

LEITURA E TRANSFORMAÇÃO: HUME, HUTCHESON E A PLURALIDADE MODERNA ILUSTRADA PELA RECEPÇÃO DE CÍCERO

READING AND TRANSFORMING: HUME, HUTCHESON AND THE MODERN PLURALITY ILLUSTRATED BY CICERO'S RECEPTION

Flávio Augusto de Oliveira Santos¹
UFPR, Brasil.

Resumo

No texto, distinguimos duas vias para abordar a recepção dos antigos na modernidade. A primeira é contextualista e busca restituir com rigor conceitual e filológico o sentido original dos clássicos. A segunda, interventiva, privilegia a atualidade dos antigos, admitindo desleitura e transformações orientadas por problemas presentes. Adotando a segunda via como foco central, tentamos evidenciar como Hutcheson e Hume se apropriam de Cícero, mais especificamente da abertura do conceito de *honestum*, para fins distintos, frequentemente opostos, revelando a “modernidade de Cícero” no debate entre auto estima e benevolência como motivadores da ação moral. Em Hutcheson, o *honestum* é psicologizado: um senso moral inato apreende imediatamente a benevolência, fundamento das virtudes, democratizando a percepção do mérito e sustentando uma moldura providencial que se opõe ao cálculo do interesse próprio. Em Hume, o vocabulário ciceroniano é reclassificado. Virtudes se tornam qualidades úteis ou agradáveis a nós e aos outros. Com isso, o juízo moral é recolocado numa economia dos sentimentos, e a simpatia passa a ocupar um

¹Mestre e Doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Paraná. Esta pesquisa foi realizada com apoio CAPES/Print durante estágio doutoral na Universidade de St. Andrews – Processo nº88887.935395/2024-00. Orcid: <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0003-1539-1510>. Flavio2501@hotmail.com.

ponto central, atribuindo a origem das virtudes ao corpo social, suas práticas e reconhecimentos mútuos. O contraste mostra a recepção como um jogo de luz e sombras, apropriações seletivas, transformações dos nexos tradicionais e de fundamentos, que se deslocam da *recta ratio* para a providência de um lado, e para a simpatia e a convecção de outro.

Palavras-chave

Cícero; Hutcheson; Hume; *honestum*; pluralidade na modernidade

Abstract

In this text, we distinguished two approaches to the Ancients in modernity. The first, contextualist, seeks to restore the original meaning of the classics with conceptual and philological rigor. The second, interventionist, privileges their present relevance, admitting misreadings and transformations guided by contemporary problems. Adopting the latter as our focus, we show how Hutcheson and Hume appropriate Cícero, or, more specifically, the openness of the concept of *honestum* for distinct and often opposing ends, thereby revealing the “modernity of Cicero” within the debate between self-esteem and benevolence as motives for moral action. In Hutcheson, the *honestum* is psychologized. An innate moral sense immediately apprehends benevolence, the foundation of the virtues, democratizing the perception of merit and sustaining a providential framework opposed to self-interest calculation. In Hume, the Ciceronian vocabulary is reclassified and virtues become qualities useful or agreeable to ourselves and others. Thus, moral judgment is relocated within an economy of sentiments, and sympathy takes center stage, attributing the origin of the virtues to the social body, its practices, and mutual recognitions. The contrast presents reception as a play of light and shadow: selective appropriations, transformations of traditional links, and shifts in foundation from *recta ratio* do providence, on the one hand, and to sympathy and convention, on the other

Keywords:

Cicero, Hutcheson, Hume, *honestum*, pluralidade na modernidade

Introdução

Há pelo menos duas formas de abordar a questão da recepção dos antigos na modernidade. A primeira é mais focada na precisão com que os textos foram compreendidos, seja conceitual, seja filológica. Este, talvez, possa ser entendido como um esforço mais clássico de história da filosofia. A segunda diz respeito à atualidade dos antigos no debate moderno. Nesta hipótese, não se busca entender como os modernos compreenderam os antigos no contexto histórico destes segundos, mas sim como maneжaram os textos diante de seus próprios problemas e objetivos.

A primeira forma permite um rigor considerável no método e um juízo sobre fidelidade ou infidelidade do leitor diante da obra clássica. Em alguma medida, que pode ser questionada quanto à validade, é possível falar em leitores melhores ou piores. Mas a segunda oferece mais liberdade para especular sobre a apropriação, a digestão e a transformação dos textos clássicos. Trata-se de atribuir aos modernos um modo de ler que pretende encenar um retorno. O texto é mobilizado para responder problemas presentes, ou formular perguntas ancoradas no “agora”. De um lado, portanto, há uma leitura que visa restituir e analisar sistemas passados de pensamento com o objetivo de fazer emergir um intelecto possível de outrora. Do outro, há um esforço de reafirmar as relações com o tempo presente, qualificando-o e compreendendo-o a partir das continuidades e oposições do pensamento estendido no tempo.

Ambas as formas de ler os antigos são indissociáveis e, na prática, se complementam. A autoridade do argumento vem do domínio do texto. A intervenção vem da desleitura, do descolamento do texto antigo de seu próprio contexto e da transformação, que o lança ao presente. A primeira sem a segunda é pura história das ideias, sem intervenção. A segunda sem a primeira é excessivamente infiel e tende a ser recebida com algum descrédito.

Neste artigo, o foco estará em trabalhar com o olhar voltado mais para a segunda forma. Como o título sugere Hutcheson e Hume são o ponto inicial para sugerir, como pano de fundo de análise, que esta disputa quase pessoal ilustra o que se queria dizer por *ler um texto*, e, a partir

disso, trabalhar as teses de interesse. Uma forma de ler que tem as raízes no presente – neste caso, no presente que era o século XVIII – e não no contexto do próprio Cícero. É, portanto, a modernidade de Cícero que está em jogo. Mas é também a disputa de autoridade sobre o texto entre os dois homens de letras do iluminismo escocês.

O objetivo, portanto, é identificar elementos de apropriação de Cícero pelos modernos e, em seguida, apontar como, dentro de uma certa estrutura que permite invocar a autoridade de romano, cada um deles o transforma, avançando suas próprias teses, que, por sua vez, caminham em sentidos opostos em diversos aspectos. Este é o cerne do que chamamos de “pluralidade” na modernidade, e também a razão pela qual tomamos a recepção de Cícero como ilustração.

Dito isso, o primeiro passo é o contexto em que os autores estão inseridos e a importância de Cícero no século XVIII. Em seguida, explora-se Hutcheson como leitor de Cícero nesta chave, de digestão, da transformação do lido em próprio. O que o irlandês retém, o que fica nas sombras, o que se transforma a partir das questões postas pelo romano. O terceiro ponto aborda os mesmos aspectos em Hume. Ao final, breves considerações são tecidas sobre como Hutcheson e Hume leitores de Cícero se esforçam para avançar questões irreconciliáveis de suas filosofias, sem abrir mão da autoridade emprestada do romano, e ilustram a pluralidade dinâmica da modernidade, tanto no que lhes é presente, quanto na forma como lidam com o passado.

I – Texto e contexto: o século XVIII escocês e a autoridade de Cícero

Os estudos sobre a relação entre David Hume e Francis Hutcheson têm evidenciado questões comuns e divergências entre dois dos mais importantes pensadores do chamado “Iluminismo Escocês” praticamente desde o final do século XVIII. Inseridos em um contexto rico em força criativa, que possibilitou a emergência de trabalhos de grande relevância em inúmeras áreas do conhecimento, ambos nos ajudam a pensar pluralidade na modernidade, e por suas relações, desafios intelectuais e alianças, são um excelente ponto de partida para lançar luz sobre movimentos distintos do pensamento em sua época.

Especificamente no que tange a filosofia moral e política, basicamente todos os escritores do período cultivavam intensa rivalidade e disputavam conceitos com paixão e fervor. Hume e Hutcheson nos auxiliam a mapear um “estado de coisas” mesmo em brevíssimas considerações nos aparentemente irrelevantes frontispícios de algumas de suas obras. Na primeira edição de *An inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), por exemplo, Hutcheson declara uma aliança e uma rivalidade logo abaixo do título, afirmando que seus dois tratados tinham como finalidade explicar e defender os princípios do falecido Conde de Shaftesbury contra o autor de *The Fable of the Bees* (Hutcheson, 2008, xiii). Isto porque Mandeville, alguns anos antes, tinha atacado Shaftesbury explicitamente afirmando que muitos dos objetivos do autor eram uma “mera caça a gansos selvagens” (1988, p. 331).

Alianças e defesas neste contexto, no entanto, mesmo quando apaixonadas, não eram necessariamente fiéis. Apesar da suposta defesa, Hutcheson elaborou críticas consideráveis a Shaftesbury, principalmente de cunho teológico, em *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* (1728). O incômodo residia, sobretudo, no elemento reflexivo da filosofia de Shaftesbury, com a noção de que o deleite provocado pela reflexão sobre a própria virtude é indispensável para o comportamento moral do indivíduo (e.g. Shaftesbury, 1999, p. 172), e não sentido imediatamente por um senso inserido em nós pelo criador da natureza. Mas a importância dessa noção para o sistema de Shaftesbury nos obriga a imaginar até que ponto Hutcheson, de fato, defende os princípios do autor, ou simplesmente adere a uma linguagem e se vale do paralelismo entre um senso estético e um moral para servir sua própria filosofia.

A riqueza dos diálogos, a insegurança das alianças e o desejo de prevalência no debate público exigia dos autores certo esforço para fundamentar seus argumentos para além das estruturas formais, ou dos recursos metodológicos usuais entre “iniciados”. Uma das formas mais “populares” de fazer isso era recorrer aos antigos como argumento de autoridade e, no contexto escocês, nenhum autor helenista carregava mais peso do que Cícero.

O romano era uma figura simbólica, tendo significativo impacto nos campos político e acadêmico (Moore, 2002, p. 366). No primeiro, não eram incomuns panfletos que exaltavam Cícero como o grande exemplo histórico de moderação política, mundanidade e de abordagem mais prática e equilibrada do ideal de vida pública, em oposição a outras figuras, como Cato, o Jovem, que era retratado como severo e implacável. Não por outra razão, os partidários de Sir Robert Walpole, e dos *Court Whiggs* buscavam assumir o manto de Cícero e pintar seus adversários, os *Country Whiggs*, liderados por Bolingbroke, como Catos, Catilinas ou mesmo Césares (Moore, 2002, p. 366). Já no ambiente acadêmico, o livro de Herbert McLachlan, intitulado *English education under the test acts* (1931) demonstra extensivamente a onipresença de Cícero nos currículos escolares e universitários entre 1662 e 1820.

Hutcheson, mais uma vez, serve de exemplo da importância e do uso de Cícero como argumento acadêmico e objeto de estudo. Em 3 de novembro de 1730, o filósofo irlandês, recém apontado como titular da cadeira de filosofia moral da Universidade de Glasgow, ministrou sua aula inaugural explicando como pretendia “investigar com maior atenção a natureza humana e demonstrar a existência das sementes de quase todas as virtudes, ou, em outras palavras, dos motivos para virtudes de todos os tipos”. Ainda segundo o novíssimo professor, “esta era, afinal de contas, a visão dos melhores escritores antigos, que descreveram virtude como a melhor e mais perfeita vida de acordo com a natureza” (Harris, 2015, p. 69). A referência óbvia de Hutcheson ao mencionar os “melhores escritores antigos” era Cícero, e o tema a ser investigado, a semente da virtude, era o *honestum*, um termo que representava um dos grandes desafios conceituais da filosofia moral britânica na primeira metade do século XVIII².

² O *honestum* é objeto de muitos escritos de Shaftesbury, e sua busca é justamente o que Mandeville chama de inútil na fábula das abelhas. Se Hutcheson efetivamente desejou explicar e defender algo de Shaftesbury na primeira edição do *Inquiry*, é provável que este algo fosse a ideia de um *honestum* por trás das virtudes. Um conceito que traria “universidade à diversidade” e revelaria aquilo que foi colocado em nós pelo criador, que nos possibilita ao mesmo tempo sermos virtuosos e reconhecermos a virtude.

Como o próprio Cícero parece ter julgado o tema demasiado complexo, tendo em vista que em diversas de suas obras o autor apresentou uma definição por vias indiretas, apelando para um certo “sentimento” que surge em nós quando descobrimos o *honestum* no outro, ou ainda, uma qualidade que pode ser louvada por si mesma, sem qualquer proveito ou recompensa, reconhecendo que era mais fácil “conceber” o *honestum* do que de expressá-lo (Moore, 2002, p. 370-71), muitos dos homens de letras dos séculos XVII e XVIII tomaram para si a tarefa de, finalmente, dar conteúdo ao termo e torná-lo um pouco mais substancial.

Dado o desafio, o domínio sobre textos como *De Offices* e *De Finibus Bonorum et Malorum* era indispensável para qualquer um que pretendesse se fazer ouvir nos intensos debates filosóficos do século XVIII escocês, visto que, quem lograsse resolver o problema de Cícero, tinha grandes chances de sair vencedor. Mas, mais importante do que isso, a abertura do *honestum*, seja por uma suposta insuficiência conceitual, seja por alguma ambiguidade, provocou as mais variadas tentativas de apropriação e transformação, constituindo-se em pivô de disputas ferrenhas e, em alguns casos, de grandes inimizades pessoais.

Neste contexto histórico, o jovem Hume, tremendamente influenciado pelas tensões entre Hutcheson e Mandeville (Harris, 2015, p. 71-74), em 1739, com cerca de 26 ou 27 anos, recebe notícias de seu primo, Henry Home, de que o já consolidado professor da Universidade de Glasgow havia lido os dois primeiros volumes do *Tratado na natureza humana* (1739-40) e tecido comentários encorajadores (Moore, 2002, p. 376). O tom da notícia foi suficiente para que Hume enviasse a Hutcheson uma cópia do ainda inédito Livro III. Hutcheson tinha muito a dizer sobre o texto de Hume. Mas, diferente dos supostos comentários positivos tecidos aos dois primeiros volumes, o Livro III despertou profundo descontentamento. É provável que o irlandês tenha percebido a voz de Mandeville no tratamento da moral, e deve ter acusado Hume de epicurismo, o que era jargão comum na época para se referir a filosofias pouco calorosas na defesa de elementos básicos de uma teologia moral alinhada com a *Kirk*. Infelizmente, a carta original enviada após a leitura

dos escritos recebidos se perdeu. Não podemos ter certeza absoluta dos exatos termos que o professor usou para criticar o novo texto, tudo que sabemos é extraído da resposta de Hume.

Além das acusações de praxe, muito similares ao que já era dito de autores como Hobbes e Mandeville, Hutcheson parece ter sugerido a leitura de Cícero para uma melhor compreensão do papel das virtudes na filosofia moral, um ponto supostamente pouco enfatizado e celebrado no *Tratado*, o que, dado o contexto, soaria mais como uma acusação, ou mesmo um deboche, do que como um conselho sincero e bem intencionado. Incomodado, Hume fez questão de dizer que seu catálogo de virtudes foi extraído de Cícero, mais especificamente, do *De Offices*, e que a paixão pelo autor romano era compartilhada com Hutcheson. Cícero ainda aparece no último parágrafo da carta, já em um *post-scriptum*, quando Hume sugere, talvez provocativamente, que Hutcheson é quem deveria revisar o quarto livro do *De finibus*, onde encontraria bons argumentos contra o conceito de *honestum* que havia avançado no *Inquiry*, cerca de quatorze anos antes dessa conversa.

Quando levamos em conta o que Hutcheson havia publicado até essa troca de cartas, em 1739, e o currículo ao qual Hume foi exposto no tempo que passou em Edimburgo, além de diversas cartas pessoais em que o autor discute algumas de suas leituras, a sugestão de que algum dos dois não tinha lido, ou precisava revisar algum aspecto específico dos textos clássicos, soa pouco realista e só reforça a tensão e a ironia subjacentes na carta. Esta relação certamente não melhorou nos anos seguintes, o que fica evidente quando analisamos o papel de Hutcheson na nomeação de William Cleghorn para a cadeira de filosofia moral da Universidade de Edimburgo, em 1745, um posto pleiteado por Hume, que àquela altura já havia publicado o *Tratado* e dois volumes de seus *Essays, Moral and Political*. Cleghorn, por outro lado, não tinha publicações, e nem viria a ter.

Assumindo, portanto, que não há um problema de leitura, podemos explorar outras possibilidades. A disputa se torna mais interessante quando a observamos da perspectiva da apropriação e da transformação, como sugerimos na introdução. Ambos os autores buscavam em Cícero certa autoridade para avançar visões consideravelmente diferentes sobre

seu próprio conceito de virtudes – um tópico de grande importância para suas filosofias morais como um todo. Não se trata somente de um domínio erudito sobre as obras de Cícero, mas de um jogo intenso de luz e sombras sobre o que tem mais ou menos valor no trabalho da obra do político romano. Hutcheson e Hume disputavam os meios pelos quais Cícero, ou melhor, o texto, era trazido à vida e digerido, o transformando em propostas que reverberam em seus contextos presentes. Ambos parecem disputar a razão por trás do texto, e não sua memória, como sugeriu Sêneca a Lucilius (Seneca 1996-2001, p. 281).

Hutcheson buscou jogar mais luz sobre a questão do *honestum* e sua definição. Esta pergunta interessava mais aos objetivos do autor irlandês. Já Hume se preocupou mais com a questão da reconciliação do *honestum* com o *utile*, ou seja, o encontro daquilo que é honrável em si mesmo com o que é útil (Moore, 2002, p. 366). Ambas as questões surgem em Cícero, mas, no contexto de Hutcheson e Hume, cada pergunta representa uma posição na disputa entre moralistas que defendem a virtude como uma prática voltada para o fim que virá das ações, tanto para nós mesmos, quanto para o social, e os moralistas que defendem a prática das virtudes por seu valor intrínseco de adequação e excelência.

Para Hutcheson, esta segunda hipótese revela uma teologia moral que vê na prática das virtudes uma espécie de desvelar da concordância da natureza humana com a vontade de Deus. O indivíduo realiza um plano divino, e cumpre sua finalidade, quando age de forma virtuosa. O senso moral reconhece isso. Hutcheson sabidamente postula que o “certo” possui uma validade objetiva e universal. O virtuoso possui características congênicas, indeléveis e eternas (e.g. *Inquiry*, Treatise II, Sec. I).

Para Hume, este caminho não é uma opção. Não há um plano último a ser realizado, ou uma constituição do homem para um determinado fim. Já a postulação de um senso moral, para Hume, promove uma inflação de faculdades que contraria consideravelmente o ideal de estudo da natureza humana. No *Tratado*, o autor escocês alegou que era inconsistente com a boa prática da filosofia natural postular faculdades especiais assim que alguém se deparasse com ideias que não pudessem ser facilmente reduzíveis a gêneros familiares (Harris, 2015, p. 73). Em outras palavras,

sugerir novas faculdades para explicar ideias que não podem ser facilmente vinculadas às faculdades reconhecidas não atendia um critério mínimo de “elegância”.

Ambos encontravam elementos para avançar suas teses em Cícero. Ambos tomavam as perguntas ciceronianas e lançavam suas luzes sobre cada uma delas, estendendo sombras na outra. Hutcheson foi duramente criticado ainda em vida por, supostamente, “abandonar” tentativas de reconciliação do *honestum* com o útil (Moore, 2002, p. 374). Hume, em seu *Enquiry concerning the principles of moral* (EPM) (1751), cita Cícero extensivamente, mas não menciona o *honestum* em nenhuma ocasião, ou pelo menos em nenhum contexto que dialogue com Cícero³. Dados os abundantes registros históricos que sugerem que ambos leram tudo que havia disponível do autor romano durante suas vidas, podemos arriscar concluir que o jogo de luz e sombras acontece por *design*, e tem algum objetivo no conjunto da obra de cada um. Estes aspectos são o tema dos tópicos seguintes.

II - Francis Hutcheson leitor de Cícero

Quando se diz “Hutcheson leitor de Cícero”, há basicamente três frentes que devem ser identificadas para que a proposta do presente artigo possa ser satisfeita. A primeira é a do domínio ou da apropriação do texto. A segunda é a frente de avanço, aquilo que Hutcheson transforma a partir de Cícero. A última frente é o que fica para trás, o que é diminuído, ou lançado às sombras. Hutcheson não faz mistério quanto à primeira frente. Como veremos a seguir, é possível extrair de Cícero a estrutura dos pontos centrais do argumento do filósofo irlandês no *Inquiry* sem que precisemos ir muito além de um parágrafo do *De Officiis*, e o trecho em questão serve como epígrafe da edição de 1726 do *Inquiry*. Uma longa transcrição quintessencial para as pretensões de Hutcheson extraída do livro I, iv do *De Officiis* praticamente em sua integralidade.

³ Há um único momento em que o termo *honestum* aparece em EPM, mas ele não diz respeito a Cícero, ou a uma espécie de origem da moral.

Cícero começa o trecho citado por Hutcheson afirmando que “nenhum outro animal possui um *senso* de beleza, da harmonia e do que é atrativo nos objetos que percebemos no mundo visível” (Loeb Ed., 1921, p. 15)⁴. O autor irlandês, por sua vez, começa a seção II do primeiro Tratado do *Inquiry* afirmando que “quando dizemos que os objetos que aparecem para nós são belos, isto significa que tais objetos são aprazíveis para o *senso dos homens* (2008, p. 28). Assim como em Cícero, este *senso* do belo em Hutcheson é peculiar aos homens, o que fica demonstrado “quando observamos outros animais se deleitando com o que flagrantemente não é aprazível” (p. 28).

Na sequência do mesmo trecho, Cícero introduz uma ideia de ordem natural que se repete quando o belo da natureza é percebido pelo citado *senso*. O autor fala da natureza e da razão estendendo o percebido no mundo dos sentidos para o mundo do espírito e reconhecendo, ou descobrindo, que beleza tem como fundamento *consistência* e *ordem*, que devem ser mantidas no pensamento e nas ações, e que as mesmas natureza e razão são cuidadosas para não fazer nada impróprio, ou fora dessa ordem (Cícero. 1921, p. 15-16). Hutcheson mais uma vez parece repetir Cícero quando afirma que “os objetos que excitam em nós as ideias de beleza parecem ser aqueles em que há *uniformidade na variedade*” (2008, p. 28). A estrutura do argumento é muito semelhante e os elementos que fundamentam o belo também. Hutcheson, no entanto, leva mais tempo do que Cícero para passar do *senso* estético para a moral, visto que todo o resto do primeiro tratado é dedicado a demonstrar a exata natureza do belo com diversos exemplos. De qualquer forma, eventualmente, a passagem é feita. O paralelismo entre o belo e o moral aparece, de uma forma indireta, logo na introdução do segundo tratado, quando o autor usa um vocabulário estético para tratar de juízos morais e sugere que “percebemos alguma beleza nas ações de outros”. Mas no parágrafo VIII da Seção I, o argumento surge explicitamente:

⁴ Por se tratar de um texto antigo, indicamos aqui, no formato autor-data, a edição utilizada, e não uma referência direta a Marco Túlio Cícero com uma data contemporânea.

Da mesma maneira que o autor da natureza determinou que recebêssemos, por meio de nossos sentidos externos ideias de objetos agradáveis e desagradáveis, ou os prazeres da beleza e da harmonia, também Ele nos deu um senso moral, para dirigir nossas ações, e nos dar prazeres ainda mais nobres (...) (2008, p. 99)

É razoável afirmar que em Cícero e em Hutcheson encontramos o argumento pela existência de uma característica única da natureza humana, em contraste com a de outros animais, que é a capacidade de reconhecer o belo. Este senso traz à mente uma ideia de beleza sempre que percebemos objetos que exibem uniformidade em meio à variedade, ou uma determinada ordem. Em alguma medida, ambos transpuseram essa ideia para o campo da moral. Cícero não separa os sentidos de belo e moral com clareza e intensidade, nem postula que há uma identificação imediata. Como veremos mais adiante, as operações que fazem o juízo do belo são da razão, mas, por enquanto, basta que que há o reconhecimento do belo, do moral, e de uma *unidade* para as virtudes, que é o *honestum*. Hutcheson postula explicitamente um senso análogo ao do belo, que traz à mente a ideia de virtude sempre que contemplamos um caráter que possui o *honestum*. Aquela “qualidade de caráter que é sempre digna de louvor ou estima, mesmo que não seja, de fato, louvada ou estimada” (Moore, 2002, p. 373).

É difícil não aceitar que neste aspecto essencial de estrutura, o texto de Hutcheson está ancorado firmemente em Cícero. A autoridade do autor romano foi mobilizada pelo filósofo irlandês de forma sistemática e eficiente, incluindo um significativo trabalho de expansão dos argumentos do *De officiis* sobre o paralelismo entre um senso estético e um senso moral. Diante dos escritos de Cícero, no entanto, Hutcheson se deparou com um problema, ou com uma oportunidade, que pode ser superficialmente demonstrada mapeando os momentos da obra do autor romano que tratam do *honestum* e a forma como Cícero dá conteúdo ao termo que utiliza.

No *De Officiis* o *honestum* é descrito em primeiro lugar como aquilo que é louvável por natureza, mesmo sem louvores externos (Livro I, §4). Em seguida, Cícero afirma que se trata de uma forma, ou um rosto que, se visto, provocaria um grande amor pela sabedoria (I, §15). Por fim, Cícero sugere quatro fontes do *honestum*: (1) a sabedoria, ou a verdade; (2) a justiça, ou a fé pública; (3) a magnanimidade, ou fortaleza e; (4) a ordem, ou a moderação. Além destas descrições indiretas e da identificação das fontes, Cícero lança mão da famosa relação entre o *honestum* e o *utile*, afirmando que o que é útil de verdade é honesto, e o honesto é, por isso, o verdadeiro útil (III, §102-103). No *De finibus*, Cícero novamente aborda o tema sem grandes inovações. Primeiro, o *honestum* é definido como o desejável por si mesmo (III, §36) e, em seguida, como uma tese estoica, de que nada é bem senão o *honestum* (III, §36). Esta mesma formulação aparece no *Paradoxa Stoicorum* e nas *Tusculanae Disputationes* – só o que é honesto é bem.

Diante da estrutura do pensamento ciceroniano, que é preservada, e da indeterminação do conteúdo substancial do *honestum*, Hutcheson começa a transformar o conteúdo do texto. Em primeiro lugar, a exata dimensão e natureza do “senso” que aparece em Cícero ganha um conteúdo inédito e, em seguida, há a proposição de um conteúdo substancial e uma redução significativa da questão da reconciliação com o útil.

Em primeiro lugar, como já adiantamos acima, em Cícero, como bem destacaram diversos críticos de Hutcheson (e.g. Gilbert Burnet; John Balguy), a percepção do belo e do bem moral estava subordinada à *recta ratio*, ou seja, o juízo de conformidade entre a ação moral e a ordem natural era fruto do uso da razão deliberativa, o *senso* ciceroniano não guardava relação com a proposta hutchesoniana que ressignifica o sentido exato do texto clássico lhe dando um conteúdo compatível com uma epistemologia e uma psicologia empirista (Moore, 2002, p.374). Em outras palavras, a “percepção” do *honestum*, o discernimento de um sentimento inato e imediato, é Hutcheson em uma moldura ciceroniana.

Estas transformações são de fácil detecção na literatura porque as críticas ao esforço de Hutcheson são praticamente instantâneas. John Balguy (1976, p. 83), apenas três anos após a publicação do *Inquiry*, em seu *The Foudation of Moral Goodness* (1728), afirmou que atribuir a virtude aos sentimentos e afeições, e não à razão era meramente derogá-las – e, conseqüentemente, uma derrogação do *honestum* – de seu caráter absoluto e essencial, representando-as como meramente relativas e facciosas. Essencialmente, o argumento de Balguy é estóico, e ciceroniano, merecendo igualmente o manto de autoridade que Hutcheson usou se valendo de uma estrutura, mas transformando o conteúdo.

A defesa de Hutcheson passa por naturalizar um acesso às obras de Deus e às características que o criador da natureza implementou em nós. O reconhecimento imediato do *honestum* por um senso moral interno “democratiza” a percepção da virtude, porque transforma o que era *conscientia* ou *insight* da razão em Cícero e nos estóicos – aspecto fundamental da crítica de Balguy –, em inclinação natural. Não é mais preciso erudição filosófica ou sabedoria para perceber e admirar um ato honrado. Hutcheson revela esse caráter “popular” que a naturalização da percepção sensorial do *honestum* promove quando exemplifica atos virtuosos fazendo referência a fazendeiros honestos, crianças ou maridos bondosos praticando e reconhecendo virtudes (2008, p. 103), ou ainda, quando defende que nem o costume, nem a educação promovem novos sentidos (p. 70-73). Há um fundo teológico importante nesse debate entre diferentes correntes protestantes e a forma adequada de “descobrir” Deus e seus desígnios. Mas este não é propriamente nosso objeto.

No que diz respeito ao conteúdo positivo do *honestum*, Hutcheson afirma que a forma básica de motivação humana para ação moral é a benevolência, esta é a qualidade que excita nosso senso moral quando a observamos no outro e traz à mente a ideia de virtude. A benevolência, portanto, é a origem das virtudes, ou da ação moral. O conteúdo positivo do *honestum* ciceroniano (Haakonseen, 1996, p. 73). A benevolência está para o senso moral como a uniformidade em meio à variedade está para o senso estético, ou seja, é o que há de comum em todas as ações que tocam nosso sentido interno (Moore, 2002, p. 373). Hutcheson repete que a

benevolência é “o fundamento universal do senso moral”, ou ainda, “o fundamento de toda excelência percebida nas virtudes sociais” em diversas ocasiões do *Inquiry* (e.g. 2008, p. 101; 118; 136), mas seu esforço maior no segundo tratado é reforçar a natureza providencial e a universalidade desta qualidade.

Com o *honestum* devidamente reconhecido e definido, Hutcheson possui um sistema bem estruturado para propor seus argumentos contra diversos autores em uma arena de intensa disputa teológico-moral. A benevolência é universal, visto que foi inserida em nossa natureza pelo criador, sendo, em verdade, aquilo de mais divino que carregamos em nós. Nossa capacidade de perceber ações virtuosas e fazer juízos morais é, também, uma tendência natural, visto que fomos equipados por um senso interno que percebe, sem a necessidade de reflexão, a benevolência das ações que, de fato, são boas. Pela natureza das qualidades e sentidos envolvidos na operação, não é necessário que reflitamos sobre as ações em jogo, sejam nossas ou dos outros (Haakonseen, 1996, p. 65-67; Moore, 2002, p. 373-375).

Na frente religiosa, a benevolência faz franca oposição ao calvinismo ortodoxo que disputava teses com membros mais progressistas da igreja da Escócia. Hutcheson se opunha à noção de que toda moral era derivada da condição pós-lapsaria. O autor irlandês negava particularmente que o homem adota comportamentos morais por terror, ou na esperança de um perdão que lhe é constantemente negado por um Deus vingativo (Haakonseen, 1996, p. 66). Além disso, a naturalização dos juízos morais e da percepção das virtudes faz com que o homem não dependa da revelação, um tema de grande debate entre protestantes e católicos, mesmo no século XVIII. Hutcheson também desvia da necessidade da referência externa a uma lei que determina a bondade ou a maldade das ações, seja essa uma lei divina, seja ela artificial – não é preciso nada além de nossas qualidades para revelar o desenho bondoso do criador. Este era um argumento comum, que contrariava os desejos teóricos de Hutcheson, em diversos debates contemporâneos envolvendo a recepção de Grotius e Pufendorf na Grã-Bretanha (p. 68).

De repente, a apropriação e a transformação de Cícero parecem perder todo o contato com o texto em si, mesmo que possamos argumentar que conserva algo dos temas originais. Cada passo dado por Hutcheson em direção aos seus próprios objetivos, em meio a um debate que não era propriamente romano, lança uma estrutura ciceroniana ao presente. O *honestum* ganha novos valores, mas permanece como a qualidade valorosa por si mesmo que caracteriza as virtudes. O senso moral ganha uma epistemologia e uma psicologia própria do século XVIII britânico, mas segue sendo uma qualidade dos homens que os permitem reconhecer o bem.

As transformações que Hutcheson promoveu são claras, assim como os debates em que elas foram inseridas. Mas a psicologização do *honestum* promove, como já antecipamos, um certo abandono da pretensão ciceroniana de reconciliação com o *utile*. A inflexão conceitual do autor irlandês, o sentimento interno que reconhece a benevolência e a aprovação imediata, não reflexiva, das ações morais possibilitaram a desvinculação do conceito com qualquer vantagem prática externa. O sujeito hutchesoniano, em alguma medida, é capaz de reconhecer suas ações virtuosas voltando-se para dentro, e as ações virtuosas do outro por seu absoluto desinteresse. Isto, evidentemente, não acontece à toa. Hutcheson demonstra, em diversos momentos, a pretensão de reduzir a importância do amor próprio como motivador da ação humana. Qualquer cálculo de vantagens contraria os interesses expressos do autor (Hutcheson, 2008, p. 85).

Não seria justo dizer que Hutcheson se afasta completamente de Cícero. Ele apenas se torna seletivo, enfatizando o *honestum* do Livro I, §4 do *De Officiis* e diminuindo a luz sobre o do Livro III, §102-103. O próprio Cícero fala do *honestum* como valoroso em si mesmo, sem a necessidade de um louvor externo, ou de um resultado prático. Em verdade, isso sequer significa dizer que Hutcheson não reconhecia uma utilidade potencial do virtuoso. Em geral, as ações virtuosas tendem a promover o bem público. Hutcheson chega a afirmar categoricamente que uma ação é melhor quando produz a maior felicidade para o maior número de pessoas (2008, p. 130). Mas, ao mesmo tempo, é também verdade que ações virtuosas

podem ter “dificuldades imprevistas e consequências penosas (p. 120). O que importa é que nem o sucesso e nem o fracasso da ação determinam seu caráter moral. É somente o reconhecimento imediato da benevolência que excita o senso interno. Em alguma medida, Hutcheson abandona Cícero porque o *honestum* do romano é um valor objetivo, em harmonia pré-estabelecida com uma utilidade cósmica e social. A mudança paradigmática promovida pelo autor irlandês internalizou o *honestum*, que passou a ser psicológico, inserido nas inclinações naturais e nas percepções de nossa mente. Em Hutcheson, a reconciliação entre o *honestum* e o *utile*, embora seja comum, pelo caráter das ações morais e sua capacidade de promover o bem público, é contingente, e não necessária.

Hutcheson leitor de Cícero promove leitura, desleitura e transformação, avançando sua própria agenda, que, como o próprio contexto histórico que permeia os argumentos aqui expostos sugere, estão longe de ser unânimes ou uniformes no iluminismo escocês. Hume como leitor de Cícero demonstrou isso com mais ênfase.

III – David Hume leitor de Cícero

A figura de Cícero, para Hume, não podia ser resumida a um símbolo de autoridade filosófica. O autor romano era, em alguma medida, um ideal pessoal de vida e, além disso a época, um tanto quanto idealizada, em que Cícero era vista como inspiração para as luzes escocesas. Em uma carta endereçada ao “autor das delineações da natureza e obrigações da moral”, que Hume não sabia quem era, o autor escocês fala expressamente que os homens de letras de seu tempo deveriam “reviver os tempos felizes, quando Atticus e Cassius, os epicuristas, Cícero, o acadêmico, e Brutus, o estóico, podiam viver em plena amizade, juntos, e insensíveis a todas estas distinções” (Greig, 1932, p.173). Hume, com esta carta, dá uma dica importante sobre sua percepção a respeito de seu tempo, e seu desejo de pacificação das contendas teológicas e metafísicas que, frequentemente, ameaçavam escapar do terreno do debate filosófico. Mas, além disso, o autor também explicita sua abordagem quanto ao modo de ler Cícero.

Era comum, no século XVIII britânico, que autores defendessem a leitura do romano como um estoico, de um lado, e como um cético, de outro. Nas mãos de Hume, no entanto, Cícero era apresentado como um filósofo único e eclético, que se colocou a parte das facções filosóficas dogmáticas de seu tempo graças ao seu ceticismo acadêmico (Stuart-Buttle, 2020, 195), uma posição que Hume desejava para si, com todas as qualidades resumidas na ideia do “homem de letras” (Harris, 2015, p. 14-16). Diante disso, Hume faz grande esforço, como vimos na correspondência com Hutcheson, para tomar para si a autoridade de Cícero e cobrir seus argumentos de significativa irrefutabilidade.

Além destas questões pessoais, é claro, Hume também se apropria de elementos textuais de Cícero. Aqui, são apresentados elementos de conformação, transformação e abandono, assim como fizemos com Hutcheson, tentando cotejar as três frentes no contexto do debate entre o escocês e o irlandês.

No *Tratado*, apesar de somente mencionar o autor romano uma vez, Hume constrói seus argumentos acompanhando proposições ciceronianas em diversos momentos do livro III. Na parte 3, seção 3, por exemplo, há uma defesa extensa da sociabilidade natural e da benevolência, descritas como qualidades naturalmente amáveis e aprovadas pelo prazer que sentimos diante delas (Hume, 2009, p. 642-644). Isto está em compasso com *De Officiis* I. 16-17 e I 22, em que o homem aparece como dotado de um *appetitus societatis* ou ímpeto de sociabilidade, além de *De Officiis* II 43, em que Cícero elogia a humanidade e a benevolência como virtudes cívicas.

No que diz respeito à justiça, um tema bastante sensível para os três autores, esta aparece no *Tratado* (3.2.1-6) como indispensável à ordem social e tendo como razão de ser, ou motivação, sua utilidade pública. Além disso, nestas mesmas seções, a função da justiça é descrita como manutenção da propriedade privada e garantia de cumprimento das promessas. Estas mesmas questões aparecem em Cícero, começando por *De Officiis*, I 20-23, onde o autor romano defende a estabilidade da propriedade privada e o múnus das promessas a partir da ótica da justiça, e seguindo até III 10-12, onde a formulação do *honestum* como útil, já citada, aparece.

Como Hume já havia antecipado na carta a Hutcheson, antes do lançamento do Livro III do *Tratado*, seu catálogo de virtudes, presente na parte 3, seções de 1 a 5 aparece explicitamente na quádrupla fonte do *honestum* em *De Officiis* I.15, também já citada acima. Além disso, Hume fala de uma grandeza de ânimo, da coragem e da constância como virtudes, em 3.3.2, de forma muito semelhante ao que acontece em *De Officiis* I.19-22. Além disso, ambos os autores trataram do *Decorum* como algo que angaria estima pública, ou como virtudes agradáveis aos outros. Cícero o fez em *De Officiis* I. 93-99, e Hume em 3.3.5. Por fim, não é desarrazoado dizer que Hume trata do amor à estima como motivo potente de ação e catalizador social em 3.3.4. com amparo significativo em *De Officiis* I. 67-72, trecho em que Cícero também parece reconhecer a força reguladora da estima social.

A exemplo do que vimos com Hutcheson, há pouca dúvida de que Cícero, de fato, influencia formulações humeanas, e, em alguma medida estrutural, há alguma fidelidade na recepção do texto. Mas, Hume também transforma aquilo que recebe, talvez mais do que Hutcheson. A exemplo do que já havia acontecido na virada psicologizante promovida pelo irlandês, o fundamento racional-normativo, conforme à natureza e a lei verdadeira da moralidade, que nos permite conhecer o *honestum*, que aparece em *De Officiis* I. 4-5 e III. 10-12, é substancialmente modificado. Hume rejeita o primado da razão em uma de suas formulações mais célebres, em 2.3.3, quando afirma que a razão é escrava das paixões, e, depois, em 3.1.1-2, busca demonstrar como a razão não tem a capacidade de motivar ações. Logo, a natureza amável das ações virtuosas não é percebida, muito menos promovida pela *recta ratio* e sim por que suscita sentimentos aprazíveis.

No que diz respeito ao *honestum*, especificamente, Hume conserva a tipologia das quatro fontes propostas por Cícero, mas transforma critérios objetivos em subjetivos e causas em efeitos. Prudência, temperança, coragem, grandeza de ânimo, benevolência, fortitude, que aparecem em Cícero como uma semântica finalista, como causas de um *honestum* em uma ordem racional e natural, surgem em Hume como respostas sentimentais. Em síntese, o que aparece como um conjunto de “virtudes

cardeais”, e fonte do *honestum* no romano, se transforma em um conjunto exemplificativo de qualidades úteis e agradáveis a nós e aos outros. Neste mesmo sentido, apesar da manutenção do caráter indispensável da justiça e sua natureza de bem comum, Hume transforma um argumento teleológico de condição de bem comum com fundamento na ordem natural e racional, em práticas convencionais úteis internalizadas por simpatia. Esse ponto é um dos principais desacordos entre Hume e Hutcheson na carta de 1739.

Em primeiro momento de transformações, não seria completamente desarrazoado dizer que ainda estamos dentro de um mesmo espectro de transformações que aquelas efetuadas por Hutcheson. Ambos parecem conservar um léxico ciceroniano, mas alterar os sentidos em uma mesma direção epistemológica e psicológica. Ambos transformam a fonte de autoridade das virtudes, da *recta ratio* para o campo dos sentimentos e afeições, e também há, tanto em Hume quanto em Hutcheson, um jogo de luz e sombras com a indeterminação conceitual do *honestum*. Mas, o psicologismo de Hume resulta em um rompimento com a tentativa de identificar algo substancial no *honestum*, seja aquele fruto de uma ordem racional e natural provida de sentido, que não necessariamente se consubstancia em uma divindade aos modos cristãos, seja aquele transcendentalizado, que é manifestação da benevolência, cuja origem é divina, e pode ser sentido somente porque o criador da natureza nos dotou de um senso interno específico, que inflaciona as faculdades na topologia mental do século XVIII. O movimento exato de Hume se dá em alguns passos distintos, sempre com diferentes graus de distância e proximidade com Hutcheson.

Se, por um lado, Hutcheson “democratiza” a percepção das virtudes, colocando a benevolência como unidade universal das ações morais, e dotando todos os homens da capacidade de perceber o fator comum, Hume naturaliza e amplifica as próprias virtudes, desfazendo uma distinção entre habilidades naturais e virtudes morais. Hume inaugura seu ataque mais evidente a essa distinção no *Tratado em 3.3.4*:

Não há distinção mais comum em todos os sistemas éticos que aquela feita entre as *aptidões naturais* e as *virtudes morais*, segundo a qual se considera que as primeiras estão em pé de igualdade com os dotes físicos, não tendo nenhum mérito ou valor moral. Mas quem quer que considere adequadamente a questão irá constatar que qualquer discussão a esse respeito é uma mera disputa de palavras (...)

Hume já vinha trabalhando essa conclusão sistematicamente nas seções anteriores citando a benevolência ao lado de outras qualidades como coragem, decoro e todas as demais qualidades que aparecem como fontes do *honestum*. É, em primeiro lugar, uma oposição forte a Hutcheson. O argumento de Hume implica em dizer que benevolência é só mais uma qualidade mental entre tantas outras. Sendo assim, não poderia ser o fundamento de seu próprio valor e de todas as outras qualidades que lhe sejam semelhantes. Simplesmente não faria sentido dizer que uma determinada afecção é a fonte de si mesma e de todas as outras, ao mesmo tempo em detrimento delas. Mas, ao mesmo tempo, é uma ruptura com Cícero, visto que o *honestum* é diluído e resumido ao útil. Todas as qualidades listadas por Hume possuem uma característica comum: produzem prazeres e têm naturalmente uma tendência a obter o amor e o apreço dos homens (2009, p. 646). Ou seja, as qualidades de que Hume fala, que são virtudes, são todas aquelas que atendem a um critério de utilidade para quem as pratica e, ao mesmo tempo, para o público.

Hume insiste que:

Mesmo que nos recusemos a conferir às aptidões naturais o título de virtudes, temos de admitir que elas obtêm o amor e o apreço da humanidade, que dão mais brilho às outras virtudes, e que aquele que as possui está muito mais habilitado a receber nossa benevolência e nossos favores que aquele que delas é inteiramente desprovido. Pode-se afirmar, é verdade, que o sentimento de aprovação produzido por essas qualidades, além de ser inferior, é também algo diferente daquele que acompanha as outras virtudes. Mas, em minha opinião, essa não é uma razão suficiente para excluí-las do rol das virtudes. Cada virtude, até mesmo a benevolência, a justiça, a gratidão e a integridade, desperta um sentimento ou sensação diferente no espectador (...) (2009, p. 647).

Com isso, Hume aceita até mesmo conceder a Hutcheson que virtudes e aptidões naturais podem ter alguma diferença, mas ela é puramente uma de razão. Na prática, na economia dos sentimentos, elas são todas aprazíveis, e esse é seu principal critério de identificação. Isso torna a motivação para as virtudes necessariamente diferente da proposta pelo professor irlandês. É mais provável que o motor das ações morais seja o amor próprio, ou a estima pública de si mesmo. Este talvez seja o elemento mandevilliano que Hutcheson detectou em Hume.

Do ponto de vista religioso, como vimos acima, Hutcheson já havia transformado a teleologia moral de Cícero em horizonte providencial para seus próprios fins. Hume estende o movimento e destrói a necessidade de qualquer um dos dois fundamentos para a ação virtuosa. Não é nosso objetivo aqui, mas é um ponto bem estabelecido entre comentadores de Hume que o *Tratado* promove um argumento claro contra a questão da necessidade de Deus, seus atributos, desejos, *design* e sanções na filosofia moral. Este não é só um argumento contra Hutcheson, é também contra Locke e sua teologia moral, que, aliás, é também amparada em uma leitura muito peculiar de Cícero⁵. Como já dito no primeiro tópico, todos os escritores do fim do XVII e início do XVIII na Grã-Bretanha estão embrenhados em relações de animosidade e alianças, a maioria delas tão infiéis quanto possível.

De um ponto de vista da filosofia moral, Hume retira o estatuto do *honestum* como título normativo da *reta ratio* ou como fruto do senso moral dado por Deus com o fim específico de reconduzir o critério de validação das virtudes a mecanismos gerais secularizados – como as paixões, o hábito, a imaginação e a simpatia. Este movimento é reforçado, como vimos, pela promoção da pluralidade das virtudes e os sentimentos que cada uma desperta em contraste com a unidade material da benevolência como conteúdo do *honestum*. Este é, sem dúvida, um outro ponto de descontentamento profundo para Hutcheson. No *Tratado*, em 3.1.1.14, Hume nega firmemente a existência de um certo ou errado *real*, ou seja, de uma distinção real, na filosofia moral, independente dos juízos, que,

⁵ Ver Paul Russell, *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism and Irreligion* (New York: Oxford University Press, 2008).

inclusive, permite determinar a correção destes mesmos juízos. Hutcheson, ao ler isso, automaticamente vê seu próprio realismo moral confrontado.

O ponto de Hume, no entanto, é mais complexo do que uma simples adoção da noção mandevilliana de redução das virtudes a um auto interesse ou a um amor próprio. A simpatia, mais uma vez, tem seu papel de destaque nesse sentido. Curiosamente, neste ponto específico, Hume toma a indeterminação do conceito de *honestum* como uma ponte para retornar a Cícero, contra o movimento de Hutcheson de substancialização do termo, por meio da benevolência. O autor escocês vê na imprecisão um *design* e compreende na atitude de Cícero uma recusa a identificar um princípio último que explica o universo ético (Stuart-Butler, 2020, p. 209). Em *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751) (EPM), neste contexto, Hume faz talvez o que seja sua afirmação mais importante sobre a origem da moralidade:

(...) Se utilidade, desta maneira, é uma fonte do sentimento moral, e se essa utilidade não é sempre considerada com referência ao *self*; segue-se que tudo aquilo que contribui para a felicidade da sociedade, é recomendado diretamente por nossa aprovação e boa vontade. Aqui está um princípio, que da conta, em grande parte, da origem da moralidade: e que necessidade temos de buscar por sistemas abstrusos e remotos, quando ocorre um tão óbvio e natural? Temos alguma dificuldade em compreender a força da humanidade e da benevolência?

Ao afirmar que não temos necessidade de buscar origens para as ações morais para além da utilidade, que deve ser entendida como aquilo que contribui para a felicidade da sociedade, e que, portanto, não se resume ao puro auto interesse ou auto amor, como supostamente acontece em Mandeville, Hume nos permite especular que sua compreensão sobre a imprecisão do *honestum* em Cícero é a de que o próprio autor romano reconheceu que não há como dar substância ao conceito, como é o caso de “humanidade” e “fellow-feeling” em Hume. Humanidade, aliás, que é um termo que ressoa a Cícero, que em diversas ocasiões fala de *humanitas* no contexto do *honestum*, como destaca Moore (2002).

Hume parece levar a sério a formulação que aparece em *De officiis* III, §102-103, em que Cícero parece identificar o *honestum* com o *utile*. Se o que é útil de verdade é o honesto, e o honesto é, por isso, o verdadeiro útil, então ambos são uma só e mesma coisa. Este, curiosamente, é o exato trecho da obra ciceroniana que parece ter sido relegado às sombras nos esforços de Hutcheson.

A exemplo do que ocorreu em Hutcheson, fica evidente que Hume se apropriou do autor romano para dar autoridade aos argumentos que formulou, mas, no centro desta apropriação está um intenso processo de transformação que visa promover uma filosofia própria, e não uma história da filosofia. Hume, a exemplo de Hutcheson, transforma Cícero e o lança no palco da modernidade, como escudo, mas dotado de uma nova epistemologia, de um psicologismo impensável para o romano, e de problemas que simplesmente não pertenciam ao mundo dos antigos. Feitas essas análises, nos resta elaborar algumas considerações finais.

IV – Considerações finais

Quando nos deparamos com a interpretação dos antigos pelos modernos, talvez o mais prudente fosse ler a lição de Dmitri Levitin em *Ancient Wisdom in the age of the New Science* (2015) e não arriscar especulações. Qualquer aventura moderna na antiguidade é mediada por séculos de escola humanista, comentários e críticas escolásticas e, comumente, emolduradas por preocupações apologéticas cristãs. A pergunta sobre o que exatamente os modernos estavam fazendo quando selecionaram textos antigos e os usavam para abordar seus próprios problemas, se levada extremamente a sério, deve considerar ainda exatamente o que está mediando nossa incursão aos próprios modernos. O pensamento causa certa vertigem. Exatamente por isso, não procuramos esse caminho. A compreensão de Hutcheson e Hume sobre Cícero está fora de questão neste artigo, não há um vencedor, ou um melhor leitor. Na verdade, nem mesmo as filosofias específicas de cada autor são nosso ponto central. Independentemente do grande número de possíveis interpretações dos esforços de Hutcheson no campo da teologia e da

moral, assim como dos de Hume, as apropriações e transformações sugeridas aqui lançam luz sobre um único ponto: não há unidade na recepção dos antigos na modernidade, nem nas filosofias bastante atuais que eram avançadas sob o manto dos antigos. Os debates modernos funcionam como um grande tabuleiro de xadrez, em que cada movimento era protegido pela autoridade do texto clássico de interesse, ao mesmo tempo em que avançavam as armas de argumentos originais.

Isso não nos impede, no entanto, de arriscar algumas conclusões. Sobre o que foi proposto na introdução. Em primeiro lugar, dissemos que o que estava em jogo era a modernidade de Cícero. Ao analisarmos Hutcheson e Hume, vemos como um projeto comum, que tem em Cícero um modelo de ética das virtudes, faz com que ambos os autores modernos lancem o antigo ao centro de um debate sobre motivações sentimentais para ações morais, algo que provavelmente não faria sentido no horizonte antigo. De um lado, a insistência de Hutcheson representa perfeitamente o “partido” moderno da benevolência. De outro, Hume parece flertar mais, apesar das diferenças, com a auto estima, como o fizeram anteriormente Mandeville e Hobbes.

Em síntese Hutcheson instrumentaliza Cícero para substanciar o *honestum* como benevolência providencial e unificar o mérito, ou o motivo, das virtudes. Hume mobiliza o mesmo repertório para secularizar e pluralizar as virtudes com a ênfase que dá no útil, ou no aprazível, além dissolver a identidade do *honestum-utile* na prática social. Hume lança sombras sobre o *honestum* em si e enfatiza a utilidade pública das ações. Com esse movimento, o autor escocês inverte a posição das virtudes, que não podem anteceder sua percepção. Agora, mesmo sob o manto de Cícero, Hume busca pela constituição das ações adjetivadas como morais a partir das consequências e do compartilhamento destes sentimentos por meio da simpatia. É nesta chave que observamos o movimento de Hutcheson, ao tomar Cícero para si, mas decidir por dar conteúdo substantivo ao conceito de *honestum*. Se de um lado existem elementos textuais suficientes no *De officiis* para sugerir que há uma unidade na variedade de ações morais, de outro, o próprio Cícero sempre foi bastante impreciso em sua definição. Hutcheson pode ter usado o *honestum* como

um cavalo de Tróia, povoando o espaço deixado pelo romano com a benevolência, que atendia seu programa religioso e moral. Mas o movimento de Hume, ao interpretar a indeterminação de Cícero como um limite da investigação sobre as causas da moralidade, e naturalizar os juízos, que não exigem mais uma lei natural, ou uma divindade arquiteta, ameaça o equilíbrio do tabuleiro em desfavor do professor irlandês. Hume avança seu próprio programa, e atribui a Cícero uma sutileza que jamais saberemos se é real.

A disputa entre ambos pela autoridade do político e filósofo romano permaneceu acirrada durante longos anos. Hutcheson, em 1742, publica, em latim, o *Philosophie Moralis Institutio Compendiaria*, que, em 1745 é editado em inglês com a devida autorização. Neste texto, em uma carta de abertura aos “alunos das universidades”, o autor declara que o *design* do livro de Cícero, *De Officiis*, foi interpretado de forma errônea “por alguns homens muito engenhosos”, que falam desse livro como se fosse um sistema completo de moral ou ética (Hutcheson, 2007, p. 4). Mas, segundo o irlandês, o próprio Cícero havia afirmado que a doutrina sobre as virtudes, e o bem supremo, que é a principal, e mais necessária, parte da ética deveria ser encontrada em outro lugar (p.4). O ponto de Hutcheson é que *officia* faz referência a um termo estóico que significa os deveres “externos” da vida, que não possuem relevância moral, nem para bem, nem para mal. *De Officiis* não passaria, segundo esta versão de Hutcheson, de um manual de regras para pessoas versadas em questões filosóficas de como se comportar para obter poder, popularidade, cargos e glórias (p.4). É curioso que esta constatação sobre o livro de Cícero não tenha aparecido em nenhum dos escritos de Hutcheson publicados antes do *Tratado* de Hume, em 1739-40, ou das cartas trocadas com o jovem escocês na mesma época. De qualquer forma, Hutcheson podia acreditar que sua constatação superficializava o trabalho de Hume, o limitando a um campo prático, longe das reais discussões da filosofia moral.

Não é possível afirmar, com absoluta certeza, que esta “carta” tenha como destinatário Hume, mas é, mais uma vez, curioso que sua publicação em inglês tenha ocorrido no mesmo ano em que o escocês se candidatou a uma vaga como professor de filosofia moral na Universidade de

Edimburgo. Some-se a isso que Hutcheson sempre foi avesso à tradução de seus escritos para o inglês, especialmente para uso universitário. Como professor, o irlandês sempre afirmou que os alunos britânicos deveriam ler e escrever em latim se tinham alguma pretensão de alcançar o público da Europa continental, afinal, latim era a língua culta e universalizante da época. O fato é que a influência de Hutcheson na *Kirk* e a escancarada oposição dele à candidatura de Hume foram fatores determinantes para a derrota da candidatura do escocês.

Hume, por outro lado, dobra a aposta em sua apropriação da autoridade ciceroniana em 1751, com a publicação de EPM. Diferente do *Tratado*, que não menciona Cícero nenhuma vez no Livro III, EPM traz o nome do autor romano expressamente pelo menos quinze vezes. Talvez nenhum outro autor tenha sido tão citado por Hume em um único livro quanto Cícero foi na segunda investigação. Mais uma vez, só podemos especular exatamente o que o autor quis fazer com essa considerável inflação, mas várias das referências de Hume haviam expressado o desejo de reescrever Cícero, especificamente o *De Officiis*, para os tempos modernos. Este era o caso de Montesquieu, por exemplo, ou ainda, de Voltaire, que em certo momento teria dito que diante da divisão entre as escolas de Grotius e Pufendorf, o melhor era ler *De Officiis* de Cícero (Moore, 2002, p. 367). Moore considera que a ideia de que havia realizado a reescrita moderna do clássico é fator determinante para que Hume afirme que EPM foi o melhor de seus escritos, mas, talvez haja um certo exagero nisso. Aaron Garrett, em *Hume, Cícero, and the Ancients* (2020) destaca diversos problemas para afirmar que, de fato, há um ciceronianismo tão fiel em Hume. Um deles é, sem dúvida, o esforço para diminuir o *honestum*, como identificamos acima.

Uma afirmação que não tão especulativa quanto a tentativa de determinar o alvo das observações de Hutcheson em sua carta aos universitários, ou as verdadeiras intenções por trás de EPM é o fato de que o trabalho de Hume é irreconciliável com diversos aspectos fundamentais do trabalho de Hutcheson justamente em pontos em que Cícero é mobilizado por ambos. Seja na questão da origem das virtudes, ou no que, afinal de contas, consistem virtudes, seja ainda nas questões relativas à

justiça, seja no papel da utilidade. Outra afirmação que parece bastante razoável, e pouco especulativa, é que as epistemologias e os psicologismos de Hume e Hutcheson são irreconciliáveis com Cícero. Não é possível confundir a figura do sábio estóico e o seu uso da razão, presente na obra do romano, com o sentimentalismo hutchesoniano, ou o naturalismo humeano.

O que ilustra o estado de coisas da modernidade, e a impossibilidade de tratar mesmo o mais localizado dos movimentos, como é o caso do “iluminismo escocês”, é que nessa disputa não há vencedores. Para cada aspecto relevante da filosofia de Cícero que pode ser identificado em Hutcheson, há outro que pode ser encontrado em Hume. E para cada infidelidade de um, há uma pior no outro. Há pluralidade evidente na recepção do texto antigo. Mas não só em Hutcheson e Hume, como dissemos em algum momento, Locke tem um Cícero muito peculiar, e mesmo a reflexividade de Shaftesbury poderia encontrar amparo no texto antigo do autor romano. A pluralidade da recepção só é superada pela pluralidade das transformações. Cada uma promovida por Hutcheson, encontra outra feita por Hume em direção oposta. Se Hutcheson unifica a causa das virtudes, Hume pluraliza. Se Hume democratiza as boas ações, dando a todas elas um caráter virtuoso, Hutcheson naturaliza a percepção desse caráter. Se há, em Hutcheson, um Cícero como testemunha de um Deus benevolente, em Hume a indeterminação não permite a cristianização, e isso, em alguma medida, é proposital. Cícero teria, ele mesmo, abandonado a busca pelo motivo último das virtudes quando decidiu por deixar o conceito exato de *honestum* aberto.

Hutcheson e Hume são apenas dois exemplos, mas foi inevitável citar outros que também tinham posições no tabuleiro. Há muito mais em jogo na modernidade. Talvez a solução seja começarmos a falar em Cíceros e “iluminismos escoceses”, o que poderia acabar gerando Humes e Hutchesons, talvez Mandevilles, e Shaftesburys, e modernidades, e tantos outros plurais sem fim.

Referências Bibliográficas

BALGUY, Jonh. *The Faudation of Moral Goodness*, Edited by René Wellek. London: Garland Publishing Inc. 1976.

CÍCERO, *De Officiis*. The Loeb Classical Library. Edited By T.E. Page, Litt. D. And W.H.D. Rouse, Litt. D. London: William Heinemann, 1921.

CÍCERO, *Delphi Complete works of Cicero*. Delphy Classics, 2014.

GREIG, J.Y.T (Ed.) *The Letters of David Hume*. Vol. 1 Oxford: Oxford at Claredon Press, 1932.

HAAKONSEEN, Knud. *Natural Law and moral philosophy: from Grotius to the Scottish Elightment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HARRIS, James A. *Hume: An intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited By: NORTON, David Fate; NORTON, Mary J. Oxford: Oxford Philosophical Texts – the complete editions for students, 2000 [2009].

HUME, David. *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Edited by SELBY-BIGGE, L.A. with text revised and notes by NIDDITCH, P.H. 3. Ed. Oxford: Claredon Press, 1975 [2008].

HUTCHESON, Francis. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*. Edited by Aaron Garrett, Indianapolis: Liberty Fund, 2002.

HUTCHESON, Francis. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. Edited by Wolfgang Leidhold, Indianapolis: Liberty Fund, 2008.

HUTCHESON, Francis. *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria, with A Short Introduction to Moral Philosophy*. Edited By Luigi Turco, Indianapolis: Liberty Fund, 2007.

MANDEVILLE, Bernard . *The fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits*. Vol. 1. Indianapolis: Liberty Fund.

McLACHLAN, Herbert. *English education under the test acts*. Manchester: Manchester University Press, 1931.

MOORE, James. *Utility and Humanity: The Quest for the Honestum in Cicero, Hutcheson, and Hume*. In: *Utilitas*, 14, pp. 365-386, 2002. DOI 10.1017/S0953820800003666

SHAFTESBURY, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Edited By Lawrence E. Klein, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

STUART-BUTTLE, Tim. *Hume, Cicero and Eighteenth-Century Moral Philosophy*. In: RENGGER, Almut-Barbara; SOLOMON, Jon; HAMILTON, John T. (Ed.) *Metaforms: Studies in the reception of classical antiquity*. Vol. 17. Leiden: Brill, 2020.