

HUME E A LITERATURA COMO FILOSOFIA MORAL

André Klaudat
UFRGS

“-And, alas! How always known no principle to supply as a duty what the heart was deficient in.” Jane Austen, *Mansfield Park* (p.327, Penguin).

Meu propósito é responder à pergunta “a filosofia moral de David Hume utiliza-se de procedimentos que foram tematizados e explicitados por quem em anos recentes defendeu que a literatura é filosofia moral?” Para responder a esta pergunta será necessário, em primeiro lugar, ter clareza sobre quais são os procedimentos mencionados. Isto ocupará a parte inicial do meu texto. Na segunda parte, me voltarei para o que o que é meu interesse maior: a filosofia moral de Hume e a sua relação com aquela perspectiva de pensamento sobre a literatura, ou uma certa literatura. Gostaria de salientar que não pretendo me envolver aqui com a discussão filosófica mais ampla a respeito dos méritos da visão sobre a filosofia moral implicada por quem sustenta que alguma literatura é filosofia moral.

A Literatura como Filosofia Moral

Nos últimos anos algumas filósofas chamaram a atenção para certos procedimentos utilizados por escritores para alcançarem os seus objetivos especiais. Estas filósofas são, entre outros que fizeram o mesmo, Cora Diamond, Martha Nussbaum e Alice Crary¹. É mais fácil, inicialmente, identificar a concepção das possibilidades da

literatura em relação à filosofia moral contra a qual estas filósofas se voltam. Esta concepção merece o nome de “visão predominante”². Numa formulação capaz de encapsulá-la, ela sustenta que a literatura com as suas especificidades pode ser *útil* à filosofia moral, instrumentalmente útil.

Textos literários podem, em primeiro lugar, ser úteis à filosofia moral ao conterem argumentos explícitos a favor de teorias morais ou de concepções da moralidade. Texto literários podem também, em segundo lugar, ser importantes para a filosofia moral por apresentarem e explorarem idéias num contexto mais livre, idéias que quando bem articuladas e postas na forma de argumentos explícitos são a matéria mesma das teorias morais. E em terceiro lugar, as obras literárias podem ser extremamente importantes à filosofia moral, segundo a visão predominante, quando nelas encontramos tratamentos, caracterizações, descrições de ações específicas, de pessoas particulares e seu carácter, que fornecem o *material* para que os proponentes de teorias morais tenham maior clareza sobre a conduta e a natureza dos homens quando da sua teorização moral, e assim a sua teorização não sofrerá, fundamentalmente, de qualquer superficialidade em relação à vida humana.

Esta visão, a “predominante”, das relações entre a literatura e a filosofia moral claramente supõe uma concepção específica da natureza e dos propósitos da filosofia moral. É em função desta concepção que a visão predominante pode relegar a literatura a esta sua posição *secundária* (é claro que os seus proponentes discutirão esta qualificação, dirão eventualmente “não é secundária, é uma posição importante e a única possível quando o assunto central é a moralidade”). A concepção em questão é a de que a filosofia moral é quem contém, é o repositório da racionalidade moral por excelência. A filosofia moral é, deste ponto de vista, a empreitada intelectual que se ocupa exclusivamente com *argumentos*, com raciocínios nos quais nós passamos de certas proposições para outras proposições. A respeito do que é a moralidade e do que constitui seu fundamento, as diferenças entre, por exemplo, Hume e Kant são vistas então como consistindo única e exclusivamente de argumentos e inferências distintos. A filosofia moral vista deste modo se baseia então, como podemos ver claramente, numa concepção comum, talvez aos filósofos somente, do que é a racionalidade. A racionalidade é comumente tomada como exigindo a exclusão de todo e qualquer envolvimento emocional, exigindo a desconsideração de capacidades especificamente emocionais, de respostas emocionais. Para ela importa somente os argumentos, os discursos em que há “argumentos estruturados”, inferências formais e materiais³.

Quais são então os procedimentos literários capazes de afrontar a visão predominante sobre a relação entre literatura e filosofia moral? Qual é a concepção alternativa à esta visão? Como pode ela se sustentar? Um formulação resume bem a concepção alternativa, diz ela: “O domínio da reflexão moral racional é mais amplo que o domínio do argumento”⁴. A concepção em questão sustenta, de um modo Ryleano, que o “treinamento ou habituação do *sentimento* desempenha um papel essencial no crescimento da compreensão moral”⁵. E os procedimentos literários relevantes são então estes ligados aos sentimentos, mas os procedimentos são precisamente os seguintes: estes que *direccionam*, e não somente provocam, nossos sentimentos e são capazes através disto de produzir convicção racional e ser assim – claro que desta perspectiva – uma forma de instrução moral. Assim a literatura, enquanto literatura, ou em função do que é próprio à sua forma, ao tipo de discurso ou texto que é, pode conter formas próprias de pensamento moral. Isto não do modo como a visão predominante defende, e nem no sentido vácuo em que certamente o autor que quisesse atender ao desiderato da visão predominante precisa exercitar seu pensamento. Os procedimentos literários e próprios da literatura que podem

conter pensamento moral são estratégias narrativas que estabelecem um padrão relativamente claro e distinto de reações afetivas que nos conduzirá a um convencimento racional de que uma maneira de olhar para certas áreas da vida humana é melhor ou a correta. Assim, especificamente, romances como os de Jane Austen provocam respostas emocionais distintas ante situações e personagens distintos que nos levam a valorizar uma sensibilidade apropriada, um orgulho apropriado, uma suscetibilidade apropriada à persuasão. O romance nos leva através de respostas emocionais distintas a traçar padrões nas nossas vidas que só se tornam visíveis por causa daquelas respostas emocionais produzidas pelo romance. Assim, a contribuição propriamente moral do romance enquanto romance, enquanto veículo com características e modos próprios, está na compreensão que ele oferece de vários elementos morais importantes de nossas vidas através do seguinte resultado: nós por causa dele reconhecemos que os padrões que nossas respostas emocionais nos permitem traçar nos facultam compreender melhor o que se passa no romance e também em nossas vidas⁶. Mas trata-se de “compreender melhor” não num sentido em que o que interessa é meramente uma *intelecção*. Quero oferecer duas citações que me parece indicam a abrangência e a natureza desta “compreensão melhor”. O que esta tem a ver com uma determinada teoria moral é uma outra questão. A primeira passagem é de Gilbert Ryle e a segunda é de Iris Murdoch.

Não importa o quão importante possa ser para a noção de um ser propriamente humano que ele tenha alguma capacidade, embora pequena, de produzir e seguir provas de proposições; ou de dar e aceitar razões para proposições; ou derivar e concordar sobre inferências de proposições para proposições; será o caso que não é somente para as suas realizações pequenas, modestas ou gloriosas nesta seca e fria arena proposicional que nós ranqueamos a sua vida como a vida de um homem, como distinta da vida de um animal, de um infante ou de um idiota... Certamente homens diferem de leões e infantes em serem capazes de idiotices, estupidezes e perversidades outras que escoláticas, e em serem capazes de ser razoáveis [*judicious*] de modos outros que os judiciais [*judicial*].⁷

Quando nós apreendemos e avaliamos outras pessoas nós não consideramos somente as suas soluções para problemas práticos especificáveis, nós consideramos algo muito mais fugidio que pode ser chamado a sua visão total da vida, como esta se mostra nos seus modos de falar ou silêncios, na sua escolha de palavras, na sua avaliação dos outros, na sua concepção de suas próprias vidas, o que elas pensam que é atraente ou elogiável, o que elas pensam que é engraçado: em resumo, as configurações dos seus pensamentos que se mostram continuamente nas suas reações e conversação. Estas coisas, que podem ser mostradas abertas e completamente ou elaboradas e suspeitadas internamente, constituem o que, querendo duas coisas diferentes em duas metáforas, nós podemos chamar a textura do ser de um homem ou a natureza de sua visão pessoal⁸.

Hume e a Filosofia Moral

Três são os pontos que serão tratados aqui para se obter uma resposta à pergunta inicial. No primeiro Hume parece se pronunciar explicitamente sobre o nosso problema central, e ele serve bem para começar a empreitada que alcançará resultados cumulativos.

No seu trabalho de fundamentação da moralidade, após afastar os céticos e esclarecer que irá desvendar a “verdadeira origem” da moralidade através da pesquisa sobre os princípios gerais da mesma, Hume se volta, na *Investigação sobre os Princípios da Moral*, à benevolência. A “virtude social” em questão parece mesmo não precisar, segundo Hume, de nenhuma prova de que é *estimável*, bastaria lembrar o significado de termos que comparecem em todas as línguas, tais como: sociável, de boa índole, humano, misericordioso, grato, amistoso, generoso, benfazejo. Para Hume, estes são termos para o mais alto mérito que a natureza humana é capaz de alcançar. E depois de falar de Péricles e Juvenal, Hume se *admoesta* da seguinte maneira:

Mas eu me esqueço que não é a minha presente ocupação elogiar [*recommend*] a generosidade e a benevolência, ou pintar, nas suas verdadeiras cores, todos os encantos genuínos das virtudes sociais. Estas, de fato engajam suficientemente todos os corações na primeira apreensão delas; e é difícil abster-se de um arroubo laudatório tantas vezes que ocorrem elas em nosso discurso ou raciocínio. Mas nosso objeto sendo aqui mais o especulativo, que a parte prática da moral, será suficiente observar (o que irá ser prontamente, acredito eu, concedido) que não há qualidades mais merecedoras da boa vontade geral e da aprovação da espécie humana do que a beneficência e a humanidade, a amizade e a gratidão, a afeição natural e o espírito público, ou o que quer que seja que procede de uma terna simpatia com os outros, uma preocupação generosa com a nossa espécie ou tipo. Estas, onde quer que aparecem, parecem se difundir de uma maneira entre todos que as contemplam e solicitar em seu próprio proveito os mesmos sentimentos favoráveis e afetuosos que elas exercem ao seu redor.⁹

O ponto de Hume parece claro. O propósito dele, o investigador dos princípios da natureza humana, não é “pintar” os encantos das virtudes sociais, mas antes dar-lhes atenção de um ponto de vista especulativo, isto é, teórico. Mas a pergunta é: ao lembrar do que fizeram e disseram Péricles e Juvenal, estava Hume se ocupando da “parte prática da moralidade”? E que papel exatamente cumpre uma tal lembrança num contexto como este? E se o seu objetivo é teórico, por que chegar a um ponto em que é preciso uma autorepreensão? Era Hume tentado por esta maneira de proceder ao realizar sua obra, ao menos esta talvez? E se ele está se afastando do “pintor”, está ele com isto tomando claramente o partido que ele dirá ser do “anatomista”? Esta distinção está à base da diferenciação que Hume faz entre *duas maneiras* de se fazer filosofia na primeira *Investigação*. Vejamos então este segundo ponto da filosofia de Hume, este a respeito da concepção da tarefa como um todo.

Na primeira seção da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, Hume distingue duas “espécies” de filosofia. Diz ele:

Uma considera o homem principalmente como nascido para a ação; e como influenciado nas suas decisões pelo gosto e sentimento; perseguindo um objeto, evitando outro, de acordo com o valor que estes objetos parecem ter, de acordo com a maneira em que eles se apresentam. Como a virtude é admitida ser de todos os objetos o mais valioso, esta espécie de filósofos pintam a ela nas cores as mais agradáveis, tomando toda a ajuda da poesia e da eloquência, e tratando o seu assunto de um modo fácil e óbvio, de tal maneira que é mais adequado a agradar a imaginação e engajar nossas afeições. Eles selecionam as observações e casos os mais impressionantes da vida comum, colocam caracteres opostos em contrastes

apropriados, e aliciando-nos para os caminhos da virtude pela visão da glória e felicidade, dirigem nossos passos nestes caminhos pelos preceitos mais corretos e pelos exemplos mais ilustres. Eles nos fazem *sentir* a diferença entre vício e virtude, eles excitam e regulam nossos sentimentos, e assim eles conseguem inclinar nossos corações para o amor da probidade e da verdadeira honra, pensam eles, que eles atingiram completamente o objetivo de todos os seus esforços¹⁰.

Mas há uma outra espécie de filosofia:

A outra espécie de filósofos considera o homem mais à luz do racional [*reasonable*] do que como um ser ativo, e procura formar o seu entendimento mais do que cultivar as suas maneiras. Eles consideram a natureza humana como um objeto de especulação; e com escrutínio detido a examinam a fim de descobrir aqueles princípios que regulam nosso entendimento, excitam nossos sentimentos, e nos fazem aprovar ou censurar qualquer objeto, ação ou comportamento particulares. Eles pensam que é censurável à toda literatura que a filosofia ainda não fixou, para além das controvérsias, os fundamentos da moralidade, do raciocínio e do criticismo, e devam para sempre falar de verdade e falsidade, vício e virtude, beleza e deformidade, sem ser capaz de determinar a fonte destas distinções. Enquanto eles procuram realizar esta árdua tarefa, eles não são detidos por quaisquer dificuldades, mas procedendo de casos particulares para princípios gerais, eles forçam suas pesquisas até princípios mais gerais, aos quais em todas as ciências a curiosidade humana está limitada. Embora as suas especulações pareçam abstratas, e mesmo ininteligíveis a leitores comuns, eles objetivam a aprovação dos instruídos e dos sábios, e pensam que serão suficientemente recompensados pelo esforço de todas as suas vidas se conseguirem descobrir algumas verdades ocultas que podem contribuir para a instrução da posteridade¹¹.

A primeira espécie de filosofia Hume chama de “fácil e óbvia” e a segunda de “acurada e abstrusa”. É mais adiante ele se utiliza da analogia anteriormente implicada para marcar a distinção em questão e declarar qual lugar deseja ocupar: Hume deseja fazer o trabalho do “anatomista” que irá servir ao “pintor”. “A acurácia é, em todos os casos, vantajosa à beleza, e o raciocínio justo vantajoso ao sentimento delicado. Em vão iríamos nós exaltar um ao depreciarmos o outro”¹².

Portanto, Hume parece claramente querer ser tomado com um “anatomista”, e não como um “pintor”, e isto significa ser tomado como um *metafísico*, por oposição ao que *nós* poderíamos chamar de “panfletários” das virtudes, estes que como Francis Hutcheson – *segundo parecia a Hume* – recomendam e praticam um certo “calor na causa da virtude”¹³.

Nosso saldo, portanto, até agora aponta para uma resposta negativa à pergunta inicial. Passemos ao meu último ponto. Como Hume pretende produzir *convicção* em relação à sua filosofia moral? Desejo explicar melhor esta pergunta.

O autor do *Tratado* tem como objetivo supremo oferecer um “conhecimento do homem” que seja resultado da aplicação da “filosofia experimental aos assuntos morais”. O propósito é “explicar os princípios da natureza humana” (cf. I Introdução¹⁴). Então, Hume poderia querer produzir a convicção que está tipicamente ligada à *explicação* satisfatória de um fenômeno, neste caso o fenômeno da moralidade, é isto que ele chama de descobrir os “princípios” da moralidade e isto é descobrir-lhes os “fundamentos”. Mas Hume parece se preocupar com o seu trabalho filosófico de uma outra maneira também, a saber, da perspectiva de quem está interessado em *avaliar* o resultado deste trabalho, o que

não se adapta bem à mera correção de uma explicação. No final do *Tratado*, Hume sustenta contra Hutcheson que a “simpatia é a fonte principal das distinções morais” (T p.618) e complementa: “Estes que reduzem [*resolve*] o sentido da moralidade a instintos originais da mente humana podem defender a causa da virtude com autoridade suficiente, mas carecem da vantagem que possuem estes que explicam aquele sentido através de uma simpatia extensa com a humanidade. De acordo com este último sistema, não somente a virtude precisa ser aprovada, mas também o sentido da virtude [*sense of virtue*], e não somente este sentido mas também os princípios dos quais ele é derivado. De modo que nada é apresentado de nenhum lado se não o que é louvável e bom” (T p.619). E assim, segundo Hume, “todos os amantes da virtude certamente devem ficar satisfeitos em ver que as distinções morais são derivadas de uma fonte tão nobre, que nos dá uma noção correta da *generosidade* e *capacidade* da nossa natureza” (T p.619). Ou seja, Hume parece *recomendar* o seu sistema, dizendo que segundo ele a fonte da moralidade é “nobre”, Hume parece não só dizer que seu sistema é correto do ponto de vista da explicação, mas é também *satisfatório*, que o princípio da simpatia é “vantajoso” por ser intrinsecamente satisfatório para nós. Como pode um “anatomista” fazer isto? Não deve ele se preocupar somente com a verdade? Parece que esta “fonte nobre” da moralidade não é um mero resultado suplementar, um plus obtido do trabalho explicativo; esta avaliação parece nas mãos de Hume querer oferecer uma espécie de relevância ao “sistema de explicação” por ele proposto. O que Hume pensa que está fazendo neste ponto, que é tomado como um “endosso refletido” do seu sistema?¹⁵

Hume, no entanto, a esta altura faz o que veio a repetir na segunda *Investigação*, a saber, admoesta-se a respeito do seu propósito.

Eu me abstenho de insistir neste assunto. Estas reflexões requerem uma obra à parte, muito diferente do espírito da presente. O anatomista não deve nunca imitar o pintor: nem em suas dissecções acuradas e em suas representações das menores partes do corpo humano pretender dar às suas figuras quaisquer atitudes ou expressões graciosas e atraentes. Existe mesmo algo repulsivo, ou ao menos menor, na visão que nos oferece das coisas que ele apresenta, e é necessário que os objetos sejam colocados à distância e mais cobertos à visão para torná-los atraentes aos olhos e à imaginação” (T pp.620-1).

O que salta aos olhos é que Hume volta a insistir na importância do anatomista para o pintor, que poderá então na sua ciência ser “mais correto nos seus preceitos” e “mais persuasivo nas suas exortações” (T p.621).

A resposta final a que chegamos parece precisar ser que, apesar de (1) Hume ter sido *tentado* por uma maneira de proceder que não a do “anatomista” e (2) em função mesmo de ele não ter esclarecido a natureza do procedimento que aponta a “vantagem” do “princípio de simpatia”, Hume pretende que seu texto convença através da reflexão *intelectual* racional, que o seu texto deve ser entendido e convencer através da aplicação do *entendimento* às suas teses e doutrinas. Portanto, a resposta a que afinal chegamos é *negativa* para nossa pergunta inicial.

Notas

¹ Cf. Diamond: “Anything but Argument?”; “Missing the Adventure: Reply to Martha Nussbaum”; “Having a Rough Story about What Moral Philosophy Is” in: *The Realistic Spirit, Wittgenstein, Philosophy and the Mind* (Cambridge MA, The MIT Press, 1995).

Nussbaum: *Poetic Justice, The Literary Imagination and Public Life* (Boston, Beacon Press, 1995); *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (Nova Iorque, Oxford UP, 1990); e Crary: "Does the Study of Literature Belong Within Moral Philosophy? Reflections in the Light of Ryle's Thought" in: *Philosophical Investigations*, Vol.23 N° 4, outubro 2000.

² Cf. Diamond ("Having a Rough Story...", p.372) e Crary (*op.cit.*, pp.315-24) para apresentações detalhadas desta visão com referência especial a D. D. Raphael.

³ Cf. Diamond, *op.cit.* p.368; e Crary, *op.cit.* p.316. Kant me parece bastante explícito sobre este ponto: "Morality cannot ... be based on any pathological principle, neither on a physical nor yet on a moral feeling. Moreover, to have recourse to feeling in the case of a practical rule is quite contrary to philosophy. Every feeling has only a private validity, and no man's feeling can be apprehended by another. If a man argues that 'he feels in himself that it is so', his argument is a tautology. His feeling can have no value for others, and the man who once appeals to his feelings forswears all rational grounds" (*Lectures on Ethics*, trans. Louis Infield, London, Methuen, 1979; p.38).

⁴ Cf. Crary, *op.cit.* p.318.

⁵ Cf. Crary, *op.cit.* p.315.

⁶ Cf. Crary, *op.cit.* p.330.

⁷ *Apud* Crary, *op.cit.* p.319.

⁸ *Apud* Diamond, *op.cit.* p.374.

⁹ Hume, seção 2 ("Of Benevolence"), §5: *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (Oxford, Oxford UP, 1998; ed. Tom Beauchamp).

¹⁰ Hume, Seção 1 ("Of the Different Species of Philosophy"), §1: *An Enquiry concerning Human Understanding* (Oxford, Oxford UP, 1999; ed. Tom Beauchamp).

¹¹ Hume, *loc.cit.* §2.

¹² Hume, *loc.cit.* §8.

¹³ Cf. M.A. Stewart: "Two Species of Philosophy: The Historical Significance of the First Enquiry" in: Millican, Peter (ed.): *Reading Hume on Human Understanding* (Oxford, Clarendon Press, 2002).

¹⁴ T é *Treatise of Human Nature* (Oxford, Clarendon Press, 1978).

¹⁵ Cf. Christine Korsgaard, *Sources of Normativity* (Cambridge, Cambridge UP, 1996).