

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

AS BASES EMPÍRICAS DA MORAL EM HUME

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Bruno Martinez Portela

Santa Maria, RS, Brasil

2012

AS BASES EMPÍRICAS DA MORAL EM HUME

Bruno Martinez Portela

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração Ética e Metaética, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**.

Orientador: Prof. Jair Antônio Krassuski

Santa Maria, RS, Brasil

2012

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da
Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Portela, Bruno Martinez
As bases empíricas da moral em Hume / Bruno Martinez
Portela.-2012.
92 p.; 30cm

Orientador: Jair Antônio Krassuski
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2012

1. Filosofia 2. Hume 3. Moral 4. Empirismo 5.
Sentimento I. Krassuski, Jair Antônio II. Título.

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

AS BASES EMPÍRICAS DA MORAL EM HUME

elaborada por
Bruno Martinez Portela

como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**

COMISSÃO EXAMINADORA:

Jair Antônio Krassuski, Dr. (Presidente/Orientador)

Adriano Naves de Brito, Dr. (Unisinos)

Flavio Williges, Dr. (UFSM)

Santa Maria, 29 de março de 2012

Aos meus avós

AGRADECIMENTOS

À Susie, que além de todo o amor, carinho e dedicação, leu com cuidado e ajudou a corrigir esta dissertação;

Ao professor Jair Krassuski por me orientar desde a graduação, pela amizade e confiança;

Aos meus amigos, em especial a Artur, Deives, Diego, Douglas, Rafael, Ramon e Vinícius;

À minha família, em especial ao meu pai, pela sabedoria, carinho e incentivo;

Ao professor Adriano Naves de Brito por inspirar este trabalho e por aceitar o convite para a banca examinadora;

Ao professor Flávio Williges por seu conhecimento, disposição e por aceitar o convite para a banca examinadora;

Aos professores, colegas e funcionários do PPGF que fizeram parte da minha trajetória até aqui.

E à CAPES pela bolsa de estudos fundamental à realização desta dissertação.

A todos, minha eterna gratidão e carinho.

“Contenta-te em ser homem”
(máxima grega)

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

AS BASES EMPÍRICAS DA MORAL EM HUME

AUTOR: BRUNO MARTINEZ PORTELA

ORIENTADOR: JAIR ANTÔNIO KRASSUSKI

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 29 de março de 2012.

A presente dissertação tem como objetivo investigar a teoria moral de David Hume a partir de seu método empírico. Para isso, é necessária a análise de sua crítica ao racionalismo e à metafísica como métodos para a fundamentação moral, a apresentação do método empírico como possibilidade de fundamentação teórica da moral e a exposição de sua teoria moral no contexto de seu sistema filosófico. Pretende-se, portanto, demonstrar por que em Hume a *razão* por si só é insuficiente para fundamentar a moral, cuja realização somente é possível no âmbito da *sensibilidade*. De forma semelhante, objetiva-se demonstrar que, embora se encontre em Hume uma filosofia cética em relação aos preceitos metafísicos e à tradição racionalista em geral, sua compreensão da moral é positiva e pretende-se *universal*

Palavras-chave: David Hume. Moral. Empirismo. Sentimento

ABSTRACT

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

EMPIRICAL BASIS OF MORAL IN HUME
AUTOR: BRUNO MARTINEZ PORTELA
ORIENTADOR: JAIR ANTÔNIO KRASSUSKI
Data e Local da Defesa: Santa Maria, 29 de março de 2012.

This dissertation aims to investigate the moral theory of David Hume from his empirical method. In order that it is necessary to analyze his critique of rationalism and metaphysics as a method to moral foundation, the presentation of the empirical method as a possible theoretical foundation of morality and expose his moral theory in the context of his philosophical system. It is intended, therefore, to show that in Hume the reason by itself is insufficient to justify the moral, whose realization is possible only within the sensitivity. Similarly, the objective is to demonstrate that, although Hume's philosophy is skeptical concerning the metaphysical precepts and usual rationalist traditions, his understanding about morality is positive and intends to be universal.

Keywords: David Hume. Moral. Empiricism. Feeling.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 PRESSUPOSTOS DA TEORIA MORAL HUMEANA.....	13
1.1 A formulação do problema relativo às bases da moral.....	14
1.2 O método empírico aplicado à moral.....	17
1.2.1 O método empírico no Tratado.....	18
1.2.2 O Método empírico na Segunda Investigação.....	21
1.3 Liberdade e necessidade em Hume.....	23
1.3.1 Do conceito de necessidade aplicado às ações.....	24
1.3.2 Objeções à doutrina da necessidade.....	26
1.4 Psicologia moral: a razão não motiva.....	29
1.4.1 A falsa oposição entre paixão e razão.....	29
1.4.2 Confusão entre razão e paixões calmas.....	32
1.5 Crítica ao racionalismo.....	33
2 VIRTUDES E SIMPATIA EM HUME.....	40
2.1 A moral se origina na sensibilidade.....	40
2.2 Natureza em oposição a artifício, milagre e raro.....	42
2.3 As virtudes artificiais	44
2.3.1 A origem das virtudes artificiais.....	44
2.3.2 Da sociedade à justiça.....	47
2.3.3 Justiça e simpatia.....	50
2.3.4 Promessas são artifícios.....	51
2.3.5 Simpatia ou comunicação.....	52
2.4 As virtudes naturais.....	54
2.4.1 A simpatia como fonte de virtudes naturais	54
2.4.2 Reflexão e imaginação na simpatia.....	55
2.4.3 Benevolência e simpatia.....	57
2.4.4 Simpatia e a análise das virtudes.....	58
2.5 Não há uma distinção relevante entre as virtudes e aptidões naturais.....	60
3 LIMITES DA TEORIA MORAL HUMEANA.....	62
3.1 Utilidade, simpatia e humanidade.....	62
3.1.1 Simpatia.....	62
3.1.2 Simpatia e utilidade.....	64
3.1.3 Utilidade e humanidade.....	66
3.1.4 Amor à reputação.....	71
3.2 Padrão moral e universalismo.....	72
3.2.1 Padrão moral.....	72
3.2.2 Universalismo moral	74
3.2.3 Dever moral.....	76
3.3 Limites das teorias empiristas da moral.....	78
3.3.1 O lugar da moral em Kant.....	79
3.3.2 O valor da Boa Vontade.....	81
3.3.3 Entre empirismo e racionalismo.....	83
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	86
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	90

INTRODUÇÃO

A filosofia moral de David Hume (1711-1776), filósofo e historiador escocês, surge como resposta a uma disputa que ocorria em meados do século XVIII, na qual os filósofos divergiam sobre a origem ou fundamento da moralidade. Esse debate tinha como objetivo responder se a moral é oriunda da razão e, de certa forma, ultrapassa os limites da própria natureza humana ou se suas bases devem ser buscadas na natureza sensível do homem. Através desse debate seria possível evidenciar se a razão tem um papel fundamental nas distinções morais e se seus preceitos são independentes do próprio homem ou, sendo a sensibilidade nossa porta de entrada para o âmbito da moralidade, as próprias distinções estariam aprisionadas em nossos sentidos, deixando à razão um papel secundário. Hume adere à segunda posição, oferecendo uma teoria que ultrapassa o subjetivismo, concebendo a moralidade como um grande diálogo do qual a humanidade participa. Diálogo esse pautado por nossos sentimentos.

A crítica à razão como fundamentadora da moral é mais visível no *Tratado da Natureza Humana* (1740)¹. Nessa obra, o autor analisa algumas características gerais do gênero de argumentação que pretende fundar a moral apenas com preceitos racionais. Isso não ocorre na *Investigação acerca dos princípios da moral* (1751)². É possível que Hume tenha buscado uma mudança de abordagem em sua obra moral mais recente, uma vez que o *Tratado* não teve a recepção desejada. Nela, o autor tem a pretensão de buscar os princípios da moral sem elencar de antemão o papel da razão e da sensibilidade, mas busca revelá-lo na medida em que sua investigação avança, ou seja, de forma imparcial e menos crítica que no *Tratado*.

A má recepção do *Tratado* e um cuidado com a própria reputação³ foram, provavelmente, os causadores dessa mudança de abordagem. Se lembrarmos a *Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo*, escrita anonimamente por Hume, o autor afirma:

Sou da opinião de que teria sido melhor para o autor adiar a publicação daquele livro, não por causa de algum princípio perigoso contido nele, mas porque, com base em considerações mais maduras, poderia tê-lo tornado muito menos imperfeito por correções e revisões posteriores. (HUME, 1997, p. 127-128)

¹ A partir daqui, *Tratado*.

² A partir daqui, *Segunda Investigação*.

³ Hume foi acusado de ateu e cético, e sua obra como portadora de princípios que visavam destruir as bases da moral. Essas, dentre outras acusações, impediram que Hume fosse aceito como professor da universidade de Edimburgo.

É visível a mudança de abordagem do Tratado para suas obras posteriores, no entanto, é ponto de discussão se essas mudanças também repercutiram nos princípios mais gerais da filosofia de Hume.⁴ Veremos na terceira parte desta dissertação que ao menos uma alteração em sua filosofia moral é digna um maior cuidado, a saber, a grande consideração dispensada ao *princípio de humanidade* e a menor ênfase ao *princípio da simpatia* na Segunda Investigação. Pretendo analisar se essas dissonâncias significam alguma mudança em seu pensamento ou se os princípios contidos em sua primeira obra ainda ali operam.

Nesse sentido, a presente dissertação tem a pretensão de mostrar os dois movimentos - crítico e construtivo - que a filosofia humeana realiza ao desenvolver sua teoria moral. É visível que Hume está preocupado em apresentar uma nova perspectiva em filosofia e moral, portanto, a primeira parte dessa apresentação é crítica. Nela, Hume elenca inúmeros argumentos contra o racionalismo e a metafísica tradicionais. Ao demonstrar a incapacidade da razão para uma fundamentação moral, deixa aberto o caminho para a construção de uma nova base para a moralidade: o empirismo.

A sequência dos capítulos e seções desta dissertação será organizada de forma a contemplar a estrutura encontrada no Tratado, apresentando primeiramente os pressupostos de sua moral, posteriormente serão apresentados alguns dos conceitos centrais de sua teoria moral e, por fim, as conclusões e limites de sua teoria moral. Ao final dessa dissertação, pretende-se ter demonstrado a existência de uma perspectiva positiva na moral humeana. Nesse sentido, a principal contribuição deste trabalho é evidenciar que embora Hume tenha se distanciado do estilo de argumentação racionalista ele se mostra otimista quanto à própria moralidade. Ou seja, Hume nega as leis e preceitos racionais puros, a necessidade de postular uma liberdade sobre-humana ou de conceber o bem ou mal como valores absolutos e independentes da nossa própria constituição natural, prescindindo inclusive da figura de Deus. Nesse sentido, o autor apresenta uma moral assentada em elementos considerados espúrios pela tradição concorrente, como o caso da utilização dos sentimentos, seus valores são dependentes da própria estrutura da natureza humana. Nossas noções de certo e errado são imortalizados em nossos conceitos gerais, mas nunca à parte de nossa sensibilidade.

Para os objetivos aqui propostos, esta dissertação será dividida em três capítulos sob os títulos de *Pressupostos da moral humeana*, *Teoria moral humeana* e *Limites da filosofia moral de Hume*, respectivamente. O primeiro capítulo será introdutório e nele constará o

⁴ Os diferentes posicionamentos dos comentadores sobre a teoria humeana em relação às nuances entre o Tratado e a Segunda Investigação não serão aqui exploradas, com exceção do conceito de simpatia que, tendo em vista sua centralidade para a presente dissertação, será abordada na seção 3.1.

mapeamento e exposição da formulação humeana do problema relativo às bases da moral, do método empírico, da compreensão da liberdade e motivação em Hume, bem como sua crítica ao racionalismo.

No segundo capítulo, pretendo apresentar a teoria moral humeana, analisando as cadeias argumentativas contidas no Tratado concernentes a sensibilidade como origem da moral, sua análise dos conceitos de natureza, das virtudes e aptidões naturais, visando com isso, encontrar as bases que Hume propõe para a moralidade.

No terceiro e último capítulo, apresentarei primeiramente a aparente dissonância entre o terceiro livro do Tratado e a Segunda Investigação no que tange os princípios da moral, posteriormente a presente investigação pretende problematizar a noção de universalidade e dever que perpassam a teoria moral humeana e, por fim, uma breve exposição da crítica racionalista às fundamentações empiristas da moral e suas consequências para a teoria moral humeana.⁵

⁵ Para uma melhor organização, no início de cada capítulo constará uma breve descrição dos objetivos das seções nele contidas.

1 PRESSUPOSTOS DA TEORIA MORAL HUMEANA

O primeiro capítulo desta dissertação tem caráter introdutório e pretende apresentar os pressupostos necessários para a compreensão da teoria moral de David Hume. Portanto, o capítulo foi dividido em cinco seções.

A primeira seção trata da formulação humeana do problema sobre os fundamentos⁶ da moral. Desta forma, apresentarei algumas de suas formulações para a questão da razão ou sentimento como concorrentes para formar os alicerces da moralidade.

Para solucionar a questão proposta na primeira seção, Hume pretende realizar avanços na filosofia moral apresentando uma proposta de reestruturação metodológica. Assim, na segunda seção deste capítulo trataremos da concepção humeana de método empírico, seus limites e possibilidades, proposta essa que pretende substituir o método racionalista de fundamentação.

A terceira seção apresenta a tentativa humeana de compatibilizar os conceitos de liberdade e necessidade mostrando que o homem não possui uma liberdade em sentido estrito e que suas ações procedem de seu caráter. O objetivo desta seção é mostrar que a noção de necessidade, a qual usualmente associamos às relações entre os objetos externos, permeia nossas ações e nossos juízos morais.

Na quarta seção, apresentarei a sua chamada psicologia moral, analisando a concorrência das paixões e da razão nas ações humanas. As conclusões desta etapa servem de pano de fundo para a teoria moral humeana e constituem parte de sua crítica à razão como fundamentadora da moral.

Na quinta e última seção apresentarei a crítica de Hume aos argumentos da tradição racionalista. Os resultados desta seção concluem a etapa crítica da filosofia moral humeana e abrem espaço para a apresentação dos elementos mais centrais de sua teoria moral, no segundo capítulo.

⁶ A palavra *fundamento* enquanto associada à teoria humeana, será utilizada na presente dissertação sempre como sinônimo de *princípio* ou *origem*. Embora seja possível falar em bases e fundamentos na moral em Hume, é importante ressaltar que nunca devemos compreender por *fundamentação*, em Hume, uma teoria rigorosa, eterna e imutável como pretende a tradição racionalista. Sempre que possível, tentarei deixar claro o caráter de plausibilidade ou possibilidade do método e concepção humeanos em detrimento de uma estrutura rígida, ou seja, a busca por uma filosofia não dogmática, mais próxima do método científico.

1.1 A formulação do problema relativo às bases da moral

Qual é a origem da moral? Durante toda a história da filosofia os filósofos buscaram responder essa questão. E durante toda essa trajetória é possível considerar duas posições como as principais concorrentes para a resolução dessa questão: a *razão* e a *sensibilidade*. Mas o que significa a moral ter origem na razão ou na sensibilidade? A resposta para esta questão é longa, mas poderíamos resumir desta forma: se a moral tem origem na razão, como sugerem os racionalistas, ela deve estar pautada em noções de certo e errado que independem da nossa experiência sensível, ou seja, das nossas paixões, cultura ou gosto. Qualquer ser racional, portanto, deve estar racionalmente justificado para agir dessa ou daquela forma. Nesse sentido, a razão nos fornece certas diretrizes para a ação e essas diretrizes são compreendidas por nós como uma imposição ou um dever, especificamente para os interlocutores de Hume, essas leis são derivados dos mandamentos divinos, aos quais nossas ações e juízos devem se adequar. A tradição racionalista, nesse sentido, busca uma explicação extra-sensível para as nossas distinções morais e comumente utiliza elementos também extra-sensíveis para a estruturação de suas teorias ou hipóteses de fundamentação moral, como o caso dos conceitos de *Alma* ou *Deus*.

A tradição que encontra na sensibilidade a resposta a questão acima colocada se opõe à racionalista estruturando suas teorias e hipóteses de fundamentação ou justificação morais em elementos empíricos. Estes elementos são geralmente considerados espúrios pela tradição racionalista, como o caso dos sentimentos, paixões, imaginação e hábito. Nesse sentido, a tradição empirista compreende que nossas distinções morais estão relacionadas diretamente com a natureza humana e de certa forma dependem dela, o que justificaria a utilização de dados empíricos na estruturação de teorias morais. No entanto, a disputa conceitual sobre os pressupostos da moral gera certa tensão entre as concepções racionalistas e empiristas. Alguns racionalistas associam a visão empirista ou naturalista da moral a uma espécie de ceticismo moral, relacionando as concepções empiristas àquela do filósofo Thomas Hobbes que reduz nossas distinções morais a valores subjetivos frutos do egoísmo. Nesse sentido, é importante ressaltar que a perspectiva humeana se opõe tanto ao racionalismo quanto a estas concepções consideradas céticas.

A teoria moral humeana encontra-se no terceiro livro do *Tratado* e na *Segunda Investigação*. Hume inaugura a discussão sobre a moralidade, em ambos os escritos, questionando se os fundamentos últimos da moral têm origem na Razão ou no Sentimento. Para Hume, os juízos morais, como qualquer outra ação da mente, são compreendidos sob o

termo *percepção*. E as percepções, por sua vez, se reduzem a *impressões e ideias*. Hume (2009) afirma que as impressões e ideias se distinguem por sua força e vividez. As impressões são as percepções mais fortes, como as sensações, afetos e sentimentos. As ideias, por sua vez, são as percepções mais fracas, ou cópias das impressões gravadas na memória e na imaginação.

No Tratado, portanto, a questão sobre a fundamentação moral é formulada nos seguintes termos: "*Será por meio de nossas idéias ou impressões que distinguimos entre o vício e a virtude, e declaramos que uma ação é condenável ou louvável?*" (HUME, 2009, p. 496, grifo do autor).

Na Segunda Investigação, no entanto, Hume desenvolve o problema de forma mais elegante. O método utilizado para a resolução dessa questão é mais imparcial e, dessa forma, esboça uma crítica velada ao racionalismo e não contém fortes investidas como no Tratado, além de não conter cadeias longas de raciocínios como encontramos em sua primeira obra. Assim, na primeira seção da Segunda Investigação Hume expõe a questão sobre os fundamentos da moral, fazendo alusão a uma "recente controvérsia"

que diz respeito aos fundamentos gerais da moral, a saber: se eles derivam da razão ou do sentimento, se obtemos conhecimento deles por uma seqüência de argumentos e induções ou por um sentimento imediato e um sentido interno mais refinado, se – como em todos os julgamentos corretos acerca da verdade e da falsidade – eles deveriam ser os mesmos para todos os seres racionais e inteligentes ou – como na percepção da beleza e da deformidade – fundam-se inteiramente na estrutura e constituição próprias da espécie humana. (HUME, 1995, p. 20)

Quão recente é essa “controvérsia” parece ser motivo de outra controvérsia. Isso ocorre devido à falta de indicações precisas sobre qual debate especificamente Hume alude. De acordo com David Fate Norton (1993)⁷, o autor poderia estar se referindo ao debate que ocorreu a poucas décadas da publicação da Segunda Investigação e, neste caso, os filósofos em questão seriam Bernard Mandeville, Francis Hutcheson, William Wollaston e outros.

⁷"Hume não diz o que ele quer dizer com "nos últimos anos." Ele pode ter tido em mente apenas o quarto de século anterior, neste caso os principais participantes aludidos seriam Bernard Mandeville e Francis Hutcheson, bem como escritores menos conhecidos como William Wollaston, Burnet Gilbert, John Balguy, e Campbell Archibald. Mas a controvérsia bem poderia se referir àquela feita um século antes dele por escritores como Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Pufendorf Samuel, e Ralph Cudworth antes, e nós podemos ter certeza de que ele estava familiarizado com as contribuições." (NORTON, 1993, p.148-149 tradução nossa) No original, "Hume does not say what he means by "late years." He may have had in mind only the preceding quarter century, in which case the principal players alluded to will have been Bernard Mandeville and Francis Hutcheson, and such lesser-known writers as William Wollaston, Gilbert Burnet, John Balguy, and Archibald Campbell. But the controversy to which Hume refers was well under way a century made to it by such writers as Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf, and Ralph Cudworth earlier, and we can be sure that he was familiar with the contributions." (NORTON, 1993, p.148-149)

Porém, Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf, além de alguns outros filósofos, levantaram essa questão um século antes, portanto, Hume poderia referir-se também a eles.

Em todo caso, Hume referencia em seus escritos autores dos dois grupos. E alguns comentadores apontam Hobbes, por exemplo, como grande influenciador de sua obra, embora Hume tenha criticado duramente sua teoria egoísta da moral. O filósofo escocês dirigiu inúmeras críticas às teorias racionalistas, como a de Samuel Clarke. Além disso, é indicado como continuador da filosofia do senso moral, onde é possível destacar seu mentor Hutcheson. Por outro lado, preocupa-se em resgatar algo do ceticismo antigo concernente aos limites de nosso conhecimento, mas refuta suas conclusões acerca dos princípios gerais da moral.

É possível pensar que Hume aproveita a importância e atualidade da discussão para inserir-se no cenário filosófico. Mas a preocupação em apresentar uma nova ciência, afim com as recentes contribuições de Newton, indica que sua proposta não é um mero posicionamento ou filiação, e sim uma tentativa de dar fim a uma disputa que ocorre desde a antiguidade. Uma evidência dessa perspectiva é a passagem do terceiro livro do Tratado na qual Hume (2009, p. 629) afirma que “Muitos sistemas acerca da moral foram propostos por filósofos de todas as épocas; mas se os examinarmos com rigor, apenas dois deles merecem nossa atenção”. Nesta altura do Tratado sua teoria já havia sido desenvolvida quase em sua totalidade, portanto, o autor menciona o debate na tentativa de demonstrar que embora a razão e o sentimento tenham papéis importantes nos juízos morais, o fundamento último da moral encontra-se na sensibilidade. Essa perspectiva é visível na continuação da passagem anterior, onde Hume alega que

O bem e o mal morais certamente se distinguem por nossos *sentimentos*, não pela *razão*; mas esses sentimentos podem surgir, seja do simples aspecto e aparência de um caráter ou paixão, seja da reflexão sobre sua tendência a trazer o bem da humanidade e dos indivíduos. Minha opinião é que essas duas causas se entrelaçam em nossos juízos morais, do mesmo modo como se entrelaçam em nossas decisões acerca de quase todos os tipos de beleza exterior. Mas também sou da opinião de que a reflexão sobre as tendências das ações tem de longe a maior influência e determina as grandes linhas de nosso dever. (HUME, 2009, p. 629, grifo do autor)

Essa passagem é posterior a uma crítica massiva ao racionalismo e pressupõe a apresentação da teoria antagônica. Nesse sentido, pode ser considerada uma forma de resgatar a razão que possui certamente um lugar em sua teoria, mas em função da forma em que o Tratado foi escrito, ela poderia ter sido negligenciada pelo leitor. Essa hipótese ganha crédito se levarmos em consideração que o terceiro livro do Tratado foi publicado quase um

ano depois dos dois primeiros, onde vemos uma das formulações menos imparciais dessa controvérsia. Nela, Hume afirma que

Nada é mais comum na filosofia, e mesmo na vida corrente, que falar no combate entre a paixão e a razão, dar preferência à razão e afirmar que os homens só são virtuosos quando se conformam a seus preceitos. [...] E não há campo mais vasto, tanto para argumentos metafísicos como para declamações populares, que essa suposta primazia da razão sobre a paixão. (HUME, 2009, p. 448-449).

Na Segunda Investigação, porém, o autor salienta a importância da razão e do sentimento para a nossa deliberação e juízos morais no início da obra, expondo sua teoria de forma progressiva e destacando o sentimento na medida em que a obra avança. Dessa forma, Hume expõe alguns dos argumentos que ressaltam a razão ou o sentimento como fundamento da moral e afirma que eles “são tão plausíveis que sou levado a suspeitar que tanto uns como outros podem ser sólidos e satisfatórios, e que *razão* e *sentimento* confluem em quase todas as decisões e conclusões morais” (1995, p. 23, grifo do autor). Na sequência dessa passagem Hume sugere que os princípios gerais da moral só podem constituir num sentimento interno e universal, mas a razão tem um papel importante na deliberação moral.

As formulações para esse problema variam, contudo sempre ressaltam a importância da discussão e reflexão filosófica sobre os fundamentos da moral e, mais precisamente, visam mostrar a legitimidade do debate entre essas duas tradições e o quanto a filosofia e a ciência têm a ganhar ao abraçar princípios mais simples.

1.2 O método empírico aplicado à moral

Compreender o papel do método empírico na filosofia humeana é questionar-se não apenas sobre o contexto histórico-filosófico que ele vivenciou, mas perguntar-se sobre o alcance e limitações do método em relação às aspirações de Hume. Da mesma forma, é necessário que compreendamos as limitações dos métodos vigentes, as quais o filósofo incansavelmente apontou e que revelam o porquê de sua busca por uma nova perspectiva nos "assuntos morais".

1.2.1 O método empírico no Tratado

No prefácio do Tratado Hume desenvolve uma explicação e uma defesa, em linhas gerais, do método empírico e as mudanças consequentes de sua adoção. Ao longo dessa obra, o autor conduz a discussão voltando ao tema do método de maneira a justificar sua abordagem. A Segunda Investigação, por sua vez, possui em sua primeira seção importantes passagens que explicam de forma mais objetiva como é possível, através do método empírico, investigar os fundamentos da moralidade.

Hume inicia o Tratado afirmando que o que todas as ciências têm em comum, umas mais que as outras, é sua relação com a natureza humana. A matemática, a filosofia da natureza e a religião natural são exemplos de ciências cuja relação com a natureza humana não é tão próxima e mesmo assim dependem da "ciência do homem", pois, uma vez que são objetos do conhecimento humano, estão sujeitas às limitações das nossas *faculdades*. Hume (2009, p. 21) afirma ainda que as ciências que têm uma relação mais "estreita e íntima" com a natureza humana, como a *lógica*, a *moral*, a *crítica* e a *política* constituem "quase tudo que possamos ter algum interesse em conhecer, ou quase tudo que possa servir para aperfeiçoar ou adornar a mente humana", uma vez que

A única finalidade da lógica é explicar os princípios e operações de nossa faculdade de raciocínio e a natureza de nossas idéias; a moral e a crítica tratam de nossos gostos e sentimentos; e a política considera os homens enquanto unidos em sociedade e dependentes uns dos outros. (HUME, 2009, p. 21).

Dentro dessa perspectiva, Hume está seguro de que a investigação da natureza humana é o caminho correto para o progresso das ciências. A sugestão levantada por Hume é que devemos voltar nossos esforços ao estudo da mente humana e das limitações de nossas faculdades. Dessa forma poderemos progredir na compreensão da própria ciência, desde que compreendamos o homem enquanto o principal objeto da filosofia. Nesse sentido, é possível perceber porque Hume empreende nos assuntos morais, historicamente tratados de forma diversa, um método semelhante ao utilizado por Newton, quando este adquiriu grandes avanços na física.

Para que isso seja possível, prossegue Hume (2009, p. 21-22), é necessário abandonar o método "moroso e entediante que seguimos até agora" e assentar a investigação da natureza humana sobre um fundamento "quase que inteiramente novo". Hume almeja algo grande.

Com sua obra ele pretende não apenas afastar a metafísica, mas o método por ela utilizado. Isso, como veremos, significaria o fim da filosofia puramente racionalista no que se refere à moral.

O autor afirma ser a ciência do homem a única base segura para as demais ciências e, por sua vez, a única base sólida para a ciência do homem é a *experiência*. Hume (2009., p. 22) alega que um século separa a origem do método experimental, com Lord Bacon, de sua aplicação nas questões morais por "alguns filósofos recentes da *Inglaterra*, que deram início à construção de uma nova base para a ciência do homem", são eles, "Sr. Locke, Lord Shaftesbury, Dr. Mandeville, Sr. Hutcheson e Dr. Butler" (2009, p. 22, nota 1).

Hume teve grande influência dos chamados moralistas ingleses, em particular dos filósofos do senso moral. Mas é a Hobbes que recai a influência pelo método empírico aplicado aos assuntos morais, sugere Terence Irwin

O próprio título do Tratado remete ao trabalho hobbesiano acerca da natureza humana. A alusão é apropriada, uma vez que Hobbes antecipa a ambição de Hume de reduzir a filosofia moral a uma ciência experimental e não normativa da natureza humana. [...] Hobbes não só antecipa o programa humeano de derivar a filosofia moral da ciência do homem, mas também antecipa muitas das conclusões específicas de Hume. As perspectivas de Hume sobre as paixões, o livre arbítrio, a razão e deliberação práticas e sobre a justiça, são similares às perspectivas de Hobbes, porém não idênticas. Hume desenvolve tanto a principal abordagem hobbesiana acerca da filosofia moral quanto muitos dos argumentos específicos de Hobbes.⁸ (IRWIN, 2008, p. 571, tradução nossa)

Irwin observa ainda que Hume não reconheceu Hobbes como seu predecessor, mas Butler e Hutcheson, embora dirija muitas críticas a ambos em suas cartas. A despeito disso, penso que se Hume não creditou a Hobbes a influência por seu método, e quem sabe por algumas de suas conclusões, ele o fez para evitar que sua teoria moral fosse associada à hobbesiana, afinal, embora ambos tenham em comum o método empírico, não possuem a mesma concepção de moral. Um indício dessa possibilidade é a massiva crítica de Hume às teorias egoístas da moral contidas principalmente na Segunda Investigação. Nessa perspectiva, a intenção de Hume seria a de afastar uma interpretação relativista ou cética de sua teoria moral.

⁸ "The very title of the Treatise recalls Hobbes's work human nature. The allusion is appropriate, since Hobbes anticipate Hume's ambition of reducing moral philosophy to an experimental and non-normative science of human nature. [...] Not only does Hobbes anticipate Hume's programme of deriving moral philosophy from the science of man, but he also anticipates many of Hume's specific conclusions. Hume's views on the passions, on free will, on practical reason and deliberation, and on justice, are similar, though not identical, to Hobbes's views. Hume develops both Hobbes's main approach to moral philosophy and many of Hobbes's specific arguments". (IRWIN, 2008, p. 571)

Quanto à exposição de Hume sobre o método adequado, o autor afirma que a essência da mente nos é tão desconhecida quanto a essência dos corpos externos. Por conseguinte, não há outra maneira de obtermos conhecimento sobre ambas, exceto através do método empírico. Ele está seguro de que apenas com "experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações" (HUME, 2009, p. 22-23) podemos obter algum conhecimento nos assuntos morais. Mas adverte que

Embora devamos nos esforçar para tornar todos os nossos princípios tão universais quanto possível, rastreando ao máximo nossos experimentos, de maneira a explicar todos os efeitos pelas causas mais simples e em menor número, ainda assim é certo que não podemos ir além da experiência. E qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica. (HUME, 2009, p. 23)

Essa precaução é inevitável, afinal, a experiência se define pela contingência e nos oferece uma pluralidade de eventos dos quais podemos extrair informações valiosas e com um grande grau de certeza, mas nunca constituirá um princípio eterno e imutável.

Dessa forma, Hume reconhece a limitação inerente à ciência do homem. Mas afirma ser essa limitação um defeito comum a todas as ciências e artes às quais nos voltamos, pois nenhuma delas pode ir além da experiência. No entanto, a filosofia moral teria uma desvantagem em relação às outras ciências. Não é possível realizar experimentos dispendendo os objetos de análise em determinada situação e observando seu comportamento, como seria em qualquer ciência, uma vez que a premeditação e a deliberação anterior a esses experimentos alterariam o resultado final. O homem deve ser analisado em sua vida cotidiana. Portanto, deve-se proceder reunindo, de acordo com Hume (2009, p. 24), "nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres", e se esses experimentos forem criteriosos "podemos esperar estabelecer, com base neles, uma ciência, que não será inferior em certeza, e será muito superior em utilidade, a qualquer outra que esteja ao alcance da compreensão humana".

1.2.2 O método empírico na Segunda Investigação

Como vimos, no Tratado Hume insere sua teoria no interior de uma disputa sobre os fundamentos da moral e procede primeiramente atacando o racionalismo. Num segundo momento apresenta sua teoria empirista da moral assentada na sensibilidade, deixando à razão um papel secundário. Na Segunda Investigação, vemos uma explicação mais detalhada do método empírico. Esta descrição encontra-se na primeira seção, onde o autor apenas menciona a disputa, mas sugere que é possível resolvê-la ao longo de sua obra.⁹

Mas embora esta questão relativa aos princípios gerais da moral seja instigante e significativa, é desnecessário para nós, pelo momento, ocuparmo-nos mais detalhadamente de seu estudo. Pois se tivermos a felicidade, no curso desta investigação, de descobrir a verdadeira origem da moral, será fácil perceber em que medida tanto o sentimento como a razão figuram em todas as determinações dessa natureza. (HUME, 1995, p. 24-25)

Hume afirma que tanto a razão quanto o sentimento parecem ter alguma relevância em nossas deliberações morais. Porém, circunscreve o campo da moralidade ao gosto: “Só a verdade é passível de discussão, não o gosto; o que existe na natureza das coisas é a norma de nosso julgamento, mas a norma do sentimento é o que cada pessoa sente dentro de si mesma” (HUME, 2009, p. 21-22). Essa afirmação pode parecer estranha em um livro que pretende encontrar os princípios da moral, uma vez que poderia culminar numa interpretação subjetivista. Contudo, veremos que Hume defende que existem princípios gerais, na natureza humana, através dos quais se originam todas as nossas distinções morais, sugerindo um padrão de ações e juízos mesmo levando em consideração as eventuais diferenças da cultura e hábitos.

Para compreender como funciona o método empírico temos que levar em consideração algumas de suas afirmações. Hume (1995, p. 20, grifo do autor) alega que “Mesmo um homem de enorme insensibilidade será freqüentemente tocado pelas imagens do *certo* e do *errado*”. Essas imagens perpassam nossos juízos morais e influenciam nossas ações e, por conseguinte, não podem estar contidas na pura razão, pois esta não influencia os afetos. Por outro lado, elas precisam da razão para “adquirir uma influência apropriada sobre a mente humana” (HUME, 1995, p.24). A concorrência tanto da razão quanto do sentimento enquanto mantida na esfera da especulação não nos ajuda a descobrir as verdadeiras origens da moral.

⁹ Hume retoma esta discussão no Apêndice I (HUME, 1995, p. 173).

Para Hume, a moral está presente nas decisões de nosso dia-a-dia, nas ações e juízos que fazemos durante o percurso de nossas vidas e deve ser analisada à luz do método empírico.

Entretanto, como vimos, não é possível fazer experimentos da mesma forma que nos outros ramos da ciência. Temos que analisar a moral no cotidiano, do contrário poderia haver alterações nas conclusões de nossa pesquisa. Como devemos proceder? Hume afirma que o método que guiará tal empreendimento é bastante simples:

vamos analisar o complexo de qualidades mentais que constituem aquilo que, na vida cotidiana, chamamos de *mérito pessoal*; vamos considerar todos os atributos do espírito que fazem de alguém um objeto seja de estima e afeição, seja de ódio e desprezo; todos os hábitos, sentimentos ou faculdades que, atribuídos a uma pessoa qualquer, implicam ou louvor ou censura, e poderiam figurar em algum panegírico ou sátira de seu caráter e maneiras. (HUME, 1995, p.25, grifo do autor)

Para que a análise do “mérito pessoal” nos leve a uma resposta positiva sobre a origem da moral é necessário que haja algo em comum nos juízos morais, independentemente da cultura ou hábitos de determinado povo. Assim, Hume está otimista de que a natureza humana, no que toca aos juízos morais, possui um princípio geral. A concepção de Hume, nesse sentido, é bastante otimista. O endosso do naturalismo pressupõe uma reestruturação metodológica e filosófica da maneira de justificar as nossas crenças. Mesmo com a adoção do método empírico, portanto, poderíamos descobrir que um princípio egoísta guia nossos juízos, nos levando a uma conclusão cética¹⁰.

Tendo em vista o que foi dito, Hume compreende que a análise das qualidades e virtudes que nos indicam os princípios regulativos do julgar pode ser feita levando em consideração as nossas distinções e crenças morais particulares, sempre através da linguagem. O filósofo que empreende essa busca deve “consultar por um momento seu próprio coração e considerar se desejaria ou não que esta ou aquela qualidade lhe fossem atribuídas, e se tal ou tal atribuição procederia de um amigo ou de um inimigo” (1995, p. 25). A principal ferramenta, neste caso, é a linguagem que

guia-nos quase infalivelmente na formação de um juízo desta espécie; e assim como qualquer língua possui um conjunto de palavras que são tomadas em um bom sentido e outras em um sentido oposto, basta a mínima familiaridade com o idioma para nos orientar, sem qualquer raciocínio, na coleta e arranjo das qualidades humanas que são estimáveis ou censuráveis. (HUME, 1995, p.25)

¹⁰ Hobbes compreendeu ser o método empírico o mais adequado ao se tratar da natureza humana, mas diferentemente de Hume, concluiu que princípios egoístas guiam nosso agir e não princípios morais.

O que Hume tem em mente, portanto, é uma análise detalhada de nossos juízos morais. Logo, ao compreender o que nos faz distinguir entre o louvor ou censura de uma ação ou caráter descobriremos em consequência disso o princípio que guia os nossos juízos. Hume (HUME, 1995, p. 25) está confiante que, através dessa análise, é possível “atingir o fundamento da ética e descobrir aqueles princípios universais dos quais se deriva, em última instância, toda censura ou aprovação.”

1.3 Liberdade e necessidade em Hume

Um importante passo para compreender a teoria moral humeana, principalmente no que diz respeito à adoção de uma linguagem moral pautada em noções gerais, está localizado na compreensão de que nossas ações estão causalmente¹¹ relacionadas à nossa natureza sensível. Ao analisar o conceito de liberdade e necessidade, Hume argumenta que é possível defender uma teoria causal que aponta uma ligação necessária entre nossas ações e nossos motivos. Dessa forma, Hume aproxima essa noção de necessidade àquela que conferimos às relações causais dos corpos externos. Nesse sentido, o comportamento humano apresenta certa regularidade que o faz defender uma espécie de determinismo. Juntamente a isso, o autor sugere que essa doutrina não é contrária a uma noção fraca de liberdade.

Nesta seção, portanto, pretendo mostrar que Hume possui o que chamamos de teoria compatibilista, ou seja, o autor defende uma noção de liberdade que não está fora de uma compreensão causal de nossa *vontade* em relação a nossa constituição sensível. Hume (2009 p. 435) entende por vontade a "impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando deliberadamente geramos um novo movimento em nosso corpo ou uma nova percepção em nossa mente." Nesse sentido, se compreendemos liberdade como um agir de acordo com a vontade, certamente somos livres. No entanto, não podemos pensar na vontade, ela mesma, livre.

¹¹ Alfred Ayer salienta que embora Hume se refira constantemente a objetos, seu conceito de causalidade abrange quaisquer questões de fato. Portanto, o comentador sugere que “uma melhor representação de suas intenções se efetua pela construção da relação, em sua visão dela, como ocorrendo entre questões de fato, nas quais os objetos e eventos, ações e paixões, estados e processos, sejam físicos ou mentais, podem ser incluídos, conforme os exemplos fizerem uma ou outra escolha dos termos parecer mais adequada” (AYER, 2003, p.78)

1.3.1 Do conceito de necessidade aplicado às ações

No segundo livro do Tratado, Hume (2009, p. 436) afirma que as "operações dos corpos externos são necessárias", ou seja, os movimentos dos objetos não são livres. Hume deixa claro que concebemos a "necessidade" não como um *insight*. Ao nos referirmos à estrutura dos movimentos dos corpos externos estamos remetendo à nossa constatação de sua união constante e isso é apenas possível porque os movimentos dos objetos são regulares e uniformes. Dessa forma, Hume destaca que a *união constante* e a *inferência da mente* são as duas condições sem as quais não se pode obter o conceito de necessidade. O autor está preocupado em mostrar que não temos acesso à essência mesma da causalidade, apenas percebemos a conjunção entre dois objetos ou fenômenos e inferimos dessa observação que há uma conexão necessária entre eles.

Hume sugere que se provarmos a existência de uma união constante nas ações da mente podemos encontrar nela também a noção de necessidade¹². E esse é um passo importante para que, no terceiro livro, o autor passe de forma legítima à análise do caráter e ações dos homens. Mas para encontrar a necessidade também nas ações da mente Hume (2009) segue dois passos: o primeiro é, através da experiência, mostrar que existe uma união constante entre as nossas ações e nossos motivos, nosso temperamento e o contexto em que nos encontramos. O segundo passo é evidenciar a proximidade dos conceitos de necessidade dos corpos externos e a necessidade existente nas ações da mente.

Para Hume (2009, p. 437), um exame do homem em sua vida comum é suficiente para mostrar a estrita relação que existe entre motivos e ações: "Quer consideremos os homens segundo suas diferenças de sexo, idade, governo, condição ou método de educação, podemos discernir a mesma uniformidade e regularidade na operação dos princípios naturais". Hume não está tentando restabelecer o conceito de causalidade, o qual ele critica enquanto conceito metafísico, mas mostrar que as mesmas razões que nos levam a crer e a admitir a necessidade nas ações dos objetos naturais são suficientes para admitir também uma necessidade concernente às ações humanas, ou seja: que "Causas semelhantes sempre produzem efeitos semelhantes, do mesmo modo que na ação mútua dos elementos e poderes da natureza".

Para negar esse argumento, prossegue Hume, é necessário negar a premissa que afirma a existência de uma uniformidade nas ações humanas. No entanto, a "conjunção constante e

¹² Algumas vezes Hume refere-se a esta noção de necessidade como "doutrina da necessidade".

invariável entre dois fenômenos" (HUME, 2009, p. 439), seja entre objetos externos ou entre motivos e ações humanas, adquire uma forte conexão na *imaginação* e mesmo havendo um caso na experiência que refute essa conexão, ao mensurar as experiências, supomos que algo passou despercebido ou que se trata de alguma limitação do nosso conhecimento e, dessa forma, consideramos um erro de julgamento, mas certamente não deixamos de admitir a conexão necessária entre esses fenômenos.

No primeiro livro do Tratado, Hume afirma que

os objetos não possuem entre si nenhuma conexão que se possa descobrir; e nenhum outro princípio senão o costume, operando sobre a imaginação, permite-nos fazer uma inferência da aparição de um à existência de outro. (HUME, 2009, p.133)

O costume, portanto, é o único princípio capaz de explicar como se forma a crença na causalidade. Em outra passagem, o autor afirma ainda que “o costume não depende de uma deliberação, ele opera imediatamente, sem dar tempo à reflexão” (HUME, 2009, p.166). É importante ressaltar, ainda, que a necessidade que encontramos nas relações causais é um efeito do costume que não pode ser acessado racionalmente.

Após o primeiro passo, a saber, mostrar que a união dos motivos e ações humanas é tão constante quanto a união dos fenômenos naturais, o autor pretende mostrar que da mesma forma que a partir de determinado objeto natural inferimos a existência de outro como necessária, assim também procedemos em relação aos motivos e ações. Apesar disso, Hume (2009, p. 446) adverte que ele não está considerando a "necessidade das ações humanas [...] no mesmo plano das operações da matéria insensível" porque ele não atribui "à vontade essa necessidade ininteligível, que se supõe existir na matéria".

Penso que a constatação humeana de que não temos acesso à essência da união necessária dos objetos externos não compromete sua posição sobre a possibilidade da existência dessa essência. Contudo, ainda que a razão não seja capaz de perceber aquela ligação, acreditamos que ela de fato exista. Mesmo sendo tal conexão ininteligível, a crença na existência dessa conexão existe. O costume, como mencionado, e não a razão, portanto, ampara essa crença.

A comparação entre a união dos motivos e ações com a união dos objetos externos é mais bem visualizada à luz de seu belo exemplo do prisioneiro que

não tem dinheiro ou influência descobre a impossibilidade de sua fuga, tanto pela obstinação do carcereiro quanto pelos muros e barras que o cercam; e, em todas as suas tentativas de alcançar a liberdade, prefere trabalhar a pedra e o ferro destes à

natureza inflexível daquele. O mesmo prisioneiro, quando conduzido ao cadafalso, prevê sua morte com igual certeza pela constância e fidelidade de seus sentinelas como pela operação do machado ou da roda. Sua mente percorre uma certa seqüência de idéias: a recusa dos soldados a consentir em sua fuga, a ação do carrasco, a separação da cabeça e do corpo, o sangramento, os movimentos convulsivos, a morte. (HUME, 2009, p. 442)

Podemos observar, portanto, que os homens possuem determinadas qualidades que constituem seu caráter. Embora essas qualidades, possam sofrer influência do costume, do hábito e da educação, Hume se esforça por mostrar que o caráter possui uma regularidade. Dessa forma, o autor relaciona o caráter às barras de ferro e a parede de pedra. A certeza que o prisioneiro tem de que o carcereiro não permitirá a fuga é proveniente de sua *natureza inflexível*. Mais adiante veremos que a relação necessária que existe entre os motivos e as ações de uma pessoa legitima os juízos morais que comumente realizamos. Nesse sentido, as ações não são passíveis, por si mesmas, de nosso louvor ou censura; o fazemos porque são signos confiáveis de nossos motivos.

1.3.2 Objeções à doutrina da necessidade

Para Hume, nossos juízos morais dependem da nossa crença de que as nossas ações estão ligadas necessariamente aos nossos motivos. No entanto, existe uma grande recusa na aceitação teórica desse argumento. Ou seja, nos recusamos a acreditar que não somos totalmente livres, mas na prática julgamos como se de fato não fôssemos livres dos nossos motivos. Inferimos um mau caráter da contemplação de más ações. Dessa forma, o autor elenca e responde três motivos que dificultam a aceitação de sua concepção de necessidade aplicada ao agir humano. São eles:

- a. O agente moral tem a sensação de ter agido livremente após a ação.

Após a ação, o agente moral não sente como se tivesse agido sob o comando da necessidade e, portanto, sente como se pudesse ter agido de maneira diferente. Isso ocorre, afirma Hume (2009, p. 443), porque a "idéia necessidade parece implicar algo de força, violência e constrangimento", fatores que supomos não fazer parte da ação.

Hume explicita que é necessário distinguir entre *liberdade de espontaneidade* e *liberdade de indiferença*. O autor refere-se à primeira como "aquilo que se opõe à violência" e à segunda como "aquilo que significa uma negação da necessidade das causas"(HUME, 2009, p. 443). Com isso sugere que a falta dessa distinção nos leva a compreender uma pela outra e que quando nos referimos ao primeiro conceito de liberdade imaginamos o segundo, mantendo a falsa crença de que somos livres num sentido estrito. Dessa forma, o autor se compromete com um conceito de liberdade mais fraco, onde apenas o agir de acordo com a vontade já pressupõe um agir livre.

b. A falsa sensação ou experiência da liberdade de indiferença

Hume afirma que a necessidade da ação em relação aos motivos pode não ser percebida pelo agente, mas diz respeito à inferência de um possível *espectador*. Afirma também que a liberdade ou acaso é o resultado de certa *indefinição* entre os motivos do agente e sua ação. Dessa forma, enquanto agentes, sentimos que nossas ações em geral estão submetidas à nossa vontade, mas a vontade, por sua vez, parece não estar submetida a nada. O agente, segundo Hume, pode imaginar tal liberdade, mas o espectador geralmente poderá deduzir nossas ações dos nossos motivos e do nosso caráter ou, quando não consegue, pressupõe que não tem todas as informações necessárias para tal dedução.

Como vimos anteriormente, essa é a mesma atitude que temos em relação aos objetos externos. Quando um objeto não obedece à determinada relação causal esperada, pensamos ter algum problema com nossas faculdades ou desconhecer algum fator externo que tenha causado essa diferença, mas dificilmente assumimos que não exista ali uma conexão necessária de causa e efeito.

c. A crença de que a doutrina da necessidade traz consequências negativas à religião e à moral

Contra este terceiro argumento Hume apenas responde que, quando uma opinião nos encaminha ao absurdo, ela certamente é falsa. No entanto, não podemos concluir que uma opinião é falsa se ela pode nos levar a "consequências perigosas" e não ao absurdo, uma vez

que nossa prioridade deve ser a busca pela verdade. O autor enuncia motivos, os quais serão apresentados nos parágrafos seguintes, evidenciando que sua noção de necessidade é útil para a religião¹³ e para a moral, descaracterizando ainda mais o terceiro argumento. Dessa forma, Hume (2009, p. 446) alega que a doutrina da necessidade é "tão essencial à religião e à moral que sua ausência acarretaria a total ruína de ambas". Essa afirmação é bastante forte e parece ser enfática, mas com teor retórico, porém condiz com os princípios de sua teoria.

Primeiramente, o autor afirma que como as leis humanas estão calcadas no princípio de punição e recompensas, admite-se que esses motivos têm influência sobre a mente visando gerar boas ações e evitar as más. A necessidade está evidenciada na conjunção dos motivos e das ações enquanto considerarmos que aqueles são a causa destas. Esse argumento, prossegue Hume (2009, p. 446), também é eficaz aplicado às leis divinas, uma vez que consideremos Deus como um legislador que institui punições e recompensas para direcionar o agir humano.

Mesmo que consideremos a imagem de Deus como a de um vingador de crimes odiosos, alega Hume, sua concepção de necessidade é essencial. Isso ocorre porque sem a conexão necessária entre os motivos e as ações humanas não é possível responsabilizar o agente pelos seus atos, ou seja, se não existe tal conexão, como na noção de liberdade de indiferença, as ações não podem derivar do caráter do agente, logo, ele não pode ter mérito ou demérito por elas, mesmo que a religião considere a ação em questão condenável em si.

Essas conclusões são válidas tanto para a religião quanto para a moral. No entanto, apesar dos belos argumentos, estamos acostumados a uma noção de liberdade que não condiz com a por ele apresentada. Certamente a questão sobre como responsabilizar um agente que não é livre, ou ainda, que é determinado pela própria natureza de seu caráter vem à mente. Contudo, parece que Hume inverte a questão mostrando que não podemos julgar alguém que é livre – liberdade de indiferença –, porque os seus atos não têm relação com o seu caráter, são apenas atos desconexos ou aleatórios que podem mudar também de forma espontânea. Nesse sentido, se não fosse a constância das ações em consequência do caráter dos agentes, nunca poderíamos dizer de alguém que é uma boa pessoa. Na próxima seção, veremos que o conceito de necessidade que aqui tentamos esclarecer ampara sua chamada *psicologia moral*.

¹³ Acredito que Hume esteja mais preocupado com a aceitação geral de sua teoria do que com suas consequências para a religião. É importante lembrar que muitas de suas menções à religião são estratégicas ou são mascaradas com ironia, como sugere John Gaskin: "um problema de interpretação resultada da "abundância de prudência" de Hume em encobrir suas opiniões reais com ironia ambígua e até mesmo, em certas ocasiões, com negações de suas próprias conclusões aparentes". Do original, "a problem of interpretation results from Hume's "abundant prudence" in covering his real opinions with ambiguous irony and even, on occasions, with denials of his own apparent conclusions". (GASKIN, 1993, p. 313, tradução nossa)

1.4 Psicologia moral: a razão não motiva

De acordo com Hume, grande parte da filosofia antiga e moderna, no que tange a moralidade, está fundada em uma "falácia". Essa falácia consiste em outorgar à razão um papel privilegiado em relação às paixões e, dessa forma, alegar que a virtude é a conformidade das ações com os preceitos da razão. As paixões, ao contrário, são concebidas como uma forma de corrupção dos preceitos racionais e, por isso, consideradas um obstáculo para a moralidade. Hume (2009, p. 449) pretende revelar essa falácia em dois passos: o primeiro consiste em provar que a razão, por si mesma, "não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade". O segundo passo é demonstrar que ela "nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade".

1.4.1 A falsa oposição entre paixão e razão

O entendimento, assevera Hume (2009, p. 449), pode ser exercido de duas maneiras, a saber, por *demonstração* ou por *probabilidade*. A primeira compreende as relações abstratas entre as ideias e a segunda refere-se às relações entre os objetos. A volição e a demonstração estão completamente separadas, uma vez que o âmbito do raciocínio demonstrativo é o *mundo das ideias* e a vontade sempre se dá no *mundo das realidades*¹⁴. Por isso tal espécie de raciocínio não pode ser sozinha, a causa de uma ação. A matemática e a aritmética, embora úteis, não podem, por si mesmas, influenciar a ação. Logo, o raciocínio demonstrativo, que tem como função descobrir relações de causa e efeito entre os objetos, só pode influenciar a ação enquanto *dirige* os juízos sobre tais causas e efeitos.

Mas como a razão pode influenciar os nossos juízos descobrindo relações de causa e efeito? Hume afirma que na perspectiva de sentir *dor* ou *prazer* proveniente de algum objeto, sentimos uma emoção de *aversão* ou *propensão* e, com isso, tendemos a nos afastar do que nos causa dor e nos aproximar do que nos causa prazer. Além disso, tentamos saber dos objetos ao nosso redor quais nos causam dor e quais nos causam prazer baseando-nos na

¹⁴ As expressões "mundo das idéias" e "mundo das realidades" são de Hume. É importante ressaltar que para o autor, o bem e o mal são distinguidos pelo prazer ou dor. Assim, essa distinção não poderia ser feita no mundo das ideias, que prescinde de nossas sensações.

relação de causa e efeito. O raciocínio, por sua vez, tem a finalidade de descobrir essa relação. Contudo, mesmo que as nossas ações possam ser *influenciadas* pelas variações desses raciocínios, eles nunca serão a *causa* das ações, ou seja, sua influência ocorre na medida em que eles *direcionam* o agir com vistas a um fim já existente. Hume (2009, p. 450) conclui, com isso, que é "a perspectiva de dor ou prazer que gera a aversão ou propensão ao objeto; e essas emoções se estendem àquilo que a razão e a experiência nos apontam como as causas e os efeitos desse objeto".

A razão aqui é responsável pela descoberta da relação de causa e efeito, conseqüentemente não é através dela que os objetos nos afetam. O autor completa, portanto, seu primeiro passo, a saber, mostrar que a razão sozinha não pode ser causa de uma ação. Com isso, sente-se seguro para inferir do primeiro, o segundo passo: que a razão é incapaz de impedir a vontade ou ir de encontro às paixões. Para que a razão pudesse se opor à paixão, afirma Hume (2009), ela deveria ter a capacidade de exercer uma *influência original* sobre a vontade, podendo causar e impedir qualquer ato desta.

A razão não é capaz de impedir as paixões, uma vez que, ao contrário destas, não possuem tal influência. Hume conclui, assim, que não existe o alegado combate entre razão e paixão, uma vez que elas não disputam a influência sobre a vontade. Isso fica claro nesta conhecida e polêmica passagem: "A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas" (HUME, 2009, p. 451). A utilização da palavra *deve*¹⁵ nessa passagem não tem como finalidade expor um princípio da natureza humana como um preceito moral absoluto. Possivelmente a utilização dessa formulação tenha uma finalidade mais crítica, qual seja, mostrar que enquanto seguirmos os instintos e sentimentos naturais a moralidade não sofrerá o tipo de perversão que sofre quando fundada na metafísica, cujos preceitos nos afastam da nossa natureza e, por vezes, nos causam mais dor que prazer¹⁶.

Penelhum afirma que Hume está preocupado em ferir os princípios da tradição racionalista. A passagem que evidencia a primazia das paixões sobre a razão, neste caso, seria uma das tantas formas que o autor escocês procedeu para atingir esse objetivo. Além dessa perspectiva, essa passagem pode ser compreendida como uma tentativa de identificação com a teoria newtoniana, o que Hume faz com orgulho em muitos momentos, afirma o comentarista.

¹⁵ Do inglês *ought*.

¹⁶ Existem certas passagens na obra humeana onde ele trata das perversões que a religião pode trazer à moral e embora seja um tema instigante não é objeto de investigação do presente trabalho.

Esta máxima é fundamentalmente uma insistência de que pode haver uma ciência da natureza humana da maneira que os racionalistas afirmariam (na opinião de Hume) que seria impossível. Ela é, certamente, mais que isso: é também uma afirmação de que quando nós olhamos e vemos, nós descobrimos que os seres humanos são criaturas de instinto e sentimento cujos poderes racionais não podem, ou ao menos não devem, ser usados de qualquer maneira que esteja em desacordo com esses instintos e sentimentos. (PENELHUM, 1993, p.123-124. Tradução nossa)¹⁷

Hume afirma que uma paixão é uma "existência original", ou seja, não é representação ou cópia de outra coisa. Quando estamos com raiva, exemplifica Hume, estamos de fato tomados por esta paixão. Logo, sendo uma existência original, não pode ser uma oposição à verdade ou à razão. Só pode ser contrário à verdade e à razão o que se refere a ela de alguma forma.

Com isso, Hume (2009, p. 451-452) elenca dois sentidos aos quais nos referimos à paixão como oposta à razão: o primeiro refere-se a uma paixão "fundada na suposição da existência de objetos que de fato não existem". O segundo sentido compreende as situações em que, "ao agirmos movidos por uma paixão, escolhemos meios insuficientes para o fim pretendido, e nos enganamos em nossos juízos de causas e efeitos". Mesmo nesses casos, afirma o autor, o que está de fato opondo-se à razão é o juízo e não a paixão, pelos motivos já mencionados. Excetuando-se esses dois casos, o entendimento não é capaz de justificar ou condenar uma paixão. Por esses motivos Hume (2009, p. 452) alega, em outra de suas polêmicas passagens, que "não é contrário à razão eu preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão em meu dedo". Ele conclui então que uma paixão, por si mesma, nunca poderá se opor à razão. Se acompanhada de falsas suposições ou de insuficientes meios para sua finalidade, a paixão não insiste em tal objeto, mas corre em busca de seu objetivo aliando-se à razão para esse fim. Nesse sentido, nunca há disputa entre paixão e razão sobre o controle da vontade.

Apesar de Hume recusar a ideia de uma razão motivadora, ele não a elimina do âmbito da moralidade. É nesse sentido que Penelhum afirma

Se deixarmos de lado a retórica provocativa, nós podemos ver que Hume não nega à razão um papel essencial na conduta humana. A razão nos mostra como satisfazer os nossos desejos, e nos permite reconhecer aquilo que queremos, ela pode até mesmo incitá-los, apesar dele não admitir isso explicitamente. O que a razão não

¹⁷ "This dictum is fundamentally an insistence that there can be a science of human nature in a way the rationalist picture would (in Hume's opinion) make impossible. It is, of course, more than this: it is also a claim that when we look and see, we shall find that human beings are creatures of instinct and feeling whose rational powers cannot, or at least should not, be used in any way at odds with these instincts and feelings." (PENELHUM, 1993, p.123-124)

pode fazer é motivar-nos por si mesma. (PENELHUM, 1993, p.129. Tradução nossa)¹⁸

1.4.2 Confusão entre razão e paixões calmas

Vimos que Hume afirma que não existe uma real oposição entre paixão e razão. Em que sentido? A razão se limita a descobrir os objetos das paixões e encontrar meios para obtê-los. Mas podemos nos perguntar: como é possível a razão não se opor às paixões se por vezes mudamos nossa conduta depois de refletir sobre as consequências de deixarmos-nos levar por um forte desejo? Hume afirma que nem sempre as ações da mente produzem diferentes sensações e, dessa forma, não podem rapidamente ser distinguidas pela sensação ou percepção. O exercício da razão, por exemplo, não gera nenhuma emoção sensível¹⁹. Por isso, assevera o autor, as ações da mente que operam de forma tranquila são comumente confundidas com a razão.

Hume (2009, p. 453) elenca algumas "tendências e desejos" que são "verdadeiras paixões", dividindo-as em dois grupos: o primeiro trata de certos instintos "implantados" em nossa natureza, por exemplo: "a benevolência e o ressentimento, o amor à vida e a ternura pelas crianças". O segundo grupo refere-se ao "apetite geral pelo bem e a aversão ao mal". Essas paixões podem surgir em nós sem causar emoções violentas e, por isso, Hume as chama de "paixões calmas".

Essas paixões com frequência determinam a nossa vontade. Mas o filósofo escocês atenta para a existência de outras paixões que também têm essa influência e que, ao contrário das paixões calmas, nos causam emoções mais intensas, daí o nome "paixões violentas". Conforme o autor é comum entre os metafísicos o erro de considerar apenas um desses princípios como tendo a capacidade de influenciar a vontade. Tal erro é evidente ao recordarmos, com Hume (2009, p. 454), os frequentes casos em que os homens "agem conscientemente contra seus próprios interesses; por essa razão, a perspectiva do maior bem possível nem sempre os influencia" e quando, diferentemente desses casos, consideramos que "Os homens muitas vezes se contrapõem a uma paixão violenta ao perseguir seus interesses e

¹⁸ No original: "If we put aside the attention-drawing rhetoric, we can see that Hume does not deny reason an essential role in human conduct. Reason shows us how to satisfy our desires, and in enabling us to recognize that which we then come to want, it can even prompt them, although he does not concede this explicitly. What reason cannot do is to motivate us of itself." (PENELHUM, 1993, p.129)

¹⁹ "e, exceto nas indagações filosóficas mais sublimes, ou nas frívolas sutilezas escolásticas, quase nunca transmite prazer ou desconforto." (HUME, 2009, p. 453)

objetivos; não é apenas o desprazer presente, portanto, que os determina". Com isso o autor pretende mostrar que ambos os princípios agem sobre a vontade e que, sempre que estão em contraposição, um deles prevalece, conforme o "caráter *geral* ou a disposição *presente* da pessoa" (HUME, 2009, p. 454, grifo do autor). No primeiro caso prevalecem as paixões calmas²⁰ e no segundo as paixões violentas.

A conclusão de que a razão não pode ser a fonte de motivação de nossas ações morais, a meu ver, é um dos argumentos mais fortes em sua crítica ao racionalismo enquanto fundamento da moralidade. Na seção seguinte pretendo analisar especificamente algumas das críticas de Hume ao racionalismo.

1.5 Crítica ao racionalismo

Hume está ciente da tradição racionalista e parece direcionar-se principalmente às teorias dessa natureza cujas alegações sugerem que a moral está baseada em preceitos racionais eternos que impõem uma obrigação a todos os seres racionais. Um dos alvos da crítica humeana é o racionalismo de *Samuel Clarke* (1675 - 1729).²¹

Para uma rápida exposição de seus argumentos²², é preciso observar que em sua obra *Um discurso sobre religião natural*, Clarke (1996, p. 38) afirma que existem relações necessárias e eternas às quais a Vontade de Deus é determinada necessariamente, a saber, a realização do que é "agradável, da justiça, da equidade, da bondade e da verdade, com vistas ao bem estar do universo inteiro". A vontade dos homens racionais deve adequar-se às

²⁰ Para Hume, é um erro comum conferir à razão o mérito por nossa capacidade de refrear nossos impulsos mais enérgicos. O autor afirma que "O que se chama de firmeza de caráter [strength of mind] implica o predomínio das paixões calmas sobre as violentas" (2009, p. 453). Contudo, é necessário ressaltar que a violência com que essas paixões nos afetam é diferente da força que têm de nos motivar. É possível que as paixões calmas, como no exemplo, sejam mais fortes que as paixões violentas e, por esse motivo, sejam predominantes em nosso caráter.

²¹ Alguns comentadores, como James Fieser (2001), alegam que Hume tem em vista principalmente Clarke em suas críticas ao racionalismo. Uma evidência disso foi Hume tê-lo mencionado em sua carta anônima ao tentar se desviar das acusações que sofria. Nesse sentido, afirmou sobre si mesmo que "Ele de fato negou a eterna diferença do certo e errado no sentido em que *Clark* e *Woolaston* a sustentaram, a saber, que as proposições da moralidade eram da mesma natureza que as verdades das matemáticas e das ciências abstratas, os objetos *meramente* da razão, não as sensações de nossos *gostos* e *sentimentos* internos. Nessa opinião, ele concorda com todos os antigos moralistas, bem como com o mr. *Hutchison*, professor de filosofia moral na Universidade de *Glasgow*, quem, com outros, reviveu a filosofia antiga neste particular." (HUME, 1997, p. 24-25 grifo do autor)

²² Apresentarei algumas passagens do texto de Clarke com a única finalidade de facilitar a compreensão das críticas de Hume. Não busco uma exposição completa da teoria de Clarke.

mesmas relações e, portanto, subordinarem-se às mesmas regras visando o bem público. Na sequência dessa passagem, Clarke reitera:

essas eternas e necessárias diferenças de coisas tornam *adequado e razoável* que as criaturas assim ajam; fazem delas o seu *dever* ou põem-nas na *obrigação* de assim agir, mesmo separadas da consideração de que essas regras são a *vontade positiva* ou *mandamento de Deus*; e também são antecedentes a qualquer acatamento ou consideração, expectativa ou apreensão, de qualquer *vantagem* ou *desvantagem*, *recompensa* ou *punição* de natureza pessoal e particular, presente ou futura, incorporada por consequência natural, ou por designação positiva, à prática ou negligência dessas regras. (CLARKE, 1996, p. 38 grifos do autor)

A teoria de Clarke está fundada em um apelo à evidência da diferença e primazia de certas relações a outras. O autor afirma que determinadas características de Deus são evidentes, como sua bondade e infinita superioridade ao homem. Afirma também que é evidente que o homem deve submeter-se e louvá-lo e, da mesma forma, alega que a vontade de Deus está necessariamente voltada à organização e ao bem do universo. Tendo em vista isso, Clarke concebe que as relações entre os homens também supõe certas diferenças que mostram, por sua vez, que é evidente e natural que os homens busquem promover o bem universal e o bem-público ao invés da ruína e destruição de todos.

Essas coisas são tão notoriamente claras e óbvias que só a mais extrema estupidez, corrupção de maneiras ou perversão de espírito pode levar qualquer homem a alimentar a menor dúvida a respeito delas. Para um homem dotado de razão, negar a verdade das coisas é o mesmo que um homem no pleno uso de sua visão, ao mesmo tempo que contempla o sol, negar a existência da luz. (CLARKE, 1996, p. 40)

Do que acima foi dito, podemos compreender que, para Clarke, existem diferentes relações na natureza. Esta diferença entre elas deve ser reconhecida pelo ser racional. Dessa forma, as ações morais tem de ser reconhecidas em termos de adequações ou inadequações com as relações eternas e imutáveis, ou seja, se adequadas a estas relações ela é considerada boa e se inadequada é considerada má, moralmente. Outras observações poderiam ser feitas sobre a teoria de Clarke, mas acredito que temos o necessário para compreender como Hume emprega suas críticas à razão.

No início do terceiro livro do Tratado, Hume (2009, p. 497) afirma que o que há de comum no tipo de argumentação apresentado pelas teorias racionalistas é que “a moralidade, como a verdade, é discernida meramente por suas idéias, de sua justaposição e comparação”. Considerando o princípio que caracteriza as teorias racionalistas, Hume alega que para refutá-las basta investigar se através da pura razão é possível “distinguir entre o bem e o mal morais” ou se ela necessita de outro princípio para fazê-lo. O autor está seguro de que a moral, se

compreendida como puramente racional, deve tratar de relações de ideias e nunca do gosto ou sentimento. Disso se segue que a razão sozinha deve descobrir a moralidade ou imoralidade através da conformidade ou não das relações a seus preceitos.

Para responder a essa questão Hume retoma uma das conclusões do segundo livro do Tratado, a saber, que a razão não motiva. Os juízos morais influenciam nossas paixões e nossas ações, diferentemente dos juízos do entendimento, que são calmos e não nos comovem. A própria distinção comum da filosofia entre *especulativa* e *prática*, afirma Hume (2009), está em concordância com esses princípios, confirmados pela experiência comum. Esta última nos aponta as ações praticadas por um dever moral, ou seja, ações que os homens consideram justas. Hume quer chamar a atenção para a importância que damos à moralidade e à forma como ela afeta nossas decisões e ações. Se a razão não pode nos motivar, como concluiu na sua chamada psicologia moral, tampouco pode ser a fonte das nossas distinções morais, que de fato nos motivam. Com isso Hume está seguro ao concluir que

a moral, portanto, tem uma influência sobre as ações e os afetos, segue-se que não pode ser derivada da razão, por que a razão sozinha, como já provamos, nunca poderia ter tal influência. A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões de nossa razão. (HUME, 2009, p. 497)

Esse caráter motivacional da moral é o que, para Hume, a separa inevitavelmente da esfera da pura razão. Para restabelecer a legitimidade de uma fundamentação baseada na dedução racional sem a concorrência de outros princípios é necessário negar a afirmação humeana e mostrar de que forma a razão é capaz de motivar o sujeito moral. Que a razão tenha um papel considerável nas distinções morais, veremos posteriormente que sim, porém, ela não é capaz de incitar-nos à ação ou mesmo distinguir entre valores morais sem o apoio de algum sentimento.

Como já foi dito anteriormente, as paixões não podem ser contrárias à razão. Isso ocorre porque a razão tem a finalidade de descobrir a verdade ou falsidade. Estas são estabelecidas a partir da conformidade ou não entre as *relações reais de ideias, existência e fatos reais*. As paixões, volições e ações, por sua vez, são *realidades originais*, logo, não podem ser consideradas de acordo ou não com a realidade, elas fazem parte da realidade. É impossível, conclui Hume, julgá-las verdadeiras ou falsas, assim como conformes ou contrárias à razão.

Hume (2009) considera essa uma importante descoberta por apresentar duas grandes vantagens: a primeira é demonstrar que a aprovação ou desaprovação de uma ação não

depende da conformidade ou contrariedade com a razão. A segunda é revelar que por não poder produzir ou impedir imediatamente uma ação, a razão não pode ser a fonte das nossas distinções morais, porque estas, ao contrário, têm o poder de motivar nossas ações. Conclui-se, portanto, que ações podem ser louváveis ou condenáveis, mas nunca racionais ou irracionais. Essas descobertas revelam a importância da psicologia moral de Hume para a compreensão de sua teoria moral. É necessário aceitar alguns dos princípios contidos no segundo livro para compreender os argumentos do terceiro livro do Tratado.

Hume refuta ainda a possibilidade de se considerar os juízos que influenciam as ações, ou são por elas influenciados, como a fonte de toda a imoralidade. Dessa forma, é importante lembrar que a razão só pode influenciar²³ as ações de duas maneiras: informando à paixão sobre a existência de algum objeto dela mesma ou descobrindo a relação de causa e efeito que nos permitirá exercer determinada paixão. Os juízos de causa e efeito podem, com frequência, ser falsos e, assim, ocasionar ações indesejadas. Tais erros não podem ser considerados fonte de toda a imoralidade, porque são involuntários ou inocentes. Hume (2009, p. 500) alega que um homem que se engana quanto ao poder de algum objeto de produzir dor ou prazer ou que desconhece os meios para sanar algum desejo é “antes digno de pena que de censura”.

Os juízos que são falsos por consequência de determinadas ações também não podem ser considerados a fonte da imoralidade. Nesse sentido, Hume alega²⁴ que as ações que causam juízos falsos, em geral, o fazem de forma acidental ou não planejada. Além disso, se um falso juízo consequente de uma ação pode ser considerado a fonte da imoralidade, as ações mesmas não podem ser censuráveis se não causarem juízos falsos. Uma ação praticada de forma oculta²⁵, por exemplo, não poderia ser considerada imoral. Hume (2009) conclui que a tendência a causar tais juízos não pode ser ela mesma a origem da imoralidade

O erro de direito também não pode constituir a fonte da imoralidade porque ele teria de supor a *existência real* do certo e do errado anteriormente a qualquer erro. Portanto, o erro de direito só pode ser considerado imoral de forma secundária. Com isso, Hume está seguro em concluir que

²³ Essa influencia não é a *causa* ou *fim* da ação, mas apenas um direcionamento (ver seção 1.4 da presente dissertação).

²⁴ Aqui Hume responde a William Wollaston (1659 – 1724). Ver HUME, 2009, p. 501, nota 2.

²⁵ Hume afirma que, com base nessa perspectiva, se ele tivesse relações com a mulher do vizinho e alguém os visse e pensasse que são marido e mulher, o ato consistiria num erro moral apenas por ter gerado um juízo falso; a traição não tem um papel fundamental. Nesse caso, se ele ocultasse a ação ela não teria uma tendência a criar juízos falsos e dessa forma não existiria um erro.

é impossível que a distinção entre o bem e o mal morais possa ser feita pela razão, já que essa distinção influencia nossas ações, coisa que a razão por si só é incapaz. A razão e o juízo podem, é verdade, ser a causa mediata de uma ação, estimulando ou dirigindo uma paixão; não pretendemos afirmar, porém, que um juízo dessa espécie seja acompanhado, em sua verdade ou falsidade, de virtude ou de vício. Quanto aos juízos causados por nossas ações, eles são ainda menos capazes de conferir essas qualidades morais às ações que são suas causas. [...] Se o pensamento e o entendimento sozinhos fossem capazes de fixar os limites do certo e do errado, a qualidade de virtuoso e vicioso teria de estar em algumas relações de objetos, ou então ser uma questão de fato, descoberta por nosso raciocínio. (HUME, 2009, p. 501-502)

Para compreender essa afirmação, é necessário recordar que Hume considera que entre as funções do entendimento estão apenas a “comparação de ideias” e a “inferência de questões de fato”. Assim, a única possibilidade do entendimento ser capaz de descobrir a virtude é ser a própria virtude objeto de uma das funções citadas. Hume (2009), afirma ainda que se a moral fosse constituída por relações, elas deveriam ser passíveis de demonstração, o que, segundo ele, nunca foi realizado com efetividade pelos teóricos racionalistas. E, mesmo que se apresente uma teoria explicando as relações que fundamentam as leis eternas e imutáveis e como elas são descobertas pela razão, ela não seria eficaz se não provasse, da mesma forma, como tais relações influenciam a vontade e, conseqüentemente, as ações humanas.

Para melhor elucidar seu argumento de que a distinção de bem e mal morais não pode reduzir-se a relações descobertas pela pura razão, Hume (2009), afirma que tais distinções devem se aplicar a quaisquer objetos que apresentem as mesmas relações. Dessa forma, o autor utiliza um exemplo de ato que seria considerado de forma universal como moralmente condenável, a saber, um filho que mata os pais. Após isso o autor aplica as relações desse exemplo a outro: um broto de carvalho que ao crescer destrói o carvalho cuja semente o gerou. Como o segundo exemplo possui as mesmas relações que o primeiro, deve ser, por conseguinte, tão condenável quanto aquele. Ainda que se julgue conveniente fazer uma distinção entre a voluntariedade ou involuntariedade em ambos os exemplos, Hume sugere que tal distinção indicaria causas diferentes para ambas as ações, mas as relações seriam as mesmas. Com isso pode afirmar que, uma vez que julgamos o primeiro exemplo condenável moralmente e o segundo não, a distinção entre o bem e o mal morais não pode ser feita pela pura razão.

Para explicitar um argumento ainda mais forte e, a seu ver, decisivo, Hume lança mão da analogia com os animais, os quais guardam mais semelhança com os homens. Diz Hume (2009) que se da razão fossem derivadas as nossas noções de certo e errado que seriam compreendidas como adequações e inadequações da realidade com os preceitos da razão,

também os animais deveriam ser considerados louváveis ou censuráveis moralmente. Isso porque os animais, assim como os homens, são dotados de “sentido, apetite e vontade”, ou seja, são suscetíveis, de forma semelhante à nossa, às virtudes que elogiamos e vícios que censuramos. O incesto, como exemplifica Hume, é concebido como um crime entre os homens e, apesar de conter as mesmas relações, quando praticado pelos animais parece não conter nenhuma deformidade moral²⁶.

Um possível contra argumento, afirma Hume, evidenciaria que os animais não possuem razão suficiente para descobrir a virtude e o vício, o que os torna inocentes. O homem, ao contrário, é dotado de razão, a qual o restringe a seu dever. A ação do homem tornar-se-ia criminosa na medida em que ele reconhecesse racionalmente sua imoralidade. Hume afirma que essa argumentação contém uma circularidade, uma vez que,

antes que a razão possa perceber essa torpeza, a torpeza tem de existir; por conseguinte, ela é independente das decisões de nossa razão, sendo mais propriamente seu objeto que seu efeito. (HUME, 2009, p. 507)

Tendo em vista o que já foi dito, é possível concluir que a moral não pode consistir em um conjunto de relações que podem ser objetos da ciência. Hume, no entanto, pretende ir além, ou seja, mostrar que a moral não pode ser concebida como uma questão de fato e, com isso, passível de ser descoberta pelo entendimento. Mas de posse da primeira conclusão o autor julga simples evidenciar a segunda. Dessa forma, Hume afirma que ao analisarmos uma ação que comumente julgaríamos viciosa, como no caso de um *homicídio voluntário*, não conseguimos encontrar o *fato* moral ou a *existência real* de algum vício. Ao analisarmos tal situação, encontramos paixões, motivos e volições, ou seja, se dependêssemos do entendimento, não conseguiríamos encontrar elementos morais mesmo em situações extremas. Isso ocorre porque

O vício escapa-nos por completo, enquanto consideramos o objeto. Não o encontraremos até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação. Aqui há um fato, mas ele é objeto de sentimento [feeling], não da razão. (HUME, 2009, p. 508)

²⁶ Hume menciona o incesto não só no Tratado, mas também Segunda investigação. Nesta obra, porém, ele não faz alusão aos animais; sua finalidade é outra: mostrar que há variações no que diz respeito a nossa concepção moral de incesto. Na segunda obra citada Hume (1995) fala especificamente da diferença entre Roma e Atenas, esta aceitando legalmente a comunhão de irmãos por parte de pai e aquela não. Essa diferença, explicita Hume, se dá pela variação cultural, no entanto, essa variação tem sempre em vista a “utilidade pública”.

Aqui a proposta de Hume ganha espaço; ele começa a esboçar a sua teoria moral. Ao mostrar que a razão sozinha não é capaz de descobrir a virtude ou vício das ações, Hume conclui que ambos não se reduzem ao reconhecimento de um conjunto de relações, nem da análise de objetos. Quando reconhecemos que uma ação ou caráter são viciosos ou virtuosos estamos julgando guiados por um sentimento peculiar da natureza humana, ou seja, a moralidade “está em nós, não no objeto” (HUME, 2009, p.508), portanto, o vício e a virtude não são propriedades dos objetos, mas *percepções da mente*.

Existe ainda uma importante crítica realizada ao final da primeira seção do terceiro livro do Tratado. Nela, Hume (2009, p. 509) revela a falácia que ocorre toda vez que uma teoria descritiva passa de forma ilegítima a prescrever leis morais, ou seja, a passagem do “é” para o “deve”. De fato, se refletirmos por um instante sobre o tema proposto por Hume, temos de concordar que uma das características mais comuns das teorias morais que encontramos é primeiro a afirmação de que existem relações ou sentimentos que nos indicam ações boas e más, logo após essa “constatação” proferem alguma lei ou preceito aliado ao conceito de *dever*. A esse ponto voltarei mais adiante,²⁷ todavia, é importante ressaltar que, somando-se a essa crítica, todos os argumentos dessa seção, por Hume elencados, formam parte de sua pretensão de demonstrar que a razão não pode ser o fundamento da moral. O próximo passo, portanto, é analisar a concorrente direta, a *sensibilidade*.

²⁷ Ver seção 3.2 da presente dissertação.

2 VIRTUDES E SIMPATIA EM HUME

Uma teoria moral completa deve possuir uma estrutura complexa contendo os fundamentos, métodos, elementos descritivos e normativos, os quais são abordados, com diferentes ênfases, ao longo dos três capítulos da presente dissertação. A finalidade deste capítulo é analisar alguns dos aspectos gerais da teoria moral de Hume, com foco nas virtudes e no conceito de simpatia, tais como apresentados no Tratado. Para isso, será dividido em cinco seções: na primeira, pretendo apresentar a tese humeana que alega ser a moral derivada de um sentimento. Essa seção é uma consequência direta da conclusão do capítulo I, uma vez que consiste na apresentação da perspectiva empirista da moral frente à impossibilidade de uma fundamentação racionalista da moral.

Na segunda seção apresentarei a distinção entre o conceito de *natural* e os conceitos de *raro*, *milagre* e *artifício*. Essa distinção é necessária para a compreensão das virtudes que não são naturais, as chamadas virtudes artificiais.

Na terceira seção apresentarei a concepção humeana de virtudes artificiais. É através da análise dos juízos e do mérito conferido a essas virtudes que Hume desenvolve mais profundamente sua concepção de simpatia e encontra no conceito de utilidade o fundamento desse mérito.

Na quarta seção apresentarei a análise humeana das virtudes naturais e o princípio que rege nossos juízos e ações em relação a elas, o princípio de simpatia.

A quinta e última seção deste capítulo constituirá na aproximação que Hume faz entre aptidões naturais e virtudes.

2.1 A moral se origina na sensibilidade

A investigação, até então, foi guiada pela pergunta inicial sobre os fundamentos da moral: se eles são derivados da sensibilidade ou da razão. Após a análise da proposta racionalista ou, ao menos, das premissas sobre as quais estas teorias estão fundadas, Hume concluiu que a pura razão não é capaz de descobrir, distinguir ou mesmo influenciar ações morais sem a concorrência de outro princípio. Por conseguinte, a distinção entre o bem e o mal morais, deve estar fundada na nossa natureza sensível e ser “mais propriamente sentida

que julgada” (HUME, 2009, p. 510) constituindo um sentimento ou sensação branda o suficiente para a confundirmos com uma ideia.²⁸

O título – da seção 2 no livro 3, parte 1 – *As distinções morais são derivadas de um sentido moral* não figura, portanto, como uma mera afirmação ou postulado a partir do qual sua teoria será erigida. Hume quis que sua teoria moral fosse apresentada longe de dogmatismo e metafísica, nesse sentido, o posicionamento que se revela nesse título resulta de uma exaustiva análise e crítica do método e conclusões das teorias racionalistas. Dessa forma, a sensibilidade figura como a alternativa viável na controvérsia que Hume pretende pôr fim.

O próximo passo de Hume é esclarecer a natureza das impressões relativas à moral. O autor parte da seguinte constatação empírica: “a impressão derivada da virtude é agradável, e a que procede do vício é desagradável”. Estas impressões são *particulares*, ou seja, qualquer pessoa diante de uma ação virtuosa experimentará uma sensação de prazer, da mesma forma, na presença de uma ação viciosa, será afetada por um sentimento de dor. Não existe, porém, uma reflexão cuja conclusão é o vício ou virtude de determinada ação ou caráter, “ao sentirmos que nos agrada, dessa ou daquela maneira particular, nós de fato sentimos que é virtuoso” (Hume, 2009, p. 510).

Hume propõe-se a analisar se uma crítica semelhante àquela feita à teoria racionalista, que sugeria que as mesmas relações encontradas em seres racionais encontram-se também nos objetos externos, poderia dirigir-se à sua teoria²⁹. Essa crítica seria formulada da seguinte maneira: se o prazer e dor determinam a virtude e o vício morais, conseqüentemente, qualquer objeto que desperte satisfação ou repulsa pode ser considerado moralmente bom ou mau.

O filósofo escocês alega que tal argumento não tem a mesma força que a crítica por ele levantada e a responde com duas considerações: na primeira Hume (2009) explica que o termo *prazer* é muito abrangente e designa diferentes *sensações*, as quais podemos distinguir sem dificuldade. O autor atenta para o fato de que muitas vezes não conseguimos especificar certas emoções por que nossos interesses nos confundem. Por exemplo, consideramos, em geral, as ações dos nossos inimigos como viciosas. Porém, mesmo com um sentimento de repulsa em relação a alguém, complementa Hume, uma pessoa com autodomínio e discernimento é capaz de distinguir esses sentimentos e, dessa forma, respeitar as ações virtuosas até mesmo de seus inimigos. Nesse sentido, pretende esclarecer que “somente

²⁸ Ver seção 1.4.2 desta dissertação.

²⁹ Tal crítica revelava que se o vício e a virtude são descobertos pela razão - e nesse caso ambos tratar-se-iam de adequação e inadequação das ações com os preceitos da razão – eles teriam de se aplicar também às plantas e animais.

quando um caráter é considerado em geral, sem referência a nosso interesse particular, que causa essa sensação ou sentimento em virtude do qual denominamos moralmente bom ou mau” (HUME, 2009, p. 512).

A segunda consideração diz respeito à natureza do vício e da virtude. Hume (2009) alega que ao excitar prazer e desprazer, o vício ou virtude geram uma destas quatro paixões: *orgulho, humildade, amor* ou *ódio*. O prazer ou dor originados pelos objetos inanimados, por sua vez, não geram estas paixões porque, em geral, estes não têm relação conosco.

Antes de passar à análise das virtudes e vícios, Hume pretende mostrar de que princípios derivam-se tais virtudes. Primeiramente, o autor alega que é impossível que cada caso particular dê origem a um sentimento original, uma vez que nossos deveres se estendem a toda a pluralidade da experiência possível, ou seja, nesse caso, para cada um de nossos deveres seria necessário um sentimento de dor ou prazer a eles relacionados. A experiência nos mostra que de alguns poucos princípios deriva toda a generalidade da qual é constituída a natureza. Hume pretende aproximar a estrutura de sua obra à compreensão comum dos princípios da experiência. Nesse sentido ao constatar que a natureza física é regida por poucos princípios, Hume compreenderá a natureza humana de forma semelhante. Além de ser elegante, sua teoria ganha credibilidade na medida em que um mesmo princípio é capaz de explicar tantos fenômenos quanto possíveis³⁰.

2.2 Natureza em oposição a artifício, milagre e raro

Hume (2009, p. 513) afirma que devemos esclarecer qual definição da palavra *natureza* que, segundo o autor, é “a mais ambígua e equívoca que existe”, pois apenas assim, poderemos com segurança buscar os princípios dos quais derivam a virtude e o vício e se são ou não naturais. Dessa forma, Hume distingue o conceito de *natureza* dos conceitos de *milagre*, *raro* (ou inabitual) e *artifício*. Entender essa distinção, portanto, constitui um passo importante para compreender a diferença entre o que o autor chama de *virtudes naturais* e *virtudes artificiais*.

Ao avaliar o que seria considerado *natural* se o significado deste conceito fosse o oposto de *milagre*, afirma Hume que tanto a distinção entre vício e virtude seria natural,

³⁰ Buscando aplicar em sua teoria moral o método científico de Newton, Hume compreende que a natureza humana assim como a natureza física pode ser explicada através de princípios simples.

quanto qualquer acontecimento, com exceção dos próprios *milagres*. Se *natural* for considerado o oposto de *raro* ou *inabitual* temos de precisar o que significa um evento raro, no entanto para isso não existe uma definição exata, uma vez que depende do número de vezes que determinado evento ocorre em relação a outros. Porém, mesmo neste sentido os sentimentos seriam considerados naturais, uma vez que todos os homens os possuem, em um grau ou outro: “Tais sentimentos estão tão enraizados em nossa constituição e caráter que, a menos que a mente humana esteja completamente transtornada pela doença ou loucura, seria impossível extirpá-los e destruí-los” (HUME, 2009, p. 514).

A terceira distinção opõe *natureza* a *artifício*. Este último consiste nos recursos que o homem utiliza para realizar seus projetos e objetivos. Os artifícios, alega Hume, são necessários para a realização dos nossos desígnios, mas por serem considerados fruto da *liberdade* do homem, comumente os distinguimos do que é natural. Assim, se considerarmos natureza como oposta a artifício, Hume acredita que será possível classificar particularmente cada virtude e vício em natural e artificial.

Hume parece ter dois objetivos bastante claros com esta argumentação. O primeiro diz respeito aos sistemas que aliam a virtude ao conceito de natureza e consideram o vício como algo não natural. Para ele essa distinção é incabível, pois, se considerássemos a oposição entre natureza e milagre, concluiríamos que não existe distinção entre vício e virtude. Da mesma forma, se considerássemos a oposição entre natural e raro, concluiríamos que a virtude, ao contrário dos sentimentos morais, não se encontra tão frequentemente e pode ser considerada rara, logo, também não poderíamos distinguir entre ela e o vício. Além disso, ao considerarmos as nossas próprias ações como artifícios para determinados fins, nada seria considerado virtude, em sentido estrito. Com isso Hume (2009, p. 515) conclui que “Em nenhum sentido, portanto, a distinção entre o natural e o não natural pode marcar as fronteiras entre o vício e virtude” restando, dessa forma, a distinção do vício e virtude pela dor e prazer, como proposto anteriormente.³¹

Este passo é muito importante para a teoria de Hume, pois, através dele, o autor acredita que para descobrir os princípios que norteiam nossos juízos morais, basta responder à questão “por que uma ação ou sentimento, quando são contemplados ou considerados de uma forma geral, produzem em nós uma certa satisfação ou desconforto?” (2009, p. 515). Para isso, porém, é necessário analisar as virtudes e vícios nas ações e caracteres em sua disposição cotidiana, bem como os juízos e valores. Dessa forma, ao responder o que há de semelhante

³¹ O que o permite considerar a *justiça* como uma virtude mesmo sendo um artifício humano, como veremos na seção 2.3.

nos juízos que fazemos destas ações e caracteres, o autor espera encontrar o princípio ou origem da própria moralidade

2.3 As virtudes artificiais

2.3.1 A origem das virtudes artificiais

Como dito anteriormente, a ação em si não pode ser considerada virtuosa ou viciosa, uma vez que a virtude e o vício não são derivados da razão. O autor afirma que ao elogiarmos uma determinada ação, estamos na verdade considerando os motivos que a produziram. De fato, não podemos analisar os motivos e intenções do agente, por isso nos voltamos às ações. Estas, segundo Hume, são signos externos dos nossos motivos. Assim, embora nosso olhar esteja voltado às ações e aos seus resultados, os elogiamos por compreendê-los como signos dos motivos de um agente moral. A estes motivos, portanto, recaem nossa aprovação e desaprovação moral.

Sendo assim, quando exigimos que alguém realize determinada ação, afirma Hume, estamos considerando que tal é a ação apropriada para um motivo que deveria estar presente nessa pessoa. Dessa forma, quando julgamos uma pessoa como viciosa levando em consideração apenas suas ações e descobrimos que havia nela motivos virtuosos e que, por alguma razão, as ações tomaram outro caminho, não só deixamos de censurar como passamos a estimar esta pessoa. Conclui Hume (2009, p. 518), então, que “todas as ações virtuosas derivam seu mérito unicamente de motivos virtuosos, sendo tidas apenas como signos desses motivos.”³².

Esta conclusão permite a Hume negar a seguinte afirmação: as ações morais derivam seu mérito de uma consideração pela virtude enquanto tal, contida nestas ações. Se a alegação anterior estivesse correta, voltaríamos ao argumento racionalista sobre as relações descobertas

³² Para Ayer Hume está preocupado com os resultados das ações e não com os motivos mesmos. Nesse sentido, ao perceber que algumas de nossas características tendem a determinados resultados, os louvamos ou condenamos. Em suas palavras: “Precisamos evitar, portanto, ser enganados pela afirmação de Hume de que as ações só são moralmente boas como sinais de um bom motivo ou um bom caráter. Não significa que ele concebe os caracteres ou motivos como bons em si mesmos. Devem sua bondade apenas ao fato de que eles habitualmente suscitam ações moralmente aprovadas. São as conseqüências que dão o tom: e os motivos são trazidos à luz somente porque pode-se contar regularmente com eles para produzir ações beneficentes.” (AYER, 2003, p. 119)

pela razão, no entanto, sugere Hume, esse pensamento comporta uma circularidade, a saber, se a ação tem de ser virtuosa em função de algum motivo virtuoso, este motivo virtuoso não pode ser uma “consideração da virtude”, porque esta pressupõe o motivo. Hume (2009, p. 518) compreende, portanto, que “Uma ação tem de ser virtuosa para que possamos ter consideração por sua virtude. Portanto, algum motivo virtuoso tem de anteceder essa consideração”. Um exemplo disso é o cuidado dedicado aos filhos. O autor afirma que censuramos um pai desleixado porque isso mostra que ele não possui uma “afeição natural” comum aos pais. Se tal afeição não fosse ela mesma considerada um dever, o cuidado com os filhos também não seria. Da mesma forma, o mérito das ações humanitárias - como a caridade - não decorre da consideração do seu dever, mas sim da presença de um sentimento humanitário na pessoa que assim age.

Assim, Hume afirma que nosso sentido do dever está separado dos motivos da ação. E com isso conclui que “nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, a menos que haja na natureza humana algum motivo que a produza, distinto do sentido de sua moralidade” (HUME, 2009, p. 519).

Essa conclusão, no entanto, não exclui a possibilidade de existirem ações feitas por um *sentido* do dever ou da moralidade. É possível, afirma Hume, que uma pessoa ao perceber a falta de certo motivo em seu *coração*, realize determinadas ações com a finalidade de “adquirir pela prática” o princípio virtuoso. O autor alega que esta possibilidade não constitui uma objeção à sua doutrina, uma vez que é necessária, mesmo nesse caso, a presença de certos princípios na natureza humana que possam produzir tal ação. E a esses princípios são conferidos os méritos da ação³³.

Com estes raciocínios, Hume pretende mostrar que algumas virtudes, como a *justiça*, não são naturais, mas antes, constituem invenções, artifícios humanos. Ele tenta mostrar que as ações que realizamos não têm mérito, por si mesmas. Às louvamos, como vimos, por que as consideramos signos dos motivos do agente. A justiça, como veremos, é um artifício necessário para a satisfação de determinadas necessidades e interesses, mas é louvada por sua tendência ao bem público, ou ainda, por ser imprescindível para a formação e manutenção da sociedade, pois, afirma Hume (2009, p. 438), sem a justiça “a sociedade imediatamente se dissolveria”.

³³ Hume não se preocupa com a possibilidade de objetar-se que se alguém age por um sentido do dever, age porque reconhece racionalmente o valor da virtude independente de um sentimento. O pressuposto de que a razão não motiva ações e não consegue sozinha descobrir o vício ou virtude das ações afastam objeções dessa espécie. Dessa forma, é necessário que exista no homem alguns sentimentos que possam motivar as ações que são *aparentemente* feitas por um sentido do dever.

Hume quer mostrar que virtudes como justiça e honestidade não são naturais. Analisa, portanto, se elas podem ser originadas pela *consideração pela virtude*, *amor a si* ou *consideração pelo interesse público*, entre outros. A conclusão é negativa. A consideração pela virtude, como mostrado anteriormente, tem de decorrer de um motivo virtuoso e ela mesma não pode ser esse motivo. O amor a si, por sua vez, quando não é restringido se assemelha mais à injustiça que à justiça. Quanto à consideração pelo interesse público, Hume faz três considerações. Em primeiro lugar, as regras da virtude não se conectam naturalmente com ele, mas por um artifício. Em segundo lugar, continua o autor, consideramos que existe o dever da honestidade e justiça mesmo em situações onde o interesse público não é afetado, como promessas particulares e sigilosas. E, por último, o autor alega que os homens em sua vida cotidiana não pensam no interesse público para decidir sobre suas ações, uma vez que constitui algo muito distante para ter força suficiente para agir contra os interesses privados.

A partir desses argumentos, Hume constata que não existe uma paixão como o “amor à humanidade” e que embora sejamos influenciados pela felicidade ou infelicidade dos homens e animais, considerados particularmente, o somos em função de uma *simpatia*³⁴ e, uma vez que a simpatia se estende para além da nossa espécie, não constitui uma paixão universal pela humanidade.

Tendo em vista o que foi dito, Hume afirma que se não existe nenhum motivo natural para agir conforme as leis da justiça, o fazemos por consideração à própria justiça e ao mérito dessa virtude. O que constituiria uma contradição, lembrando que uma ação só possui mérito em decorrência de seus motivos. Hume conclui, por conseguinte, que a justiça não pode ser considerada natural e consiste num artifício gerado a partir da educação e convenções humanas. Isso fica muito claro na seguinte passagem

Segue-se de tudo isso que não temos naturalmente nenhum motivo real ou universal para observar as leis da equidade, exceto a própria equidade e o mérito dessa observância; e, uma vez que nenhuma ação pode ser justa ou meritória se não pode surgir de algum motivo separado, existe aqui um evidente sofisma e um raciocínio circular. Portanto, a menos que admitamos que a natureza estabeleceu um sofisma, e o tornou necessário e inevitável, temos de admitir que o sentido de justiça e injustiça não deriva da natureza, surgindo antes artificialmente, embora necessariamente, da educação e das convenções humanas. (HUME, 2009, p. 523-524)

³⁴ *Sympathy* foi traduzido na edição brasileira do Tratado como *simpatia*. Hume tem em vista algo como uma capacidade de nos colocarmos no lugar de outra pessoa e compreender ou vivenciar suas emoções. Portanto, assemelha-se ao que compreendemos por empatia.

O que Hume deixa claro no final da primeira seção destinada à análise da justiça é que essa virtude não deve ser considerada *natural* se compreendermos este termo como o oposto de *artifício*, distinção feita anteriormente. Da mesma forma o autor sustenta que a capacidade de *invenção* é inerente à espécie humana. Por esse motivo concorda com a utilização do termo *Lei Natural* para definir a virtude da justiça. Em síntese, mesmo não considerando a justiça como uma virtude natural, Hume reconhece que ela surge de nossas necessidades naturais.

2.3.2 Da sociedade à justiça

A natureza, afirma Hume, confere aos animais meios para sanarem suas necessidades. O leão, por exemplo, é um animal cuja força, agilidade e outras tantas características suprem suas tantas necessidades naturais. O boi, por sua vez, não tem as mesmas características que fazem do leão um ótimo caçador, no entanto, a alimentação do boi é de fácil acesso e suas necessidades não são maiores que as condições para saná-las. Com o homem, considerado isoladamente, não ocorre o mesmo, uma vez que ele tem muitas necessidades e parece não ter meios para supri-las, portanto, “somente pela sociedade ele é capaz de sanar suas deficiências”. (HUME, 2009, p. 526)

Em geral Hume não acredita que em alguma época remota os homens vivenciam um *estado de natureza* semelhante ao imaginado pelos chamados filósofos contratualistas, como Hobbes, Locke e Rousseau. Ele considera que o primeiro estado do homem já é de certa forma social e que a hipótese do estado de natureza constitui uma mera *ficção filosófica*³⁵.

Para Hume, os homens em seu estado inculto e selvagem, não perceberiam as vantagens que a sociedade traz, a saber, a conjunção de forças, a divisão do trabalho e o auxílio mútuo. São os apetites naturais que levam os homens a se associarem. A atração entre o homem e a mulher que os une e os mantém unidos, constitui o “princípio primeiro e original da sociedade humana” (HUME, 2009, p. 526). Essa união é, posteriormente, fortalecida pela

³⁵ Hume alega que “alguns filósofos se deleitam em fornecer sobre esse aspecto da humanidade descrições tão afastadas da natureza quanto as narrativas sobre monstros que encontramos em fábulas e romances. Estou longe de pensar que os homens não sentem afeição por nada além de si mesmos” (HUME, 2009, p. 527). Essa crítica parece estar voltada à Hobbes, por causa da alusão aos monstros de fábulas (Leviatã). Porém é na Segunda Investigação que se encontra o maior número de críticas à sua teoria egoísta.

preocupação natural com os seus descendentes. A partir disso, novas relações serão responsáveis pelo aumento e manutenção da sociedade.

Não obstante a inclinação natural para a união, existem alguns fatores que parecem se opor à busca pela vida em sociedade. Hume (2009, p. 528) afirma que existem três espécies de bens que podemos possuir, são eles “a satisfação interior do espírito, as qualidades exteriores de nosso corpo e a fruição dos bens que adquirimos com nosso trabalho e nossa boa sorte”. O primeiro, afirma o autor, não nos pode ser tomado. O segundo, embora nos possa ser tirado, não traria nenhuma vantagem para quem o fizesse. O terceiro é escasso na natureza e pode se tomado violentamente ou transferido. Dessa forma Hume (2009, p. 528) conclui que “assim como o aperfeiçoamento desses bens é a principal vantagem da sociedade, assim também a *instabilidade* de sua posse, juntamente com sua *escassez*, é seu maior impedimento”.

Soma-se ao que foi enunciado acima o fato de não considerarmos as pessoas de forma igual, ou seja, a mente está de tal forma estruturada que dispensamos mais atenção a nós e aos nossos familiares e amigos que aos desconhecidos e essa distinção tende a influenciar nossos juízos morais. Surge a necessidade de um *artifício* que ajuste essas discrepâncias criadas pela parcialidade de consideração e a escassez e instabilidade dos bens externos. Esse artifício, que é obtido por intermédio do entendimento e não das paixões, constitui uma convenção da qual participam todos os membros de uma sociedade. Logo, a finalidade dessa convenção é dar estabilidade para os bens externos e condições para que cada membro possa usufruir de seus bens em segurança desde que aceite as limitações concernentes aos bens dos outros. Essa convenção se dá a partir de um acordo tácito, com a forma de uma promessa³⁶. Finalmente, a convenção ganha força na medida em que usufruímos dos benefícios de seu cumprimento e os inconvenientes de sua violação. Conclui Hume, então, que

Uma vez firmada essa convenção sobre a abstinência dos bens alheios, e uma vez todos tendo adquirido uma estabilidade em suas posses, surgem imediatamente as idéias de justiça e de injustiça, bem como as de propriedade, direito e obrigação. Estas últimas são absolutamente ininteligíveis sem a compreensão das primeiras. (HUME, 2009, p. 531)

Em resumo, nossas paixões buscam bens para nós e nossos próximos, porém, há uma escassez e instabilidade na posse desses bens. Em total liberdade não possuiríamos esses bens de forma segura e estável. Ao refletirmos sobre as vantagens da justiça, somos a ela

³⁶ Como na analogia de Hume, em que dois homens ao remar o mesmo barco agem de acordo com uma convenção esperando do outro uma atitude que não foi fruto de uma promessa.

impelidos, pois é apenas através dela que conseguimos sanar as necessidades que naturalmente não podemos. Dessa forma, o entendimento é o responsável pela descoberta das vantagens deste artifício e a partir disso conseguimos restringir nossas paixões. Hume (2009, p. 533) afirma que a discussão sobre a bondade ou maldade natural do homem, assim como a virtude ou vício da paixão do interesse próprio são questões desnecessárias, uma vez que ambas nos levam à sociedade: “se for virtuosa [a paixão], os homens se tornam sociais por sua virtude; se for viciosa, é seu vício que tem esse efeito”.

O entendimento, portanto, tem um papel muito importante na instituição da sociedade. É ele que aponta a direção correta para a realização dos propósitos do sentimento. Nesse sentido, tanto a razão quanto o sentimento têm uma função importante na instituição do artifício social. Dessa forma, o autor afirma que a “natureza humana se compõe de duas partes principais, requeridas para todas as suas ações, ou seja, os afetos e o entendimento; e certamente os movimentos cegos daqueles, sem a direção deste, incapacitam o homem para a sociedade” (HUME, 2009, p. 533).

A virtude da justiça, como anteriormente mencionado, surge da necessidade de resolução de alguns inconvenientes, ou seja, é um recurso ou artifício aceito por sua utilidade. Para que isso seja evidenciado Hume utiliza a analogia com uma ficção poética chamada *Idade de Ouro*. Em poucas palavras, era uma época em que as condições naturais eram perfeitas, a bondade humana era ilimitada e os homens desconheciam os vícios, tudo isso associado à abundância de bens materiais e, portanto, não havia distinção de propriedades. Numa situação semelhante, afirma o autor, o próprio sentido da justiça seria desconhecido, pois seria inútil. Podemos perceber que prescindimos da justiça em relações afetuosas, como em um casamento onde existe uma grande afeição, por vezes, um abre mão de suas posses em detrimento do outro.

Nesse sentido, Hume afirma que se houvessem recursos suficientes para todos e os afetos e a consideração que eles têm por si mesmos se estendesse para os outros, os homens desconheciam a noção de justiça ou injustiça. O que o leva a concluir, assim, que “*a justiça tira sua origem exclusivamente do egoísmo e da generosidade restrita dos homens, em conjunto com a escassez das provisões que a natureza ofereceu para suas necessidades*” (HUME, 2009, p. 536, grifo do autor). Em outras palavras, a justiça é um artifício que existe porque tem utilidade³⁷.

³⁷ Uma das diferenças apontadas entre o Tratado e a Segunda Investigação é que a segunda deixa de enfatizar o termo artifício. Todavia, Hume afirma na segunda obra que a justiça e o governo só existem por sua utilidade, portanto, não traz conclusões substancialmente diferentes das que aqui se encontram.

Como a sociedade funciona a partir das regras da justiça é uma questão interessante que aqui não será discutida. Porém, é importante ressaltar que o cumprimento das regras da justiça assenta-se no interesse de cada indivíduo nas vantagens obtidas da observação dessas regras. Nesse sentido, cada homem é sensível a esse interesse e o manifesta na medida em que decide agir de acordo com essas regras na condição de que os outros indivíduos assim também procedam. O que fica claro na passagem em que Hume afirma que

a justiça se estabelece por uma espécie de convenção ou acordo, isto é, por um sentido do interesse, que se supõe comum a todos, e em que cada ato é realizado na expectativa de que as outras pessoas agirão de maneira semelhante. (HUME, 2009, p. 538)

2.3.3 Justiça e simpatia

A moralidade agregada ao conceito de justiça é explicada, por Hume, a partir do princípio da *Simpatia*. Para isso, é importante lembrar que o autor compreende que o vício ou virtude são distinguidos por um prazer ou dor peculiar da contemplação de um caráter ou ação moral. Nesse sentido, mesmo em ocasiões onde a injustiça de determinada ação ocorre em um lugar distante e não nos prejudica diretamente somos compelidos a julgar tal ação como imoral. Isso ocorre porque consideramos essa ação não apenas como prejudicial à sociedade, mas principalmente porque levamos em consideração as pessoas que sofrem a ação. Através da simpatia, portanto, sentimos o desprazer da pessoa afetada e consideramos a injustiça um ato de imoralidade. De forma semelhante, ao contemplar uma ação justa, por simpatia às pessoas que dessa ação se beneficiaram, a consideramos moralmente boa.

A simpatia, no entanto, não está presente apenas nas ações de terceiros, mas em nossas próprias ações e em como elas afetam o julgamento das outras pessoas. Esse sentimento de simpatia é responsável pelo caráter moral conferido à virtude da justiça. Hume afirma ainda que, embora o princípio da simpatia não seja suficiente para controlar nossas paixões, ele o é para influenciar nosso *gosto*, que na moral é caracterizado pelos sentimentos de aprovação e desaprovação. Com isso conclui que “o *interesse próprio* é o motivo original para o *estabelecimento* da justiça, mas uma simpatia com o interesse *público* é a fonte da aprovação moral que acompanha essa virtude”. (HUME, 2009, p. 540, grifo do autor)

A justiça, então, é um artifício, mas o sentimento de aprovação e desaprovação morais a ela relacionados surge naturalmente através da simpatia. Embora, como dito anteriormente, a simpatia sozinha não tenha o poder de controlar nossas paixões, é possível elevar a nossa consideração pela justiça. O artifício dos políticos, a estima pública e a educação dos pais nos estimulam a apreciar essa virtude. Além desses exemplos, Hume ressalta que o *interesse* pela nossa *reputação* contribui de forma substancial no estabelecimento dessa consideração pela justiça.

2.3.4 Promessas são artifícios

Assim como a virtude da justiça, a regra moral que estabelece o cumprimento de promessas não é natural. Além disso, não é inteligível sem o estabelecimento da sociedade. Para que a realização de promessas fosse natural, afirma Hume, deveria existir um ato da mente que *fundamentasse* a obrigação que dela se origina.

Primeiramente ele analisa os possíveis atos mentais correlatos à promessa, como o *desejar* ou *querer* realizar a ação. Todavia, explica que é possível prometer algo que não gostaríamos de realizar, além disso, afirma o autor, a promessa diz respeito a um tempo futuro e nossa vontade tem influencia apenas sobre ações atuais. Com outras considerações semelhantes, Hume conclui que a ação da mente relativa à promessa consiste no *querer a obrigação* dela derivada.

Essa solução, porém, mostra-se incoerente se recordarmos que para existir uma obrigação precisa existir um sentimento que a fundamente. Nesse sentido, Hume afirma que se a promessa fosse natural, todas as vezes que prometêssemos algo estaríamos criando novos sentimentos, uma vez que uma nova obrigação acompanharia cada nova promessa. Não podemos mudar nossos próprios sentimentos e, portanto, não podemos *querer* uma nova obrigação. Hume (2009, p. 556) conclui, com isso, que “uma promessa é *naturalmente* algo ininteligível, e a ela não corresponde nenhum ato mental”.

A resposta encontrada para esclarecer essa inconsistência das promessas é semelhante àquela utilizada para explicar a virtude da justiça. O cumprimento das promessas ocorre porque pensamos³⁸ que elas implicam uma obrigação moral – o fazemos por um senso de

³⁸ Em outra passagem, Hume (2009, p. 562) afirma que “fantasiamos aqui um novo ato mental, que denominamos querer uma obrigação; e supomos que é dele que a moralidade depende”.

dever. O senso do dever, por sua vez, supõe um sentimento que o fundamente. Como não existe tal sentimento relativo às promessas, Hume (2009, p. 558) conclui que elas não são naturais, mas “convenções humanas, fundadas nas necessidades e nos interesses da sociedade”.³⁹

Dessa forma, ocorre aqui algo semelhante à instituição da justiça na sociedade. O processo pelo qual a promessa ganha credibilidade no convívio em sociedade se dá, ao menos inicialmente, pelo interesse próprio.⁴⁰ Ou seja, com a utilização desse artifício conseguimos melhor satisfazer nossas paixões naturais e, além disso, o descumprimento de nossas promessas nos traz grandes desvantagens. Destas desvantagens, podemos destacar o descrédito em relação à nossa reputação, ou seja, a consequência do não cumprimento de uma promessa é a perda de nossa credibilidade. Pois, uma vez instituído este artifício, qualquer homem que o utilize se responsabiliza pelo seu cumprimento e “submete-se à penalidade de nunca mais receber a confiança alheia se não a cumprir”. (HUME, 2009 p. 561)

2.3.5 Simpatia ou comunicação

Como visto anteriormente, as nossas ações são signos de nossos motivos, logo, são “melhores indicadores” de nosso caráter. A partir da contemplação dessas ações um sentimento peculiar de prazer ou dor indica o vício ou virtude, aquele gerando humildade ou ódio e este orgulho ou amor. Contudo, Hume chama a atenção para necessidade de “princípios mentais duradouros” para que as ações possam de fato nos indicar algo sobre o caráter de alguém. Nesse sentido, uma ação isolada não é suficiente para que se julgue a conduta de um indivíduo. Hume se propõe a analisar o porquê de nossa atitude em relação à regularidade das ações e da relação dos sentimentos acima citados com a moralidade. Com isso, acredita ser possível encontrar “a verdadeira origem da moral” (HUME, 2009 p. 615).

³⁹ Também fazem parte do rol de virtudes artificiais a modéstia e a castidade. Hume alega que julgamos tais virtudes com mais severidade nas ações das mulheres. Isso se deve, explica o autor, à utilidade geral destas virtudes e das diferenças oriundas da nossa forma de reprodução. Ou seja, é mais difícil um homem não ter certeza de que um filho é realmente seu do que uma mulher, portanto, comumente recriminamos mais duramente uma mulher infiel do que um homem infiel. Hume afirma que essa conclusão é fruto da observação dos juízos comuns. Nesse sentido “aqueles que têm interesse na fidelidade das mulheres desaprovam naturalmente sua infidelidade e tudo que leva a ela. Os que não têm interesse vão com a corrente e também tendem a sentir uma simpatia pelo interesse geral da sociedade.” (HUME, 2009, p. 611).

⁴⁰ Embora as promessas, em geral, sejam realizadas levando em consideração apenas o próprio interesse, Hume afirma que isso não exclui a possibilidade de um intercâmbio semelhante entre pessoas próximas, como familiares e amigos, sem o interesse em vantagens e benefícios próprios.

Ao analisar a simpatia, Hume busca mostrar que os afetos que motivam qualquer indivíduo podem ocorrer em todos os outros. O autor utiliza uma analogia muito interessante, a saber, o som harmônico das cordas de um instrumento musical. Nessa analogia explica que como “cordas afinadas no mesmo tom, em que o movimento de uma se comunica às outras, todos os afetos passam prontamente de uma pessoa a outra, produzindo movimentos correspondentes em todas as criaturas” (HUME, 2009, p. 615). Porém, nossa simpatia é gerada a partir da contemplação das causas e efeitos de determinada paixão ou emoção. Não temos acesso às paixões das pessoas, mas às suas ações e seus resultados. Portanto, é na observação dessas causas e efeitos que, através do princípio da simpatia, avaliamos um estranho ou algum personagem histórico cujas ações não nos afetam diretamente. Dessa avaliação imparcial surge o sentimento peculiar à moral.⁴¹

Para melhor explicar este princípio, Hume (2009, p. 615) evidencia que ao apreciar as qualidades de animais e até de objetos, consideramos “belas” aquelas que têm maior utilidade em suas funções ou têm a tendência de gerar maior benefício para aquele que as possui, por exemplo: “a comodidade de uma casa, a fertilidade de um campo, a força de um cavalo”. Essas qualidades beneficiam os próprios animais ou donos dos objetos, assim, elas não nos agradam diretamente, mas nos agradam por simpatia enquanto espectadores.

Sempre que um objeto tenha uma tendência a produzir prazer em quem o possui, ou, em outras palavras, quando é uma *causa* própria de prazer, ele seguramente agradará ao espectador, por uma sutil simpatia com o possuinte. (HUME, 2009, p. 616, grifo do autor).

A partir disso, é possível inferir, e Hume (2009, p. 616) o faz, que em muitos casos as obras de arte, os objetos e até mesmo nossas distinções morais “nos agradam exclusivamente por sua tendência a produzir um fim que é agradável”. Somando-se a isso que a “justiça só é uma virtude moral por que tem essa tendência para o bem da humanidade”, de forma semelhante aos demais artifícios que foram criados com essa finalidade. Logo, ao constatar que nossa aprovação destas virtudes se estende para muito além de nosso próprio país e

⁴¹ Em uma esclarecedora passagem, Norton (1993, p.165, tradução nossa) afirma que “nós mesmos não recebemos ou esperamos receber algum benefício direto da qualidade observada, mas nossa conexão simpática a ela causa sua aprovação: por meio da simpatia que sentimos aprovação. Esta aprovação – devidamente qualificada por considerações de imparcialidade, generalidade, e da distância em tempo e lugar – se revela nada menos que o único sentimento que marca a presença da virtude, - desaprovação *mutatis mutandis* – é o sentimento que marca a presença do vício.” Originalmente, “We ourselves neither receive nor expect to receive any direct benefit from the observed quality, but our sympathetic link to it causes us to approve it: by means of sympathy we feel approbation. This approbation - suitably qualified by considerations of impartiality, generality, and distance in time and place - turns out to be nothing else than the unique moral sentiment by which we mark the presence of virtue,- disapprobation, *mutatis mutandis*, is the sentiment by which we mark the presence of vice.” (NORTON, 1993, p.165)

época, sugerindo que elas nos agradam mesmo sem nosso interesse imediato, Hume (2009, p. 617) conclui que elas só nos agradam por simpatia. “essa simpatia é a fonte do apreço que temos por todas as virtudes artificiais”.

2.4 As virtudes naturais

2.4.1 A simpatia como fonte de virtudes naturais

Como vimos, Hume considera as virtudes artificiais como sendo mais eficazes que as naturais para a criação e manutenção da sociedade, e também como objetos de enorme apreço. Sabemos que a simpatia está na base dos sentimentos morais oriundos da contemplação das virtudes artificiais. A partir disso, o autor infere que a simpatia é um princípio tão forte que pode ser considerada a fonte de algumas virtudes naturais. O que fica claro na seguinte passagem:

Vemos, assim, *que* a simpatia é um princípio muito poderoso da natureza humana, que influencia enormemente nosso gosto do belo, e que produz nosso sentimento da moralidade em todas as virtudes artificiais. Baseando-nos nisso, podemos supor que é ela também que dá origem a muitas das outras virtudes, e que certas qualidades obtêm nossa aprovação em virtude de sua tendência para promover o bem da humanidade. (HUME, 2009, p. 617)

A conclusão de que muitas das virtudes naturais obtêm nossa aprovação por sua tendência para o bem da sociedade é sugerida pela análise das virtudes artificiais, mas não deriva delas. Hume (2009, p. 618) analisa também as virtudes naturais e ao enumerar algumas das principais virtudes morais, como a “Docilidade, beneficência, caridade, generosidade, clemência, moderação e equidade”, evidencia sua estrita relação com o bem da sociedade. Este princípio proposto por Hume confere à utilidade um papel fundamental em sua teoria moral.

Hume afirma que a diferença aqui entre a virtude artificial e natural está na forma como essas virtudes funcionam. A justiça é uma invenção cujo objetivo só pode ser alcançado com a participação ou consideração de todos. Por visar à igualdade de considerações, compensando nossa tendência a buscar o melhor preferencialmente pra nós e

para os nossos próximos, possui uma tendência ao bem da sociedade. Nesse sentido, mesmo quando nossos interesses próprios não são afetados, ao contemplar um ato justo sentimos prazer por simpatia aos beneficiados por determinado ato e o julgamos virtuoso. Para mostrar que a simpatia tem um papel semelhante nas virtudes naturais, Hume afirma que

A única diferença entre as virtudes naturais e a justiça está em que o bem resultante das primeiras deriva de cada ato isolado, sendo objeto de alguma paixão natural; ao passo que um ato singular de justiça, considerado isoladamente, pode muitas vezes ser contrário ao bem público (HUME, 2009, p. 618-619)

Dessa forma, a justiça funciona dentro de um sistema geral, no entanto, é possível pensar em situações particulares da aplicação da justiça em que as pessoas por quem temos apreço não se beneficiam. Sendo a imaginação “mais afetada pelo particular que pelo geral”, continua Hume (2009, p. 619), o princípio que afeta nossos sentimentos na contemplação das virtudes artificiais deve nos afetar ainda com mais força na contemplação das virtudes naturais, cujos benefícios para os casos particulares são mais garantidos.

2.4.2 Reflexão e imaginação na simpatia

Hume elenca duas possíveis objeções ao seu sistema até então estruturado. É importante analisá-las, pois a resposta a estas questões nos dá uma visão mais precisa do papel da simpatia e da imaginação na reflexão. Podemos formular a primeira objeção da seguinte maneira: a simpatia pode variar conforme sua proximidade aos objetos, ou seja, quando uma ação ocorre com alguém próximo, tende a nos afetar de forma mais vigorosa do que quando ocorre em um lugar ou época distante com pessoas por nós desconhecidas. Dessa forma, a variação da simpatia deve gerar uma variação nos nossos sentimentos morais. Essa conclusão teria por consequência um relativismo moral que comprometeria a teoria moral humeana.

A resposta de Hume a essa objeção é bastante esclarecedora. Ele afirma que os sentimentos podem de fato sofrer variações na medida em que acompanham os movimentos da simpatia, porém, as variações que nossa aprovação e desaprovação morais sofrem são corrigidas por nossa *reflexão*. Isso ocorre porque analisamos e julgamos sob um ponto de vista geral mediado pela reflexão. Nossos juízos de gosto, em geral, necessitam deste caráter

reflexivo. Dessa forma, desconsideramos a alteração consequente da posição em que nos encontramos e adotamos um ponto de vista *imparcial*. Nas palavras de Hume

fixamo-nos em algum ponto de vista *firme e geral*; e em nossos pensamentos, sempre nos situamos nesse ponto de vista, qualquer que seja nossa situação presente. [...] em nossas decisões gerais, não levamos em conta essas variações, embora continuemos aplicando termos que expressam nosso agrado ou desagrado, exatamente como se permanecêssemos em um único ponto de vista. A experiência logo nos ensina esse método para corrigir nossos sentimentos, ou, ao menos, de corrigir nossa linguagem, se os sentimentos são mais obstinados e inflexíveis. (HUME, 2009, p. 621-622)

Hume afirma que ocorre o mesmo na correção das variações dos nossos sentidos. Por exemplo, enquanto estamos caminhando percebemos alterações de tamanho nos objetos dos quais nos aproximamos ou distanciamos, porém, cabe à reflexão corrigir esse erro. Dessa forma, imaginamos o objeto contendo um tamanho fixo sem nos deixar iludir pelas variações de nossa visão, como o caso das variações de tamanho do objeto em relação à distância que dele tomamos. Se pensarmos a moral a partir deste exemplo, veremos que uma ação quando distante pode não afetar nossa simpatia de forma tão forte quanto a mesma ação ocorrida com nossos próximos, no entanto através da reflexão conferimos o mesmo mérito às duas ações, pois *imaginamos* como aquela ação distante nos afetaria se ocorresse próximo a nós.

A segunda objeção, por sua vez, pode ser formulada nos seguintes termos: através da simpatia louvamos o bem da humanidade e julgamos moralmente boas as ações e caracteres que tendem a esse mesmo fim. Portanto, se consideramos como moralmente boa aquela pessoa cujos sentimentos são bons, mas por algum motivo encontra-se impedida de realizar boas ações, a simpatia não pode ser o fundamento da moralidade. Essa objeção alega que através do princípio da simpatia apenas os meios *suficientes* para uma boa ação poderiam ser passíveis de louvor.

Para responder a essa objeção Hume destaca o papel da *imaginação* aliada ao nosso “sentimento do belo”. Lembrando da relação entre a utilidade de um objeto para seu fim e o nosso julgamento acerca de sua beleza o autor afirma que julgamos bela uma casa planejada para o conforto mesmo que ninguém more ou um dia a ocupe. Da mesma forma, uma pessoa cujo caráter é digno de louvor será considerada boa mesmo que esteja impedida de agir. Hume explica que a imaginação se volta à causa e dela infere os efeitos, sem levar em consideração a falta de algum elemento para que essa passagem se realize. Contudo, o autor ressalta que é mais forte o prazer originado da contemplação de um caráter que não tem

impedimentos e realiza boas ações. Essa diferença, porém, resume-se ao prazer delas derivado, mas não altera o nosso juízo sobre sua virtude porque

As paixões nem sempre seguem nossas correções; mas essas correções são suficientes para regular nossas noções abstratas, sendo as únicas levadas em conta quando nos pronunciamos em geral a respeito dos graus de vício e virtude. (HUME, 2009, p. 625)

A aceitação destes princípios constitui uma grande possibilidade de esclarecimento de algumas de nossas atitudes mais comuns, a saber, julgamos a beleza dos objetos, das ações e do caráter das mais diversas situações, lugares e tempos. No entanto, nossa vontade apenas é influenciada quando nossas paixões são afetadas de forma mais estreita, porque os “sentimentos têm de tocar o coração para controlar nossas paixões, mas não precisam ir além da imaginação para influenciar nosso gosto” (HUME, 2009, 626). O filósofo escocês conclui, portanto, que nosso interesse e sentimentos em relação aos nossos próximos não limitam os nossos juízos de gosto, respondendo assim, à segunda objeção.

2.4.3 Benevolência e simpatia

Uma das constatações anteriormente mencionada diz respeito à clara preferência que os homens têm por seus próximos. Seus atos de generosidade se resumem, em geral, ao seu âmbito social e raramente ultrapassam essa esfera. No entanto, como vimos, os nossos juízos parecem ter um caráter universal, ou seja, embora nossos atos de generosidade se limitem à comunidade próxima a nós, nossos juízos tendem a ser imparciais, pois nossa reflexão corrige os erros que nossas paixões podem cometer.

Nesse sentido, Hume afirma que quando formamos juízos morais sobre o caráter de cada pessoa, observamos como ela age em seu círculo social. Se a pessoa em questão possui qualidades úteis ou agradáveis à sua comunidade, um sentimento de amor em nós surge. Portanto, aprovamos seu caráter por “simpatia com os sentimentos daqueles que têm uma conexão mais particular com ela” (HUME, 2009, p. 642). Quando isso ocorre, deixamos de lado nossos interesses próprios e aderimos à perspectiva das pessoas que são beneficiadas ou prejudicadas com as ações procedentes daquela pessoa. Dessa forma, tanto o nosso interesse

quanto as variações da simpatia, anteriormente mencionadas, são anulados ou temporariamente ignorados pra que o nosso juízo moral não seja tendencioso.

Hume acredita que essa perspectiva é imparcial, pois é guiada por noções gerais a partir das quais podemos em qualquer caso julgar a bondade ou maldade morais sem levar em consideração nossa própria situação ou interesse. Assim, nossos juízos, frutos de nossos sentimentos e amparados pela reflexão, não são influenciados por nossos interesses egoístas. Com isso, é possível vislumbrar a ideia de um padrão⁴² na filosofia moral de Hume. Como sugere a seguinte passagem:

Portanto, o intercâmbio de sentimentos na sociedade e no convívio diário nos leva a formar um critério geral e inalterável com base no qual possamos aprovar ou desaprovar caracteres e maneiras. Embora o coração nem sempre fique do lado dessas noções gerais, e não regule seu amor e ódio por elas, essas noções são suficientes para o diálogo e servem a todos os nossos propósitos no convívio social, no púlpito, no teatro e nas escolas. (HUME, 2009, p. 643)

É a partir desses argumentos que Hume afirma ser possível compreender o mérito em geral atribuído às qualidades de um caráter bondoso e benevolente como a generosidade, respeito humano, compaixão, amizade, fidelidade, dentre outros exemplos pelo autor enunciados. A importância da bondade e benevolência no caráter de um homem é ressaltada por Hume, na medida em que ele confere a elas o poder de dirigir adequadamente as demais qualidades. Dessa forma, quando certas qualidades não são dirigidas pela benevolência, trazem prejuízo à sociedade, como no caso da coragem, capacidade de raciocínio, a ambição, entre outras. No entanto, quando um homem é benevolente, as demais qualidades são direcionadas positivamente e suas ações tendem ao bem da sociedade.

2.4.4 Simpatia e a análise das virtudes

Não obstante o que foi dito anteriormente, as paixões como o ódio e a raiva, afirma Hume, embora viciosas e desagradáveis, fazem parte da constituição da natureza humana. Portanto, podemos demonstrar certa tolerância em relação à manifestação destas paixões, e a “falta delas, em algumas ocasiões, pode mesmo ser prova de fraqueza e incapacidade. E quando se manifestam de maneira fraca, não apenas as desculpamos, por serem naturais;

⁴² Abordarei este tópico na seção 3.2 da presente dissertação.

também as aplaudimos, por serem inferiores às que aparecem na maioria dos homens” (HUME, 2009, p. 645). Embora exista essa tolerância, tais vícios quando atingem um grau elevado são considerados o que há de mais detestável. E, por simpatia às pessoas prejudicadas por estes vícios, nos voltamos contra o seu portador.

Com isso, Hume salienta uma diferença entre a consideração dos vícios e das virtudes de uma pessoa. Censuramos um caráter apenas por possuir qualidades desagradáveis às pessoas presentes em seu círculo social, sem uma análise minuciosa. Isso ocorre porque nossos sentimentos são influenciados pela reflexão sobre o mal que estas características *tendem* a causar. As virtudes de uma pessoa, porém, são consideradas na medida em que examinamos sua relação com seus próximos, ressaltando qualidades como agradável, benévolo, amigo. Nesse sentido, analisamos

todas as suas relações sociais; e amamos ou odiamos, conforme o modo como afete aqueles que têm um relacionamento direto com ela. Trata-se de uma regra bastante certa que, se não houver na vida nenhum tipo de relação que eu não queira ter com uma pessoa em particular, seu caráter deve, até esse ponto, ser considerado perfeito. Se deixa tão pouco a desejar a si mesma quanto aos outros, seu caráter é completamente perfeito. Esse é o teste máximo do mérito e da virtude. (HUME, 2009, p. 646)

É possível fazer duas observações sobre essa passagem. A primeira diz respeito à importância que Hume confere às *relações*. Ou seja, os juízos de elogio ou censura de um caráter são guiados por um mecanismo muito simples: nos *imaginamos* no lugar das pessoas que se relacionam com o portador deste caráter e *refletimos* se desejaríamos ou não fazer parte daquela relação. Certamente sentiremos prazer ao imaginar que essa pessoa nos trata de forma agradável e possui boas qualidades. Por *simpatia* sentimos amor por essa pessoa. Por outro lado, se não desejamos determinada relação, ou seja, se ao nos imaginarmos no lugar de alguma pessoa próxima ao indivíduo que examinamos e sentimos desprazer com essa relação ou percebemos quão prejudiciais são os vícios desse indivíduo a si mesmo, por simpatia o odiamos.

A segunda observação é sobre a análise sobre o bem ou mal que a pessoa faz a si mesma, ou seja, quando um caráter é considerado completamente perfeito, ele deve possuir qualidades boas para os outros e para si. Estas últimas nem sempre tendem ao bem público, mas nos agradam por simpatia. As aptidões naturais, portanto, devem possuir alguma relevância em nossos juízos.

2.5 Não há uma distinção relevante entre as virtudes e aptidões naturais

No contexto da Segunda Investigação, é mais clara a ideia de que não apenas as qualidades úteis fazem parte do escopo das características comumente louvadas, mas também as qualidades agradáveis. No Tratado Hume afirma que é comum encontrar em sistemas éticos a distinção entre virtudes morais e aptidões naturais. As primeiras são as únicas relevantes para esses sistemas, uma vez que apenas elas dependem da nossa vontade. As aptidões naturais, por sua vez, são comumente equiparadas aos nossos dotes físicos por serem independentes da nossa vontade. O autor alega que essa distinção é ilegítima, pois embora ambas as qualidades possuam peculiaridades, elas guardam grandes semelhanças, dentre elas, a natural “tendência a obter o amor e o apreço dos homens” (HUME, 2009, p. 646).

As diferenças entre as aptidões naturais e as virtudes morais, afirma Hume, não são relevantes para que se separem as primeiras do âmbito das virtudes. Todas as virtudes despertam sentimentos diferentes e, conseqüentemente, não geram o mesmo tipo de aprovação. Além disso, a suposta diferença entre o caráter não voluntário das aptidões naturais e a voluntariedade das virtudes morais não passa de uma interpretação equivocada. Hume afirma que uma evidência disso é o fato de que os antigos classificavam as virtudes morais como involuntárias e necessárias, juntamente com as aptidões naturais. Se recordarmos que Hume defende um compatibilismo⁴³. A discussão sobre a voluntariedade das virtudes e das aptidões parece infrutífera, como o próprio autor parece sugerir.

O filósofo escocês afirma que da mesma forma que na arte, a voluntariedade não deve alterar nossos juízos de gosto, os quais dependem apenas dos sentimentos dor e prazer. Como fica claro na seguinte passagem:

gostaria que alguém me explicasse por que a virtude e o vício não podem ser involuntários, assim como a beleza e a feiúra. Essas distinções morais surgem das distinções naturais entre a dor e o prazer; e quando experimentamos essas sensações [feelings] pela consideração geral de uma qualidade ou caráter, classificamos a estes de viciosos ou virtuosos. (HUME, 2009, p. 648)

Hume alega que a crença na voluntariedade das virtudes morais foi difundida pelos moralistas, uma vez que é possível, através de recompensas e punições, modificar as motivações que levam os homens a agir de determinada maneira. Dessa forma, a virtude pode ser incentivada pela arte e pela política. Nesse sentido, o autor esclarece que as aptidões

⁴³ Ver seção 1.3 da presente dissertação.

naturais são inatas e necessárias. Uma pessoa inteligente ou tola não deixa de ser inteligente ou tola, ela simplesmente é assim. Quanto às virtudes, o discurso pode nos mostrar os prós e contras de determinadas ações, nos influenciando ao mostrar como obter os objetos de nossas paixões de forma mais eficaz, endossando sua prática. De fato, esse argumento não altera a conclusão de que não temos liberdade em um sentido estrito, afinal, o discurso pode no máximo nos mostrar os meios de se obter determinado objeto, mas só terá eficaz influência sobre nossa vontade ao referir-se a uma paixão em nós já existente.

O autor conclui, por conseguinte, que não obstante as dessemelhanças das aptidões naturais e virtudes, ambas são louvadas a partir da simpatia. Assim, não há uma diferença relevante na nossa consideração cotidiana destas qualidades. Hume (2009, p. 650) aponta que a “principal razão por que as aptidões naturais são tão estimadas é a sua tendência a ser úteis à pessoa que as possui”. Portanto, as apreciamos por uma simpatia ao seu possuidor, dessa forma, mesmo que existam certas diferenças entre as aptidões e as virtudes, elas não influenciam o nosso juízo, uma vez que o prazer decorrente da apreciação das ações e caracteres que elas contêm provém do mesmo princípio⁴⁴ e, logo, o mérito que decorre destas qualidades consta entre os que são úteis ou agradáveis para a própria pessoa ou para os outros.

⁴⁴ Hume afirma existir um *Jê-ne-sais-quoi* que agrada sem intermédio da reflexão ou princípios acima citados. Tanto no Tratado quanto na Segunda Investigação o autor ressalta essa característica sobre a qual a filosofia não tem acesso, mas que influencia nosso apreço por determinadas pessoas.

3 LIMITES DA TEORIA MORAL HUMEANA

No presente capítulo desta dissertação, pretendo apresentar os limites da teoria empirista da moral proposta por Hume. Para tanto, ele será dividido em quatro seções. Na primeira seção evidenciarei as nuances entre as conclusões do Tratado e da Segunda Investigação no que concerne à moral, quais sejam, a mudança de ênfase em relação aos princípios de simpatia e humanidade. E neste sentido, ressaltar que o autor sustenta na segunda obra os princípios gerais contidos na primeira.

Na segunda seção pretendo defender uma noção de universalismo e de dever na moral humeana baseada em sua tese de que existe um padrão moral.

Na terceira seção deste capítulo apresentarei a crítica kantiana à fundamentação moral de cunho empirista. As críticas ali contidas delinearão alguns dos limites que a filosofia moral humeana tem de arcar.

3.1 Utilidade, simpatia e humanidade

3.1.1 Simpatia

Não é por acaso que a simpatia ganhou lugar na teoria moral de Hume ao longo do Tratado e, ao final, figurou como a principal fonte das nossas distinções morais. É através desse princípio que o autor: (a) apresenta uma perspectiva empirista da moral, sem se comprometer com uma teoria cética ou egoísta da moral, a qual dificilmente escaparia de um relativismo; (b) explica o valor atribuído às chamadas virtudes artificiais; e (c) responde à difícil questão que se lhe apresenta: como defender em bases empiristas uma teoria moral que se pretende universal?

No segundo livro do Tratado, Hume afirma que

Não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas conseqüências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos. (HUME, 2009, p. 351)

Hume dedica pelo menos uma seção do Tratado para esclarecer a importância que damos à nossa reputação⁴⁵. Boa parte de sua exposição sobre o sentimento de simpatia está ali contido. Nesse sentido, o autor (HUME, 2009, p 352) parte do princípio de que possuímos características semelhantes e que “qualquer paixão ou princípio que observemos nas outras pessoas podem encontrar, em algum grau, um paralelo em nós mesmos”. Mas a nossa preocupação com a própria reputação não é o suficiente para explicar as nuances que distinguem o temperamento dos homens nas diferentes culturas e o quanto nos deixamos influenciar pelo humor das pessoas com quem convivemos. Ocorre o oposto – o amor à reputação é apenas inteligível se compreendermos o princípio da simpatia, um mecanismo poderoso capaz de influenciar nossas ações e juízos.

Quando um afeto se transmite por simpatia, nós a princípio o conhecemos apenas por seus efeitos e pelos signos externos, presentes na expressão do rosto ou nas palavras, e que dele nos fornecem uma idéia. Essa idéia imediatamente se converte em uma impressão, adquirindo um tal grau de força e vividez que acaba por se transformar na própria paixão, produzindo uma emoção equivalente a qualquer afeto original. (HUME, 2009, p 351-352)

Como vimos anteriormente, nossa simpatia possui certas variações conforme a distância no espaço e tempo e proximidade afetiva. Somos influenciados pelas emoções de nossos amigos e parentes como se eles involuntariamente as comunicassem a nós. Mas como é possível a comunicação de um sentimento? As impressões e ideias, explica o filósofo escocês, distinguem-se, como vimos, apenas por sua força e vividez. Portanto, quanto mais vívida uma ideia, mais próxima ela é de uma impressão. Hume (2009, p. 354) afirma que “na simpatia, existe uma conversão evidente de uma idéia em uma impressão. Essa conversão resulta da relação dos objetos conosco”. Ou seja, quando observamos uma situação de imensa injustiça como, por exemplo, a condenação de um inocente, a ideia de seu sofrimento é tão forte que se converte em uma impressão. Logo, sofreremos por simpatia a dor que essa pessoa sente, o que fica claro ao longo da seguinte passagem:

A idéia vívida de um objeto sempre se aproxima de sua impressão; e certamente podemos sentir mal-estar e dor pela mera força da imaginação, e até mesmo tornar real uma doença de tanto pensar nela. Isso é mais notável, porém, nas opiniões e nos afetos, e é sobretudo ali que uma idéia vívida se converte em uma impressão. Nossos afetos dependem de nós mesmos e das operações internas da mente mais que qualquer outra impressão; é por essa razão que surgem mais naturalmente da imaginação e das idéias vívidas que deles formemos. Tal é a natureza e a causa da simpatia; e é desse modo que penetramos tão profundamente nas opiniões e sentimentos alheios, sempre que os descobrimos. (HUME, 2009, p 353-354)

⁴⁵ *Do amor à boa reputação* (HUME, 2009, p. 350-359)

Não obstante o que foi dito acima, é importante ressaltar que a simpatia não se limita ao nosso cotidiano ou às nossas relações de amizade. Embora ela seja, em geral, mais forte nesses vínculos, ela pode se dirigir a um tempo futuro ou a um passado distante. E se sua imagem for suficientemente vívida, podemos simpatizar até mesmo com um personagem que nunca tenha existido, mas cuja narrativa de alguma forma nos tenha tocado.

3.1.2 Simpatia e utilidade

Hume (2009, p 626) afirma que são dois os tipos de qualidades que encontramos na análise dos panegíricos dos grandes homens, a saber: “as que lhes permitem cumprir seu papel na sociedade, e as que os tornam úteis a si mesmos e capazes de promover seu próprio interesse”. O autor afirma que se apenas as características que visam o bem da humanidade fossem consideradas virtuosas, a simpatia ainda assim teria seu papel garantido no interior de sua teoria, não obstante, a utilidade tem esse caráter duplo: não apenas o bem que fazemos para os outros merece nossa consideração, mas também o bem que fazemos a nós mesmos é estimado.

Essa constatação revela a força que o princípio da simpatia ganha no Tratado. Hume afirma que se não tenho interesse algum nas qualidades de uma pessoa que desconheço e mesmo assim sinto um prazer na contemplação dessas qualidades, essa sensação só pode se originar por uma simpatia. Em suas palavras:

Em virtude desse princípio, sempre que descubro alguma coisa que possa causar sua felicidade e lhe fazer um bem, ou que seja efeito destes, entro tão profundamente nessa felicidade que experimento uma sensível emoção. A presença de qualidades que tenham uma *tendência* a promovê-la exerce um efeito agradável em minha imaginação e inspira meu amor e apreço. (HUME, 2009, p 628, grifo do autor)

O princípio da simpatia não se limita ao âmbito da moralidade e Hume reconhece isso como algo que corrobora sua teoria. A simpatia não é algo racional ou mesmo voluntário. Ela se estende aos detalhes e nos torna participantes da vida das outras pessoas e, ao mesmo tempo, faz com que as nossas emoções sejam compartilhadas. Esse princípio é tão forte em nossa natureza que nos faz

sentir um desconforto por possuímos uma qualidade que é conveniente para nós, só porque essa qualidade é incômoda para outras pessoas e nos torna desagradáveis a seus olhos, mesmo que não tenhamos nenhum interesse em nos tornar agradáveis a elas. (HUME, 2009, p 629)

Dentre as conclusões que tanto o Tratado quanto a Segunda Investigação compartilham, é importante destacar a que segue dos argumentos acima, a saber, que apesar das tantas formas de participação nas emoções por simpatia, o prazer gerado pela contemplação moral é de um tipo peculiar. Hume elenca quatro causas diferentes para esse prazer, são elas, a contemplação de uma ação ou caráter (1) útil aos outros; (2) útil a si mesmo; (3) agradável aos outros e (4) agradável a si mesmo. De forma análoga, a contemplação de ações nocivas e desagradáveis a si e aos outros tendem a nos causar o desconforto e a dor peculiares da contemplação moral.

Existe uma pluralidade de juízos e valores que diferem de cultura para cultura. Porém, existem também certos valores que parecem permanecer e embora o tempo e a distância nos separem das narrativas dos grandes heróis, mesmo assim nos deleitamos com suas façanhas e contemplamos suas qualidades virtuosas e ações sábias. Como é possível sentirmos essa proximidade e considerarmos as mesmas qualidades de um contemporâneo nesses personagens como virtuosas? Para Hume isso só pode ser explicado pelo princípio da simpatia que, como visto, nos faz participantes da felicidade e miséria alheia. Mesmo assim, há uma explicação para que pessoas com interesses tão diferentes julguem o mesmo modelo como o correto. Nesse caso, Hume explicita que o ponto de vista que adotamos para julgar as ações e o caráter é um ponto de vista mais neutro. Ou seja,

quando julgamos um caráter, o único interesse ou prazer que parece o mesmo para todo espectador é o da própria pessoa cujo caráter está sendo examinado, ou o daqueles que têm alguma conexão com ela. E embora esses interesses e prazeres nos afetem de maneira mais fraca que os nossos, são mais constantes e universais, e por isso contrabalançam estes últimos até mesmo na prática, além de serem os únicos admitidos na especulação como critérios de virtude e moralidade. Apenas eles produzem essa sensação ou sentimento particular de que dependem as distinções morais. (HUME, 2009, p. 631)

Na Investigação Hume explicita que a natureza mesma da linguagem fixa determinados padrões ou noções gerais de nossos valores morais, ou seja, de nossos juízos de louvor ou censura, para que o intercâmbio social seja possível. Assim, “o intercâmbio de sentimentos na vida e na convivência social faz-nos estabelecer um certo padrão geral e inalterável com base no qual aprovamos e desaprovamos os caracteres e costumes” (HUME, 1995, p. 97). Isso ocorre porque, como vimos, a reflexão corrige as assimetrias em que as

nossas emoções se apresentam. Essa correção ocorre em nossas noções gerais e afeta a nossa linguagem de forma que nossos padrões de julgamento não são afetados pela parcialidade dos nossos afetos.

3.1.3 Utilidade e humanidade

Apesar de a Segunda Investigação possuir o mesmo método e apresentar resultados semelhantes ao Tratado, o princípio da simpatia é apresentado menos enfaticamente, dando espaço ao princípio da *humanidade* enquanto fundamento da moral. E é nesse ponto que muitos comentadores sugerem estar a grande diferença⁴⁶ entre o terceiro livro do Tratado e a Segunda Investigação e, além disso, o motivo para que Hume tenha considerado a primeira obra imatura. Apesar disso, penso que, com exceção da função da simpatia, o princípio da humanidade não altera as teses mais fundamentais contidas no Tratado.⁴⁷ Penso que ao apresentar o princípio da humanidade, Hume tinha em mente evitar a mesma leitura cética que condenou sua primeira obra.

Como visto anteriormente, a Segunda Investigação possui uma metodologia mais clara. Através da análise da vida comum e dos juízos morais Hume pretende encontrar os princípios nos quais se assentam a moral. Para isso ele elenca algumas das qualidades que formam o nosso caráter e a partir da comparação desses diferentes juízos ele pretende deduzir o princípio que os guia. E para melhor compreender como o princípio da humanidade se insere no contexto de sua teoria moral, vamos examinar rapidamente o caminho que Hume percorreu para explicitar a origem do mérito moral. Durante esse exame será possível compreender em que ponto a simpatia e a humanidade, amparadas pela utilidade, estão localizadas na teoria moral de Hume.

⁴⁶ Hume (2009, p. 521) chegou a alegar no Tratado que “Em geral, pode-se afirmar que não há na mente dos homens uma paixão como o amor à humanidade, concebida meramente enquanto tal, independente de qualidades pessoais, de favores ou de uma relação da outra pessoa conosco”. Neste contexto, Hume ressalta o princípio da simpatia como fonte de nossas distinções morais. É possível que o sentimento de *amor à humanidade* não seja o mesmo *sentimento humanitário*, mas acredito que também este não constava no Tratado, pelo menos não de forma tão privilegiada como na Segunda Investigação.

⁴⁷ Uma delas certamente é o papel da utilidade. Nesse sentido, Adriano Naves de Brito (2001) faz notar em seu artigo *Hume e o empirismo na moral* que “Todo o esforço de Hume dedicado ao estudo das qualidades sociais mais importantes – a benevolência e a justiça, e também no estudo das mais elevadas qualidades que constituem o “mérito pessoal” – resultou para ele na identificação de um único e fundamental princípio para a moral humana, a saber: a utilidade”

Na segunda seção Hume analisa a virtude da benevolência. Afirma o autor que as qualidades que geralmente acompanham um caráter beneficente, a saber, ser sociável, humano, generoso, benfazejo e outros “são conhecidos em todas as línguas e expressam universalmente o mais alto mérito que a *natureza humana* é capaz de atingir” (HUME, 1995, p. 27). A constatação de que em todas as línguas as mesmas qualidades são louvadas como dignas do mais alto mérito nos indica que os homens em geral possuem um mecanismo comum para a elaboração de seus juízos e valores. Vimos que no Tratado este mecanismo é a simpatia e que as qualidades úteis ou agradáveis para os outros ou para nós mesmos são consideradas por nós o complexo de virtudes que merecem nosso apreço. Na Segunda Investigação, Hume parece não se distanciar dessa linha de raciocínio e mantém o princípio da simpatia com funções semelhantes às do Tratado:

não há qualidades mais merecedoras da boa vontade e aprovação geral da humanidade do que a beneficência e o caráter humanitário, a amizade e a gratidão, a afeição natural e o espírito público e tudo o que procede de uma terna simpatia pelos demais e de uma generosa preocupação pelo nosso grupo e espécie. Tais qualidades, onde quer que se manifestem, parecem de certa forma difundir-se entre todos os que as contemplam e produzir neles em seu próprio interesse, os mesmos sentimentos favoráveis e afetuosos que elas exercem ao seu redor. (HUME, 1995, p. 29-30)

Hume afirma que as virtudes naturais são, em geral, benéficas e tendem ao bem público e alega, portanto, que ao menos parte do mérito que conferimos a estas virtudes é decorrente de sua utilidade. De forma semelhante, as virtudes sociais são louvadas por sua tendência ao bem público e ainda possuem a vantagem de não degenerar como algumas das qualidades como a coragem ou ambição. Assim, as afirmações sobre as virtudes naturais e artificiais parecem não sofrer grandes alterações. Mas na seguinte passagem podemos notar como o princípio de humanidade começa a ser inserido no seu discurso, onde antes apenas a simpatia parecia suficiente.

Em todas as decisões morais, esta circunstância de utilidade pública é o que sempre se tem principalmente em vista; e onde quer que surjam disputas, seja em filosofia ou na vida cotidiana, referentes aos limites do dever, não se pode de nenhum modo decidir melhor a questão do que averiguando, em cada um dos lados, os verdadeiros interesses da humanidade. (HUME, 1995, p. 32)

É no interior dessas constatações que Hume encontra no conceito de utilidade a fonte, ao menos de parte, do mérito conferido à virtude da benevolência. O mérito conferido às virtudes sociais, no entanto, provém *unicamente* de sua tendência ao bem público. Dessa

forma, Hume (1995, p. 34) afirma que “as virtudes sociais nunca são consideradas à parte de suas tendências benéficas, nem vistas como estéreis e infrutíferas”.

O filósofo escocês busca na análise da virtude da Justiça, na terceira seção, e da Sociedade Política, na quarta seção, mostrar que a utilidade pública permanece como seu único fundamento. Nesse sentido, o autor não se distancia do Tratado, inclusive revisitando exemplos nele contidos. Um desses exemplos é a alusão à ficção poética chamada *Idade de ouro*. Esta narrativa, recordando rapidamente, conta sobre uma época em que a natureza possuía em abundância tudo o que era necessário para sanar nossas carências, sem que para isso precisássemos trabalhar, além de possuir condições externas que tornavam o uso de roupas ou adornos inútil. Assim, nos ocuparíamos apenas com a apreciação da arte e da companhia dos amigos. Nessas condições, afirma Hume, a justiça não se faz necessária. De forma semelhante, se o homem fosse generoso a ponto de tornar a preocupação dos outros a sua própria, também neste caso a justiça não teria lugar. Na situação oposta, ou seja, se os homens se encontrassem em total carência de suas necessidades, a justiça daria lugar aos ditames da autopreservação. Com isso, Hume (1995, p. 39, grifo do autor) conclui que “É certo, portanto, que esta virtude deriva sua existência inteiramente de seu indispensável *uso* para o relacionamento humano e a vida em sociedade”.

A fonte de consideração das virtudes da benevolência e da justiça obtida por Hume, através da análise das mesmas, é o conceito de utilidade, o que o permitiu concluir, de forma análoga ao Tratado, que

A necessidade da justiça para a subsistência da sociedade é o único fundamento dessa virtude, e como nenhuma qualidade moral é mais valorizada do que ela, podemos concluir que esta característica de utilidade é, de modo geral, a mais enérgica, e a que tem um controle mais completo sobre nossos sentimentos. Ela deve, então, ser a fonte de uma parte considerável do mérito atribuído ao caráter humanitário, à benevolência, à amizade, ao espírito público, e a outras virtudes sociais dessa natureza, assim como a única origem da aprovação moral que se dá à fidelidade, justiça, veracidade, integridade e outras semelhantes qualidades e princípios úteis e dignos de estima. (1995, p. 63)

Tendo em vista o que foi dito, podemos observar que tanto no Tratado quanto na Segunda Investigação a utilidade permeia nossas distinções morais. No entanto, não é a utilidade individual e egoísta que norteia nossos juízos morais. Hume utiliza inúmeros argumentos, em especial na Segunda Investigação, para afastar uma compreensão de sua teoria moral baseada no princípio egoísta ou no amor de si. Logo, em nosso louvor ou censura morais, consideramos a utilidade para os indivíduos que são afetados pelas ações ou caráter que julgamos.

A utilidade é agradável e granjeia nossa aprovação. Esta é uma questão de fato, confirmada pela observação diária. Mas *útil?* Para quê? Para os interesses de alguém, certamente. Mas interesses de quem? Não os nossos, pois a aprovação freqüentemente se estende além disso. Devem ser, portanto, os interesses daqueles que são beneficiados pelo caráter ou ação que é objeto de aprovação; e estes, devemos concluir, por mais remotos que sejam, não nos são totalmente indiferentes. (Hume, 1995, p.82-83, grifo do autor)

Se recordarmos o Tratado, os sentimentos de prazer e dor que surgem ao contemplarmos uma ação ou caráter determinam sua virtude ou vício. Esses sentimentos ocorrem através da simpatia com os indivíduos que sofrem as consequências das ações. Na Investigação o mecanismo da simpatia se mantém, mas Hume dá um passo adiante em sua argumentação.

Devemos admitir uma afeição de natureza mais pública e conceder que os interesses da sociedade, mesmo considerados apenas em si mesmos, não nos são totalmente indiferentes. A utilidade é apenas uma tendência à obtenção de um certo fim, e é uma contradição em termos que alguma coisa agrade como meio para um certo fim se esse próprio fim não nos afeta de modo algum. Assim, se a utilidade é uma fonte do sentimento moral, e se essa utilidade não é invariavelmente considerada apenas em referência ao próprio sujeito, segue-se que tudo o que contribui para a felicidade da sociedade recomenda-se diretamente à nossa aprovação e afeto. Eis aqui um princípio que explica em grande medida a origem da moralidade. (HUME, 1995, p. 84)

Esse passo, que Hume parece não ter dado no Tratado, constitui a mais notável mudança da primeira para a segunda obra. É possível questionar se houve de fato uma mudança no pensamento de Hume ao longo das obras que o tenha feito perceber que existe um sentimento ainda mais básico que a simpatia que, sendo inerente a constituição do homem, faz dele um “ser moral”, ou se o conceito de simpatia, do Tratado, mesmo se estendendo a esferas não morais, já revelava essa preocupação mais pública, esse interesse no bem da humanidade, ressaltado na Segunda Investigação. Antes de solucionar tais questões, é importante compreender que a conclusão humeana, a saber, de que temos um sentimento inerente à nossa natureza que torna a humanidade objeto de nosso afeto ou consideração, não é oriunda de uma hipótese metafísica, mas de um cuidadoso exame dos nossos juízos morais, da nossa consideração da virtude e vício. É por isso que, em nota, Hume (1995) afirma que a constatação de que na base de nossas distinções morais existe um sentimento de cunho humanitário é um dos limites de sua teoria, contudo, se apresenta como um resultado seguro, legitimado pela observação e experiência.

É desnecessário estender tanto nossa investigação a ponto de perguntar por que temos sentimentos humanitários ou de companheirismo para com os demais. É suficiente que se saiba por experiência que este é um princípio da natureza humana. Temos que nos deter em algum lugar em nosso exame de cadeia de causas; e há, em qualquer ciência, alguns princípios gerais para além dos quais não podemos esperar encontrar nenhum princípio mais geral. (HUME, 1995, p. 84-85 nota 19)

Hume não quer arcar com um conceito metafísico na base de sua teoria moral. Hume acredita que por estar amparado pela experiência e que várias de suas afirmações estão corroboradas pelos juízos morais comuns e, dessa forma, a afirmação de que existe um sentimento de simpatia, humanidade ou benevolência não figura como mera especulação metafísica. Ou seja, ao olharmos do ponto de vista estrutural, o princípio da humanidade, na Segunda Investigação, repousa como base para sua teoria moral. Todavia, a argumentação humeana sugere que esse princípio é fruto de investigação massiva de nossas distinções morais comuns e não um postulado.

A experiência nos mostra que levamos em consideração os nossos interesses de maneira mais forte que os interesses alheios. Da mesma forma, como visto, temos uma inclinação natural, uma simpatia mais estreita aos nossos amigos e familiares que aos desconhecidos. Porém, a simpatia, mesmo fraca, se estende a todos os homens. O fato de nos agradarmos com a felicidade de pessoas que não são próximas a nós mesmo que as mudanças em sua vida não nos afetem em nada, indica que possuímos princípios benévolos em nossa natureza.

Por mais egoísta que suponhamos ser essa pessoa, por mais que sua atenção esteja absorvida em seus próprios interesses, ela deve sentir inevitavelmente, nos casos em que seus interesses não estão em jogo, alguma propensão ao bem da humanidade, e fazer dele o objeto de sua escolha sempre que isso não lhe trazer maiores conseqüências.” [...] E se os princípios humanitários são capazes, em muitas ocasiões, de influenciar nossas ações, eles devem ter em todos os momentos alguma autoridade sobre nossos sentimentos, fazendo-nos aprovar em geral o que é útil para a sociedade e censurar o que é perigoso ou nocivo. (HUME, 1995, p. 93)

Se compreendermos o mecanismo da simpatia amparada pela utilidade em seu esquema moral, poderemos inferir, com Hume, que o homem possui em sua constituição uma disposição natural ao bem da humanidade. Para ele, esse princípio é capaz de explicar nossos juízos e ações que fogem ao interesse egoísta, mostrando que a moralidade faz do interesse da humanidade o nosso próprio interesse. Possuímos uma filantropia natural, que evidencia nossa inclinação à virtude antes que ao vício.

A humanidade como um todo assemelha-se tanto ao princípio do Bem que, quando nossas disposições não estão corrompidas pelo interesse, o ressentimento ou a inveja, estamos sempre inclinados, pela nossa filantropia natural, a dar preferência à felicidade da sociedade e, conseqüentemente, à virtude, mais do que a seu oposto. (HUME, 1995, p.94)

Por conseguinte, podemos concluir que a utilidade norteia todos os nossos juízos morais. As qualidades úteis ou agradáveis para os outros ou para nós mesmos são louvadas. A simpatia, no âmbito da moralidade, passa a ser compreendida como um mecanismo do princípio de humanidade, ou seja, simpatizamos com a dor ou prazer alheios, pois eles não nos são indiferentes. Mas se nos perguntarmos por que eles não nos são indiferentes, a resposta de Hume será: por que desejamos o bem público, existe um sentimento peculiar que nos inclina ao bem da humanidade sempre que nossos interesses particulares não predominam.

3.1.4 Amor à reputação

Embora a Segunda Investigação tenha maior ênfase nos sentimentos humanitários na base da moralidade, o sentimento de amor à reputação reaparece, mas não é tão explorado quanto no Tratado. Todavia, Hume ressalta sua importância no âmbito da moralidade. O autor afirma que esse sentimento tem grande força motivacional. Importamo-nos com o que os outros pensam sobre nós, mas isso não confere ao amor à reputação um lugar na base da moral de Hume. O amor à reputação é considerado um complemento, uma espécie de reforço. Ou seja, mesmo que algumas pessoas não possuam um sentimento moral tão forte a ponto de deixarem de lado seus interesses mais egoístas para realizar ações louváveis, podem encontrar no amor à reputação a fonte de motivação para a realização dessas ações.

Outro princípio de nossa constituição que traz um grande reforço ao sentimento moral é o amor pela fama, que reina com total autoridade em todos os espíritos elevados e é muitas vezes o motivo supremo de cada um de seus planos e realizações. (HUME, 1995, p.161)

O amor à reputação adquire um lugar privilegiado no que tange à condução de nossas ações. É possível restringir nossa conduta às boas ações morais se nossa busca por uma boa reputação regular nossas ações. Nesse sentido, afirma Hume (1995, p.161) mesmo que nossos sentimentos morais careçam de força suficiente para nos motivar, o amor à reputação

toma as rédeas de nossa conduta e mantém em nós os “sentimentos do certo e do errado”. Contudo, não podemos nos deixar enganar pela força concedida ao amor à reputação. A intensidade do amor de si é compreendida, por Hume, como uma consequência de nossa consideração pelos outros, ou seja, também depende da simpatia.

Aqui está a mais perfeita moralidade que se conhece; aqui se manifesta a força de muitas simpatias. Nosso próprio sentimento moral é um sentimento principalmente dessa natureza, e nosso cuidado em manter uma reputação perante outros parece provir apenas de uma preocupação em preservar a reputação perante nós mesmos; e, para atingir esse fim, julgamos necessário ancorar nosso titubeante julgamento na correspondente aprovação da humanidade. (HUME, 1995, p.161)

3.2 Padrão moral e universalismo

Podemos nos surpreender que um autor que tanto critica as verdades absolutas da tradição racionalista, e da metafísica em geral, apresente uma teoria moral que tenha pretensão à universalidade afirmando existir na natureza humana um padrão que a sustente. Mas essa dissonância se harmoniza se as concebemos dentro da concepção humeana, deixando de lado as pretensões racionalistas. Devemos lembrar que tal asserção consiste em um resultado obtido através da observação do agir e julgar humanos em seu cotidiano e da análise da linguagem moral. Após recolher dados de variadas épocas e povos o autor encontra na *utilidade* um denominador comum. Na presente seção pretendo mostrar como conciliar o padrão de julgamento do homem fundado na noção de utilidade com a pluralidade de juízos de gosto e em que medida esse padrão pode sustentar um universalismo moral.

3.2.1 Padrão moral

Hume nos proporciona uma analogia muito rica que diz respeito ao modo como nossos juízos estéticos e morais se assemelham. Na Segunda Investigação, essa analogia tem uma função peculiar, a de nos mostrar em que medida a razão se faz necessária para que tenhamos uma adequada experiência estética. A razão parece servir de suporte ou pano de fundo para que o correto sentimento tenha lugar em nossa contemplação. Mas nos enganaríamos se

compreendêssemos essa razão como o fundamento dessa experiência. O papel dela é importante, mas o sentimento é o responsável pelo deleite ou desagrado concernentes à contemplação estética.

Alguns tipos de beleza, especialmente a das espécies naturais, impõem-se a nosso afeto e aprovação desde a primeira vista, e quando não produzem esse efeito é impossível que qualquer raciocínio consiga remediar sua influência ou adaptá-las melhor ao nosso gosto e sentimento. Mas em muitos tipos de beleza, particularmente no caso das belas-artes, é preciso empregar muito raciocínio para experimentar o sentimento adequado, e um falso deleite pode frequentemente ser corrigido por meio de argumentos e da reflexão. Há boas razões para concluir que a moral faz parte em boa medida deste último tipo, e exige a assistência de nossas faculdades intelectuais para adquirir uma influência apropriada sobre a mente humana. (HUME, 1995, p.24)

Tal analogia pode ser levada ainda mais longe se repararmos que no artigo *Do padrão do gosto* Hume (1996, p. 346) afirma que “os princípios gerais do gosto são uniformes na natureza humana”. Os exemplos utilizados pelo autor ao longo do texto são voltados, em geral, aos juízos estéticos. No entanto, as questões morais dizem respeito ao gosto e não à esfera da pura razão. A uniformidade apresentada aos juízos de gosto, portanto, é um elemento que deve ser considerado na afirmação de um padrão também na moral.

Mas, neste caso, como é possível defender um padrão de julgamento se constantemente discordamos sobre o que é certo ou errado? Como explicar os valores morais que variam em diferentes culturas ou os dilemas morais que eventualmente encontramos?

Para esboçar uma resposta podemos mencionar a perspectiva de Hume(1996), ao analisar o mesmo problema relativo aos juízos estéticos, mostrando que o nosso gosto é uniforme. No entanto, precisamos dispor de algumas condições básicas para que nosso julgamento seja correto, dentre elas estão a ausência de preconceitos, um reto entendimento e certo refinamento que depende, em parte, da experiência.

Embora os princípios do gosto sejam universais, e aproximadamente, senão inteiramente, os mesmos em todos os homens, mesmo assim poucos são capazes de julgar qualquer obra de arte, ou de impor seu próprio sentimento como padrão de beleza. (HUME, 1996, p. 344)

Nesse sentido, qualquer alteração na constituição interna humana ou mesmo certa falta de *delicadeza* pode alterar o correto juízo. Aplicando esses princípios aos juízos morais, é fácil compreender que existe um padrão, qual seja, temos uma natural inclinação ao bem da humanidade e nos deleitamos com as ações e caracteres úteis e agradáveis.

Hume (1996, p. 348) explica que os princípios morais não são semelhantes aos diferentes princípios especulativos que constantemente se modificam. Os padrões da moralidade apresentam maior regularidade. Portanto, a determinação do que é útil na moral não parece ser um problema para Hume. Como vimos, existem certas noções gerais que guiam nossos juízos, valores lapidados em um sentimento bem fundado. Logo, não discordamos sobre nossos valores morais, com exceção dos casos em que nosso gosto é corrompido por fatores externos ou nos casos em que apresentamos algum problema em nossa constituição interna. É nesse sentido que John Rawls afirma que para Hume

as pessoas naturalmente concordam, mais ou menos, em seus juízos morais e reputam as mesmas qualidades de caráter como virtudes ou vícios; são, antes, os entusiasmos da religião e da superstição que conduzem às diferenças, sem mencionar as corrupções do poder político. (RAWLS, 2005, p. 18)

Se lembrarmos que, embora nossa simpatia torne a utilidade pública uma finalidade para nós, e aí desejar realizar uma ação visando um bem errarmos na escolha do meio para alcançar esse bem, estaríamos cometendo um erro de juízo. Todavia, esse erro não se origina em nossa sensibilidade.

Na Segunda Investigação, Hume utiliza o exemplo da esmola que, por ser um ato de caridade, possui a tendência a aliviar o sofrimento e trazer boas consequências para os afetados por esta ação. Porém, vemos que mesmo as ações bem intencionadas, como essa, podem conter juízos errados e trazer consequências negativas. Um mendigo pode se acostumar com a esmola e encontrar nessa boa intenção uma motivação para a ociosidade e, assim, não buscar melhorar sua própria situação. Assim, nosso entendimento pode corrigir a trajetória de nossas ações e, guiado pelo sentimento moral, descobrir o caminho correto para conduzi-las. Mas mesmo nesses casos, o sentimento está na base da ação, e embora tenha um objeto bem definido, por vezes necessita da razão para traçar o caminho até ele.

3.2.2 Universalismo moral

Não obstante as aproximações entre a estética e a moral, Hume parece afirmar claramente a existência de um padrão em nossos juízos morais. A Segunda Investigação, nesse sentido, é rica em passagens que corroboram essa perspectiva, evidenciando que nossa natureza nos dotou de sentimentos universais que regulam nossos juízos e, muitas vezes,

nossas ações. Nesse sentido, a discussão sobre a existência de uma pretensão à universalidade em Hume é facilmente respondida, nos resta compreender como o autor defende esta posição em uma abordagem empirista.

Para Hume, a própria noção de moral nos sugere uma abordagem universal. Princípios egoístas ou relativistas não podem constituir um fundamento seguro para a moralidade. O autor destaca que a própria ideia de “moral pressupõe algum sentimento comum a toda a humanidade” que, em primeiro lugar, conduza as opiniões e decisões dos homens ao mesmo objeto e, em segundo lugar, tal sentimento deve tornar as ações de todos os indivíduos objetos de nosso louvor ou censura. É de esperar que essas condições para se defender um universalismo na moral ultrapassem os limites de uma abordagem empirista, no entanto Hume (1995, p.156) afirma que “Estes dois requisitos são satisfeitos apenas pelo sentimento humanitário que aqui se enfatizou”.⁴⁸

É possível, portanto, sustentar uma concepção empirista da moral com pretensão à universalidade. No entanto, devemos aceitar os princípios e limites que essa opção nos impõe. Hume está ciente desses limites. Embora ele afirme uma espécie de “inflexibilidade” da natureza humana, ainda assim esta natureza é fundada na contingência da experiência. O homem é um animal com características complexas, onde sentimentos e razão operam ao mesmo tempo e, por vezes, se confundem. Mas é possível apontar algo em comum a todos os homens no que diz respeito à moralidade e concluir, com Hume, que

Enquanto o coração humano for composto dos mesmos elementos que hoje contém, jamais será totalmente insensível ao bem público nem inteiramente indiferente às tendências dos caracteres e condutas. E ainda que esta afecção humanitária não seja em geral, considerada tão forte como a vaidade ou a ambição, somente ela, por ser comum a todos os seres humanos, pode constituir a fundação da moral ou de qualquer sistema geral de censura ou louvor. A ambição de uma pessoa não é a ambição de outra, e nem podem ambas ser satisfeitas por um mesmo objeto ou acontecimento; mas a humanidade de um homem é a humanidade de todos, e o mesmo objeto excita esta paixão em todas as criaturas humanas. (HUME, 1995, p.157)

Em minha opinião, esta concepção de universalidade calcada em um princípio sensível comum a todos os homens é coerente com a teoria moral humeana. Ao buscar uma universalidade naturalizada, Hume pretende apresentar uma moral positiva capaz de acompanhar os passos da ciência. Essa mesma qualidade não seria aplicável a uma noção

⁴⁸ Adriano Naves de Brito (2001) afirmou que “O que garante, pois, validade intersubjetiva aos juízos morais dos diferentes agentes é o fato de possuírem todos os agentes a mesma natureza. A universalidade pretendida pelos que tomam parte da rede moral de mútuas exigências é admitida por Hume com o recurso à naturalização dos fundamentos morais”.

racionalista de universalismo, cujos princípios independem da contingência da experiência ou dos paradigmas científicos. Porém, uma das consequências da aceitação de uma teoria empirista da moral é a perda de uma concepção de *dever* moral num sentido estrito.

3.2.3 Dever moral

Uma das críticas contidas no Tratado que Hume (2009, p.509) apresenta, penso que ironicamente, como uma “observação que talvez se mostre de alguma importância”, alegando que todos os sistemas morais até então apresentados possuíam um formato semelhante, partindo de raciocínios “estabelecendo a existência de Deus” ou “fazendo observações sobre os assuntos humanos”. Dessas observações e raciocínios os autores deduzem preceitos morais. Além disso, afirma Hume, os autores que realizam essa dedução ilegítima de proposições descritivas para proposições prescritivas não tomam a precaução de esclarecer como é possível conceber essa passagem. A “observação” humeana, possui apenas um parágrafo, que é finalizado com uma advertência, também irônica:

Mas já que os autores não costumam usar essa precaução, tomarei a liberdade de recomendá-las aos leitores; estou persuadido de que essa pequena atenção seria suficiente para subverter todos os sistemas correntes de moralidade, e nos faria ver que a distinção entre vício e virtude não está fundada meramente nas relações dos objetos, nem é percebida pela razão. (HUME, 2009, p.509)

É interessante ressaltar que realmente não há prescrições na teoria moral de Hume. A obra como um todo praticamente descreve as nossas ações e juízos morais na tentativa de buscar um ponto em comum, o que indicaria sua origem. Poderíamos concluir que para Hume, prescrições morais não fazem parte da esfera da moralidade. No entanto, seria estranho conciliar essa conclusão com a passagem da primeira seção da Segunda investigação:

A finalidade de toda especulação moral é ensinar-nos nosso dever, e, pelas adequadas representações da deformidade do vício e beleza da virtude, engendrar os hábitos correspondentes e fazer-nos evitar o primeiro e abraçar a segunda. (HUME, 1995, p. 22-23)

Poderíamos alegar que essa passagem da Segunda Investigação contradiz aquela do Tratado, mostrando uma grande inconsistência em seu pensamento ou, ao menos, uma recusa do argumento utilizado em sua primeira obra. Todavia, é possível afirmar que Hume pretende

erigir uma filosofia cujos dados podem ser averiguados, pois estão amparados pela natureza observável, porém, não tem pretensão de extrair verdades eternas e absolutas, como já mencionado. Portanto, assim como o conceito de universalidade, também o conceito de dever teria que ser revisado. Nesse sentido, seria lícito afirmar que o filósofo escocês não está comprometido com um conceito de dever cuja validade se assemelharia aos mandamentos divinos, mas uma noção mais fraca, calcada em nossas expectativas e inclinações naturais.

Para defender essa interpretação, lanço mão do que Norton afirmou sobre a impossibilidade, por Hume mencionada, de passarmos de uma descrição a uma prescrição:

Seu argumento como declarado é de alcance muito limitado. Ele argumenta apenas que é “totalmente inconcebível” que uma proposição contendo o termo modal “dever” pode ser deduzido a partir de outras proposições que não contenham esse termo (T 3.1.1, 469-70). Ele argúi, portanto, que aqueles que supõem ter racionalmente deduzido obrigações de meras premissas factuais cometeram um erro lógico, mas ele não afirma que a obrigação em si é inexplicável ou um conceito ilícito sem sentido. (NORTON, 1993, p.169, tradução nossa)⁴⁹

Além disso, Norton afirma que já no Tratado podemos encontrar evidências de que essa interpretação seria a mais próxima de Hume. Para isso, o comentador menciona o exemplo, já citado, do pai que tem o dever de amparar seu filho, mas também tem uma inclinação natural a isso e se não tivesse, não se sentiria obrigado a fazê-lo. Nesse sentido, nossa compreensão usual de dever é a expectativa que temos em relação às ações que usualmente são realizadas a partir dos motivos que consideramos bons. Quando, ao contrário, as ações não se adéquam às nossas expectativas morais, por assim dizer, consideramos que o agente não cumpriu com o seu dever. Nas palavras de Norton,

Porque a natureza humana é uniforme, as ações humanas geralmente seguem certos padrões: Existe um curso natural ou usual de comportamento que corresponde às paixões ou princípios que motivam a natureza humana (T 3.2.1, 483). Consequentemente esperamos que o comportamento se conforme a estes padrões. Quando ele não consegue fazê-lo, nossas expectativas são desapontadas, e nós respondemos com sentimentos de desaprovação ou culpa. Nós dizemos então que o indivíduo que é culpado não agiu corretamente ou falhou com o seu dever. (NORTON, 1993, p. 169 tradução nossa)⁵⁰

⁴⁹ “His argument as stated is of very limited scope. He argues only that it is “altogether inconceivable” that a proposition containing the modal term “ought” can be *deduced* from other propositions that contain no such term (T 3.1.1, 469-70). He argues, that is, that those who suppose they have rationally deduced obligations from merely factual premises have committed a logical blunder, but he does not claim that obligation itself is inexplicable or an illicit, meaningless concept.” (NORTON, 1993 p.169 grifo do autor)

⁵⁰ Because human nature is uniform, human action generally follows certain patterns: there is a natural or usual course of behaviour that corresponds to the passions or motivating principles that constitute human nature (T 3.2.1, 483). Consequently, we expect behaviour to conform to these patterns. When it fails to do so, our expectations are disappointed, and we respond with feelings of disapprobation or blame. We then say that the individual who is blamed has failed to act rightly or has failed to do his duty (NORTON, 1993, p. 169)

Acredito que compreender a noção de dever ou obrigação dependente das nossas expectativas e noções gerais está de acordo com os princípios da filosofia humeana. É interessante recordar que a nossa simpatia torna universal a preocupação que sem esforço nenhum dedicamos aos nossos amigos; que sentimos desprazer à primeira imagem de uma ação viciosa, julgando-a condenável; que nos sentimos seriamente feridos quando alguém atenta contra a nossa reputação. Ao lembrarmo-nos dessas e outras constatações da filosofia moral humeana, podemos compreender que os nossos juízos morais estão voltados às expectativas – amparadas pelos afetos - que temos de que certos padrões naturais guiem nossa conduta.

Portanto, é possível defender um conceito fraco de dever na filosofia humeana, semelhante ao conceito de universalidade anteriormente analisado. Todavia, devemos ter em mente que ambos os conceitos sofrem grandes alterações em relação à tradição. Nesse sentido, ao lidarmos com uma noção de dever – e de modo semelhante o conceito de universalidade – devemos ter em mente uma teoria moral pautada em uma estrutura conceitual empirista. Se olharmos sob uma perspectiva racionalista, ambos os conceitos parecem ser desprovidos de valor e incabíveis para uma legítima fundamentação moral. Na próxima seção, portanto, pretendo abordar ligeiramente a crítica kantiana às teorias morais que possuem elementos empíricos em suas bases. Tal crítica nos ajudará a compreender alguns dos limites da filosofia moral humeana, que podem, por vezes, ser negligenciados ao nos deixarmos conduzir em seus argumentos por um longo tempo.

3.3 Limites das teorias empiristas da moral

Até aqui vimos que é possível encontrar na filosofia humeana os conceitos necessários para defender uma moral em bases empíricas. No entanto, é possível perceber que existem alguns conceitos que, levando em consideração a estrutura argumentativa racionalista, sofrem modificações, tal é o caso dos conceitos de universalidade e dever, vistos na seção anterior. Portanto, a proposta da presente seção é evidenciar alguns dos aspectos da crítica racionalista à tentativa de erigir a moral em bases empíricas. Para este objetivo, buscarei na obra de Immanuel Kant alguns dos pressupostos dessa crítica.

É importante recordar que Hume morreu em 1776, antes de Kant ter publicado a *Crítica da Razão Pura*⁵¹ em 1781, assim, não tomou conhecimento de sua filosofia transcendental, bem como da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*⁵², publicada em 1785, ao passo que o filósofo alemão teve acesso aos textos de Hume. A teoria moral kantiana é um marco da filosofia, possuindo até hoje grande prestígio e relevância filosófica. Ao analisar parte da crítica kantiana à fundamentação empirista da moralidade, pretendo ressaltar alguns dos limites impostos à teoria humeana, a saber, que ela tem de arcar com uma noção restrita de universalidade e dever.

3.3.1 O lugar da moral em Kant

Na FMC Kant apresenta os fundamentos de sua teoria moral. A pretensão da obra kantiana é construir uma teoria calcada em princípios *a priori*, ou seja, destituída de elementos empíricos. Portanto, o fundamento da moral só pode ser encontrado nos conceitos puros da razão.

Para compreender o lugar da moral na obra kantiana é importante voltarmos nossa atenção ao prefácio da FMC, onde ele afirma concordar com a divisão da antiga filosofia em *Física, Ética e Lógica*. Além disso, o autor argumenta que a filosofia é *formal* ou *material*. A filosofia formal chama-se *Lógica* e não comporta parte empírica. A filosofia material pode ser direcionada ou às *leis da natureza*, a saber, a *Física* ou às *leis da liberdade*. Esta última recebe também o nome de *filosofia dos costumes*. A *filosofia pura* é aquela que deriva suas doutrinas exclusivamente de princípios *a priori*, e quando ela é circunscrita a determinados objetos do conhecimento, deve ser chamada de *Metafísica*. Segue daí, segundo Kant, a ideia de uma dupla metafísica, uma metafísica da natureza, ou seja, a parte racional da *Física* e uma metafísica dos costumes, ou seja, a parte racional da *Ética*, a qual Kant denomina *Moral*, enquanto sua parte empírica nomeia-se *Antropologia Prática*. Segue-se disso que na fundamentação moral é equívoco utilizar-se de quaisquer elementos empíricos.⁵³

Para Kant, uma filosofia moral pura *deve* existir, o que se evidencia na “idéia comum do dever e das leis morais” (KANT, 2004, p. 47). Ou seja, a moral não pode ser considerada

⁵¹ A partir daqui CRP.

⁵² A partir daqui FMC.

⁵³ A delimitação da Moral a princípios racionais já constava na CRP.

à parte de sua noção de *dever*. E esse dever não pode ser considerado como mero impulso sensível, mas uma imposição da razão. Nesse sentido, a moral está alocada na pura esfera da razão. E essa razão não é um mero instrumento ou propriedade da natureza humana, mas transcende nossa própria natureza sensível. Portanto, somos constantemente influenciados pelos impulsos sensíveis que, em geral, nos direcionam a realização de nossos interesses mais egoístas. Por outro lado, reconhecemos racionalmente a *lei moral*⁵⁴ que, por ser independente dos interesses da sensibilidade, e por vezes contrário a eles, aparece para nós em forma de *obrigação* ou mandamento, que Kant chama de *Imperativo Categórico*.

Kant explicita que uma *lei*, para ter *valor* moral, ou seja, fundamentar uma obrigação, precisa implicar “absoluta necessidade”. Kant compreendeu que mesmo considerando a natureza humana globalmente, enquanto há elementos empíricos na base da moralidade, as leis que dela possam deduzir-se nunca implicarão uma absoluta necessidade. É possível pensar que a argumentação kantiana oferece uma hipótese: só existe moral se fundada *a priori* nos conceitos puros da razão, qualquer moral que permita em sua base elementos empíricos é relativa, ou seja, nunca valerá universalmente.

O princípio da obrigação não deve aqui ser buscado na natureza do homem, nem nas circunstâncias em que ele se encontra situado no mundo, mas *a priori* só nos conceitos da razão pura; e qualquer outra prescrição, que estribe nos princípios da simples experiência, mesmo que sob certos aspectos fosse prescrição universal, por pouco que se apóie em razões empíricas, nem que seja por um motivo apenas, pode ser denominada regra prática, nunca porém lei moral. (Kant, 2004, p. 47)

Na seguinte passagem, da segunda seção da FMC, Kant reitera sua alegação de que os princípios empiristas não podem fundamentar leis morais. Fica claro que, para ele, a moral não pode prescindir de uma noção forte de dever. Sem ela, perde-se o caráter de obrigação que deve acompanhar os preceitos morais.

Os princípios empíricos são sempre impróprios para servir de fundamento a leis morais. Porque a universalidade, com a qual estas devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicionada que lhes é imposta, desaparecem, se o princípio das mesmas derivar da constituição peculiar da natureza humana, ou das circunstâncias contingentes em que ela se encontra. (KANT, 2004, p. 106)

⁵⁴ Ao reconhecemos a lei moral, o fazemos com um sentimento de *Respeito*. Ele é um sentimento essencialmente moral. Poderíamos pensar que existe aqui uma contradição da teoria kantiana, uma vez que um elemento empírico encontra-se mesclados a conceitos puros em sua fundamentação moral. Contudo, Kant resolve tal impasse alegando que o sentimento de Respeito é um *efeito* da lei no agente moral e, portanto, não faz parte da fundamentação mesma. Além disso, alega que embora o Respeito seja “sentido” de forma semelhante aos outros sentimentos, ele é produzido espontaneamente pela razão.

É fácil reconhecer que, diferentemente de Hume, Kant acredita que temos uma razão prática, ou seja, uma razão que nos move. Nesse sentido, é possível, para o autor, que sejamos livres da determinação dos nossos impulsos sensíveis, ou seja, apenas através da imposição da razão sobre estes impulsos agimos em liberdade. Importante ressaltar que o filósofo não busca aqui negar nossos impulsos sensíveis, muito menos assimilar a sensibilidade à imoralidade. O que ele pretende é evidenciar que o homem só age moralmente enquanto sua ação é puramente racional e autônoma. Somente quando age por *puro dever* o homem está sendo realmente livre.

3.3.2 O valor da Boa Vontade

Na teoria moral de Hume, como vimos, o *valor* atribuído às nossas virtudes ou qualidades decorre, pelo menos em parte, da noção de *utilidade*. Nesse sentido, o que é considerado bom em determinada cultura devido à sua utilidade pode ser considerado nocivo em outro contexto. O que há de comum nos juízos morais, nesses casos, é que são norteados pelo conceito de utilidade. Embora ligadas por esse conceito, as ações mesmas não são boas ou más, mas os motivos o são. Ao passo que para Kant, um preceito como “não mentir”, por exemplo, deve ter validade universal e necessária, ou seja, todos os seres racionais, independentemente de situação, cultura ou época, deveriam reconhecer essa lei como necessária.

A utilidade ou consequência das ações não são reconhecidas por Kant como elementos relevantes para a moralidade. Para o autor, o que deve ser levado em consideração é o princípio que rege a ação, ou seja, a máxima que orienta o agir do sujeito moral. Nesse sentido, o filósofo alemão busca no conceito de *Boa vontade* afastar ainda mais as teorias empiristas da tarefa de fundamentação moral. Com isso, afirma Kant (2004, p. 53) no início da primeira seção da FMC que “*Não é possível conceber coisa alguma no mundo, ou mesmo fora do mundo, que sem restrição possa ser considerada boa, a não ser uma só: uma BOA VONTADE*”.

Assim, Kant explicita que as nossas virtudes ou qualidades – como a inteligência, o juízo, a moderação –, assim como os *dons da fortuna* – como o poder, a riqueza, a honra – se carecerem da Boa Vontade para lhes dar um *fim* universal, podem facilmente se deixar

corromper.⁵⁵ A Boa vontade, no entanto, é boa incondicionalmente, ou seja, boa por si mesma. Kant se refere à Boa vontade como “não um mero desejo, mas o apelo a todos os meios que estão ao nosso alcance” (KANT, 2004, p. 54). Esse valor, continua Kant, permanece mesmo na pior das hipóteses, ou seja, mesmo se essa vontade não tivesse poder de cumprir seus propósitos, ainda assim teria valor. Tendo em vista a importância do conceito de Boa vontade na teoria kantiana, é fácil compreender porque o conceito de *utilidade*, para a fundamentação moral, passa a ser, para Kant, não só desnecessário, como equívoco.⁵⁶

Antecipando uma possível crítica à noção de valor intrínseco da Boa vontade, Kant (2004) cria uma hipótese na qual a ideia do *valor absoluto*, em consequência do qual a Boa vontade prescindir de qualquer critério de *utilidade*, muito embora seja de acordo com a “razão comum”, poderia ser uma ilusão, uma vez que é possível que não se tenha compreendido a intenção da natureza ao conceder à razão a capacidade de “direcionar” a vontade humana. Para eliminar tal dúvida, Kant precisa mostrar a primazia da razão em relação ao sentimento no que diz respeito à função de determinação da vontade. Para isso, argumenta que é um princípio fundamental que “naturalmente” não exista um órgão destinado a determinada função que não seja também o mais apropriado para cumpri-la. Nesse sentido, o autor compreende que a natureza não nos teria dotado de razão tendo como fim único a promoção da *conservação e bem-estar* do homem que, para ele, é a maneira que comumente compreendemos o conceito de *felicidade*. O instinto seria, conforme Kant, o mais apropriado para cumprir tal função. Se a felicidade constituísse a finalidade propriamente humana, prossegue o autor, a natureza não teria deixado que a razão possuísse um uso prático, ou seja, o poder de influenciar nossos juízos e ações morais. Nesse sentido, além do instinto, como dito acima, ser mais indicado para obtenção da felicidade, a razão, em determinadas situações, pode servir de obstáculo a esse fim.

Poderíamos objetar que esse experimento de pensamento abre a possibilidade para um argumento empirista semelhante, a saber, de que se Hume está correto quanto à função meramente instrumental da razão e sua incapacidade de nos motivar, é possível que a natureza

⁵⁵ Curiosamente, Hume afirmou algo semelhante sobre a benevolência. Vimos anteriormente que, sem a benevolência, muitas de nossas qualidades podem degenerar-se. Nesse sentido, a benevolência agrada sempre, porque em todas as suas formas ela tende ao bem da humanidade. A Boa vontade, no entanto, possui valor em si e independe da experiência ou constituição humana. Dessa forma, embora a Boa vontade kantiana leve apenas a consequências positivas, seu mérito não depende delas.

⁵⁶ António Pinto de Carvalho (KANT, 2004, p. 138-139 n.33), em nota, afirma que “Kant não pretende negar que a vontade boa possa ser sumamente útil; exclui apenas que o seu valor deriva de sua utilidade. Convém lembrar que, segundo Hume, a ação boa, embora possa não aproveitar imediatamente a quem a pratica, é todavia louvada como boa. Enquanto tem utilidade geral. [...] Kant insurge-se precisamente contra esta posição doutrinária”. Cabe ressaltar que Hume parece compreender, de forma mais clara na Segunda Investigação, a utilidade como uma evidente presença de sentimentos humanitários guiando nossos juízos morais.

nos tenha dotado de razão justamente para que nossos fins sensíveis fossem mais bem sucedidos. Se recordarmos como a virtude da justiça e demais virtudes artificiais se formam, será fácil compreender em que medida a razão é capaz de criar artifícios para a realização desses fins, como a conservação e bem-estar. Todavia, essa objeção não seria feita pelo próprio Hume, uma vez que ele não quer arcar com o tom metafísico concernente a afirmações sobre uma “finalidade última da natureza”.

Todavia, para não correr o risco de pintar Kant com cores erradas, convém lembrar que o autor também recorre ao senso comum para mostrar que o conceito de dever não está fora de nossa compreensão ordinária da moral. Neste sentido, a tese de um desígnio da natureza em relação à finalidade propriamente humana não constitui um argumento isolado em sua teoria. É parte de argumentos fundados em um sistema muito complexo. Se recordarmos a CRP, onde se prefigura a teoria moral kantiana, o autor percebe que, para além da necessidade meramente especulativa, há uma esfera *prática* da razão, onde é possível a investigação dos objetos para os quais a razão em seu uso *transcendental* se orienta, a saber, a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Na elaboração de uma filosofia pura, continua Kant, a razão está voltada para esses três objetos que possuem um propósito particular, qual seja: o que se *deve* fazer caso realmente a vontade seja livre, caso haja um mundo futuro e caso Deus exista.

Ora, já que isto se refere ao nosso comportamento com vistas ao fim supremo, então o propósito último da sábia e providente natureza na constituição de nossa razão está propriamente voltado só para a moral. (KANT, 1999, p. 476)

Com isso, é possível perceber que a moral possui uma posição privilegiada na filosofia kantiana e seus argumentos demandam a compreensão de seu sistema filosófico. No entanto, não é necessário entrar nos pormenores da fundamentação moral de Kant para perceber algumas das limitações da teoria moral humeana, dentre elas a sua noção fraca de universalidade e dever. E se adotarmos o vocabulário racionalista, nem isso.

3.3.3 Entre empirismo e racionalismo

É possível perceber o abismo que separa a moral humeana da fundamentação moral kantiana. Ambas as teorias mostram-se concorrentes desde a escolha do método adequado.

Enquanto Hume adota o empirismo, Kant adota a filosofia transcendental, aquele afirmando que a moralidade se encontra no âmbito da sensibilidade e negando a razão em suas bases, este negando a sensibilidade enquanto fundamento e buscando resgatar a razão como única base legítima para a moral. Ambos os lados da discussão possuem argumentos decisivos. Cada filósofo, ao seu modo, conseguiu mostrar como é possível compreender a moralidade e conceber uma noção de universalidade, a qual ambos concordam fazer parte da compreensão comum da moral. Além disso, oferecem fortes críticas às teorias concorrentes. É necessário, no entanto, conceder a Kant o mérito por apresentar uma melhor teoria do valor, cuja universalidade permite um conceito forte de dever, garantindo a normatividade de sua teoria.

Isso não significa que se deva privilegiar a teoria moral kantiana ou considerá-la como uma resposta final à humeana⁵⁷. Essa não é uma discussão fechada. Sabemos que ambos os autores permanecem atuais na discussão ética e há, dentre tantos outros, dois caminhos possíveis em relação ao presente diálogo. Como é impossível unir ambas as propostas sem que elas percam seus pressupostos, uma das opções é admitir, com Kant, que a moral trata de valores universais, em sentido rigoroso, aos quais a vontade humana deve se adequar. Neste sentido, mesmo que todo o resto da teoria kantiana seja um total equívoco, as portas para uma fundamentação empirista da moral permanecem fechadas. Nessa alternativa, a teoria humeana é reduzida, como parece sugerir o próprio Kant, a um estudo antropológico.

A segunda opção é creditar aos pressupostos da filosofia humeana o correto tratamento dos conceitos mais fundamentais da moral e dessa forma destituir a pura razão deste papel. O visível ganho dessa alternativa é ter em mãos uma teoria mais acessível que a kantiana. Contudo, não obstante o poder descritivo das inter-relações humanas e juízos morais, como as bases de sua teoria moral assentam-se nos afetos, não é possível conceber, como vimos, um conceito de universalidade, em sentido estrito, o que resulta numa noção fraca de dever. Portanto, ao ganharmos descritividade, perdemos normatividade. Mas se quisermos arcar com

⁵⁷ Ernst Tugendhat, por exemplo, rejeita a noção de razão prática da qual depende o sistema moral kantiano. “Mas que ele pode deixar-se determinar pela razão pura, isto deve parecer um prodígio, em virtude da concepção de Hume (e não poderíamos completar: em virtude da única inteligível?) sobre a motivação humana. Vemos com que incrível ônus argumentativo teórico Kant se sobrecarregou com a idéia de um agir pela razão pura prática, um ônus, que os atuais representantes de uma moral da razão nem enxergam mais: não só, que é tão difícil (e na minha opinião: impossível) tornar inteligível uma proposição que pretende que fazer algo seja racional em si e não apenas relativamente, mas ainda também que a motivação correspondente vai contra o antropológicamente compreensível e faz Kant apelar a uma proposição sintética *a priori*, que o obrigará por sua vez então à suposição, que o homem só pode ser moral, se ele é ao mesmo tempo compreendido como membro de um mundo supra-sensível” (TUGENDHAT, 1993, p. 157-158). Não obstante a crítica aferida à Kant, Tugendhat não deixa de ressaltar a genialidade e valor da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Ainda no livro *Lições sobre Ética*, o autor afirma sobre a FMC que “Este livrinho é talvez a coisa mais grandiosa que já foi escrita na história da ética, e ele é, pelo menos em suas duas primeiras secções, uma das poucas obras filosóficas significativas de que dispomos.” (TUGENDHAT, 1993, p. 99)

essa perda, podemos contar, como Hume conta, com a natureza, que se encarrega de nos lembrar de nosso dever, nos impelindo a cumprir a norma de nosso sentimento moral. E onde a nossa sensibilidade, por ela mesma, não alcança, ainda podemos contar com o artifício para lhe garantir a continuidade.

Não obstante o que foi dito, é possível pensar num ponto comum entre Hume e Kant: ambos os filósofos buscaram apresentar uma visão positiva da moral, mostrar sua validade, evidenciar sua importância e, principalmente, nos ensinar que uma discussão filosófica legítima na ética se inicia pela busca de fundamentos. E para qualquer lado que olharmos – racionalistas ou empiristas – poderemos contar com ao menos uma perspectiva positiva da moral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo central da presente dissertação foi apresentar a teoria moral humeana e suas bases empíricas. A leitura do Tratado e da Segunda Investigação sugere que o autor está disposto a responder a questão fundamental da moral: se ela é fundada na razão ou na sensibilidade. Ao tornar essa questão também ponto inicial da minha pesquisa, percebi que a filosofia humeana seria dificilmente compreendida a partir de uma simples apresentação de seus princípios ou teses. Seria necessário, portanto, a análise do seu método e dos argumentos que pretendem minar o racionalismo e a metafísica. Todavia esse movimento crítico realizado na filosofia humeana não é apenas uma forma de afastar as teorias rivais para facilitar a apresentação da sua, mas é um movimento previsto por sua própria maneira de conceber a filosofia. Ele percebe as limitações da razão e a ausência de fundamentos seguros para o nosso conjunto de crenças, em particular da moral e percebe que é possível, através de uma mudança metodológica encontrar a base sobre a qual nossas crenças se assentam. Dessa forma, une em seu sistema princípios da filosofia antiga e avanços da filosofia e ciência moderna e, assim, compõe o Tratado, que tem a natureza humana como objeto e finalidade.

Nesse sentido, alguns tópicos não previstos em um projeto inicial foram adicionados à pesquisa para possibilitar a realização de um trabalho mais completo. Assim, ao analisar os argumentos humeanos sobre a liberdade e a necessidade, chegamos à conclusão de que, para ele, somos livres em um sentido muito limitado. Agimos conforme a nossa vontade, mas nossa vontade não pode ser considerada livre ela mesma. Temos dificuldade em aceitar teoricamente a conexão causal entre motivos e ações, todavia nossos juízos estão baseados na crença de que as pessoas agem conforme seu caráter.

Somos movidos por nossas paixões que, buscam na razão um aliado para a obtenção de seus objetos. A sensibilidade nos move, mas a razão ilumina o nosso caminho, encontra atalhos ou constrói pontes para alcançarmos esses objetos. Portanto, a razão tem um papel muito importante na moralidade, porém, ela não consegue nos motivar, nem fundamentar a moralidade.

Ao mostrar que a razão não é capaz de fundamentar as nossas crenças mais básicas, como a crença na causalidade, ou na liberdade, por exemplo, Hume se tornou “perigoso” para uma certa tradição. Todavia, essa tradição, segundo ele, corrompia a verdadeira filosofia com perversões e sofismas. Certamente suas críticas ao racionalismo e metafísica trouxeram

grandes mudanças. Não só para o enriquecimento do empirismo, mas do próprio racionalismo com um Kant, agora “desperto”.

Não é por acaso que Hume é um marco na história da filosofia moderna e é frequentemente revisitado pelos filósofos contemporâneos. Novas tradições de leitura vão se formando e o debate e compreensão de sua obra vai se tornando mais rico. Seu tão apontado ceticismo já foi descartado em algumas dessas tradições, o que não compromete sua crítica a todo o tipo de obscuridade religiosa ou metafísica dentro da filosofia. Ele dedica grande parte do Tratado para derrubar o racionalismo e, a moldes pirrônicos, o faz com uso da própria razão. Ao mostrar que não temos como provar racionalmente as nossas crenças e que mesmo assim ainda cremos, abriu a possibilidade para uma reformulação de nossa forma de conceber o conhecimento. Seu *naturalismo* é, portanto, uma resposta aos problemas pela razão levantados. É a nossa natureza, portanto, que sustenta nossas crenças e não nossa razão.

É a partir disso que Hume alega ser a razão incapaz de dar à moral um fundamento seguro, e encontra na natureza *sensível* do homem uma base sólida para erigi-la. Todavia, vimos que mesmo com a recusa do racionalismo, sua teoria moral pretende *validade universal*, na medida em que busca, na análise dos *juízos morais*, revelar um *padrão* na natureza humana. No entanto, ao compreender que um dos pressupostos da teoria moral humeana é a recusa do racionalismo, temos que abandonar a noção rígida de fundamentação e, conseqüentemente, dos conceitos de universalismo e dever por aquela tradição imposta. Mas para Hume, isso não acarreta em nenhuma perda. Ora, se a razão não é capaz de fundamentar a moralidade ou mesmo distinguir entre bem ou mal sem a concorrência da sensibilidade, a estrutura racionalista de fundamentação moral deve ser revisada. Nesse sentido, o universalismo com o qual Hume se compromete é dependente da natureza humana, ou seja, seu universalismo é baseado no fato de que temos a mesma natureza o que reflete na adoção de uma linguagem comum, à qual Hume recorre para estruturar sua teoria moral. Para alguém acostumado com a tradição racionalista isso pode parecer pouco, porém, para um empirista como Hume, não há base mais rígida.

Ao analisar nossos juízos morais em diferentes culturas, em diferentes tempos Hume encontrou um mesmo princípio regulativo, a saber, a *utilidade*. Não o que é útil apenas para mim, mas o que é útil para os que sofrem as ações que julgamos. Isso nos indica que não é o egoísmo que está na base da moralidade, mas um sentimento de caráter mais social. O bem e o mal morais são distinguidos pelo prazer ou dor que sentimos da contemplação das ações ou caracteres. E é através da *simpatia* que sentimos essa dor e prazer peculiares da moralidade. Somos frequentemente tocados pelas *imagens* do certo e errado, como afirma Hume. E isso

ocorre porque as pessoas não nos são indiferentes. Todavia, a simpatia nos faz participar dos sentimentos dos outros, mas ela é assimétrica, portanto, a simpatia é mais forte em relação a nós mesmos ou nossos próximos. É através da *reflexão* que deixamos de lado o interesse próprio e conseguimos julgar com exatidão, criando uma linguagem moral que não sofre as assimetrias da simpatia. Nossas *noções gerais*, portanto, atravessam milênios e nos fazem louvar um Sócrates ou um Alexandre de forma mais enérgica do que louvamos um irmão por suas ações e conquistas.

Portanto, a teoria moral de Hume encontra na sensibilidade a verdadeira base da moralidade e aliada a ela, a razão torna possível a convivência em sociedade, criando artifícios para que a moralidade se torne institucional. Por isso a *justiça* é louvada tanto ou mais que qualquer outra virtude, mesmo sendo uma *virtude artificial*.

Hume acredita que a natureza humana não mudou depois de tanto tempo, e apresenta uma regularidade digna de comparação - ou identificação - com a regularidade da natureza física. Quando temos a sorte de ter um amigo cujo caráter é digno de louvor e consideração, somos capazes de apostar a própria reputação na certeza de que suas ações serão pautadas por um sentimento de benevolência e humanidade. A própria sociedade se constrói dentro de determinadas expectativas. Quando essas expectativas não são cumpridas censuramos quem quer que tenha agido de forma inesperada. A natureza, portanto, nos indica o que devemos fazer e as pessoas esperam então que nossas ações sejam pautadas por essa natureza. Essa expectativa é o que na teoria humeana compreende-se por *dever*. No entanto, não é o dever racionalista. Não se trata de uma obrigação necessária de uma maneira ininteligível, mas de uma inclinação natural. Portanto, quando falta a alguém inclinações benévolas, ele pode agir fora das expectativas e merece nossa censura, no entanto, quando suas ações mostram que bons motivos a guiam ela merece nosso louvor.

Ao apresentar a teoria moral humeana, tentando ser fiel aos seus pressupostos e sincero quanto a suas limitações, foi possível concluir que, se aceitarmos o ponto de vista humeano sobre a forma que devemos tratar os assuntos morais, temos que concluir que a moral está de tal forma unida à natureza humana que sua desvinculação é inconcebível. Isso explica porque chamamos alguém de desumano quando comete atrocidades, atentando contra o nosso senso moral.

Não obstante o que foi dito, é necessário ressaltar que a leitura da obra humeana é bastante apazível, o que pode ser considerado perigoso. Somos seduzidos por sua cadeia de argumentos e sem perceber participamos de suas mesmas convicções, séculos depois. Foi necessário buscar em Kant uma perspectiva forte o suficiente para fazer frente à Hume e

manter o diálogo em aberto, afinal, a filosofia não se estabelece em conformismo, é de sua natureza ser construída em meio à controvérsia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANNAS, J. Hume e o ceticismo antigo. **Revista Sképsis**. São Paulo: vol. 1, n. 2, 2007.

AYER, A. J. **Hume**. Tradução de Maria Luiza Pinheiro. Lisboa: Dom Quixote, 1981.

BRITO, A. N (Org.). **Ética: Questões de fundamentação**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

_____. Hume: Empirismo na Moral. **Philosophos**. Goiânia: v. 6, n. 1, 2001.

_____. Hume: e o Universalismo na Moral. **Ethic@**. Florianópolis: v. 7, n. 2, p. 123-136, 2008.

BRITO, A. N. Hume ou Kant?. **Philosophos**, Goiânia, v. 7, p. 121 – 128, 2002.

CLARKE, S. Um discurso sobre religião natural. In: BUTLER, J. et al. **Filosofia moral britânica** : textos do século XVIII. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, p. 37-76,1996.

CONTE, J. **A natureza da moral de Hume**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

FIESER, J. **Teoria moral de David Hume**. Tradução de Jaimir Conte. 2001. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~conte/txt-fieser1.pdf>>. Acesso em: 19 jul 2011.

_____. **Is Hume a Moral Skeptic?**. *Philosophy and Phenomenological Research*, p. 89-105, 1989.

FOGELING, R. A tendência do ceticismo em Hume. Tradução de Plínio Junqueira Smith. **Revista Sképsis**. Ano I, N. 1, p. 99-119, 2007.

GASKIN, J.C.A. Hume on religion. In: Norton, David Fate. **The Cambridge Companion to Hume**. New York: Cambridge University Press, 313-344, 1993.

GUIMARÃES, L. Reason and sentiments in Hume's moral theory. **Revista Dois Pontos**. Curitiba: vol. 1 n. 2, 2005.

HUME, D. **A Treatise of Human Nature**. Edited by Selby-Bigge/P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

_____. Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo. Tradução de Plínio J. Smith. **Manuscrito**: Revista Internacional de Filosofia. Campinas, v. XX, n. 2, p. 15-27, 1997.

_____. **Ensaio Morais, Políticos e Literários**. Tradução de João Paulos Gomes Monteiro e Armando Mora D'oliveira. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996.

_____. **Investigação Acerca do Entendimento Humano**. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996.

_____. **The Philosophical Works**. Vol. I Edited with preliminary dissertations and notes by GREEN, T. H.; GROSE, T. H. London: Scientia Verlag Aalen, 1992.

_____. **Tratado da Natureza Humana**. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

_____. **Uma Investigação sobre os princípios da moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

IRWIN, T. **The Development of Ethics : A Historical and Critical Study: Volume II: From Suarez to Rousseau**. New York: Oxford University Press, 2008.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2004.

LIMONGI, M. I. **O fato e a norma do gosto**: Hume contra um certo ceticismo, in. *Analytica*, vol. 10, n. 2, 2006, Rio de Janeiro.

MACKIE, J. L. **Hume's moral theory**. New York: Routledge, 1980.

MOSSNER, E. C. **The life of David Hume**. London: Oxford University Press, 1980.

NORTON, D. (Org.) **The Cambridge Companion to David Hume**. New York: Cambridge University Press, 1993.

PENELHUM, T. Hume's moral psychology. In: Norton, David Fate. **The Cambridge Companion to Hume**. New York: Cambridge University Press, 117-147, 1993.

QUINTON, A. **Hume**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

RAWLS, J. **História da Filosofia Moral**. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SMITH, N. K. **The philosophy of David Hume**. New York: Macmillan, 2005.

SMITH, P. J. **O ceticismo de Hume**. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. Razão e universalidade na moral humeana. **Revista de Filosofia**, Goiânia: v. 7, n. 2, p. 107 – 119, 2002.

STRAWSON, P. F. **Ceticismo e naturalismo**: algumas variedades. Tradução Jaimir Conte. São Leopoldo: Unisinos, 2008.

STROUD, B. **Hume**. London: Routledge, 2000.

TUGENDHAT, E. **Lições sobre ética**. Petrópolis: Vozes, 1996.