mas por experiências afetivas promovidas artificialmente. Não apenas aprovamos a prática da justiça, por exemplo, em um dado momento da história, como também chegamos a preferi-la a partir de um momento posterior, juntamente com a benevolência e demais virtudes sociais, porque sentimos e nos convencemos de que elas melhor satisfazem nossas necessidades. Seria nesse sentido que Hume, no Apêndice *De algumas disputas verbais* (EMP 4.6), afirmará que os sentimentos de aprovação produzidos pelas virtudes não sociais – como a coragem, a temperança e a diligência – são inferiores e de certo modo diferentes dos sentimentos produzidos pelas virtudes sociais, ainda que não sejam de espécies completamente diferentes.

Como assinalado anteriormente, os *Ensaio*s só mencionam o termo virtudes sociais apenas uma vez. E esta única menção aparece no ensaio *O Estoico*, texto que se tornou conhecido na tradição dos comentadores de Hume como um dos que tratam da felicidade, juntamente com *O*

Epicurista, O Platônico e O Cético. Abstenho-me aqui de analisar cada um desses ensaios. Assumo, no entanto, a interpretação de John Immerwarh (1989, 307-8) segundo a qual nenhum desses ensaios representaria completamente o pensamento de Hume, ao mesmo tempo em que cada um o expressaria em parte. Assim, creio estar autorizado a tomar pelo menos alguns elementos do que *O Estoico* diz acerca das virtudes sociais como uma corroboração do que afirmei sobre o pensamento de Hume. Neste texto, assim como em outras passagens da obra humeana, as virtudes sociais são apresentadas como prevaletentes (§ 14). Isso em meio à valorização do homem que, por sua vez, é tido como distinto dos demais animais porque é obrigado a desenvolver por meio da “arte e da indústria” (*art and industry*) o que a natureza lhe oferece. Diz a passagem:

Muitas das necessidades dos animais (*brute-creatures*) são satisfeitas pela natureza [...] Mas o homem, nu e inerte, exposto aos rudes elementos, só lentamente vai saindo desta situação indefesa [...] Tudo é conquistado com esforço e habilidade, e, mesmo quando a natureza fornece os materiais, ainda assim estes são rudes e inacabados, até o momento em que a indústria (*industry*), sempre ativa e inteligente, refina-os do estado bruto em que se encontram e os adapta ao uso e à conveniência dos homens. (E, *O Estóico*, § 1, grifo meu).

O ensaio caracteriza as necessidades humanas referentes não apenas ao corpo, mas também ao bem-estar espiritual:

O grande objetivo de toda indústria humana é alcançar a felicidade. Para isso as artes foram inventadas, as ciências foram cultivadas, as leis foram decretadas, e as sociedades foram modeladas (E, *O Estóico* § 5).

Resumindo de outra maneira o que extraio desse ensaio como indicação do que o próprio Hume defende, o termo *uncultivated* é aplicado ao estado no qual o homem se encontra na natureza rude, ao mesmo tempo em que se indica a possibilidade de seu refinamento para que suas necessidades sejam satisfeitas.

Ao menos nessas passagens aqui citadas, a tradução de *cultivated* como “culto” não deve nos fazer perder a noção de que tais vivências são equivalentes ao sentido literal de cultivo agrário, como algo que exigiria um empenho cuidadoso e contínuo para render frutos. A importância de manter a proximidade desse sentido pode ser reforçada por dois parágrafos da seção *Das qualidades úteis a nós mesmos* da *Investigação sobre os princípios da moral*, nos quais Hume abertamente estabelece a analogia entre o refinamento moral e o cultivo da terra. No parágrafo 10 Hume apresenta a vantagem do comportamento industrioso como o modo de melhor administrar o tempo, comparando-o a um campo bem cultivado, mesmo que não tenha grandes extensões, pois ambos produzem coisas úteis à vida. Logo adiante, no parágrafo 22, Hume compara a contemplação que temos da felicidade de alguém com a contemplação de um campo bem cultivado. Do mesmo modo, contemplar a tristeza é como contemplar uma paisagem desértica. Aqui Hume se refere aos efeitos das qualidades úteis ao próprio agente para provar que, enquanto espectadores, sentimos agrado também de modo desinteressado, bastando-nos o princípio da simpatia, o que seria contrário a tese do ceticismo moral de que a moralidade é produzida pela política e pela educação. Por extensão, facilmente se poderia aplicar esta mesma analogia à contemplação das virtudes sociais, uma vez que estas promovem frutos ainda mais agradáveis e úteis não somente para o possuidor como também ao público.

Até agora contentei-me em responder à primeira pergunta apresentada. Estas experiências de refinamento consistem em experiências afetivas que cultivam nosso julgamento moral, o que ao menos parcialmente tem influência sobre a ação humana (T 3.1.1.6; EPM 9.4). O quanto e o modo como o refinamento do nosso julgamento moral pesa sobre a agência moral, apesar de intrigante e importante para complementar a presente pesquisa, exigiria espaço e dedicação maiores do que os limites possíveis para meu texto atual. Dessa maneira, passo a responder a segunda pergunta a qual me propus inicialmente: de que modo temos ou tivemos vivido tais experiências? Ou ainda, quais historicamente teriam sido os artifícios por meio dos quais ampliamos nossas experiências afetivas que nos tornam sensíveis a conservar a vida social?

3 Refinamento moral e seus artifícios

Já mencionei na seção anterior que educação e política são exemplos de artifícios de refinamento moral. Mas agora examino melhor como isto acontece, associando-os a outros meios de igual propósito.

Um exemplo de artifício ou instrumento de refinamento da nossa natureza pode ser encontrado no *good breeding* ou polidez. Na seção *Da probabilidade não filosófica* (T 1.3.13.15) Hume afirma que o *good breeding* oferece regras de convivência que funcionariam como filtro ao desagradável, como a palavra ofensiva. Na seção *Da grandeza de espírito* (T 3.3.2) e na seção 8.1 da *Investigação sobre os princípios da moral*, as regras de boas maneiras (*good manners*) ou polidez aparecem como meio de suavizar a expressão de nosso orgulho, o que facilita a convivência social e a conversação, enquanto as leis da justiça evitariam conflitos entre os inte-

resses individuais para preservar as vantagens da assistência mútua.

Assim, orgulho e ambição seriam dois modos de manifestação da nossa forte propensão natural à parcialidade que, segundo Hume, é um inconveniente da nossa *uncultivated nature*. Isso não quer dizer que o interesse próprio, o ambição e a orgulho em si mesmos seriam problemáticos. Na verdade são até importantes e necessários. Porém, tornam-se uma ameaça à vida social quando em excesso ou em exibição pública.

Quanto ao caso específico do interesse próprio, o artifício de refinamento mais efetivo, ainda que não o único, seria a justiça e demais artificios relacionados, como, por exemplo, o governo, uma vez que o interesse próprio é um inconveniente social quando é excessivo, independentemente se manifestado publicamente ou não, diferentemente do orgulho. Dessa maneira, os mecanismos de refinamento para o interesse individual não poderiam se limitar a um controle de expressão verbal e gestual, como as regras de polidez.

O interesse próprio, conjugado à escassez de recursos disponíveis, levaria os indivíduos a entrarem em conflito e à instabilidade de posse (T 3.2.2.7). É por isso que surge a necessidade da convenção da propriedade e as consequentes regras para sua manutenção (T 3.2.3), como a de sua transferência consentida (T 3.2.4) e a obrigatoriedade de promessas (T 3.2.5), reforçadas pela instituição do governo (T 3.2.7). O que ocorre em todas essas etapas são sempre experiências afetivas que nos convencem de que o interesse próprio, ao invés de ser negado, é realizado em conjunção com o interesse público. A experiência de vida social seria suficiente para convencer alguém de que a justiça é o melhor meio de atingir o interesse próprio. No entanto, mesmo com

o estabelecimento do governo, a desordem social persiste por causa de nossa preferência natural pelo que nos é contíguo. Então, seriam duas dificuldades diferentes para a vida social: a parcialidade das paixões e o princípio de contiguidade. Por isso, todo artifício de refinamento moral consiste em contornar ambas ao tornar o distante mais próximo por meio da imaginação (T 3.2.7.1).

No caso específico do orgulho, um artifício usual da sociedade moderna para seu refinamento é a polidez, que aparece na seção 7.3 da *Investigação sobre os princípios da moral* como um gosto pelo prazer moderado e a não repressão de nossas paixões, o que é motivo de mérito para homens das diferentes classes sociais. A polidez constitui uma virtude ou qualidade imediatamente agradável ao espectador mesmo que seu possuidor seja um desconhecido. Sua agradabilidade e nossa conseqüente aprovação provêm da ideia que temos de seu efeito sobre os conhecidos de seu possuidor (EPM 8.15). A polidez seria uma virtude mais bem avaliada numa sociedade de maior convivência, o que a tornaria mais agradável e, conseqüentemente, manteria a sociabilidade (EPM, *Um diálogo*, 49).

Na verdade, as regras de polidez têm efeito não somente sobre o orgulho, mas também sobre a atração entre os sexos, o que incorre nas regras específicas da galanteria, que Hume entende como um exercício de refinamento moral oportuno aos jovens, tal como ele afirma no ensaio *Da origem e do progresso das artes e das ciências*. Neste mesmo ensaio encontramos uma síntese dos bons resultados da polidez sobre o interesse próprio, o orgulho e o desejo sexual:

como somos comumente egoístas e orgulhosos e tendemos a passar por cima dos outros, um homem polido nos ensinará a nos comportarmos com deferência em relação aos outros e a

dissimularmos a superioridade, em todos os casos [...] A galanteria não é senão um exemplo dessa mesma atenção generosa (E, *Da origem e do progresso das artes e das ciências* § 40)

Desse modo, os artificios do refinamento visam não extinguir as paixões. Porém, em prol da sociabilidade, adaptam as que podem ameaçá-la e incentivam as que melhor a promovem. Nesse nível de maior civilidade – que equivaleria para Hume a um maior grau de sensibilidade – as virtudes sociais são preferidas às virtudes heroicas ou bélicas. O motivo não seria porque estas se opõem àquelas, mas porque as virtudes sociais possuem um maior grau de promoção dos interesses públicos.

Mesmo que Hume tenha confiança nas possíveis vantagens sociais da polidez, ele tem consciência dos limites desse artifício, além de admitir a possibilidade de que ela poderia levar a uma degeneração, ao invés de um refinamento moral, como expressa:

Da mesma forma como a polidez moderna, naturalmente tão ornamentada, frequentemente se transforma em afetação e peraltice, hipocrisia e falsidade, assim a simplicidade dos antigos degenera frequentemente em rudeza e abuso, aviltamento e obscenidade (E, *Da origem e do progresso das artes e das ciências*, § 37).

Com isso, Hume não estaria se opondo à polidez, o que seria uma contradição com o que apresentei acima. Na verdade, tal trecho demonstra a lucidez de Hume ao advertir que a polidez, assim como a simplicidade, representam um ganho moral quando nelas prevalece a moderação, não sendo nenhuma delas uma vantagem social por si mesmas. Aplicando o que Hume explana acerca do refinamento estético para o caso da polidez, a função desta seria semelhante à

da maquiagem. Ambas deveriam realçar a beleza natural do que adorna, ao invés de substituí-la ou escondê-la. Caso ultrapasse este limite, seria apenas superficial e passageira. Talvez até impressionasse o observador à primeira vista, porém sem o afetar positivamente. Ou pior, poderia encobrir erros, sendo seu exagero até mais prejudicial do que o excesso de simplicidade (E, *Da simplicidade e refinamento na escrita*, §10).

Em outras passagens aparecem vários exemplos de artifícios ou instrumentos de refinamento. No ensaio *Do caráter nacional* são apresentados elementos que contribuem para a formação moral de um povo. Além da política, são citados o comércio, as viagens e a linguagem. O que todos teriam em comum é que são meios de comunicação que reforçam a base natural da simpatia (E, *Do caráter nacional*, §§ 15-8), que “contagia as maneiras” por compartilhar sentimentos (§ 10).

Para que haja um efetivo refinamento moral, o critério da moderação também estaria presente em outros artifícios além da polidez. O ensaio *Do refinamento nas artes* indica que o luxo, como refinamento na satisfação dos prazeres, torna-se vício apenas quando ignora “propósitos generosos”, o que corrobora a ideia de que a promoção da sociabilidade é o critério para o refinamento efetivo. No mesmo ensaio está ainda a indicação da “educação”, do “costume” e do “exemplo” como promotores do “direcionamento do espírito”, o que identifico com o refinamento moral (E §§ 1-3). Se o motivo destes artifícios refinarem nossa moralidade é porque promovem a comunicação, a simples conversação seria outro instrumento oportuno. Diz Hume que:

clubes e sociedades particulares se formam em toda parte; os dois sexos se encontram de forma agradável e sociável; e os temperamentos dos homens, bem como o seu comportamento, vão se refinando rapidamente. De forma que, além dos aprimoramentos trazidos pelo conhecimento e pelas belas-artes, eles inevitavelmente refinam ainda mais a sua humanidade pelo simples hábito de conversar, contribuindo para o prazer e o entretenimento mútuos. Assim o trabalho (*industry*), o conhecimento e a humanidade se unem por um elo indissolúvel e se encontram peculiarmente, por meio da experiência e da razão, entre os indivíduos mais polidos e naquelas épocas que geralmente são consideradas as mais luxuosas (E, *Do refinamento nas artes*, § 5).

A ideia persiste na *Investigação sobre os princípios da moral*, onde se conclui que a conversação e o convívio despertam a preocupação benevolente presente em todos, fazendo-a gerar as distinções morais que estão “mergulhadas na natureza solitária e inculta (*uncultivated*)” (EPM 9.9). Com isso, Hume defende que os clubes, locais comuns da conversação à época, ofereciam um campo fértil para a ampliação de experiências não somente intelectuais, mas também afetivas pelo compartilhamento de sentimentos.

4 Os Ensaios como artifício de refinamento moral

A segunda e última menção no *Tratado* às virtudes sociais está no seu último parágrafo (3.3.6.6). Nele, Hume menciona que a observância das virtudes sociais leva à felicidade, contudo, ele se exime de tratar de assuntos relacionados por ora porque eles “requerem uma obra à parte, muito diferente do espírito” daquela obra. De acordo com a metáfora do anatomista e do pintor sugerida na passagem, Hume estaria, no *Tratado*, preocupado em *explicar* os princípios da nature-

za humana envolvidos no fenômeno da moralidade, e não em *motivar* os leitores a praticar as virtudes morais. Essa segunda atividade é chamada de “moralidade prática”, cuja preocupação não seria estranha na Grã-Bretanha do século XVIII, como dito no começo do texto.

Hume, portanto, não só trata dos artifícios do refinamento moral, como também se empenha em oferecer um artifício para esse mesmo fim. Dessa maneira, os *Ensaio*s, obra imediatamente posterior ao *Tratado*, representariam a tentativa humeana de contribuir em termos práticos para o refinamento moral. Alguns comentadores já têm sublinhado o caráter motivacional dos *Ensaio*s. Guimarães (2007), por exemplo, considera que Hume, tanto nos *Ensaio*s quanto na *História da Inglaterra* (1754-1762), junta ao seu espírito de “investigador newtoniano” o de “educador moral”, esboçando uma sutil normatividade. Essas iniciativas não aconteceriam sob a forma de prescrição direta, antes se destinariam a incitar estímulos responsáveis por condutas que favorecessem a ordem social e, com isso, a felicidade geral. No mesmo sentido, Immerwarh (1991; 1995) argumenta que a distinção entre paixões calmas – como os sentimentos moral e estético – e paixões violentas, ocupa uma centralidade em toda a filosofia moral humeana. Enquanto o *Tratado* viria a descrevê-las, os *Ensaio*s pretendem produzir apenas as paixões calmas, valendo-se da fundamentação teórica da obra anterior. Assim, o ensaio *Da delicadeza do gosto e da paixão* cumpre a função de ponte entre o *Tratado* e os *Ensaio*s, ao tematizar sobre a importância do refinamento estético como um remédio contra as paixões violentas, tais como a ambição e o orgulho. Diz Hume:

Mas talvez eu tenha ido longe demais ao dizer que um gosto *cultivado* pelas grandes (*polite*) artes extingue as paixões,

tornando-nos indiferentes a objetos que são perseguidos tão avidamente pelo resto da humanidade. Pensando bem, creio que isso antes aumenta a nossa sensibilidade para todas as paixões ternas e agradáveis; ao mesmo tempo, torna a mente incapaz de quaisquer emoções rudes ou violentas (E, *Da delicadeza do gosto e da paixão*, § 5).

Se nos *Ensaios* Hume não cita o termo virtudes sociais a não ser em *O Estoico*, não é porque não considere esse assunto importante, mas porque não se propõe aí a explicá-las. Os *Ensaios* propunham-se a oferecer um material-base de exercício para o julgamento moral, como outro instrumento de refinamento ou de ampliação de experiências afetivas para tornar os leitores sensíveis às vantagens das virtudes sociais. A influência dos *Ensaios* poderia ser tanto direta, na medida em que por sua escrita eloquente levaria os leitores a terem afetos sociáveis, quanto indireta, ao propiciar a conversação nos clubes. Por isso, os *Ensaios* não seriam apenas sobre o refinamento, mas se constituiriam um exercício de cultivo da moralidade.

5 Conclusão

Seria mais fácil uma associação entre o refinamento e as virtudes artificiais. Contudo, pretendi mostrar que, para Hume, o refinamento leva necessariamente a preferirmos as virtudes sociais, que contrastam sem se oporem às outras virtudes, como as heroicas. Esse enfoque oferece uma melhor percepção de que para Hume não importa se as virtudes são naturais ou artificiais, como fica mais claro na discussão da *Investigação sobre os princípios da moral*, onde sequer há esta distinção. Pensar o refinamento junto às virtudes sociais aproximaria mais as noções de natureza e

artifício, uma vez que artifício nada mais seria do que uma versão cultivada da natureza.

O objetivo do artifício é a tentativa de nos manter sociáveis, apesar dos inconvenientes da natureza, a qual precisa ser lapidada para que seja satisfeita de acordo com as circunstâncias. Por isso, o refinamento é um processo que exige esforço contínuo, de forma semelhante ao cultivo agrário, sendo algo distinto e distante de uma questão de erudição ou intelectualismo. Desse modo, o indivíduo refinado é o que tem cultivado experiências afetivas que o sensibilizam a preferir virtudes ligadas ao interesse público.

Entretanto, o refinamento não gera as distinções morais, nem nos faz preferir as virtudes sociais entre todas as virtudes morais. O que ele faz é ampliar nossas experiências para que nossa habilidade natural de julgar moralmente seja exercitada, fazendo-nos levar inapelavelmente em consideração o interesse público, uma vez que nossas mentes se espelham pelo princípio da simpatia.

Nos *Ensaio* está a indicação mais vasta dos instrumentos para tal exercício: a política, o comércio, as artes, a educação, a polidez, a conversação, as viagens, a linguagem e o costume. Além disso, a própria leitura dos *Ensaio* seria por si só um artifício adicional de refinamento da sensibilidade à vida social.

REFERÊNCIAS

- GUIMARÃES, L. Simpatia, Moral e Conhecimento na Filosofia de Hume. *Dois Pontos*, v. 4, n. 2, 2007, 203-219.
- HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para a modernidade: os Iluminismos britânico, francês e americano*. Tradução de Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011.

- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. David. F. Norton e M. J. Norton (orgs.). Oxford: Oxford Philosophical Press, 2000. |T|
- HUME, David. *Ensaaios Morais, Políticos e Literários*. Edição, prefácio e notas: E. Miller. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2004. |E|
- HUME, David. *Essays Moral, Political and Literary*. In: Past Masters. Hume. InteLex Corporation, 1993.
- HUME, David. *Investigação sobre os princípios da moral*. In: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004. |EPM|
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Déborah Danowski. 2ª ed. revisada e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009. |T|
- IMMERWARH, John. Hume's Essays on Happiness. *Hume Studies*, v. 15, n. 2, nov. 1989, 307-324.
- IMMERWARH, John. The Anatomist and the Painter: The Continuity of Hume's Treatise and Essays. *Hume Studies*, v. 17, n. 1, 1991, 1-14.
- IMMERWARH, John. Hume on Tranquillizing the Passions. In: Tweyman, S. (Ed.). *David Hume: Critical Assessments*, v. 4. Londres: Routledge, 1995, 332-351.
- JOHNSON, Samuel. *Dictionary of the English Language*. London: J. & P. Knapton, 1755.

Notas

- 1 Grifo meu. Estranho que a versão brasileira de Déborah Danowski tenha traduzido a expressão original “*be sensible*” por “se dar conta”, o que deixa escapar um detalhe caro à filosofia humeana, que é a dimensão da sensibilidade.
- 2 Grifo meu. A tradução brasileira de Luciano Trigo traz “tira-os”, enquanto o original diz “*refines them*”, ignorando a importância do tema do refinamento, tal como neste artigo enfatizo.