

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

HUME: PRINCÍPIOS E
LIMITES DA MORAL

Sílvia César Moral Marques

São Paulo
2005

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

HUME: PRINCÍPIOS E LIMITES DA MORAL

Sílvia César Moral Marques

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. João Paulo G. Monteiro.

São Paulo
2005

À Rita e Bruno com todo amor.

Agradecimentos

A realização desta tese de doutorado só foi possível graças ao apoio e à colaboração de muitas pessoas. Manifesto minha gratidão a todas elas e de forma especial:

Ao Prof. Dr. *João Paulo Monteiro* que com dedicação e paciência me orientou e me ensinou o significado de ser um pesquisador;

À Prof^a. *Maria Cecília M. de Carvalho* que com sua seriedade e rigor me auxiliou em inúmeros momentos e etapas não só do trabalho, mas também da vida;

Ao *Erickson* e ao *Luís Armando* pelas estimulantes discussões que tivemos ao longo destes anos;

Aos amigos *Roberto* e *Marina* pelo apoio e motivação;

Ao meu irmão *Sérgio* pela ajuda nas mais diferentes circunstâncias;

À minha mãe, *América*, e aos meus novos pais *Edna* e *Santo*, que tanto me ajudaram nas mais diferentes e diversas situações o meu sincero obrigado;

À *Rita*, minha companheira de todas as horas;

Ao *Bruno* por me ensinar o valor da vida;

Meus sinceros agradecimentos a todos.

ζῶμεν γὰρ οὐχ ὥς θέλομεν, ἀλλ' ὥς
δυνάμεθα.

Μηνανδρος – fr. 143

RESUMO

As diferentes partes da filosofia humeana não podem ser estudadas de maneira isolada, visto que elas compõem um sistema filosófico. Afora este fato, é relevante observar que o *Tratado* e as *Investigações* não seriam obras distintas, mas antes comporiam um longo discurso. Ao ter estas considerações como pressupostos básicos, a presente tese investiga de que modo o entendimento, as paixões e o mecanismo de simpatia influenciam nas decisões morais, na medida em que apresenta conceitos como o de imaginação, fantasia, utilidade, humanidade, gosto e outros. Cabe ressaltar, por fim, que Hume proporciona elementos que possibilitam o estabelecimento de um “padrão moral”, o qual se insere na discussão sobre os princípios e limites da moral.

Palavras-chave:

1. Imaginação
2. Padrão do gosto
3. Utilidade
4. Humanidade

ABSTRACT

Because they compose a philosophical system, the different parts of Hume's philosophy cannot be studied isolated. Apart from this, the *Treatise* and the *Enquires* are not supposed to be different texts, but they compose a long speech. Since that, this thesis investigates how the understanding, the passions and the sympathy - by present elements like imagination, fantasy, utility, humanity, taste and others - can influence the moral decisions, and as a result, Hume can provide elements that enable the establishment of a "standard of morals", which gathers the discussion of the origin and limits of moral.

Key-words: 1. Imagination
2. Standard of taste
3. Utility
4. Humanity

LISTA DE ABREVIACÕES

No corpo de texto

Tratado- A Treatise of Human Nature

Primeira Investigação - An Enquiry Concerning Human Understanding

Segunda Investigação – An Enquiry Concerning the Principles of Morals

Investigações – Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals

Dissertação – A Dissertation on the Passions

Do Padrão do Gosto – Of the Standard of Taste

Nas notas de Rodapé

THN- A Treatise of Human Nature

EHU - An Enquiry Concerning Human Understanding

EPM – An Enquiry Concerning the Principles of Morals

DIS – A Dissertation on the Passions

OST – Of the Standard of Taste

SUMÁRIO

<i>Introdução</i>	11
-------------------------	----

Capítulo I

<i>Imaginação, Razão e Paixão</i>	18
I.1 Empirismo, Impressões e Idéias	20
I.2 Memória, Imaginação e Associação	28
I.3 Razão e Paixão na Filosofia Humeana	41

Capítulo II

<i>Simpatia, Sentimentos e Virtudes</i>	51
II.1 O Princípio da simpatia	56
II.2 Sobre a Origem dos Sentimentos Morais	75
II.3 As Características das Ações: a Virtude e o Vício	81

Capítulo III

<i>As Virtudes Naturais: A Boa Vontade Individual</i>	91
III.1 A Preocupação com o Próximo: a Benevolência	94
III.2 Entre o Individual e o Coletivo: a Humanidade	98

Capítulo IV

<i>As Virtudes Artificiais e a Sociedade</i>	112
IV.1 A Artificialidade da Justiça	114
IV.2 Entre o “ser” e o “dever”: o Problema da Passagem do Descritivo para o Prescritivo	125

Capítulo V

<i>Utilidade e Avaliação das Ações Humanas</i>	143
V.1 O Princípio de Utilidade na Teoria Moral Humeana	145
V.2 A Utilidade como Critério Relevante em Hume	154

Capítulo VI

<i>Entre o Belo e o Virtuoso: A Estética Humeana</i>	164
VI.1 O Belo em Shaftesbury e Hutcheson	168
VI.2 Do Padrão do Gosto: entre a Percepção Individual e a Regra Geral	173
VI.3 A Beleza Moral	180

Capítulo VII

<i>Do “Padrão Moral” em Hume</i>	189
VII.1 Entre o Ceticismo e o Naturalismo: a Filosofia Humeana	193
VII.2 Os Limites da Moral	202
<i>Conclusão</i>	218
<i>Bibliografia</i>	232

Nome do autor: Sílvio César Moral Marques

Nome do trabalho: Hume: princípios e limites da moral

RESUMO

As diferentes partes da filosofia humeana não podem ser estudadas de maneira isolada, visto que elas compõem um sistema filosófico. Afora este fato, é relevante observar que o *Tratado* e as *Investigações* não seriam obras distintas, mas antes comporiam um longo discurso. Ao ter estas considerações como pressupostos básicos, a presente tese investiga de que modo o entendimento, as paixões e o mecanismo de simpatia influenciam nas decisões morais, na medida em que apresenta conceitos como o de imaginação, fantasia, utilidade, humanidade, gosto e outros. Cabe ressaltar, por fim, que Hume proporciona elementos que possibilitam o estabelecimento de um “padrão moral”, o qual se insere na discussão sobre os princípios e limites da moral.

Palavras-chave:

1. Imaginação
2. Padrão do gosto
3. Utilidade
4. Humanidade

ABSTRACT

Because they compose a philosophical system, the different parts of Hume's philosophy cannot be studied isolated. Apart from this, the *Treatise* and the

Enquires are not supposed to be different texts, but they compose a long speech. Since that, this thesis investigates how the understanding, the passions and the sympathy - by present elements like imagination, fantasy, utility, humanity, taste and others – can influence the moral decisions, and as a result, Hume can provide elements that enable the establishment of a "standard of morals", which gathers the discussion of the origin and limits of moral.

Key-words:

1. Imagination
2. Standard of taste
3. Utility
4. Humanity

INTRODUÇÃO

*“Natura nos cognatos edidit, cum
ex isdem et in eadem gigneret.
Haec nobis amorem indidit
mutuum et sociabiles fecit.”*
(Lucius Annaeus Seneca, L.
Annæi Senecæ ad Lucilium
Epistulæ Morales, 95)

A produção do conhecimento ao longo da história apresenta momentos distintos, pois foi influenciada tanto por mudanças político-sociais, quanto por um aprofundamento das discussões já realizadas. O desenvolvimento da biologia pode ser usado como exemplo disto, pois descrições do funcionamento fisiológico de alguns animais, seus hábitos e outras características formais descritas por Aristóteles chocaram-se com a falta de rigor científico de Plínio, o Velho, num primeiro momento, e com princípios religiosos posteriormente, até o ápice da deturpação desta área do conhecimento com o aparecimento dos Bestiários utilizados pelos padres católicos nos séculos XI e XII¹. E isto não foi diferente na filosofia. Se

¹ Os bestiários, ou livro das bestas, eram verdadeiros manuais com descrições de animais reais e imaginários. As explicações apresentadas em muitos destes bestiários eram fantasiosas, mas, em certo sentido, impediram por muito tempo o desenvolvimento de uma ciência biológica pautada pela observação, como em Aristóteles, e não pela imaginação como no Bispo Isidoro de Sevilha.

por um lado o conhecimento aumentava devido a novas interpretações de questões há muito colocadas, por outro perseguições políticas, sociais e religiosas freavam as discussões. Inúmeros pensadores foram perseguidos por suas posições filosóficas e religiosas, e isto também se verifica em Hume quando tentou uma cátedra na Universidade de Edinburgh.

O fato de Hume ter sofrido perseguições ao longo de sua vida não o impediu de estar no centro dos debates intelectuais de seu período. Em duas áreas as suas contribuições foram mais relevantes: teoria do conhecimento e moral. A presente tese investiga, principalmente, o segundo tópico.

De modo geral, afirma-se que as reflexões sobre a ética no Ocidente iniciaram-se com Sócrates, embora alguns argumentem que isto se deu antes, com os pré-socráticos. Num primeiro momento, os questionamentos morais, apresentam como característica principal uma preocupação com o “ser”. Isto ocorria porque os pensadores tinham como preocupação central a pergunta sobre a “verdadeira realidade das coisas” e, no caso da ética, estas questões transformaram-se em indagações sobre a verdadeira virtude do homem e a verdadeira noção do bem². Tal investigação acerca da virtude e do bem percorre a filosofia grega e romana até o período medieval, quando

² Adela Cotina e Emilio Martinez, *Ética*, p. 51-53.

acontecem modificações no modo de se examinar o problema.

A moral cristã assume as tradições greco-latinas, mas as reelabora a partir de uma matriz judaico-cristã, na qual, por exemplo, a educação moral das crianças não segue mais como modelo os heróis das mitologias; estes são substituídos por personagens bíblicos, por Jesus e pelos santos. Neste sentido, a reflexão moral continua voltada ao “ser” que, no entanto, é agora de fundo nitidamente religioso.

É a partir dos séculos XVI e XVII que a reflexão moral modifica-se em direção a uma era da “consciência”. Esta mudança foi motivada pela evolução da ciência, do contato com outras culturas (muito diferentes da europeia), das “guerras religiosas” etc. Isto proporcionou que cosmovisões diferentes se desenvolvessem, o que levou à necessidade de elaborar novas concepções sobre o modo de se orientar na vida. O resultado foi a renúncia do antigo ponto de partida da pergunta pelo ser das coisas, em favor da questão sobre os conteúdos da consciência humana. É a partir desta nova matriz que a ética humeana se desenvolve, embora se encontre nela alguns dos pontos de vista do modelo anterior.

Este deslocamento do “ser” para a “consciência” ainda não foi completo, na medida em que a virtude continua a apresentar um papel destacado, porém é na investigação acerca das motivações e da avaliação por parte do

agente, do receptor e do observador que se apresenta não a verdadeira virtude ou a noção de bom, mas sim a perguntas de por que agir de uma maneira ou de outra (justificativa), e quais os elementos da psique humana que levam a isto (móbil da ação). A conhecida afirmação de que a razão é escrava das paixões aponta na direção da resposta a este problema: é no sentimento que reside o móbil e a justificativa das ações.

Uma longa tradição filosófica, que remonta aos primeiros pensadores e se aprofunda com o cristianismo, encontra nas paixões a origem dos mais variados problemas e distúrbios quando os homens se encontram dominados por ela; ao passo que a razão pode inibir e mesmo impedir os atos impensados. Se as paixões e os sentimentos são vistos de maneira tão negativa, então, como aceitar uma ética que os têm por base? Hume não está sozinho nesta empreitada, Shaftesbury e Hutcheson esboçaram teorias sobre o “senso moral”, porém para estes últimos a moral é inata e há um apelo teológico de fundo que protege a teoria de maiores ataques. Mas o sentimento moral em Hume não é inato e muito menos há um apelo à divindade como instância última. Ao contrário, ao se distanciar de tais posições o filósofo deve apresentar respostas satisfatórias a problemas como o relativismo, visto que cada um sente e percebe o mundo de uma maneira única. A sua teoria epistemológica, compreendida por muitos como cética, e afirmações de que não é contrário à razão que a preocupação com o dedo machucado é mais importante do

que o destino do gênero humano³ reforçam a interpretação de que sua filosofia é subjetivista⁴.

Entretanto, Hume afirma que a sua filosofia é um sistema, por isso todas as suas partes estão relacionadas e funcionam como elementos de um mesmo mecanismo; assim, não é possível que se contradigam. Em seu texto *Do padrão do gosto*, Hume afirma que há um padrão para a avaliação sobre a beleza e a deformidade de um objeto; além disso afirma em várias passagens do *Tratado* e das *Investigações* que a moral e a crítica (estética) são assuntos muito mais dos sentimentos do que do entendimento. Assim, esta tese visa investigar se, do mesmo modo que no gosto, é possível estabelecer um “*padrão moral*” e de que maneira uma teoria que tem por base os sentimentos (visto que estes são pessoais) pode evitar um relativismo moral.

Para tanto, a tese está dividida em sete capítulos que realizam as seguintes discussões:

- O primeiro capítulo investiga a epistemologia, as paixões e a imaginação apresentando as maneiras pelas quais elas se relacionam com o entendimento e os sentimentos.

³ “*It is not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger.*” (THN, 2.3.3, p. 265)

⁴ A posição subjetivista não é em si um problema, porém ela acarreta certas dificuldades para as teorias morais e epistemológicas no que concerne ao estabelecimento de comunicação e entendimento entre os indivíduos.

- O segundo capítulo examina o mecanismo da simpatia e seus desdobramentos, visto que ele se apresenta como um dos elementos que possibilitam superar o subjetivismo. Analisa também o conceito de virtude entendido como natural e artificial no *Tratado* e, como social na *Segunda Investigação*.
- O terceiro capítulo discorre sobre as virtudes naturais da benevolência e da humanidade, bem como as relações que elas apresentam com a simpatia e a imaginação.
- O quarto capítulo discute a virtude artificial da justiça e as obrigações naturais e morais⁵. Também investiga o problema do “ser/dever” e algumas das interpretações contemporâneas apresentadas sobre este tema, além de propor uma interpretação de como Hume evitou que a sua própria teoria incorresse nesta falácia.
- O quinto capítulo examina o conceito de utilidade, e a maneira pela qual é empregado ao longo do *Tratado* e das *Investigações*. Outrossim, discute se Hume pode ou não ser um utilitarista.
- O sexto capítulo apresenta as influências do pensamento estético de Shaftesbury e Hutcheson, bem como analisa a formação do “padrão do gosto” e da beleza moral.

⁵ Há em Hume uma outra virtude artificial, a “*allegiance*”, a qual não é objeto de estudo desta tese.

Nesta direção, investiga os correlatos entre a moral e a estética humeana.

- Por fim, o sétimo capítulo questiona a divisão entre as interpretações céticas e naturalistas dos intérpretes contemporâneos, para, a seguir, investigar os elementos que podem estabelecer um “padrão moral” em Hume e superar o relativismo moral.

CAPÍTULO I

IMAGINAÇÃO, RAZÃO E PAIXÃO

“Au texte de Hume relatif à la connaissance, selon lequel les règles de l’entendement se fondent en dernière instance sur l’imagination, répond donc maintenant un autre texte selon lequel les règles de la passion, en dernière instance, se fondent aussi sur l’imagination.”
(Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, p. 149)

No século XVIII, no Reino Unido, pode-se dividir em dois grupos os pensadores que investigam a questão acerca de em quais bases se assenta o conhecimento para julgar a ação de um indivíduo: um que defende a existência de um senso moral inato (principalmente Shaftesbury e Hutcheson) e outro que avaliava o julgamento como fruto de sentimentos morais¹ (notadamente Hume). Para os defensores da teoria de que existe um *senso*

¹ Os sentimentos morais não são inatos, mas produzidos por certos mecanismos da natureza (estes sim inatos, como a tendência para o prazer e o hábito; outros não, como o entendimento ou razão experimental e a simpatia) no decurso da vida em sociedade.

ral, este é universal e, portanto, encontrado em todos os homens e culturas. Embora os defensores desta posição admitam diferenças quanto ao ajuizamento das ações, estas advêm de discrepâncias no uso da razão e não do senso moral. Tais teorias, desta forma, tendem, em certo sentido, a um intuicionismo moral, visto que existiria nos seres humanos tal senso, bastando deixá-lo fluir para a compreensão do significado de determinada ação.

Por sua vez, os que advogam pelo sentimento moral, como Hume, alegam que os seres humanos não possuem qualquer habilidade inata ou órgão que possibilite o julgamento de ações; ao contrário, é pela experiência que se forma uma compreensão sobre a “virtude” ou “vício” de determinada ação².

Assim, o presente capítulo não visa analisar estas controvérsias, mas sim a posição advogada por Hume, desta maneira, discutir-se-á alguns pontos de sua epistemologia e da teoria das paixões. Em um primeiro momento, será apresentada uma análise da teoria humeana sobre as impressões e as idéias, para a seguir examinar o papel da imaginação, notadamente no que se refere à crença e à fantasia.

² Hume sustenta esta posição ao longo de suas obras: “*And, as the science of man is the only solid foundation for the other sciences, so, the only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation.*” (THN, *Introduction*, p. 4). “*But to convince us, that all the laws of nature, and all the operations of bodies without exception, are known only by experience (...).*” (EHU, *Section 4.1*, p. 110). “*Men are now cured of their passion for hypotheses and systems in natural philosophy, and will hearken to no arguments but those which are derived from experience.*” (EPM, *Section 1*, p. 77).

I.1 - Empirismo, Impressões e Idéias

O empirismo, quanto à etimologia, deriva do termo grego “ἐμπειρος” (empeirós), o qual é interpretado como experiência proporcionada pelos órgãos dos sentidos³. Dentro de uma tradição empírica e contrapondo-se a uma tendência racionalista vinda principalmente do continente, a filosofia moral britânica do século XVIII apresentou, entre outras, uma questão relevante para a discussão que se propõe: ao fazer o julgamento de uma ação, esta tem por base ou um conhecimento racional (o qual independe dos sentidos), ou um sentimento ou algum tipo de sensação. Como aponta D. D. Raphael, esta questão tem um papel importante nas discussões dos moralistas daquele período e é conhecida como a contenda entre a sensação e a razão na moral⁴. Autores como Raphael e Selby-Bigge⁵ costumam classificar os participantes deste debate entre aqueles que advogam uma tese que tem por base a sensação ou os sentimentos, representados por

³ Há duas linhas principais de avaliação do que vem a ser o empirismo: em uma primeira visão, é uma teoria de que certos conhecimentos são derivados da experiência, principalmente daquele produzido pelos sentidos. Já para a segunda, todo conhecimento deve ser justificado ao recorrer-se aos sentidos. Estas linhas de entendimento das teorias empiristas, por vezes, tiveram um estreito relacionamento, entretanto, alguns autores classificam a primeira linha como psicológica, enquanto que a outra como epistemológica. Sobre este assunto ver R. S. Woolhouse, *The empiricists*, p. 15.

⁴ D.D. Raphael, *The moral sense*, pp. 1-2.

⁵ Selby-Bigge, *British moralists*, pp. 3-15.

Shaftesbury, Hutcheson, Hume e Adam Smith; e aqueles cuja tese tem por base a razão ou o conhecimento, representados por Clarke, Wollaston, Balguy e Price, entre outros. Aqui, restringir-se-á o espectro de análise à filosofia humeana, embora as questões empíricas tenham exercido influência em muitos destes autores, como é o caso de Price e Reid, entre outros.

Segundo D. D. Raphael, o empirismo inglês parte do pressuposto de que todas as idéias, inclusive as morais, são derivadas das impressões através de dois modos⁶: a) diretamente, como cópias, ou b) indiretamente, como uma composição entre cópias simples. As teorias do senso moral seguem o primeiro método: a apreensão do certo e do errado (do virtuoso e do vicioso, na terminologia do período) acontece de maneira imediata através de capacidades especiais (sensos peculiares) dos quais se obtêm as impressões e suas subseqüentes idéias simples⁷. Por sua vez, as teorias dos sentimentos morais seguem o segundo método, ou seja, as idéias morais são complexas e podem ser decompostas em idéias simples.

⁶ A distinção entre idéias e impressões foi estabelecida por Hume; antes não havia uma separação clara entre esses dois conceitos. Neste sentido, a afirmação de Raphael está equivocada, visto que em autores como Locke, por exemplo, não há tal separação.

⁷ Pode-se admitir que Hutcheson pertence a esta categoria, visto que advoga em favor de um senso moral muito próximo ao aqui apresentado. Por sua vez, Raphael afirma que o intuicionismo (notadamente o de Moore) não está em situação muito distante disto, pois há “algo” que acompanha e vai além dos sentidos, conhecido como uma faculdade racional, a qual, por sua vez, recebe algumas novas idéias por si só, sem a mediação da sensação. (D.D. Raphael, opus cit., p. 2.)

Aparentemente Hume está de acordo com o segundo método, mas o que são idéias? Na resposta a esta pergunta deve-se analisar o *Tratado* e a *Primeira Investigação*, nas seções em que o autor tenta explicitar o que é este conceito. O termo “*idéia*” é empregado pelo filósofo escocês de uma maneira um tanto quanto diferente da usual. Filósofos como Locke utilizavam-na para indicar a função de “representar” (*stand for*) qualquer coisa que se referisse ao entendimento, e, neste sentido, todos os objetos da mente eram idéias. Por sua vez, Hume fez uma separação dos objetos do entendimento: quando há uma percepção (que é gerada pelos sentidos: audição, olfato, visão, tato e paladar), esta se divide na mente humana em dois objetos: as impressões e as idéias, em que o primeiro advém das percepções dos sentidos e é mais forte e vivaz⁸ do que o segundo, o qual consiste nas “*imagens fracas das impressões ao se pensar e raciocinar*”⁹.

Se as idéias são derivadas das impressões, pode-se indagar se isto é uma evidência manifesta à própria ra-

⁸ “By the term *impression*, then, I mean all our more lively perceptions, when we hear, or see, or feel, or love, or hate, or desire, or will. And impressions are distinguished from ideas, which are the less lively perceptions, of which we are conscious, when we reflect on any of those sensations or movements above mentioned.” (EHU, Sect. 2, p. 97)

⁹ “By ideas I mean the faint images of these in thinking and reasoning” (THN, 1.1.1, p. 7). “The less forcible and lively are commonly denominated THOUGHTS or IDEAS” (EHU, Section 2, p. 96).

ção. Segundo D.D. Raphael¹⁰, se assim o for, então é necessária e universal; e mais, isto é uma proposição analítica que não pode envolver uma autocontradição. Pode-se argumentar que uma proposição simples como “idéia” tem uma definição, mas isto não é possível no seu uso ordinário, pois incorre nos mesmos problemas que termos como “*concepção*” ou “*noção*”, conforme analisados por Moore e, na época de Hume, por Richard Price¹¹. O argumento que esses autores apresentam afirma que determinados termos não podem ser analisados, visto que são proposições simples que encerram em si mesmas sua compreensão.

Assim, Hume ao propor que as idéias simples são “*imagens fracas das impressões*”, impõe que se pode duvidar da proposição ou mesmo negá-la sem incorrer em autocontradição. É provável que o filósofo escocês soubesse destas limitações e, assim, evitou apresentar uma definição específica de “idéia”. Para autores como D. D. Raphael, resta a Hume, em relação a este princípio, deixar esta

¹⁰ “*We must first ask whence comes Hume's assumption that all ideas are derived from impressions of sense or feeling. Is it a self-evident axiom which manifests itself to reason ? If so, it must be necessary and universal. Furthermore it must be, according to empiricists, what they call an analytic proposition; its necessity must be such that the denial of the proposition involves a self-contradiction.*” (D.D. Raphael, opus cit., p. 3.)

¹¹ “*(...) it would be palpably absurd in any case to ask, whether it is right to obey a command, or wrong to disobey it; and the propositions, obeying a command is right, or producing happiness is right, would be most trifling, as expressing no more than that obeying a command, is obeying a command or producing happiness, is producing happiness.*” (Richard Price, *Review of Morals*, vol II, p. 108). “*Approving an action is the same with discerning it to be right; as assenting to a proposition is the same with discerning it to be true.*” (Richard Price, opus cit., vol II, p. 155)

proposição como uma generalização da experiência¹², *i.e.*, não é possível definir claramente o que é uma idéia, e isto levou o autor a um conceito geral do termo a partir das experiências que o indivíduo tem.

As idéias simples são derivadas das impressões; porém, há uma exceção. O próprio filósofo indaga sobre a possibilidade de um indivíduo que não conhecesse um determinado matiz de azul e a quem fosse mostrado todo o espectro desta cor, com exceção da variante desconhecida, preencher a tonalidade ausente. Segundo Hume, uma pessoa é capaz de suprir a falta por meio da imaginação; em seguida, o filósofo afirma que tal exemplo é tão singular que não merece maior atenção¹³. Mas será este, realmente, o caso? Se a proposição é uma generalização empírica, todas as possíveis exceções são importantes¹⁴, pois em lugar de ser necessária e universal, seria algo somente provável¹⁵. Assim, a função da generalização é levar a inferência provável do observável para algo não-observável,

¹² Tal posição foi exposta por Thomas Reid em seus *“Essays on the active powers of the human mind”*, no qual afirma sobre este assunto que: *“I observe here, by the way, that this conclusion is formed by the author (Hume) rashly and unphilosophical. Is a conclusion that admits of no proof, but by induction; and it is upon this ground that he himself founds it”* (Essay I, Ch. 4, p. 26)

¹³ As passagens em ambos os livros (*Tratado* e *Primeira Investigação*) são, com raras exceções, praticamente idênticas; entretanto, somente uma destas pequenas diferenças é relevante: no *Tratado* afirma que: *“though the instance is so particular and singular”*, enquanto que na *Primeira Investigação* há a retirada do termo *“particular”*, o que, provavelmente, aconteceu no intento de uma melhor adequação ao texto, visto que na língua inglesa os termos *“particular”* e *“singular”* são sinônimos, como se pode ver nos dicionários de língua inglesa.

¹⁴ D.D. Raphael, opus cit, p. 3.

¹⁵ Neste sentido, as posições intuicionistas que afirmam que algumas idéias não são derivadas das impressões ganham força.

e isto possibilita uma generalização indutiva, o que coloca em risco e mesmo refuta a tese do “princípio da cópia”. Como aponta João Paulo Monteiro, a “*inferência indutiva é (...) uma operação que permitiria transpor os limites do observado*”¹⁶. Se isto se aplicar ao princípio acima mencionado, então a crítica de Raphael à tese humeana está correta e a teoria é falha.

Entretanto cabe aqui uma questão: o princípio da cópia é uma inferência indutiva? Autores como Monteiro¹⁷ e Noxon¹⁸ afirmam que não é o caso; pelo contrário, sua explicação faz parte de uma teoria naturalista¹⁹, que descobre os princípios da natureza humana através de conjecturas, teorias que possuem um apoio empírico. Neste caso, o “princípio da cópia” é uma elucidação do processo que acontece na mente humana, na passagem das impressões para as idéias, que, no entanto, não consegue justificar a questão do matiz de azul. Isto, porém, não é importante

¹⁶ João Paulo Monteiro, *Hume e a epistemologia*. p. 24. Entretanto no livro *Novos estudos humeanos*, especificamente no Capítulo 5, Monteiro reconsidera a posição acerca do famoso “problema da indução” em Hume, ao afirmar que não há uma inferência indutiva nos exemplos utilizados por Hume, os quais são do tipo “o fogo produz calor”, que trazem em seu interior disposições causais, e não inferências indutivas. Em suas palavras: “*O que significa que Hume discute apenas uma forma de inferência indutiva, a saber, a inferência causal.*” (J. P. Monteiro, *Novos estudos humeanos*, p. 104).

¹⁷ Opus cit. p. 17-64.

¹⁸ James Noxon, *Hume's philosophical development: a study of his methods*.

¹⁹ Entende-se por “naturalismo” a afirmação de que as questões epistemológicas e morais originam-se e desenvolvem-se a partir dos instintos e crenças. Esta questão será debatida com maior profundidade no capítulo VII.

ou mesmo relevante para a teoria humeana. Noxon afirma ainda que o próprio método de Hume não tem problema algum quanto a esta questão, pois:

*“Uma explicação científica destes processos mentais será irrelevante para este propósito crítico. O psicólogo ou o fisiologista não só devem assumir certos princípios metodológicos os quais o epistemólogo pode desejar questionar, mas ainda permanecer indiferente sobre a confiabilidade e validade dos processos racionais que investiga. Raciocínios falaciosos são aceitáveis como corroborações para os seus raciocínios convincentes, e não é em termos da química do cérebro que a distinção entre os dois será expressa.”*²⁰

Para Noxon, o princípio da cópia não pode ser tomado como generalização empírica²¹, pois isto invalida todo o propósito humeano de negar a metafísica tradicional²². Noxon vai além; após examinar e negar as acusações de que o princípio da cópia é ou uma generalização empí-

²⁰ “A scientific explanation of mental processes will be quite irrelevant to this critical purpose. The psychologist or physiologist must not only assume certain methodological principles which the epistemologist may wish to question, but he must also remain indifferent to the reliability and validity of the reasoning processes which he investigates. Fallacious reasoning is as acceptable grist for his mill as cogent reasoning, and it is not in terms of brain chemistry that the distinction between the two is to be expressed.” (Opus cit., p. 132)

²¹ Noxon sustenta que Hume avaliava o princípio da cópia como uma proposição empírica. Sobre este ponto ver: Noxon, opus cit. p. 139.

²² “If Hume had used his copy principle as an empirical generalization for purpose of psychological explanation, it would not have helped him in the least to dispose of metaphysical theories woven around fictions.” (Opus cit. p. 138)

rica ou uma tautologia²³, afirma que se trata de um procedimento, um instrumento metodológico para análise semântica²⁴.

A questão do princípio da cópia é, de fato, central na epistemologia humeana e parece ser razoável a alternativa apresentada por Noxon. A generalização da experiência, conforme proposto por Raphael, é equivocada e não há nem mesmo uma inferência indutiva presente nesta questão, mas somente a capacidade da imaginação de suprir o matiz ausente²⁵. Surge, assim, uma outra questão: qual é o papel da imaginação?

²³ Antony Flew afirma que este princípio é tautológico, pois rejeita qualquer contra-exemplo, e o julga como uma generalização contingente. Em suas palavras: “*This leave the doctrine a contingent generalization, open to falsification by the production of a recalcitrant negative instance. But Hume wants also to base a method of challenge on precisely the same proposition, taking the absence of any appropriate antecedent impressions as a sufficient reason for saying of any supposed idea that there really is no such idea: (...) 'And if it be impossible to assign any, this will serve to confirm our suspicion' (Hume, THN). This will not do.*” Antony Flew, *Hume's philosophy of belief*, p. 25.

²⁴ “*The copy principle is a rule of procedure. (...) It prescribes a technique for investigating terms which are suspected of having the meaning imputed to them in philosophical theories. It is a methodological instrument devised for semantic analysis.*” (Opus cit. p. 144). Assim, para Noxon, o princípio da cópia deve ser compreendido como uma teoria explicativa do funcionamento da mente.

²⁵ “*(...) I venture to affirm, that the rule here holds without any exception, and that every simple idea has a simple impression, which resembles it, and every simple impression a correspondent idea.*” (THN, 1.1.1, p. 8). “*Or, to express myself in philosophical language, all our ideas or more feeble perceptions are copies of our impressions or more lively ones.*” (EHU, Section 2, p. 97).

I.2 - Memória, Imaginação e Associação

Os conceitos de *memória* e *imaginação* têm uma longa tradição no pensamento ocidental, e, de modo geral, ao contrário de termos como “*idéia*”, seus significados são praticamente constantes em quase todos os discursos. Ambos dependem de uma experiência prévia, de maneira que à memória é possível lembrar objetos ou acontecimentos que foram vividos, ao passo que a imaginação não é limitada desta forma, pois é possível criar mentalmente objetos e situações que nunca existiram, a partir de experiências anteriores. Tanto no *Tratado*²⁶, quanto na *Primeira Investigação*²⁷, a memória preserva a forma original na qual os objetos foram apresentados²⁸; e o livre movimento

²⁶ “(...) when any impression has been present with the mind, it again makes its appearance there as an idea; and this it may do after two different ways: either when in its new appearance it retains a considerable degree of its first vivacity, and is somewhat intermediate betwixt an impression and an idea: or when it entirely loses that vivacity, and is a perfect idea. The faculty, by which we repeat our impressions in the first manner, is called the MEMORY, and the other the IMAGINATION.” (THN, 1.1.3, p. 11)

²⁷ “Every one will readily allow, that there is a considerable difference between the perception of the mind, when a man feels the pain of excessive heat, or the pleasure of moderate warmth, and when he afterwards recalls to his memory this sensation, or anticipates it by his imagination.” (EHU, Section 2, p. 96)

²⁸ “(...) the memory preserves the original form in which its objects were presented (...).” (THN, 1.1.3, p. 12)

desta, trata-se da imaginação²⁹. Estes dois elementos da mente humana estão ligados à associação de idéias, e diferente de Locke³⁰, para Hume existem três princípios de associação³¹, quais sejam: a semelhança, a contigüidade e acausação (causa e efeito).

Em relação à semelhança, Hume apresenta como exemplo o fato de que uma pintura leva o indivíduo a pensar sobre o seu modelo original; tal processo somente é possível se primeiro a pessoa já possuir uma experiência prévia sobre pinturas e seus modelos originais e isto estiver em sua memória, e, segundo, pela imaginação, que o

²⁹ “(...) *can make their appearance in the mind, unless their correspondent impressions have gone before to prepare the way for them, yet the imagination is not restrained to the same order and form with the original impressions; while the memory is in a manner tied down in that respect, without any power of variation.*” (THN, 1.1.3, p. 12).

³⁰ O termo “*Associação de Idéias*” surge com Locke no texto *An essay concerning human understanding*, no qual o filósofo inglês argumenta que não existem idéias inatas, mas sim, que as idéias simples surgem a partir da experiência e que, a partir da associação são criadas as idéias complexas. Entretanto, Locke não explicita quais são os mecanismos da associação.

³¹ Tom L. Beauchamp afirma que Hume admite a existência de outros mecanismos de associação de idéias, pois o que o filósofo escocês enumerou são apenas princípios gerais. Tal posição não parece ser muito adequada, visto que em várias passagens de seus livros Hume sempre sustenta que são somente estes três os princípios de associação. Por sua vez, João Paulo Monteiro argumenta que Hume utilizou dois conceitos de associação de idéias no *Tratado*, pois sustenta “*as repetições na mesma categoria que os princípios de associação de idéias*”, ou seja, o hábito ou costume é um “*verdadeiro princípio de associação*”. Entretanto, Monteiro argumenta que tal incorreção fora corrigida na *Investigação* e passa a defender a existência de somente três princípios de associação independentes do costume. Sobre este ponto ver: J. P. Monteiro, *Associação e crença causal em David Hume*, in *Manuscrito*, XXIII (1), pp. 106.

leva a criar uma “imagem mental” sobre o original ali representado³².

A contigüidade acontece de uma maneira similar à semelhança, pois se a menção de um quarto em uma casa naturalmente leva a mente a pensar sobre os demais, isto somente é possível pela memória que a pessoa possui de que toda casa tem vários cômodos, e, desta forma, a imaginação³³ naturalmente conduz a mente a conceber estes outros aposentos³⁴.

Já a causação (causa e efeito) tem suas características próprias, visto que um objeto conduz a mente a ligar um evento (causa) com o seu correlato (efeito). Nesta situação, o pensamento sobre uma ferida leva à idéia da

³² “'Tis plain, that, in the course of our thinking, and in the constant revolution of our ideas, our imagination runs easily from one idea to any other that resembles it, and that this quality alone is to the fancy a sufficient bond and association.” (THN, 1.1.4, p. 13)

³³ A relação ente associação de idéias e imaginação é determinada pelo ordenamento que os princípios da associação fazem com os diversos elementos apresentados pela memória, e desta forma direcionam a imaginação para um determinado “modo” de apresentação, do contrário a imaginação incorreria em devaneios sem nexos (“run at adventures”).

³⁴ “It is likewise evident, that as the senses, in changing their objects, are necessitated to change them regularly, and take them as they lie contiguous to each other, the imagination must by long custom acquire the same method of thinking, and run along the parts of space and time in conceiving its objects.” (THN, 1.1.4, p. 13)

dor que a acompanha³⁵.

Devido à importância do papel desempenhado por tais princípios, *i.e.*, memória e imaginação, notadamente o último, na construção dos processos mentais, autores como Philippe Saltel afirmam, com certo exagero, que “*todo o pensamento em Hume é uma teoria da imaginação*”³⁶. Embora Saltel e outros cometam abusos quanto ao papel desempenhado pela imaginação, ele é central no mecanismo de associação de idéias³⁷.

³⁵ Para muitos comentadores, notadamente em manuais escolares, o filósofo é um associacionista em relação à crença causal, o que parece constituir uma posição equivocada, pois a associação de idéias une os objetos na mente e não proporciona conhecimento algum acerca da crença causal, cuja produção acontece, entre outros fatores, pela conjunção constante e pelo hábito ou costume. Sobre este ponto ver João Paulo Monteiro, *Novos estudos humeanos*, em especial Capítulo 2.

³⁶ Philippe Saltel, *Le vocabulaire de Hume*. “*En ce sens, toute la pensée de Hume est une théorie de l’imagination, et c’est en qualifiant l’esprit de la sorte qu’il substitue <à une psychologie de l’esprit une psychologie des affections de l’esprit (cit. G. Deleuze, Empirisme et subjectivité)>*” (p. 28)

³⁷ Segundo Norman Kemp Smith, o filósofo escocês não esclarece alguns pontos sobre os mecanismos de associação de idéias, ou seja: “*There are several questions and difficulties in regard to association which Hume has not himself discussed (...). First, how far resemblance can be viewed as a ‘natural’ relation, on all fours in this particular respect with contiguity in time and place. (...) Secondly, corresponding questions come up in a still more puzzling form in regard to Hume’s acceptance of causality as a principle of association. Here again there can be no question that, in a large proportion of instances, ideas which recall one another are found on reflective consideration of them to be the ideas of events related as causes and effects. This is a ‘quality’ in which such instances agree. The ‘principle’ of association which they illustrate is that of causal relation.*” (Norman Kemp SMITH, *The philosophy of David Hume*, p 241 – 242). Não obstante isto, Hume afirma que a imaginação está na base do processo de associação de idéias. Em suas palavras: “*As all simple ideas may be separated by the imagination, and may be united again in what form it pleases, nothing would be more unaccountable than the operations of that faculty, were it not guided by some universal principles, which render it, in some measure, uniform with itself in all times and places.*” (THN, 1.1.4, p. 12)

Todavia, há uma questão concernente à imaginação que necessita ser esclarecida: quais são as diferenças existentes entre a fantasia e a crença³⁸. A fim de compreender este ponto, é necessário esclarecer o mecanismo da crença. Na *Primeira Investigação*, a crença (*belief*) é empregada como uma percepção mais vivaz e vigorosa do que aquela causada pela ficção³⁹, *i.e.*, a crença é um processo mental que o próprio Hume afirma ser de difícil explicação⁴⁰; entretanto, todos podem facilmente perceber a diferença entre uma e outra, ou seja, entre ficção e crença, e esta diferença entre elas advém da conjunção constante do objeto observado⁴¹.

³⁸ Segundo Fate Norton, ao seguir uma tradição de seu período, Hume utiliza o termo imaginação algumas vezes como sinônimo de fantasia, entretanto é mais adequado afirmar que a fantasia e a crença são produtos da imaginação, no sentido de que há um sentimento suscitado pela crença que é mais vivaz do que a idéia sem vivacidade produzida pela fantasia.

³⁹ “(...) *belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain. This variety of terms, which may seem so unphilosophical, is intended only to express that act of the mind, which renders realities, or what is taken for such, more present to us than fictions, causes them to weigh more in the thought, and gives them a superior influence on the passions and imagination.*” (EHU, Section 5, p. 125)

⁴⁰ “*This operation of the mind, which forms the belief of any matter of fact, seems hitherto to have been one of the greatest mysteries of philosophy; though no one has so much as suspected, that there was any difficulty in explaining it. For my part, I must own, that I find a considerable difficulty in the case; and that even when I think I understand the subject perfectly, I am at a loss for terms to express my meaning.*” (THN, 1.3.8, p. 68).

⁴¹ “*Let us, then, take in the whole compass of this doctrine, and allow, that the sentiment of belief is nothing but a conception more intense and steady than what attends the mere fictions of the imagination, and that this manner of conception arises from a customary conjunction of the object with something present to the memory or senses (...).*” (EHU, Section 5, p. 126)

Assim, se para a formação da crença é necessária a conjunção constante, a seguinte especulação é possível: se não há tal conjunção, ou seja, se a relação foi observada uma única vez, como saber se o sentimento expresso na mente humana é uma crença ou uma fantasia? Para que se possa responder a tal dúvida, faz-se necessário compreender o funcionamento: 1) do mecanismo de associação de idéias; 2) das relações de causa e efeito na crença causal; e 3) da questão da conjunção constante.

Em relação ao primeiro, *i.e.*, o mecanismo de associação de idéias, Hume afirma que uma “força suave” leva a imaginação a realizar os princípios da associação. Para Norton, Hume utilizou este conceito para o mundo mental de maneira análoga às forças de gravidade e magnetismo no mundo físico⁴². Por sua vez, autores como Saltel e Kemp Smith, entre outros, afirmam que a associação de idéias é uma relação natural⁴³ e, embora a *Primeira In-*

⁴² David Fate Norton, THN, Annotations, p. 428.

⁴³ Embora tenha um papel importante para a compreensão de vários pontos da teoria epistemológica humeana, a análise das relações filosóficas neste texto não é essencial, além do fato de que Hume não as apresenta na *Investigação*, mas somente no *Tratado*. Outrossim, semelhança, contigüidade e causa e efeito fazem parte das relações filosóficas. Para Norton, “resemblance, contiguity and cause and effect are both natural and philosophical relations” (THN, Annotations, p. 430); o que é um erro de interpretação, visto que a maneira de operação e a origem da relação natural são diferentes da encontrada na relação filosófica, pois a primeira é um princípio da natureza humana e necessariamente se liga através de uma “força suave”, ao passo que a segunda é uma reflexão sobre objetos a qual pode não produzir uma associação. Nas palavras de Hume: “*The first is resemblance: and this is a relation, without which no philosophical relation can exist, since no objects will admit of comparison, but what have some degree of resemblance. But though resemblance be necessary to all philosophical relation, it does not follow that it always produces a connexion or association of ideas.*” (THN, 1.1.5, p. 15)

investigação não indique como surgem as relações naturais⁴⁴, o *Tratado* apresenta uma explicação para este fenômeno: os espíritos animais (*animal spirits*)⁴⁵. Tal conceito, segundo Norton, foi utilizado por Chambers e adotado por Hume para explicar a maneira pela qual os seres humanos transmitem para a mente as sensações, via sistema nervoso⁴⁶.

No *Tratado*, Hume sustenta que a mente humana pode despertar qualquer idéia que deseje, porém este processo não é nem direto nem necessário. Ao contrário, é comum, ao se relacionar duas idéias, que se possa apresentar uma outra, ao invés daquela que a mente num primeiro momento buscava, e isto é uma fonte de erros e enganos⁴⁷. Assim, parece ser comum que aconteçam associa-

⁴⁴ Segundo Philippe Saltel existem duas explicações para este fenômeno: “*Il y a deux points de vue sur une même réalité, et, tandis que le premier constante une attraction entre perceptions singulières (atomiques), le second l'explique comme une <force douce> inclinant la liberté de la fantasie à la constitution de certaines attentes.*” (*Le vocabulaire de Hume*, p. 45)

⁴⁵ “*When I received the relations of resemblance, contiguity, and causation, as principles of union among ideas, without examining into their causes, 'twas more in prosecution of my first maxim, (...). 'Twou'd have been easy to have made an imaginary dissection of the brain, and have shown, why upon our conception of any idea, the animal spirits run into all the contiguous traces, and rouze up the other ideas, that are related to it.*” (THN, 1.2.5, p. 44).

⁴⁶ “*Presumed to be the fluid matter inside nerve passages, the source of sensation and voluntary movement. (...) Chambers suggests his contemporaries continued to use the notion of animal spirits because they were at a loss for nay better explanation for sensation and motion (...).*” (THN, David Fate Norton, *Glossary of*, p. 572)

⁴⁷ “*When I received the relations of resemblance, contiguity, and causation, as principles of union among ideas, without examining into their causes, (...). But as their motion is seldom direct, and naturally turns a little to the one side or the other; for this reason the animal spirits, falling into the contiguous traces, present other related ideas, in lieu of that which the mind desired at first to survey. (...) This is the cause of many mistakes and sophisms in philosophy; as will naturally be imagined, and as it would be easy to show, if there was occasion.*” (THN, 1.2.5, p. 44)

ções de idéias que não podem ser julgadas como as mais indicadas ou mesmo as mais adequadas para uma determinada situação⁴⁸, o que cria falsas avaliações sobre o evento em questão. Isto é uma fantasia concebida pela mente e não uma crença.

Quanto ao segundo, *i.e.*, as relações de causa e efeito na crença causal, diferente do que acontece no mecanismo de associação de idéias, e especificamente na causação, que repousa numa ligação fraca e suave⁴⁹, a união da causa e efeito na crença causal é forte e inevitável⁵⁰. Por ser um mecanismo que o ser humano não pode evitar, provavelmente estabelecido pela natureza para possibilitar a própria sobrevivência, está na categoria instintiva e, assim, não pode ser controlada.

A conjunção constante, o terceiro ponto a ser analisado, também apresenta limitações. O problema encontra-se na impossibilidade de estabelecer quantas repe-

⁴⁸ Sobre associações não convencionais, ver: Sigmund Freud, *Parapraxias* (1916).

⁴⁹ “*This uniting principle among ideas is not to be consider'd as an inseparable connexion; for that has been already excluded from the imagination: Nor yet are we to conclude, that without it the mind cannot join two ideas; for nothing is more free than that faculty: but we are only to regard it as a gentle force, which commonly prevails, and is the cause why, among other things, languages so nearly correspond to each other; nature, in a manner, pointing out to every one those simple ideas, which are most proper to be united into a complex one.*” (THN, 1.1.4, p. 12)

⁵⁰ “*This belief is the necessary result of placing the mind in such circumstances. It is an operation of the soul, when we are so situated, as unavoidable as to feel the passion of love, when we receive benefits: or hatred, when we meet with injuries. All these operations are a species of natural instincts, which no reasoning or process of the thought and understanding is able, either to produce, or to prevent.*” (EHU, Section 5, p. 123-4)

tições são necessárias para que a mente humana considere que determinada relação é uma crença ao invés de uma fantasia. Um problema semelhante já era conhecido na filosofia grega antiga com o nome de “σωρείτης” (sorites), *i.e.*, refere-se a ‘amontoado’, algo que trata de quantidades indeterminadas. O “sorites” afeta a todo discurso no qual existem termos como “*curto*”, “*longo*” etc. Eubúlides, segundo Diógenes Laércio, apresenta o “sofisma do calvo”, em que se pergunta quando um homem pode ser calvo e argumenta que isto é impossível de se determinar; pois, ao se retirar um fio, dois ou mais, a pessoa ainda não é calva. Na continuação deste processo, no entanto, chega um momento em que já se pode afirmar que a pessoa é calva, embora ainda existam fios de cabelo presos ao couro cabeludo; portanto, é indeterminável o número exato de cabelos para que se qualifique alguém como “calvo”⁵¹. O mesmo argumento afeta a conjunção constante, visto que não há um limite de repetições previamente estabelecido para se afirmar que um objeto se comporta de determinada maneira; mas, após um certo número de repetições, está criada uma nova relação, na qual sempre se espera um mesmo efeito a partir de uma mesma causa (que as pedras caem quando soltas no ar etc.).

Hume não estabelece quantas repetições são necessárias para que ocorra a conjunção constante; em al-

⁵¹ Eubúlides nasceu em Mileto e foi contemporâneo de Aristóteles. Diógenes Laércio, *Vida dos filósofos*, Livro V, 116. Mais recentemente Karl R. Popper argumenta sobre a impossibilidade de se saber quantos grãos de areia são necessários para formar um monte de areia, o que leva o argumento na mesma direção do “sofisma do calvo”.

gumas situações uma única ocorrência já cria tal fato, em outras são necessárias várias repetições. Ora, tal postura pode levar à afirmação de que a conjunção constante é um sofisma, no sentido de que não é possível determinar adequadamente a sua verificação⁵². Mas isto não é um problema na teoria humeana, visto que existe um “*background knowledge*” no sentido de que os seres humanos, após certo período, não estão mais na mesma situação do hipotético Adão, o qual desconhecia qualquer relação entre os objetos do mundo. Assim, mesmo que a acusação de sofisma do calvo recaia sobre este mecanismo, a conjunção constante acontece de maneira natural nos seres humanos e é a fonte da possibilidade de conhecimento das relações causais no mundo.

Os pontos analisados para a compreensão das diferenças existentes entre a crença e a fantasia, *i.e.*, o mecanismo de associação de idéias, as relações de causa e efeito na crença causal, e a questão da conjunção constante, apresentaram os elementos que as produzem, sem, no entanto, ficar evidente, ainda, de que maneira eles acontecem. Nesta direção, Hume afirma que o sentimento de crença é mais avivado com um maior número de observações do mesmo fenômeno do que quando acontece somente uma

⁵² O argumento da conjunção constante é similar ao “sofisma do calvo” e, neste caso, incorre no que Aristóteles classificou de sofismas extralingüísticos (são as refutações lingüísticas que não dependem da linguagem usada). Mais especificamente, incorre no sofisma da *ignorância do argumento* ou *ignoratio elenchi*, que se produz ao não se definir o que é a prova ou a refutação, deixando-se escapar algo em sua definição.

ou poucas repetições⁵³. Entretanto, aceita que, depois de algum tempo e acostumados à regularidade da natureza, os seres humanos, mesmo com um só experimento, realizam a transferência do conhecido para o desconhecido e avaliam o primeiro semelhante ao segundo⁵⁴. Surge, assim, um sentimento de crença. Isto acontece por dois motivos, a saber: a regularidade da natureza e o hábito.

O primeiro deles, a regularidade da natureza, surge da percepção de que os elementos do mundo são semelhantes⁵⁵ (no sentido de *relação filosófica*, e não como

⁵³ “Here then it seems evident, that, when we transfer the past to the future, in order to determine the effect, which will result from any cause, we transfer all the different events, in the same proportion as they have appeared in the past, and conceive one to have existed a hundred times, for instance, another ten times, and another once. As a great number of views do here concur in one event, they fortify and confirm it to the imagination, beget that sentiment which we call belief, and give its object the preference above the contrary event, which is not supported by an equal number of experiments, and recurs not so frequently to the thought in transferring the past to the future.” (EHU, Section 6, p. 132-133)

⁵⁴ “When we have lived any time, and have been accustomed to the uniformity of nature, we acquire a general habit, by which we always transfer the known to the unknown, and conceive the latter to resemble the former. By means of this general habitual principle, we regard even one experiment as the foundation of reasoning, and expect a similar event with some degree of certainty, where the experiment has been made accurately, and free from all foreign circumstances.” (EHU, Section 9, Footnote 20, p. 167)

⁵⁵ Pode-se, neste sentido, compreender a afirmação de Foucault de que é a semelhança que proporciona a possibilidade de compreensão do mundo no qual se vive. “Quant à la similitude, elle n'a plus désormais qu'à retomber hors du domaine de la connaissance. C'est l'empirique sous sa forme la plus fruste; on ne peut plus «la regarder comme faisant partie de la philosophie» (...) Et cependant pour la connaissance, la similitude est une indispensable bordure. Car une égalité ou une relation d'ordre ne peut être établie entre deux choses que si leur ressemblance a été au moins l'occasion de les comparer: (...)” (M. FOUCAULT, opus cit., p. 82).

associação de idéias) em suas características e normalmente têm um mesmo comportamento. Porém, isto nem sempre acontece, e embora, no que concerne ao mundo físico (água, fogo, montanha, pedra *etc.*), exista uma uniformidade nos eventos, o mesmo não se passa com as ações humanas⁵⁶. Neste último caso, a crença que se estabelece de que de uma causa advirá um efeito pode ser surpreendida pela não ocorrência do resultado esperado; quando isto acontece com os objetos da natureza, somente fica demonstrado que o raciocínio é provável, e isto não acarreta maiores conseqüências. Contudo, nas crenças sobre as ações humanas, o seu resultado pode ser mais danoso: um julgamento equivocado da adequação ou não (vício ou virtude) de uma situação pode gerar um grave problema.

O segundo, *i.e.*, o princípio do hábito, o qual é a repetição costumeira, na mente, das ligações observadas num acontecimento, é o processo que causa a tendência humana para realizar a inferência causal⁵⁷. Assim, autores

⁵⁶ Apesar de os seres humanos apresentarem certa uniformidade nas ações, é possível encontrar determinados atos que fogem do esperado, mas isto não invalida a conclusão de que os seres humanos agem de maneira regular, pois tais ações não usuais seriam explicadas por quem conhecesse todas as circunstâncias da situação e do caráter do agente. Junto a isto, há o fato de que o corpo humano é uma máquina muito complicada, portanto a não existência de regularidades deve-se ao fato de que não se conhece adequadamente o próprio funcionamento deste mecanismo, e não que ele seja irregular. As passagens da *Investigação* que sustentam este ponto são: (EHU, *Section 8*, p. 151), (EHU, *Section 8*, p. 152), (EHU, *Section 8*, p. 153) e (EHU, *Section 8*, p. 153-154)

⁵⁷ Sobre este assunto ver João Paulo Monteiro, *Causação humeana e perspectivismo*, p. 69. “É de notar que a inferência causal, em Hume explicada pela disposição algo metaforicamente chamada <costume ou hábito>, (...).”

como João Paulo Monteiro afirmam que este é o grande princípio humeano⁵⁸. Neste caso, o princípio que leva os seres humanos a esperarem que de uma causa advenha um determinado efeito é o acumulado das várias experiências que a pessoa teve ao longo de sua vida, e da conjunção constante entre estes elementos, de tal forma que o aparecimento de um leva, naturalmente, à expectativa do outro⁵⁹.

Se quanto maiores forem as repetições de um mesmo evento, observando-se também a regularidade na natureza, então as diferenças entre as crenças e as fantasias referem-se ao grau de avivamento maior que a primeira apresenta na mente. Desta forma, desempenham papel fundamental no *entendimento humano* a imaginação e a crença; entretanto, no momento da ação, outros elementos, como a razão e as paixões, também apresentam um destacado papel no “mundo mental”, conforme se apresenta a seguir.

⁵⁸ João Paulo Monteiro, *Novos estudos humeanos*, Cap. 2.

⁵⁹ “Suppose again, that he has acquired more experience, and has lived so long in the world as to have observed similar objects or events to be constantly conjoined together; what is the consequence of this experience? He immediately infers the existence of one object from the appearance of the other. Yet he has not, by all his experience, acquired any idea or knowledge of the secret power, by which the one object produces the other; nor is it, by any process of reasoning, he is engaged to draw this inference. (...) There is some other principle, which determines him to form such a conclusion. (...) This principle is CUSTOM or HABIT. For wherever the repetition of any particular act or operation produces a propensity to renew the same act or operation, without being impelled by any reasoning or process of the understanding; we always say, that this propensity is the effect of Custom.” (EHU, Section 5, p. 121).

I.3 - Razão e Paixão na Filosofia Humeana

A razão desempenha um papel fundamental na filosofia ocidental, e, de modo geral, é, em uma de suas acepções, a condutora para a solução dos dilemas que se estabelecem na mente humana. Hume é lembrado por empregá-la de modo um tanto quanto diferente do usual: a razão é subordinada às paixões⁶⁰, e não o contrário. Mas esta não é a única maneira pela qual o conceito de razão pode ser entendido em sua obra⁶¹, da mesma forma que ocorre com vários outros termos utilizados pelo filósofo escocês.

De acordo com José L. Tasset⁶², o qual segue de perto a classificação de David Fate Norton⁶³, encontram-se sete usos diferentes para o conceito de razão no *Tratado*, quais sejam:

⁶⁰ “(...) *reason is, and ought only to be, the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them*” (THN, 2.3.3, p. 266)

⁶¹ Embora Hume tenha expressado a intenção de escrever de maneira acessível, o filósofo incorre no erro de empregar o mesmo termo em conotações e significados diferentes, o que cria sérias dificuldades para uma compreensão adequada de seus textos.

⁶² José L. TASSET, *La ética y las pasiones: un estudio de la filosofía moral y política de David Hume*, p. 47 – 51.

⁶³ David Fate Norton apresentou e analisou, em uma nota de rodapé de seu livro: *David Hume: common-sense moralist, sceptical metaphysician*, os diferentes usos que Hume emprega do termo “reason”, p. 96-98, nota nº 4.

- 1) princípio ou faculdade que se exerce de dois modos: ao comparar idéias e ao realizar inferências sobre questões de fato⁶⁴;
- 2) determinação da verdade ou falsidade⁶⁵;
- 3) raciocínio abstrato ou de demonstração⁶⁶;
- 4) raciocínio provável, raciocínio factual ou probabilidade⁶⁷;
- 5) os raciocínios não são mais do que comparações e descobertas de relações⁶⁸;
- 6) um “instinto”, uma tendência inata para a inferência, a transferência de uma percepção para a outra⁶⁹;

⁶⁴ “If the thought and understanding were alone capable of fixing the boundaries of right and wrong, the character of virtuous and vicious either must lie in some relations of objects, or must be a matter of fact, which is discovered by our reasoning. This consequence is evident. As the operations of human understanding divide themselves into two kinds, the comparing of ideas, and the inferring of matter of fact (...)” (THN, 3.1.1, p. 298)

⁶⁵ “Reason is the discovery of truth or falshood. Truth or falshood consists in an agreement or disagreement either to the real relations of ideas, or to real existence and matter of fact.” (THN, 3.1.1, p. 295)

⁶⁶ “Whatever, therefore, is not susceptible of this agreement or disagreement, is incapable of being true or false, and can never be an object of our reason.” (THN, 3.1.1, p. 295)

⁶⁷ “The understanding exerts itself after two different ways, as it judges from demonstration or probability; as it regards the abstract relations of our ideas, or those relations of objects, of which experience only gives us information.” (THN, 2.3.3, p. 265).

⁶⁸ “All kinds of reasoning consist in nothing but a comparison, and a discovery of those relations, either constant or inconstant, which two or more objects bear to each other.” (THN, 1.3.2, p. 52)

⁶⁹ “To consider the matter aright, reason is nothing but a wonderful and unintelligible instinct in our souls, which carries us along a certain train of ideas, and endows them with particular qualities, according to their particular situations and relations.” (THN, 1.3.16, p. 120).

7) uma paixão calma e reflexiva⁷⁰.

No segundo tópico exposto acima⁷¹, a razão desempenha papel auxiliar no discernimento entre objetos que geram crenças e aqueles que são uma fantasia. A razão, que aqui refere-se à possibilidade de descoberta da verdade ou falsidade, é entendida como o elemento da mente humana que compara as relações de idéias quanto ao seu acordo e desacordo, *i.e.*, busca eliminar e acusar relações fantasiosas.

Por sua vez, David Owen argumenta que a *“inferência ou o raciocínio é a típica atividade da faculdade da razão, e, pelo menos em Hume e Locke, se apresenta de duas maneiras: como raciocínio demonstrativo, o qual resulta em conhecimento, e como raciocínio provável, o qual resulta em opinião ou crença”*⁷². Disto pode afirmar-se, seguindo Owen, que a razão demonstrativa refere-se a

⁷⁰ “What we commonly understand by passion is a violent and sensible emotion of mind, when any good or evil is presented, or any object, which, by the original formation of our faculties, is fitted to excite an appetite. By reason we mean affections of the very same kind with the former; but such as operate more calmly, and cause no disorder in the temper: Which tranquillity leads us into a mistake concerning them, and causes us to regard them as conclusions only of our intellectual faculties.” (THN, 2.3.9, p. 280)

⁷¹ A quarta forma como o termo razão é empregado não será aqui analisada, visto que não influi na questão sobre as crenças e fantasias. No *Tratado*, embora Tasset e Norton entendam como emprego do termo razão, a palavra usada é “understanding”, a qual se refere ao entendimento, o que é mais amplo e abarca em seu interior vários elementos, entre os quais a razão, mas não se limita a este.

⁷² “(...) inference or reasoning is the typical activity of the faculty of reason, and, at least in Hume and Locke, it comes in two forms: demonstrative reasoning, with results in knowledge, and probable reasoning, with results in opinion or belief”. Opus cit., p. 2.

questões de quantidade e de número⁷³, e que o raciocínio provável segue a imaginação⁷⁴. Assim, a razão não indica o modo de agir, mas sim permite formar, junto com outros mecanismos, aqueles conhecimentos que são demonstrativamente certos (relações de idéias), ou que possibilitam a crença (*belief*)⁷⁵ em determinados processos da natureza através da experiência e hábito (*matters of fact*). Entretanto, é inquestionável a sua influência sobre as paixões, estas sim os agentes da ação⁷⁶.

Hume trata das paixões em duas obras: no Livro II do *Tratado* e na *Dissertação*, as quais, apesar das mudanças, possuem estrutura e argumentação similares⁷⁷. A

⁷³ "(...) *the only relation capable of sustaining demonstrations is that of quantity and number.*" Ibidem, p. 9.

⁷⁴ "*Instead, the activities of reason are to be explained in terms of broader principles of the imagination*", ibidem, p. 2.

⁷⁵ "*Thus the distinct boundaries and offices of reason and of taste are easily ascertained. The former conveys the knowledge of truth and falsehood: The latter gives the sentiment of beauty and deformity, vice and virtue. The one discovers objects, as they really stand in nature, without addition or diminution: The other has a productive faculty, and gilding or staining all natural objects with the colours, borrowed from internal sentiment, raises, in a manner, a new creation. Reason, being cool and disengaged, is no motive to action, and directs only the impulse received from appetite or inclination, by showing us the means of attaining happiness or avoiding misery. Taste, as it gives pleasure or pain, and thereby constitutes happiness or misery, becomes a motive to action, and is the first spring or impulse to desire and volition.*" (EPM, Appendix 1, pag. 163)

⁷⁶ Para KEMP SMITH, na moral, como na crença, a razão age a serviço dos sentimentos e dos instintos. Esta posição é sustentada pelo fato de que: "*it has already been show that reason does not produce the passions; and from this it follows that it is equally incapable of governing them.*" opus cit. p. 143.

⁷⁷ Neste sentido, a edição de Tasset é esclarecedora, pois indica, parágrafo por parágrafo, as passagens que são idênticas em ambos os livros.

ambição humeana de “*introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*” não fica completa sem uma compreensão dos seus mecanismos do entendimento e das paixões. Da mesma forma que buscou explicar a origem e o desenvolvimento das idéias na mente humana, também o fez em relação às paixões.

Seguindo seu método, Hume inicia o livro II do *Tratado* investigando o papel das impressões na origem das paixões. Para tanto, argumenta que as impressões podem ser divididas em duas categorias: as originais (impressões de sensação) e as secundárias (impressões de reflexão). As primeiras são aquelas que o corpo recebe diretamente dos sentidos, e, neste caso, são as próprias sensações que um objeto produz no corpo humano sem que se tenha qualquer entendimento do mesmo. Essas sensações são exemplificadas pelo sentir frio, calor, dor, prazer etc., que os sentidos captam do ambiente, mas que não foram, ainda, processadas e analisadas pela mente. Aqui, de acordo com Kemp Smith⁷⁸, Hume adotou uma postura fisiológica que tem por base Descartes, Locke e Hutcheson, embora afirme que essa não é a sua preocupação principal e que o esclarecimento deste ponto o desvia do assunto que realmente deseja tratar⁷⁹. As impressões de sensação ou originais não produzem uma paixão, mas sim as sensações do corpo, o que inclui a dor e o prazer.

⁷⁸ Norman Kemp SMITH, opus cit., p. 106.

⁷⁹ “*Original impressions or impressions of sensation are such as without any antecedent perception arise in the soul, from the constitution of the body, from the animal spirits, or from the application of objects to the external organs.*” (THN, 2.1.1, p. 181)

As impressões secundárias ou de reflexão derivam das originárias de maneira imediata, ou pela interposição de sua idéia⁸⁰, e são elas que produzem as paixões. Esta última é dividida em diretas e indiretas: as primeiras surgem da dor e do prazer, ao passo que as demais têm sua origem na impressão anterior e na conjunção de outras qualidades⁸¹. Acontece que a paixão é que serve de base para originar as ações das pessoas.

No elenco das paixões existentes na “geografia mental”, Hume analisa quatro tipos: orgulho, humildade, amor e ódio. Essas não são as únicas paixões existentes, entretanto, são as mais “relevantes” para o propósito humeano. As paixões têm importância na medida em que são nelas que se formam os julgamentos e são produzidas as ações. Porém, a crença e a fantasia influenciam nas pai-

⁸⁰ “*Secondary, or reflective impressions are such as proceed from some of these original ones, either immediately or by the interposition of its idea.*” (THN, 2.1.1, p. 181). Fate Norton avalia que o emprego do termo “*idea*” nesta situação referir-se-ia aos conceitos de memória e imaginação, e não ao termo idéia no sentido já apresentado por Hume (“*(...) by the idea, that is, of one of the original impressions when recalled by either memory or imagination*” <THN, David Fate Norton *Annotations*, p. 490>), porém que esta interpretação parece equivocada na medida em que desconsidera o princípio de simpatia, o qual suscita as paixões através de uma idéia que se transformará em uma impressão para, a partir daí, produzir uma paixão.

⁸¹ “*By direct passions I understand such as arise immediately from good or evil, from pain or pleasure. By indirect, such as proceed from the same principles, but by the conjunction of other qualities. This distinction I cannot at present justify or explain any further. I can only observe in general, that under the indirect passions I comprehend pride, humility, ambition, vanity, love, hatred, envy, pity, malice, generosity, with their dependents. And under the direct passions, desire, aversion, grief, joy, hope, fear, despair, and security.*” (THN, 2.2.1, p. 182)

xões ao despertá-las com maior vivacidade⁸². Neste sentido, o mecanismo pelo qual isto acontece é o mesmo daquele encontrado na produção das crenças⁸³.

Desta forma, segundo Hume, o deslindar das paixões passa, necessariamente, pelo significado da crença e da imaginação. Entretanto, se a imaginação é livre, se as crenças são raciocínios prováveis, e se estes dois são mecanismos que influenciam o entendimento e as paixões, então Hume não advogou no sentido de certezas sobre a natureza dos objetos, ou mesmo dos conhecimentos que os seres humanos podem ter; mas sim na direção de uma disposição natural que surge para a própria sobrevivência. Neste sentido é esclarecedor o texto de Norman Kemp Smith:

“A imaginação é legitimamente (...) a faculdade dominante da mente animal e humana. Tem que ser seguida implicitamente, mesmo quando varia em si mesma e nos leva diretamente em direções contrárias - através da crença na existência contínua para a crença na conexão causal e reconhece que todos os

⁸² Observe-se que em Hume a fantasia não é um sentimento, mas sim uma idéia sem vivacidade. *“As belief is almost absolutely requisite to the exciting our passions, so the passions, in their turn, are very favourable to belief; and not only such facts as convey agreeable emotions, but very often such as give pain, do upon that account become more readily the objects of faith and opinion.”* (THN, 1.3.10, p. 82)

⁸³ *“When any affecting object is presented, it gives the alarm, and excites immediately a degree of its proper passion; especially in persons who are naturally inclined to that passion. This emotion passes by an easy transition to the imagination; and, diffusing itself over our idea of the affecting object, makes us form that idea with greater force and vivacity, and consequently assent to it, according to the precedent system.”* (THN, 1.3.10, p. 82)

objetos da mente existem internamente e se deterioram. Ou seja, não podemos raciocinar justa e regularmente a partir das causas e efeitos e também acreditar na existência dos corpos. Apesar disto, é precisamente o que somos forçados a fazer. Não podemos ajustar os dois princípios entre si, e também não podemos preferir um ao outro. Nós assentimos consecutivamente a cada um. Ambos são naturais à mente, e ambos são necessários para o próprio funcionamento; é através do balanço entre eles, com uma proibição contra a universalização de qualquer dos dois, que a Natureza preserva a saúde e o equilíbrio da complexa economia da nossa constituição humana.” ⁸⁴

⁸⁴ “The imagination is rightfully (...) the dominant faculty in the animal and human mind. It has implicitly to be followed, even when it varies from itself and so leads us in directly contrary directions – through belief in continued existence to the belief in causal connexion to recognition that all objects of the mind are internal and perishing existences. We cannot, that is to say, reason justly and regularly from causes and effects and also believe in the existence of bodies. And yet this is precisely what perforce we actually do. We cannot adjust the two principles to one another, and also may not prefer either to the exclusion of the other. We successively assent to each. Both are natural to the mind, and both are necessary for its proper functioning; and it is through the balancing of each against the other, with an interdict against the universalising of either of them, that Nature preserves in health and equilibrium the complex economy of our human constitution.” (Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume*, p. 494)

Considerações Finais

O empirismo adotado, ou seja, o pressuposto de que todas as idéias, inclusive as morais, são derivadas das impressões como uma composição entre cópias simples, o qual ficou conhecido como o “princípio da cópia”, significa que todas as idéias têm uma impressão correspondente. Ao analisar as idéias, com uma única exceção, todas têm sua origem em impressões simples. Mas este único caso que escapa à regra, “o matiz de azul”, criou interpretações divergentes que o avaliavam como uma generalização da experiência, uma inferência indutiva *etc.*; explicações consideradas equivocadas por não avaliarem o papel que a imaginação desempenha na formação das idéias.

A imaginação tem uma posição destacada na teoria humeana e suscita o aparecimento de dois elementos: a crença e a fantasia. Hume argumenta que a diferença entre eles refere-se à força e à vivacidade que imprimem à mente humana, pois a crença é cada vez mais avivada quanto maior for o número de repetições observadas (a conjunção constante) entre os elementos que produzem tal sentimento. Mas, se não há tal conjunção, ou seja, quando a relação acontece em número reduzido ou uma única vez, como saber se o expresso na mente humana é uma crença ou uma fantasia? O entendimento, a razão e as paixões não conse-

guem proporcionar uma resposta satisfatória a tal questão, *i.e.*, não é possível por meios destes elementos distinguir entre crença e fantasia, porém é através do *background knowledge* que, com uma única repetição, o sentimento de crença é avivado.

Apesar do *background knowledge*, a importância de tal questão reside no fato de que, nos julgamentos sobre as ações humanas, a diferença entre acreditar num evento e fantasiá-lo pode ter graves conseqüências. É neste sentido que a compreensão da simpatia, da benevolência, da justiça e da utilidade lança luz sobre este problema, e possibilita, também, apresentar novos pontos demarcatórios para o indivíduo que avalia os diferentes elementos, muitas vezes contrários, que se lhe apresentam no momento da realização da ação⁸⁵.

⁸⁵ Embora John Stuart Mill argumente que na maioria das vezes as decisões morais já foram analisadas e esquadrihadas e que basta as pessoas seguirem os julgamentos já realizados, há uma grande gama de problemas que acontecem uma única ou poucas vezes e é a estes que o questionamento se refere. Sobre este assunto ver capítulo II do *Utilitarianism*.

CAPÍTULO II

SIMPATIA, SENTIMENTOS E VIRTUDES

“Gefühl ist der erste, profundeste und fast einzige Sinn der Menschen: die Quelle der meisten unser Begriffe und Empfindungen: das wahre und erste Organum der Seele, Vorstellungen von außen zu sammeln: der Sinn, der die Seele gleichsam ganz umgibt, und die andren Sinnen als Arten, Teile oder Verkürzungen in sich enthält: die Maße unsrer Sinnlichkeit: der wahre Ursprung des Wahren, Guten, Schönen!” (J. G. Herder, Von deutscher Art und Kunst, p. 32)

Como apresentado no capítulo anterior, a epistemologia humeana parece caminhar em direção a um subjetivismo. Neste sentido pode-se compreender o subjetivismo como a ação e o efeito de tomar o ponto de vista a partir do próprio sujeito, *i.e.*, a compreensão que

se faz do mundo é realizada a partir de um entendimento particular. Para alguns, Hume advoga que é possível apreender o mundo, mas esta apreensão é particular, individual¹. Isto implica na suposição de que o ponto de vista do sujeito está condicionado por suas particularidades e são estas que determinam a forma de compreensão do mundo. Se tais condições do sujeito não coincidirem com as expressas por outro, então se torna impossível um ponto de vista intersubjetivo, o qual é fundamental para a compreensão entre dois indivíduos, pois, sem esta última característica, não se pode alcançar objetividade sobre o mundo.

A tese da subjetividade muitas vezes é equiparada a um relativismo, o que, por sua vez, direciona a discussão para um campo sem saída: os juízos formulados são verdadeiros, independentemente das opiniões contrárias. Porém, tais juízos podem ser corretos e verdadeiros mesmo que formados em virtude de desejos e interesses ou conveniências subjetivas. Neste caso, para que não caiam num relativismo, é necessário que os juízos, opiniões, princípios ou teorias propostos sejam acessíveis, compreensíveis e mesmo compartilhados por outros sujeitos; desta forma, o subjetivismo se converte em uma espécie de intersubjetivismo.

¹ Autores como J. L. Mackie (*Hume's moral theory*, em especial cap. I, III e IV) e C. D. Broad (*Five types of ethical theory*, cap. 3) defendem que Hume é um subjetivista.

A teoria epistemológica humeana é subjetivista, e neste sentido não há garantia de que o mesmo objeto se apresente de maneira idêntica à mente de duas pessoas. Ao argumentar que é pelo costume, a experiência repetida e o trabalho do entendimento que se conhece um pouco da ordem causal do mundo, Hume estabelece, desta maneira, os princípios e condições necessários para a intersubjetividade. Neste caso, a subjetividade, através do estabelecimento de padrões de regularidade e de comunicação, transforma-se em intersubjetividade para que os seres humanos continuem a viver; pois, como será analisado neste capítulo, a própria moral é uma das condições fundamentais para a sobrevivência da espécie, e isto somente acontece se o ser humano for capaz de compreender e comunicar os fenômenos que o rodeiam a outro.

Hume não defende um ceticismo epistemológico radical², pois apela para a intersubjetividade entre os seres humanos³. Por sua vez, no que concerne à estética, o subjetivismo do gosto pode impedir a discussão sobre a avaliação da beleza ou deformidade de um objeto, pois, se

² Um subjetivismo radical, no qual não é possível a comunicação inteligível do que se observa para outra pessoa, impede a formação de grupos e comunidades, o que dissolve a vida social como a espécie humana tem. Neste sentido, é possível existir uma subjetividade, mas esta não é extrema. Em relação ao ceticismo, é importante dizer que o assunto será tratado no capítulo VII.

³ Assim, existe uma espécie de apelo à razão prática, não no sentido kantiano, mas sim no aristotélico. Para este último, o intelecto prático (νοῦς πρακτικός) objetiva a finalidade da ação. Por sua vez, Francis Hutcheson distingue a “razão especulativa” da “razão prática” em suas *Letters concerning the true foundation of virtue and moral goodness*.

não há componentes intersubjetivos, não há a possibilidade de se falar sobre o belo.

Já na ética o subjetivismo tende para o relativismo moral ao não apresentar questões objetivas. As interpretações clássicas da filosofia moral humeana tendem a compreendê-la de maneira subjetivista⁴, ou seja, os juízos morais nada afirmam de verdadeiro ou falso sobre o mundo, e a distinção entre a virtude e o vício é expressa por sentimentos de aprovação ou desaprovação. Entretanto, tal interpretação pode levar à compreensão de que o filósofo escocês advogava um relativismo moral, o que não parece ser o caso.

Parece razoável argumentar que Hume não estava alheio a esses problemas, ao contrário, toda sua obra apresenta uma mesma linha de raciocínio⁵; notadamente as *Investigações* e a *Dissertação* são uma nova forma de a-

⁴ Um exemplo da posição subjetivista é a encontrada em Mackie: “*This might appear to be a retreat from sentimentalism or subjectivism with regard to aesthetics and, by implication with regard to morals.*” (J. L. Mackie, opus cit., p. 75)

⁵ Hume compreende que as teorias expressas no *Tratado* estão interligadas, pois argumenta que fazem parte de um sistema: “*In pretending, therefore, to explain the principles of human nature, we in effect propose a complete system of the sciences, built on a foundation almost entirely new, and the only one upon which they can stand with any security.*” (THN, *Introduction*, p. 4). Segundo Kemp Smith, ao abandonar o *Tratado* em prol das *Investigações*, Hume o fez não por motivos de mudanças teóricas significativas, mas sim por problemas de receptividade da primeira obra: “*In view of this readiness on Hume's part to adopt an attitude of criticism towards his own teaching, and this before he knew how the Treatise was going to be received, we have the right to ask for very special evidence that when he went still further, as I think he certainly did in the omissions and changes of doctrines in the Enquiries, these omissions and changes were dictated by unworthy motives.*” (N. Kemp Smith, opus cit. p, 524)

apresentação, com modificações, de sua obra juvenil, *i.e.*, o *Tratado*. Há no conjunto da obra do filósofo escocês uma grande coerência, e este sistema não pode ser ignorado sob o risco de produzir uma interpretação parcial de aspectos de sua obra. Assim, torna-se incoerente avaliá-lo como um cético no campo epistemológico e um realista/objetivista no campo moral e estético, por exemplo⁶. Destarte, deve-se agora analisar de que maneira as posições defendidas no campo epistemológico apresentam-se na sua filosofia moral.

Assim, considerando como pano de fundo o que foi apresentado acima, o presente capítulo examina o mecanismo da simpatia e seus desdobramentos; também analisa o conceito de virtude e a sua importância na filosofia moral humeana; e, por fim, relaciona as questões da crença e da fantasia com a simpatia e as virtudes.

⁶ Autores como Fate Norton não incorrem neste erro, pois afirmam que há uma metafísica cética e não defendem a epistemologia humeana como um ceticismo radical, mas sim há um senso comum moral, o qual sustenta uma interpretação realista / objetivista. Sobre esta questão ver David Fate Norton, *From moral sense to common sense*, especialmente os capítulos I e VII.

II.1 - O Princípio da Simpatia

De acordo com Aristóteles, a fim de que uma ação seja moral, deve ser realizada em sociedade, e isto aponta para a importância do coletivo⁷. Nesse sentido, há na filosofia moral uma dupla relação: toda ação moral é individual e coletiva ao mesmo tempo. É individual, pois necessita de um agente para realizá-la, e é coletiva, pois somente torna-se moral ao ser executada e avaliada em sociedade.

Por sua vez, Hume coloca como sustentáculo de sua teoria moral dois pontos que se relacionam com esta concepção aristotélica: a) é a vida em sociedade o que torna possível um sistema de regras⁸; e b) estas regras po-

⁷ “ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἥτοι φαῦλός ἐστιν ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος (ὥσπερ καὶ ὁ ὑφ’ Ὀμήρου λαιδορηθεὶς ἀφρήτωρ, ἀθέμιτος, ἀνέστιος, ἅμα γὰρ φύσει τοιοῦτος καὶ πολέμου ἐπιθυμητής) ἅτε ὢν ὥσπερ ἄζυξ ἐν πεττοῖς.” (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΣ, *Πολιτικῶν*, I, i, 1253^a 2 – 10)

⁸ “*This convention is not of the nature of a promise: for even promises themselves (...) arise from human conventions. It is only a general sense of common interest; which sense all the members of the society express to one another, and which induces them to regulate their conduct by certain rules. (...) When this common sense of interest is mutually expressed, and is known to both, it produces a suitable resolution and behaviour. And this may properly enough be called a convention or agreement betwixt us, though without the interposition of a promise (...).*” (THN, 3.2.2, p. 314-5). Ver também: João Paulo Monteiro, *Natureza, conhecimento e moral na filosofia de Hume*, cap. VIII; Knud Haakonssen, *The Science of a Legislator*, cap. II; Luigi Bagolini, *Espirienza giuridica e politica nel pensiero di David Hume*, em esp. Cap. III.

dem ser obedecidas e respeitadas graças ao mecanismo da “simpatia”. O primeiro refere-se à necessidade de que outras pessoas avaliem esta ação; ora isto somente é possível quando o ser humano vive em uma sociedade, a qual impõe aos seus membros um sistema de regras para poder existir. Porém, a fim de que existam regras morais, é necessária uma intersubjetividade entre os indivíduos, para que as diferentes “visões” de mundo encontrem a possibilidade de serem expressas num meio comum a todos.

Quanto ao segundo ponto, ou seja, de que estas regras só podem ser obedecidas e respeitadas graças à “simpatia”, há na natureza humana uma tendência de participação nos sentimentos e paixões dos outros, e isto é proporcionado pelo mecanismo da simpatia. O funcionamento deste princípio não se faz de maneira usual, *i.e.*, pelo uso da palavra falada ou escrita, mas sim pela contemplação emotiva de uma situação. Talvez o mecanismo da simpatia tenha surgido na natureza como mais um dos inúmeros instrumentos com os quais o processo evolutivo municiou os seres humanos e os animais para a sua sobrevivência⁹.

⁹ É neste sentido que Darwin fez a leitura do mecanismo de simpatia; utilizando-se para tanto das análises empreendidas principalmente por Hume e Adam Smith, os quais cita textualmente. Sobre a simpatia ser uma “herança” evolutiva, afirma: “*Although man, as he now exists, has few special instincts, having lost any which his early progenitors may have possessed, this is no reason why he should not have retained from an extremely remote period some degree of instinctive love and sympathy for his fellows. We are indeed all conscious that we do possess such sympathetic feelings; (...). As man is a social animal, it is almost certain that he would inherit a tendency to be faithful to his comrades, (...); for these qualities are common to most social animals.*” (Charles R. Darwin, *The descent of man*, Chap. 4, Part 1, p. 310)

Ao se analisar a etimologia da palavra *simpatia*, verifica-se que ela deriva do verbo *πάσχω*, cujo significado é sofrer - no sentido de ser passivo diante de algo. No dialeto ático, a grafia deste verbo é *πάθος*, do qual origina-se a variância dos vocábulos na terminologia empregada pelas línguas neolatinas - paixão e patia; esta última, acrescida do prefixo *συν* (*sim*), adquire o significado de “sofrer com”, ou seja, sofrer junto: alguns preferem traduzir o vocábulo pelo latino “*compassio*”, o qual enfatiza o aspecto de paciente para o sujeito do verbo. Desta forma, “*simpatia*” ou, transliterado, *simpátheia* (*συνπάθεια*) assume o significado de ‘sentir junto com alguém ou algo’, ou seja, não ser o agente do sentimento existente, mas aquele que dele compartilha.

Historicamente, a noção de *simpatia* é compreendida de duas formas: a) como uma ligação dos organismos com a natureza ou com o cosmos¹⁰; e b) “como uma tendência espontânea a reviver em si mesmo os estados afetivos de outra pessoa e a estabelecer com ela várias formas de comunicação”¹¹. Estas duas formas de compreensão do conceito de “*simpatia*” foram tratadas por Hume. Em relação à primeira definição, poder-se-ia encontrá-la no Livro 1 do *Tratado*, contudo, o autor critica o uso do ter-

¹⁰ Um princípio ordenador do universo, instaurador de ordem na natureza (*physis*), e desta forma é compreendido por Empédocles, Aristóteles, Cícero, Epicteto, Plínio O Velho, Marco Antônio, Plotino, Pico della Mirandola entre outros.

¹¹ “(...) *la tendenza spontanea a rivivere in se stesso gli stati affettivi di un'altra persona, e a stabilire con essa varie forme di comunicazione.*” Enciclopedia del Vaticano, p. 647

mo para explicar acontecimentos do mundo físico, e nega, assim, a possibilidade da simpatia ser empregada desta maneira¹². Quanto à segunda acepção, a simpatia é vista como um fenômeno da natureza humana que leva um indivíduo a participar dos sentimentos dos outros¹³.

O que se pode depreender do que foi apresentado até o momento indica que o princípio da simpatia é um processo natural dos seres humanos, um mecanismo que desempenha papel fundamental para a sobrevivência da própria sociedade humana e de seus indivíduos. Entretanto, o seu funcionamento é complexo e, por vezes, confuso, mas isto não minimiza a sua importância dentro da filosofia moral humeana.

O princípio da simpatia é, antes de qualquer coisa, um princípio de participação que acontece a partir dos efeitos que uma determinada ação tem sobre um indiví-

¹² Segundo Norton: “*Hume goes on to criticize these philosophers for incorporating features of human psychology into their explanations of the physical world.*” (THN, *Annotations*, p. 479). No próprio Hume: “*It appears in children, by their desire of beating the stones, which hurt them: In poets, by their readiness to personify every thing: And in the ancient philosophers, by these fictions of sympathy and antipathy. We must pardon children, because of their age; poets, because they profess to follow implicitly the suggestions of their fancy: But what excuse shall we find to justify our philosophers in so signal a weakness?*” (THN, 1.4.3, p. 148)

¹³ “*No quality of human nature is more remarkable, both in itself and in its consequences, than that propensity we have to sympathize with others, and to receive by communication their inclinations and sentiments, however different from, or even contrary to our own. (...) So remarkable a phaenomenon merits our attention, and must be trac'd up to its first principles.*” (THN, 2.1.11, p. 206)

duo¹⁴. Em outras palavras, é um processo imediato que antecede a comunicação tradicional. O seu mecanismo participa os sentimentos que um indivíduo aparentemente tem, em determinada circunstância, a outra pessoa; este último, por sua vez, imagina aquilo que o primeiro sente.

Uma das características fundamentais do mecanismo da simpatia refere-se à maneira pela qual ele se processa. Enquanto no mecanismo do entendimento o que primeiro surge na mente humana são as impressões, e a partir destas surgem as idéias, na simpatia o processo acontece de maneira inversa: é das idéias formadas a partir de uma ação que as correspondentes impressões e paixões surgem na mente. Neste caso, o que surge primeiro em qualquer situação sempre é uma impressão, porém, ao se referir unicamente à apreensão de um determinado objeto, ela não incita qualquer sentimento ou paixão, mas somente a sua idéia.

Enquanto que no entendimento as idéias são formadas pela cópia a partir das impressões, estas últimas somente fazem associações por semelhança. Neste caso, fatos semelhantes produzem sentimentos semelhantes. Os

¹⁴ “*We may begin with considering anew the nature and force of sympathy. (...) When I see the effects of passion in the voice and gesture of any person, my mind immediately passes from these effects to their causes, and forms such a lively idea of the passion as is presently converted into the passion itself. In like manner, when I perceive the causes of any emotion, my mind is conveyed to the effects, and is actuated with a like emotion. (...) No passion of another discovers itself immediately to the mind. We are only sensible of its causes or effects. From these we infer the passion; and consequently these give rise to our sympathy.*” (THN, 3.3.1, p. 368).

sentimentos suscitados tornam-se mais refinados na medida em que o sujeito que observa a ação já passou por experiências similares, pois neste caso também nele se produz os mesmos sentimentos e paixões.

Assim, um ponto importante no mecanismo da simpatia são as experiências passadas do observador. Isto é necessário, pois leva à separação entre o que se pode imaginar que o outro sente¹⁵, a partir da sua própria experiência, e a fantasia, quando não se tem experiência em uma situação próxima àquela. Desse modo, busca-se conceber o que o outro sente através de outras experiências que simulam sentimentos e paixões os quais se acredita estar vivenciando. Um exemplo é o de uma criança que perde um parente próximo e sofre ao se deparar com seus colegas de mesma idade que não tiveram nenhuma experiência deste tipo. Os colegas não podem conceber adequadamente os sentimentos dela, somente podem fantasiar a dor da perda, por exemplo, como a que tiveram devido à morte de algum animal de estimação, ou à perda de algum brinquedo que lhes fosse muito caro. Em ambos os casos, os sentimentos suscitados estão muito distantes daqueles sentidos pela criança que perdeu o parente.

¹⁵ João Paulo Monteiro argumenta que a simpatia “*está submetida às mesmas regras que a imaginação (...) a simpatia não passa de um efeito da imaginação.*” (Monteiro, opus cit., p. 235). Neste caso, a simpatia deve ser compreendida como um dos desdobramentos produzidos pela imaginação sobre questões que estão além das percepções que diretamente tocam uma pessoa. Sobre este assunto, ver também: R. W. Altmann, *Hume on Sympathy*, pp. 461-476. Em Hume encontra-se a seguinte passagem que apresenta alguns subsídios para esta questão: “*(...) sympathy, as I have already observed, is nothing but the conversion of an idea into an impression by the force of imagination.*” (THN, 2.3.6, p. 273)

Segundo Philip Mercer, ao se compreender o termo no sentido de uma inclinação para a participação entre sentimentos de dois ou mais indivíduos, o fenômeno da simpatia é expresso pelo seguinte paradigma: *A* simpatiza com *B* por algumas circunstâncias de *B* ou algum sentimento de *B*¹⁶. Isto remonta diretamente à própria acepção do termo (πάσχω), *i.e.*, ao fato de que *A* sente junto com *B*, porém *A* não é o agente do sentimento existente, mas sim aquele que compartilha com *B* tal sensação. Compreendida desta forma, a simpatia é interpessoal e intencional.

Interpessoal porque somente acontece entre pessoas. Isto implica que não é possível afirmar apenas: ‘um determinado indivíduo simpatiza’; é necessário existir o predicado, ou seja, simpatiza com “*A*”. O objeto da simpatia não precisa ser, necessariamente, o ser humano, pois é possível a simpatia com os animais, *i.e.*, ela é aplicável a qualquer ser que possua “sentimentos”. Nesta direção, não é possível simpatizar com objetos físicos (ex. carro, casa, pedra etc.), pois ela somente diz respeito a seres que tenham a capacidade de sentir e sofrer. Assim, o processo da simpatia somente pode acontecer entre aqueles que apresentam sentimentos, e é neste sentido que Hume rejeita o emprego do termo “*sympathy*” para a explicação de fenômenos físicos.

¹⁶ “The paradigm of ‘sympathy’ is: *A* sympathize ‘with’ *B* ‘about’ some circumstances of *B* or ‘in’ some of *B*’s feelings.” Philip Mercer, *opus cit.*, p. 4)

Quanto à intencionalidade, ela leva em conta as circunstâncias e peculiaridades daquele com quem se simpatiza. Isto quer dizer que este processo refere-se às ações e sentimentos que as pessoas ou animais apresentam, mas tudo isso limitado: a) pelas circunstâncias do outro ou seu estado mental; e b) pelo que desagrada de alguma forma¹⁷. No primeiro caso, a limitação ocorre por questões como proximidade com o outro, laços de parentesco, motivos que produziram os sentimentos etc. Desta forma, se a pessoa for um parente ou amigo próximo, mais intenso será o sentimento despertado, o qual diminui na medida em que o sujeito ou paciente da ação torna-se cada vez mais desconhecido¹⁸.

Já aquilo que desagrada indica que a simpatia sempre acontece entre os indivíduos, entretanto ela apresenta maior intencionalidade, ou não, caso o sentimento participado agrade, ou não, ao observador. Neste caso, é mais fácil simpatizar com a felicidade e a alegria, pois criam uma sensação agradável na pessoa, do que com o ó-

¹⁷ “*But not only do we sympathize ‘with other’, we also sympathize ‘about something’ or ‘in something’.* However, there are formal restrictions on what this object may be; it is limited to the range of what can be or be believed to be (i) the other’s circumstances or state of mind and (ii) unpleasant in some way or other.” (Philip Mercer, opus cit., p. 5)

¹⁸ “*First, we may infer from them that the uneasiness of being contemned depends on sympathy, and that sympathy depends on the relation of objects to ourselves, since we are most uneasy under the contempt of persons who are both related to us by blood and contiguous in place.*” (THN, 2.1.11, p. 210). João Paulo Monteiro argumenta que a simpatia varia de acordo com as preferências do agente por um ou outro objeto, e, neste sentido, ela se torna redutível às mesmas regras da imaginação. João Paulo Monteiro, opus cit., 235.

dio e o sofrimento, sentimentos que a maioria das pessoas busca evitar. Assim, a intencionalidade diz respeito a suscitar no observador um sentimento pela ação, para que isto leve o indivíduo a simpatizar com o outro.

Assim, Hume chama “simpatia” a propensão humana para participar dos sentimentos alheios¹⁹. Neste sentido, ela funciona como um mecanismo no qual, por exemplo, um indivíduo que recebeu uma notícia ruim “participa” aos demais os sentimentos que o informe lhe proporcionou. Entretanto, é necessário que certas condições existam para que a simpatia ocorra, estas são: a) experiências semelhantes; b) regularidade da natureza; c) o mecanismo da associação de idéias e impressões; e d) a crença acerca do que se passa na mente do outro.

Segundo Mercer, para que a simpatia ocorra é necessário que o receptor dos sentimentos já possua experiências semelhantes às aquelas apresentadas, do contrário os aparatos cognitivos não conseguem criar este fenômeno²⁰. Neste caso, acontece o mesmo que o proposto na Se-

¹⁹ “*This is the nature and cause of sympathy; and it is after this manner we enter so deep into the opinions and affections of others, whenever we discover them.*” (THN, 2.1.11, p. 209)

²⁰ Segundo Mercer, há uma impossibilidade física e, portanto, imaginativa para simpatizar com experiências das quais não se tenha conhecimentos prévios. Em suas palavras: “(...) *we may ask, that we should have been previously in a similar situation and felt feelings similar to those of the other person? For instance, is it logically possible for someone who has never been in prison to share the feelings of someone who is in prison? (...) The answer to this seems to be that I cannot have fellow-feeling, or therefore sympathize, with someone who is, say, in pain or anxious if I do not know what it is to feel pain or to be anxious.*” (Philip Mercer, opus cit., p. 9)

ção IV da *Primeira Investigação*²¹, *i.e.*, Adão não pode inferir por meio de raciocínios as relações de causa e efeito, pois falta a ele a experiência das relações entre determinados objetos, e também não pode simpatizar com as emoções do outro; pois, para que isto ocorra, é necessário que a experiência informe sobre fatos semelhantes para suscitar as emoções concernentes.

Isto posto, um indivíduo que nunca passou por uma determinada situação não pode, de uma maneira plena, perceber o que se passa no outro, pois lhe faltam os sentimentos referentes. Assim, para que ocorra a participação entre os sentimentos dos indivíduos, é necessário que ambos possuam experiências semelhantes sobre as circunstâncias que motivaram estes sentimentos de maneira mais “vivaz”, ou, do contrário, a “imaginação”, do mesmo modo que no matiz de azul, conceberá as emoções e paixões presentes.

A segunda condição, de que a simpatia somente acontece pela estabilidade e igualdade da natureza, diz respeito à uniformidade na natureza quanto à epistemologia e às paixões, visto que Hume afirma que os sentimentos e paixões são semelhantes em todas as pessoas em

²¹ “Adam, though his rational faculties be supposed, at the very first, entirely perfect, could not have inferred from the fluidity, and transparency of water, that it would suffocate him, or from the light and warmth of fire, that it would consume him. No object ever discovers, by the qualities which appear to the senses, either the causes which produced it, or the effects which will arise from it; nor can our reason, unassisted by experience, ever draw any inference concerning real existence and matter of fact.” (EHU, Section 4.1, p.109-110)

qualquer lugar e período histórico²². Neste sentido, a regularidade da natureza, que é fundamental para se conhecer os objetos e suas relações no mundo físico, também o é em relação ao mundo passional e moral, pois não é possível para uma pessoa simpatizar com outra se os sentimentos envolvidos neste processo não forem minimamente uniformes e garantirem a compreensão mútua entre os diferentes indivíduos.

A terceira condição, *i.e.*, o mecanismo de associação de idéias e de impressões, refere-se ao fato de que é pela semelhança, contigüidade e causa e efeito que são ligadas as impressões e idéias transmitidas pela simpatia²³. Entretanto, neste caso a operação não ocorre das impressões para as idéias, mas sim de forma contrária, ou seja, na simpatia primeiro surgem às idéias para depois

²² “*It is universally acknowledged, that there is a great uniformity among the actions of men, in all nations and ages, and that human nature remains still the same, in its principles and operations. The same motives always produce the same actions: The same events follow from the same causes. (...) Would you know the sentiments, inclinations, and course of life of the Greeks and Romans? Study well the temper and actions of the French and English: You cannot be much mistaken in transferring to the former most of the observations, which you have made with regard to the latter. Mankind are so much the same, in all times and places, (...).*” (EHU, Section 8.1, p. 150)

²³ “*(...) that many operations of the human mind depend on the connexion or association of ideas, which is here explained. Particularly, the sympathy between the passions and imagination will, perhaps, appear remarkable; while we observe that the affections, excited by one object, pass easily to another connected with it (...).*” (EHU, var. D, par 17/17).

serem suscitadas as referidas impressões²⁴.

A quarta condição, a da necessidade de existir um conhecimento ou crença do que acontece na mente do outro, aponta para um problema, visto que não é possível, a não ser à própria pessoa, saber o que esta sente. Ora, se, como já apontado por Mercer, é condição prévia do mecanismo da simpatia o conhecimento do estado mental do agente, então os sentimentos e paixões que acometem a pessoa que pratica a ação somente serão concebidos pelo observador através de uma inferência causal. Assim, é a partir de uma inferência dos efeitos para a causa que o sujeito concebe os sentimentos, e, neste caso, colaboram aqui as três outras condições para que a simpatia opere.

Mas, se a simpatia é a participação emotiva nos sentimentos dos outros, então isto se refere a compartilhar a dor e o prazer do outro²⁵. Desta maneira, a simpatia

²⁴ “*When any affection is infused by sympathy, it is at first known only by its effects, and by those external signs in the countenance and conversation, which convey an idea of it. This idea is presently converted into an impression, and acquires such a degree of force and vivacity, as to become the very passion itself, and produce an equal emotion as any original affection.*” (THN, 2.1.11, p. 206). “*It is also evident, that the ideas of the affections of others are converted into the very impressions they represent, and that the passions arise in conformity to the images we form of them.*” (THN, 2.1.11, p. 207)

²⁵ Sobre a simpatia compreendida como a participação no prazer e na dor alheia, ver: Philip Mercer, opus cit., cap. II e VII; João Paulo Monteiro, opus cit., cap. VIII; Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, cap. I; e Norman Kemp Smith, opus cit., cap. VII.

participa as dores e os prazeres que a pessoa sente ao realizar, sofrer ou observar uma ação²⁶.

O princípio da dor e o do prazer não são uma “descoberta” de Hume; ao contrário, a compreensão e aplicação destes dois princípios no entendimento da natureza humana e da filosofia moral remetem aos primeiros filósofos. Tanto Platão quanto Aristóteles trabalharam sobre este assunto em suas obras²⁷, mas é em Lucrécio que se encontra uma avaliação muito mais próxima daquela empreendida pelo filósofo escocês. Lucrécio, em seu texto “*De rerum natura*”, afirma que os seres humanos buscam o prazer e evitam a dor²⁸, argumento este que será novamente encontrado em filósofos clássicos, como Locke e

²⁶ Segundo Fieser, a teoria humeana é compreendida a partir destes três elementos, os quais estão presentes nos que advogam as teorias do “moral sense”. “*The details of Hume's moral theory hinge on a distinction between three psychologically distinct players: the moral agent, the receiver, and the moral spectator. (...) This agent-receiver-spectator distinction is the product of earlier moral sense theories championed by Anthony Ashley Cooper, better known as the Earl of Shaftesbury (1671-1713), Joseph Butler (1692-1752), and Francis Hutcheson (1694-1747).*” (James Fieser, *Early Responses to Hume's Moral, Literary and Political Writings*, Introduction, p. xiii)

²⁷ “ὤρερὶ δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης θεωρῆσαι τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος· (...) ἔτι δὲ καὶ τῶν ἀναγκαίων ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτῶν· τὴν τε γὰρ ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν τὴν ἠθικὴν περὶ λύπας καὶ ἡδονὰς ἔθεμεν, (...)” (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΣ, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VII, xi, 1152^b 1 - 6)

²⁸ Lucrécio, *De rerum natura*, Livro III, passim.

Hobbes²⁹. Isto não significa que o filósofo romano foi o primeiro a empregar este princípio, mas é quem o faz dentro de um atomismo fisiológico³⁰. Entretanto, a simpatia, por ser um dos responsáveis pela apreensão do sentimento de dor e de prazer alheio, apresenta uma proposta original que abarca uma nova dinâmica nas relações entre os seres humanos.

Desta maneira, a dor e o prazer são os princípios fundamentais do ser humano e a origem das ações³¹. Por outro lado, Monteiro argumenta que eles são mecanismos seletivos que ligam os seres humanos, visto que são caracterís-

²⁹ “*This motion, which is called appetite, and for the appearance of it delight and pleasure, seemeth to be a corroboration of vital motion, and a help thereunto; and therefore such things as caused delight were not improperly called jucunda (a juvando), from helping or fortifying; and the contrary, molesta, offensive, from hindering and troubling the motion vital.*” Thomas Hobbes, *Leviathan*, Part 1, Cap. VI). “*Delight or uneasiness, one or other of them, join themselves to almost all our ideas both of sensation and reflection: and there is scarce any affection of our senses from without, any retired thought of our mind within, which is not able to produce in us pleasure or pain.*” (John Locke, *An essay concerning human understanding*, Livro II, Cap. VII, par.3.)

³⁰ A Física epicurista advoga um atomismo ao sustentar que a natureza dos corpos é necessariamente constituída por princípios indivisíveis (“ὥστε τὰς ἀρχὰς ἀτόμους ἀναγκαῖον εἶναι σωμάτων φύσεις” - Epístola a Heródoto, 40s). Estes “átomos” sempre existiram e continuaram num contínuo movimento de átomos, vazio e “declinações” o que leva a uma espécie de materialismo que nega o espiritual, pois não há espaço para a divindade e seres divinos. Entretanto, o seu atomismo não nega a existência das divindades, mas, ao confirmá-las, sustenta que os Deuses não têm preocupação com os acontecimentos terrenos, daí uma das razões de não temê-los ou mesmo reverenciá-los. Desta maneira, a teoria epicurista/lucreciana dirige-se a uma explicação do mundo que se distancia do mítico/religioso em direção a um materialismo radical. Sobre este assunto ver: E. Amis, *Epicurus’ Scientific Method*.

³¹ “*Nature has implanted in the human mind a perception of good or evil, or in other words, pain and pleasure, as the chief spring and moving principle of all its actions.*” (THN, 1.3.10, p. 81)

ticas presentes³² em todos e que auxiliam na própria sobrevivência.

A vantagem que essa característica apresenta refere-se à possibilidade de uma base comum para assegurar uma unidade de ligação e de comunicação entre as pessoas. Neste caso, como os seres humanos têm esta característica impressa em suas constituições, todos facilmente compreendem o que o outro sente, pois possuem os mesmos aparelhos cognitivos e psicológicos; estes últimos herdados no processo de desenvolvimento da espécie humana.

Porém o mecanismo da simpatia é limitado por certas circunstâncias de cunho natural e cultural. As restrições naturais dizem respeito às dificuldades de simpatizar com pessoas desconhecidas ou que estejam distantes³³. Ao aceitar o argumento seletivo, assume-se que esta limitação tem sua origem no próprio processo de seleção natural, pois interessa ao indivíduo sua própria sobrevi-

³² “Cada ato individual é decidido em função do prazer ou da dor que provoca, e de uma maneira geral o ato gerador de prazer contribui para a preservação do indivíduo, e portanto da espécie, sendo a dor um aviso que a Astúcia da Natureza, a Sabedoria do princípio de seleção, nos transmite para que evitemos as ações que levariam à nossa destruição e, no limite, à de nossa espécie. A seleção só permitiu a sobrevivência das espécies onde o princípio de prazer é operante.” (Monteiro, opus cit., p. 234)

³³ “We sympathize more with persons contiguous to us, than with persons remote from us; with our acquaintance, than with strangers; with our countrymen, than with foreigners.” (THN, 3.3.1, p. 371). “Sympathy, we shall allow, is much fainter than our concern for ourselves, and sympathy with persons remote from us, much fainter than that with persons near and contiguous; but for this very reason, it is necessary for us, in our calm judgments and discourse concerning the characters of men, (...).” (EPM, Section 5, p. 116)

vência e a de sua comunidade, e não propicia, ou diminui muito, a preocupação com sujeitos de outros grupos³⁴. Isso representa dificuldades para a formulação de uma moral de cunho universal, a qual é geral e irrestrita³⁵.

Em relação às restrições culturais, elas se referem às diversas formas sociais e organizacionais que determinam costumes diferentes de um povo para outro; hábitos que em uma sociedade causam prazer, em outra produzem sofrimento³⁶. Neste caso, estas diferentes formas de

³⁴ Darwin vai além ao afirmar que: *"In however complex a manner this feeling may have originated, as it is one of high importance to all those animals which aid and defend one another, it will have been increased through natural selection; for those communities, which included the greatest number of the most sympathetic members, would flourish best, and rear the greatest number of offspring."* (Darwin, opus cit., Chap. IV, p. 309)

³⁵ Não obstante este ponto, Hume afirma que, embora a simpatia apresente certos graus de restrições, isto é corrigido por uma reflexão calma. Outrossim, a simpatia é um elemento que está na base da moral por possibilitar imaginar o que o outro sente, e não como um mecanismo de aprovação ou estima. Sobre a reflexão: *"Sympathy, we shall allow, is much fainter than our concern for ourselves, and sympathy with persons remote from us, much fainter than that with persons near and contiguous; but for this very reason, it is necessary for us, in our calm judgments and discourse concerning the characters of men, to neglect all these differences, and render our sentiments more public and social."* (EPM, Section 5.2, p. 44). Sobre a moral: *"But as this sympathy is very variable, it may be thought that our sentiments of morals must admit of all the same variations. (...) But notwithstanding this variation of our sympathy, we give the same approbation to the same moral qualities in China as in England. They appear equally virtuous, and recommend themselves equally to the esteem of a judicious spectator. The sympathy varies without a variation in our esteem. Our esteem, therefore, proceeds not from sympathy."* (THN, 3.3.1, p. 371).

³⁶ *"Accordingly we find, that where, beside the general resemblance of our natures, there is any peculiar similarity in our manners, or character, or country, or language, it facilitates the sympathy. The stronger the relation is betwixt ourselves and any object, the more easily does the imagination make the transition, and convey to the related idea the vivacity of conception, with which we always form the idea of our own person."* (THN, 2.1.11, p. 207)

arranjo social e político influenciam no prazer e na dor produzidos nos indivíduos que vivem nas mais diversas comunidades. Nesta situação, a simpatia também é restringida por educação e cultura. A educação que a pessoa recebeu direciona as suas avaliações sobre o que julga como prazeroso ou não.

Entretanto, também há uma limitação de foro pessoal: o filósofo escocês argumenta que a própria dor e o prazer estão restritos à subjetividade dos envolvidos, e estes, talvez como mais uma característica selecionada no transcorrer da história humana, procuram em primeiro lugar a própria sobrevivência³⁷, para em seguida se preocupar com os outros. Porém, isso não significa que Hume defenda um egoísmo no sentido hobbesiano; ao contrário, afirma que existem tais características na natureza humana, mas há também a benevolência, que se contrapõe a estas tendências individualistas.

Autores como Kemp Smith propõem que os mecanismos de simpatia e de crença operam de maneira semelhante³⁸, pois ambos acontecem através da imaginação. Is-

³⁷ Hume sustenta que não é contrária à razão uma preocupação de foro estritamente pessoal em detrimento dos demais e que o contrário disto também é verdadeiro. Assim, componentes como o egoísmo e a benevolência são encontrados na natureza humana e suas manifestações não são contrárias à razão. “*It is not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger. It is not contrary to reason for me to choose my total ruin, to prevent the least uneasiness of an Indian, or person wholly unknown to me.*” (THN, 2.3.3, p. 267)

³⁸ “*Both are names for the ‘manner’ (i.e. the ‘liveliness’ or ‘forcefulness’) in which this or that ideally entertained emotion, this or that idea of sensation, comes to be experienced – namely, as having transfused into it the liveliness native to some concomitant impression*” (Kemp Smith, opus cit., p. 170).

to porque a mente humana faz uma projeção futura do que se passa no mundo (*matters of fact*); no caso da epistemologia, apresenta uma crença sobre o comportamento de um objeto, e no caso da simpatia, a participação nos sentimentos e paixões do outro. Entretanto, embora existam paralelos na maneira de funcionamento dos mecanismos de crença e simpatia, há uma distinção no modo pelo qual eles se apresentam; pois, enquanto na simpatia surge primeiro a idéia para em seguida aparecer a impressão correspondente, a crença parte das impressões para as idéias. Tal característica, embora leve a diferenças sobre os mecanismos de funcionamento, indica que eles, basicamente, operam de maneira semelhante³⁹.

De acordo com o modo pelo qual o mecanismo da simpatia foi apresentado até o momento, ele é fundamental na compreensão de vários pontos da natureza humana conforme esboçada por Hume. Uma dessas características refere-se à possibilidade de participação das paixões, pois, se a moral tem por base não a razão, mas sim os sentimentos, então o princípio da simpatia é um dos elementos que possibilita a moral.

³⁹ A imaginação opera de maneira similar em ambas as operações, na medida em que “cria” acontecimentos futuros, no caso da crença, ou o que o outro sente, no caso de simpatia; entretanto é pela imaginação que há a possibilidade de ir além das questões de fato ou das relações de idéias. Não obstante isto, Monteiro apresenta uma sutil distinção entre eles: “*Por outras palavras, a simpatia não é mais do que a imaginação funcionando: (...). Sem dúvida, a crença causal também seria impossível sem o concurso da imaginação: mas lembremos que ela surge irresistivelmente por ocasião da observação da conjunção constante de dois objetos, e que ela não varia consoante as preferências do sujeito. Ele é o produto de um instinto, que age sobre a imaginação. E a simpatia não é o produto de um instinto autônomo, mas simplesmente o produto da natureza da própria imaginação.*” (Monteiro, opus cit., p. 236)

Entendida como precondition da moral, a simpatia é um mecanismo que participa os sentimentos envolvidos em uma situação, o que é necessário para uma avaliação adequada das ações e das intenções dos envolvidos. Esta precondition refere-se, notadamente, ao fato de que as ações morais dizem respeito aos sentimentos e não à razão. Vale lembrar aqui que a participação emotiva acontece pela simpatia.

Assim, é o mecanismo da simpatia que possibilita a participação da dor ou do prazer que uma ação produz no agente, no receptor e no observador. Neste caso, toda a valoração moral passa pela relação entre dor e prazer, por um lado, razão e sentimento, por outro; além da parte que se apresenta no momento da avaliação moral: o vício e a virtude.

Este emaranhado de questões da natureza humana que se relacionam com a epistemologia, a paixão e a moral possibilitaram, auxiliados pelo mecanismo da simpatia, a sobrevivência da espécie. Como participação da dor e do prazer alheio, a simpatia colabora para a própria sobrevivência do homem, pois é pela procura de salvaguardas que garantam a sua vida e pela percepção da fragilidade humana, quando isolado, que o ser humano vive em

grupos, e isto é a própria sociedade⁴⁰.

II.2 – Sobre a Origem dos Sentimentos Morais

Muito se tem discutido sobre o papel que a razão desempenha na filosofia de Hume⁴¹. O limite e a função que cumpre na vida humana sempre teve importância na reflexão filosófica, e a análise do papel da razão na tomada de decisões ocupou um lugar destacado nestas discussões. Como exemplo, atribui-se ao filósofo medieval Buridan a questão de que se um burro fosse colocado no meio de dois montes de feno que tivessem as mesmas características de cor, textura, altura etc., e fosse obrigado a decidir de qual dos montes se alimentar, utilizando para esta escolha somente argumentos racionais, morreria de

⁴⁰ “*When every individual person labours apart, and only for himself, his force is too small to execute any considerable work; his labour being employed in supplying all his different necessities, he never attains a perfection in any particular art; and as his force and success are not at all times equal, the least failure in either of these particulars must be attended with inevitable ruin and misery. Society provides a remedy for these three inconveniences. By the conjunction of forces, our power is augmented; by the partition of employments, our ability encreases; and by mutual succour, we are less exposed to fortune and accidents. It is by this additional force, ability, and security, that society becomes advantageous.*” (THN, 3.2.2, p. 312)

⁴¹ Sobre este assunto ver: David Owen, *Hume’s Reason*; Barbara Winters, *Hume on Reason*.

fome⁴². Para Buridan a razão não pode decidir entre qual monte de feno escolher, pois isto está reservado a outros pontos que vão além das questões racionais; também não é crível que o animal morra de fome, visto que nesta situação ele escolhe um entre os dois montes, ainda que esta opção não seja racional.

Assim como no exemplo medieval mencionado, o papel da razão para Hume está restrito, no caso da moral, a auxiliar os sentimentos na escolha da opção mais adequada, mas a razão não é em si mesma o motivo da ação. Esta posição adotada pelo filósofo escocês é radicalmente contrária à maioria das propostas sobre o papel que a razão desempenha nas questões morais. Ao relegar a um segundo plano a importância desse conceito, Hume se coloca um outro problema que precisa resolver: quais são os sentimentos envolvidos e de que maneira eles operam na moral? Assim, é necessário distinguir os diferentes conteúdos que vulgarmente são englobados no sentimento, ou seja: emoção, sentimento e paixão⁴³.

No que concerne às emoções, estas se referem a elementos que estão relacionados com as impressões primárias, além de estarem ligadas com o prazer e com a

⁴² Sobre este assunto ver: Nicholas Rescher, *Choice without preference: a study of the history of the logic of the problem of 'Buridan's Ass'*, Kant-Studien, 51 (1959-1960).

⁴³ "In general we may remark, that the minds of men are mirrors to one another, not only because they reflect each other's emotions, but also because those rays of passions, sentiments, and opinions, may be often reverberated, and may decay away by insensible degrees." (THN, 2.2.5, p. 236)

dor⁴⁴. Isto implica que as emoções estão diretamente associadas ao que primeiro toca a mente humana, no sentido de que toda e qualquer percepção do ambiente gera uma resposta fisiológica do corpo; que por sua vez, em última análise, se referem à dor e ao prazer. Neste sentido, a emoção é o elemento primordial do espectro que se apresenta à pessoa.

Por sua vez, a paixão diz respeito a uma reflexão acerca das impressões originais que se fazem sobre as emoções. Neste caso, as paixões são reflexões sobre as emoções (embora nem toda emoção gere uma paixão). Assim, a paixão é um elemento fundamental na arquitetura da mente, pois é ela que faz com que as emoções passem a ter uma avaliação sobre o que as originou⁴⁵.

Já os sentimentos podem ser compreendidos como um “sentir”. Aqui, eles são melhor expressos como as “re-

⁴⁴ Monteiro sustenta que “a emoção é apenas um fenômeno <turbulento e sensível>, que pode acompanhar a paixão e converter-se nela, mas que em si mesmo é um fenômeno distinto.” (João Paulo Monteiro, *Prazer e realidade: Hume e Freud*, p. 194). “It is a remarkable property of human nature, that any emotion which attends a passion is easily converted into it, though in their natures they be originally different from, and even contrary to each other.” (THN, 2.3.4, p. 269). “But as we suppose that this country has no relation either to myself or friend, it can never be the immediate cause of pride or love; and, therefore, if I found not the passion on some other object that bears either of us a closer relation, my emotions are rather to be considered as the overflowings of an elevate or humane disposition, than as an established passion.” (THN, 2.2.2, p. 218).

⁴⁵ “A distância é um elemento decisivo porque a proximidade do objecto, no plano da imaginação, gera as exigências da emoção, mas à distância o objeto limita-se a suscitar uma paixão tranqüila, sem mistura de emoção, isto é, o tipo de determinação da vontade que a linguagem vulgar atribui à razão.” (João Paulo Monteiro, opus cit., p. 195)

lações” que paixões e emoções juntas apresentam sobre uma questão⁴⁶. O sentimento é um conjunto de paixões e emoções que foram avivadas em uma determinada situação, e, desta forma, o sentimento indica que vários elementos emocionais e passionais concorrem para a sua formação. Há um crescente de complexidade que vai das emoções, passa pelas paixões e se consolida com os sentimentos, os quais são uma teia de emoções e paixões que acontecem na mente humana.

Ao se considerar as diferenças entre os termos “emoção”, “paixão” e “sentimento”, e o papel que a razão desempenha na avaliação das ações, pode-se, agora, analisar a famosa afirmação de Hume: “*a razão é, e deve ser apenas a escrava das paixões*”. Esta máxima foi interpretada por inúmeros comentadores de sua obra, os quais apresentam diferentes maneiras de compreender este enunciado.

Os naturalistas vêem nesta afirmação a constatação da predominância dos instintos e da natureza do ser humano sobre as questões mentais⁴⁷. Para esta forma de in

⁴⁶ “Again, when these cloaths are considered as belonging to ourself, the double relation conveys to us the sentiment of pride, which is an indirect passion; and the pleasure which attends that passion returns back to the direct affections, and gives new force to our desire or volition, joy or hope.” (THN, 2.3.9, p. 281)

⁴⁷ “Hume’s principle of the subordination of reason to the passions thus runs his whole philosophy. (...) Hume’s philosophy is not fundamentally sceptical; it is positive and naturalistic, and, we may here add, humanistic in tendency” (Norman Kemp Smith, opus cit., p. 154-155). Sobre a interpretação de Hume como naturalista ver também: Peter F. Strawson, *Skepticism and Naturalism: some varieties*, em especial Cap. 1, seção 3, pp 10-14, e H.O. Mounce, *Hume’s Naturalism*, em especial Cap. 6 e 7.

interpretação que valoriza as características naturais, não há um ceticismo radical no que concerne ao conhecimento e à moral, mas sim uma dúvida metódica que não impede o conhecimento acerca do mundo, nem a valoração sobre as ações. Alguns outros críticos, como Nietzsche, vêem na afirmação humeana uma forma de irracionalismo moral⁴⁸, visto que não há possibilidade da razão ser o sustentáculo da ética. Apesar das diferentes interpretações deste postulado, é razoável afirmar a exclusão da razão como instrumento de justificação de uma ética⁴⁹.

Excluído o papel da razão como móbil das ações, autores como Mackie afirmam que Hume usou de maneira indistinta os termos “*moral sentiment*” e “*moral sense*”⁵⁰; entretanto, outros como D. D. Raphael argumentam que há uma diferença entre o uso destes dois termos⁵¹. Para Raphael, o termo “sentimento moral” já pressupõe, como apresentado acima, a existência de uma passagem das emoções para as paixões, para posteriormente aparecerem os sentimentos, e, neste caso, os sentimentos morais dizem respeito a algo aprendido, *i.e.*, a moral não é inata nos seres humanos, ao contrário, ela é uma construção de re-

⁴⁸ Sobre este assunto ver: Craig Beam, *Hume and Nietzsche: naturalists, ethicists, anti-christians*.

⁴⁹ Entretanto isto não implica na eliminação da razão do campo moral, mas somente que ela é limitada a indicar os diferentes cursos de ações no que concerne aos deveres anteriormente assumidos ou às próprias conseqüências do ato. Neste caso, a razão é parte integrante e essencial do processo moral, mas não é sua origem nem fundamentação, estes sim assentados nas paixões e sentimentos.

⁵⁰ J. L. Mackie, *Hume's moral theory*, p. 1 ss.

⁵¹ D.D. Raphael, *opus cit.*, p. 1 ss.

gras e costumes que as pessoas incorporam ao seu modo de ser.

Por sua vez, ao contrário do que ocorre com o termo “*sentimento moral*”, o “*senso moral*”, para Raphael, refere-se a uma avaliação inata, *i.e.*, independente das experiências das pessoas para ser valorada, e é nesse sentido que Hutcheson utiliza o termo⁵². Entretanto no *Tratado* ainda há uma forte influência da concepção de Hutcheson, ao passo que na *Segunda Investigação* acontece a recusa de maneira mais assertiva do termo “*moral sense*”. Ao não mais utilizá-lo por estar impregnado de uma concepção inatista, Hume prefere substituí-lo pela expressão “sentimento moral”⁵³.

Os sentimentos estão na base de qualquer questão moral, e o ponto de demarcação para a aprovação ou não de uma ação recai sobre os sentimentos envolvidos nela, no que concerne à pessoa que realiza, àquela que sofre e à que observa (agente, sujeito e observador). Assim, a moral não tem sua gênese na razão, mas antes nasce dos

⁵² Para Hutcheson o senso moral é a capacidade que os seres humanos têm para perceber e aprovar uma ação como boa ou má. Neste sentido, a teoria de Hutcheson se aproxima de um tipo de intuicionismo. Sobre este assunto ver: Francis Hutcheson, *An inquiry concerning moral good and evil*, especialmente a seção I.

⁵³ O termo “moral sense” é empregado no *Tratado* e em uma correspondência enviada a Hutcheson em 1743. Por outro lado, “moral sentiment” é utilizado na *Segunda Investigação* em algumas passagens; e somente em uma passagem no *Tratado*, a qual se segue: “*I shall begin with observing that this quality, which we call property, is like many of the imaginary qualities of the peripatetic philosophy, and vanishes upon a more accurate inspection into the subject, when considered apart from our moral sentiments.*” (THN, 3.2.6, p. 338)

sentimentos, e estes são adquiridos no processo de desenvolvimento do ser humano, não são inatos. Ora, na avaliação de uma ação, os sentimentos têm como base de julgamento duas características: o vício e a virtude. A análise desses termos é o que se tratará a seguir.

II.3 - As Características das Ações: a Virtude e o Vício

No momento em que Hume, ao seguir as propostas iniciadas por Shaftesbury e Hutcheson, afirma que os sentimentos estão na base de qualquer julgamento sobre as questões morais, ele se filia a uma tradição que encara o problema da justificação e das avaliações morais de maneira diferente daquela empregada pela tradição anterior. Essa abordagem representa novas configurações no que se refere às avaliações e ao próprio julgamento de uma ação: este ato é dinâmico, pois não é possível avaliá-lo em si mesmo, visto que, conforme o autor argumenta na *Primeira Investigação*, as “questões de fato” são moralmente

neutras⁵⁴, e isto leva a um novo tópico: a motivação moral.

Se os fatos (*matters of fact*) em si são moralmente neutros, então a aprovação acontece por outros motivos, e estes são analisados junto às intenções que suscitaram a ação. Assim, no momento da avaliação de qualquer ato não se leva em conta a ação em si, mas sim suas conseqüências para a pessoa que a realizou, para aquela que a sofreu e para o observador, bem como as suas implicações para a sociedade como um todo, e, principalmente, os motivos que impulsionam o agente e o receptor.

Os motivos são particularmente importantes, pois eles são sinais das características do indivíduo (caráter da pessoa). O filósofo escocês acredita que o que geralmente leva à opinião de uma pessoa sobre a outra é o seu caráter, *i.e.*, os princípios e disposições internalizados⁵⁵. A formação do caráter do indivíduo é preponderante na determinação da maneira pela qual ele age, e isto já é encontrado em Heráclito, ao afirmar que o caráter é a casa

⁵⁴ “No object ever discovers, by the qualities which appear to the senses, either the causes which produced it, or the effects which will arise from it; nor can our reason, unassisted by experience, ever draw any inference concerning real existence and matter of fact.” (EHU, Section 4.1, p. 110)

⁵⁵ “The uneasiness and satisfaction are not only inseparable from vice and virtue, but constitute their very nature and essence. To approve of a character is to feel an original delight upon its appearance. To disapprove of it is to be sensible of an uneasiness.” (THN, 2.1.7, p. 194). “Thus the good and bad qualities of our actions and manners constitute virtue and vice, and determine our personal character (...).” (THN, 2.1.5, p. 187)

do ser⁵⁶, ou mesmo em Aristóteles, que dá especial atenção à formação do caráter da pessoa, pois a ética relaciona-se com a formação de características que são interessantes para toda a vida⁵⁷. Hume faz reflexões similares a estas, na medida em que os motivos, as virtudes e os vícios de determinada pessoa são levados em conta no julgamento da adequação ou não do ato.

É pelo princípio da simpatia que acontece a participação dos sentimentos envolvidos em uma situação, e isto produz uma paixão. Entretanto, há uma correção das paixões avivadas ao se tomar ciência dos motivos que levaram a este ato. Assim, então, a adequação ou não de tal ação torna-se efetiva. Neste caso, conhecer os motivos está relacionado com as questões da virtude ou do vício, pois nelas encontra-se o fundamento de qualquer motivação que leve um indivíduo a agir e que sirva de base para o julgamento moral.

Hume utilizou o termo “*virtude*” tanto no *Tratado* quanto na *Segunda Investigação*, porém aparentemente o empregou de maneira similar em cada uma das obras. No *Tratado* a virtude é uma qualidade da mente que tem uma finalidade, e é sobre esta finalidade que ela deve ser va-

⁵⁶ “ὥς ἡθος ἀνθρώπων δαίμων” (ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ, Fr. 119)

⁵⁷ “ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.” (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΣ, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VI, xii, 1144^a 6 - 9)

lorada⁵⁸. Aqui, a virtude é uma das muitas qualidades que se apresentam à mente humana e que têm uma finalidade, sem, no entanto, expressar qual. Na *Segunda Investigação* o autor argumenta que ela é uma qualidade agradável ou aprovada por todo aquele que a observa⁵⁹. Desta maneira, está ligada à dor ou ao prazer e à utilidade pessoal ou social que as ações apresentam.

Disto decorre uma maior sofisticação que o termo apresenta na *Segunda Investigação*, pois agora a virtude está diretamente associada a dois princípios que Hume emprega, a saber, o que agrada e o que é útil⁶⁰. Enquanto no *Tratado* a virtude é compreendida como uma qualidade que tem uma determinada finalidade, mas não se especifica qual, na *Segunda Investigação* Hume continua a

⁵⁸ “Every quality of the mind is denominated virtuous which gives pleasure by the mere survey, as every quality which produces pain, is called vicious. This pleasure and this pain may arise from four different sources. For we reap a pleasure from the view of a character which is naturally fitted to be useful to others, or to the person himself, or which is agreeable to others, or to the person himself.” (THN, 3.3.1, p. 377)

⁵⁹ “It is the nature, and, indeed the definition of virtue, that it is a quality of the mind agreeable to or approved of by every one, who considers or contemplates it. But some qualities produce pleasure, because they are useful to society, or useful or agreeable to the person himself; others produce it more immediately.” (EPM, Section 8, nota 50, p. 66) “It defines virtue to be whatever mental action or quality gives to a spectator the pleasing sentiment of approbation; and vice the contrary.” (EPM, Appendix 1, p. 85-86)

⁶⁰ “Nor will this reasoning be advantageous to us only by shewing that the distinction of vice and virtue arises from the four principles of the advantage and of the pleasure of the person himself and of others, (...).” (THN, 3.2.2, p. 383). “It may justly appear surprising, that any man, in so late an age, should find it requisite to prove, by elaborate reasoning, that PERSONAL MERIT consists altogether in the possession of mental qualities, useful or agreeable to the person himself, or to others.” (EPM, Section 9, p. 145).

empregá-la como uma qualidade da mente humana, mas relacionada ao útil e ao agradável.

Em ambas as obras, as categorias mentais que formam o mérito ou a virtude pessoal e que, por sua vez, servem de base para a avaliação e a aprovação moral são: a) as qualidades úteis para os outros; b) as qualidades úteis para nós mesmos; c) as qualidades imediatamente agradáveis para os outros; e d) as qualidades imediatamente agradáveis para nós. A apresentação de que a virtude ou o mérito pessoal levam em conta o útil e o agradável coloca-os em destaque no momento da avaliação moral.

No *Tratado*, as virtudes são classificadas em naturais e artificiais. No que concerne às primeiras, elas não dependem de regras sociais e/ou do desenvolvimento da sociedade⁶¹, *i.e.*, as virtudes naturais referem-se à forma pela qual as pessoas são levadas a construir sua própria personalidade e dizem respeito aos valores e qualidades que se apresentam aos jovens durante o desenvolvimento dessa etapa da vida. As virtudes naturais não são inatas (no sentido do senso moral), mas adquiridas ao longo da vida e apresentam uma tendência para o interesse da sociedade.

⁶¹ “*We need no other explication of that esteem which attends such of the natural virtues as have a tendency to the public good.*” (THN, 3.3.1, p. 370) “*(...) to prove that those laws, however necessary, are entirely artificial, and of human invention; and consequently, that justice is an artificial, and not a natural virtue.*” (THN, 3.2.6, p. 338)

Por sua vez, as virtudes artificiais dependem das convenções humanas e da sociedade instituída. A sua compreensão perpassa, obrigatoriamente, pela filosofia política, pois são qualidades encontradas no convívio social. Isto não implica que as virtudes naturais também não se desenvolvam em comunidade; entretanto, estas últimas não dizem respeito a qualidades que são imprescindíveis à vida coletiva.

Toda esta classificação acerca do útil e do agradável, do natural e artificial em relação à virtude indica que as características de benevolência, justiça etc. estão relacionadas a estes quatro pontos. Pode-se depreender disto que toda a avaliação humeana acerca do julgamento e valoração moral gravita em torno destes pontos. Assim, no momento do julgamento de uma ação, não é ela em si, mas sim os motivos que são avaliados, e estes estão ligados ao caráter da pessoa; o que leva à compreensão de que a instância última da avaliação de uma ação refere-se à virtude ou ao vício que a originou.

Considerações Finais

O mecanismo da simpatia é uma característica do ser humano que lhe possibilitou melhores chances de sobrevivência na natureza, visto que o mundo primitivo no qual o *homo sapiens* se desenvolveu era hostil e brutal. Além de ser um princípio que proporcionou a participação nos sentimentos entre os membros do grupo sem a necessidade da intermediação de uma linguagem mais elaborada, oferecendo possibilidades de êxito na batalha diária da sobrevivência. O princípio da simpatia, através da participação emotiva nos sentimentos dos outros, *i.e.*, compartilhar a dor e o prazer alheio, proporciona um forte elemento de vínculo entre os membros do grupo⁶², ligação esta que impele as pessoas a um sentimento de grupo que será a base da formação da moral e da sociedade.

Para Darwin, ao se comparar os humanos e os animais, no que concerne à moral, é a simpatia o elemento

⁶² Adam Smith argumenta que, mesmo no egoísta mais empedernido, há um sentimento de simpatia que o liga ao próximo. “*How selfish soever man be supposed, there are evidently some principles in his human nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it.*” (Adam Smith, *The theory of moral sentiments*, Part 1, Section 1, Chap. 1, p. 9)

comum das espécies gregárias⁶³; não obstante isto, embora o princípio operador dos sistemas éticos humanos e animais sejam os mesmos, a diferença entre eles não será de gênero, mas sim de grau, pois os homens se desenvolvem além da simpatia apresentada nas demais espécies. Assim, a simpatia auxilia no desenvolvimento da sociedade ao impedir um egoísmo radical, pois os indivíduos não conseguem ser indiferentes às dores e aos prazeres alheios.

O mecanismo de funcionamento da simpatia, sustenta Kemp Smith, assemelha-se ao da crença, na medida em que há um processo imaginativo das dores e prazeres que acometem ao outro; da mesma maneira que com a crença, imagina-se, por exemplo, que o sol nascerá amanhã. Embora estes mecanismos sejam potentes ferramentas que a natureza introduziu nos seres humanos para a sua sobrevivência, eles não são as instâncias últimas de decisão, nem mesmo são infalíveis, e tais características indicam a necessidade de outros aparatos para proporcionar uma adequada apreciação do mundo em suas múltiplas faces.

⁶³ Darwin sustenta que os ancestrais dos seres humanos eram muito provavelmente mais próximos de símios gregários como os chimpanzés do que de gorilas, os quais, para Darwin, não são animais gregários (atualmente se afirma que os gorilas têm uma vida em comunidade das mais sofisticadas e sua pretensa violência deve-se mais a ameaças externas do que à sua “natureza”). Para Darwin a simpatia é um dos muitos mecanismos que possibilitaram a vida em comunidade, na medida em que os indivíduos passam a participar das dores e dos prazeres dos outros e a compreender o valor das ações sociais para o seu próprio bem-estar e da comunidade.

O apelo à razão como uma destas instâncias que regulam a apreensão do mundo, pelo menos na moral, é rechaçado por Hume na medida em que não oferece elementos que resolvam as aporias que os sentimentos apresentam. Neste caso, a razão somente é utilizada como elemento complementar, nunca como fundamento da moral, visto que é nos sentimentos que se encontra o móbil das ações, ou seja, as escolhas entre quais cursos de ação tomar referem-se a questões de sentimento e gosto.

Se a moral fundamenta-se nos sentimentos, e estes não são inatos, mas sim aprendidos, então quais são os sentimentos que direcionam a moral? A resposta segue para o cultivo daqueles sentimentos que apresentam as qualidades virtuosas, além de evitar as viciosas. Neste caso, a virtude é compreendida como uma qualidade agradável ou útil que é avaliada pela própria pessoa e pelos demais.

Ao afirmar que a simpatia é um mecanismo de participação, Hume inicia uma proposta moral que encontra seu inter-relacionamento em três pontos: a simpatia, os sentimentos e as virtudes. A simpatia impele os seres humanos a participar das dores e dos prazeres dos outros e não a ficar aparte destes. É ainda um mecanismo que precede a fala e a comunicação mais sofisticada, no sentido de que foi esta participação que possibilitou a própria sobrevivência da espécie. E mais, os sentimentos são anteriores às questões da razão discursiva, na medida em que, na natureza hostil da qual a espécie humana emergiu, era mais importante uma resposta rápida a um problema

que se colocava do que um desfiar de argumentos racionais para a tomada de decisão. Esta peculiaridade ainda está impressa nos seres humanos e leva, desta forma, a uma resposta mais emocional do que racional. Neste caso, a moral repousa sobre as virtudes, ou seja, as qualidades que serão agradáveis ou úteis nas ações. Assim, nos próximos dois capítulos, analisar-se-á as características e peculiaridades das virtudes naturais, as quais não dependem da sociedade, como a benevolência e a humanidade; e as das virtudes artificiais, as quais necessitam das convenções humanas e da sociedade instituída, como a justiça.

CAPÍTULO III

AS VIRTUDES NATURAIS: A BOA VONTADE INDIVIDUAL

“πάθη μὲν οὖν οὐκ εἰσὶν οὔθ’ αἱ ἀρεταὶ οὔθ’ αἰκακίαι, ὅτι οὐ λεγόμεθα κατὰ τὰ πάθη σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας λεγόμεθα, καὶ ὅτι κατὰ μὲν τὰ πάθη οὔτ’ ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα (οὐ γὰρ ἐπαινεῖται ὁ φοβούμενος οὐδὲ ὁ ὀργιζόμενος, οὐδὲ Ψέγεται ὁ ἀπλῶς ὀργιζόμενος ἀλλ’ ὁ πῶς), (...). διὰ ταῦτα δὲ οὐδὲ δυνάμεις εἰσὶν· οὔτε γὰρ ἀγαθοὶ λεγόμεθα τῷ δύνασθαι πάσχειν ἀπλῶς οὔτε κακοί, οὔτ’ ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα· ἔτι δυνατοὶ μὲν ἐσμεν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει· εἵπομεν δὲ περὶ τούτου πρότερον. εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις, λείπεται ἔξεις αὐτὰς εἶναι.” (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΣ, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, II, ν, 1105^b 27 – 1106^a 13)

A questão da virtude sempre foi um tema controverso dentro da tradição filosófica. Os conceitos de virtude e vício estão ligados à moralidade, ou, em outros termos, relacionam-se com o certo e o errado, com o

bem e o mal na vida humana¹. As primeiras classificações da virtude, como a encontrada em Platão², ou a distinção entre virtudes morais e intelectuais em Aristóteles³, demonstram a importância destes termos nas teorias morais e políticas. Não obstante estas características, a definição de virtude sempre foi controversa, apesar de ser, de modo geral, subsumida às qualidades que os indivíduos apresentam em seu caráter.

Hume segue, de certa maneira, esta tradição; entretanto, ao indicar que aquilo que forma o mérito pessoal são características úteis ou agradáveis, o filósofo propôs uma classificação do que é compreendido dentro da virtude, ou seja, a virtude refere-se ao que agrada e ao que é útil. De modo geral, a virtude é compreendida como a força ou o poder de algo⁴, uma capacidade qualquer ou excelência da coisa ou ser a qual pertence. Entretanto, em nenhuma dessas definições encontra-se o conceito de virtude ligado a uma finalidade útil ou agradável. Neste caso,

¹ Desde de Platão e Aristóteles, ou mesmo antes, até o século XVIII, as virtudes tinham um papel de destaque na filosofia, o qual se transforma com a ética kantiana do dever.

² “Ἀνθρώπυς δέ, ὧ ἐταῖρε, μὴ οὕτω φῶμεν, βλαπτομένους εἰς τὴν ἀνθρωπείαν ἀρετὴν χεῖρους γίγνεσθαι.” (ΠΛΑΤΩΝ, *Πολιτεία*, A, 335c)

³ “διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικὰς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικὰς.” (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΣ, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, I, xiii, 1103^a 3 - 7).

⁴ “Δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως εἰπεῖν, ἕξις, ἀλλὰ καὶ ποία τις.” (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΣ, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, I, xiii, 1106^a 14 - 15).

como foi apresentado no capítulo anterior, o termo “*virtude*” direciona-se não para a excelência humana (ἀρετή - Areté), mas sim para o psíquico, o estético e o social.

Para Hume a virtude é um dos componentes fundamentais da natureza humana. A afirmação de que não é o ato em si, mas sim os motivos que levam à ação que devem ser avaliados, é importante para o deslocamento de uma apreciação moral de fundo estritamente racional, para uma sentimental; caminho este já percorrido por Francis Hutcheson, o qual apresenta uma justificação diferente: há a participação divina nas opções de escolha da ação. Mas em Hume a virtude tomou novas configurações, ao passo que em seu professor ela ainda é tratada de maneira tradicional⁵.

A simpatia apresenta limitações, no que concerne a pessoas distantes e desconhecidas, ao não produzir um sentimento tão intenso quanto aquele que é causado por pessoa próxima ou conhecida⁶. Talvez o próprio Hume tenha percebido estas limitações ao procurar elementos que superem este problema. Neste sentido, o presente capítulo analisa uma alteração entre o *Tratado* e a *Segunda Investigação*: a modificação de enfoque e emprego do termo “*humanity*”, bem como a análise do conceito de

⁵ Neste caso, relacionado não com a tradição grega clássica, mas sim com os conceitos oriundos da filosofia cristã e medieval. Sobre este assunto ver: Kenneth P. Winkler, *Hutcheson and Hume on the color of virtue*; e David Fate Norton, *Hutcheson's Moral Realism*.

⁶ Com exceção da formação do sentimento de obrigação moral de justiça, como pode ser expresso no THN, 3.2.2.

lência, o qual assumiu um papel central na teoria moral humeana. Assim, examinar-se-ão as seguintes questões: o que Hume compreende pelo conceito de benevolência? De que maneira o termo é empregado no *Tratado* e na *Segunda Investigação*? O que Hume entende pelo conceito de humanidade (*humanity*)? Quais as diferenças de significado do termo no *Tratado* e na *Segunda Investigação*? Quais são as relações entre humanidade e simpatia?

III.1 - A Preocupação com o Próximo: a Benevolência

Historicamente o termo “*benevolência*” está ligado à moral. Para Aristóteles a benevolência é uma atitude em relação aos demais, pautada pela procura do bem do agente e dos outros a que concerne⁷. Essa concepção está associada ao conceito de amizade (φιλία, *philia*), o qual é um desdobramento das próprias virtudes éticas, e está ainda em estreito contato com a questão da felicida-

⁷ “τοὺς δὲ βουλομένους οὕτω τὰγαθὰ εὖνομς λέγουσιν, ἂν μὴ ταὐτὸ καὶ παρ’ ἐκείνου γίνηται· εὖνοιαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι.” (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΣ, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VIII, ii, 1155^b 32 - 34).

⁸. O estagirita argumenta que há três qualidades a partir das quais o homem ama e estabelece as amizades: o útil, o aprazível e o bom⁹. É na medida em que o ser humano procura nos outros indivíduos estes três elementos que nascem diferentes tipos de amizade.

O que Aristóteles estabelece como produtor da amizade, *i.e.*, o útil, o aprazível e o bom, é retomado, de certa forma, na classificação humeana sobre as qualidades mentais que formam o mérito ou a virtude pessoal. Essa retomada verifica-se na medida em que o filósofo escocês indica o útil e o agradável para si e para os outros como instância de formação e avaliação das virtudes. Isto parece sugerir que Hume seguiu algumas das reflexões aristotélicas sobre virtude e benevolência, apesar do desenvolvimento que este último conceito apresentou desde o período helênico até a época moderna.

Dentro desse desenvolvimento, a ética cristã, representada pela parábola do bom samaritano¹⁰, indica que

⁸ Alguns autores argumentam que o conceito de simpatia, do modo como Hume o emprega, é derivado do conceito aristotélico de *φιλία* (*philia*), na medida em que busca a união e a comunicação entre as pessoas. Sobre este ponto ver: Max Scheler, *Nature et forme de la sympathie*.

⁹ “Τάχα δ’ ἂν γένοιτο περὶ αὐτῶν φανερόν γνωρισθέντος τοῦ φιλητοῦ. δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι ἀλλὰ τὸ φιλητόν, τοῦτο δ’ εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον· δόξειε δ’ ἂν χρήσιμον εἶ οὐ γίνεται ἀγαθόν τι ἢ ἡδονή, ὥστε φιλητὰ ἂν εἴη τὰ ἀγαθόν τε καὶ τὸ ἡδὺ ὡς τέλει.” (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΣ, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VIII, ii, 1155^b 17 - 21).

¹⁰ O conceito de benevolência altera-se no cristianismo com a introdução da figura do “bom samaritano”, o qual é o sujeito benevolente ideal dessa doutrina.

o problema da benevolência encontra-se na exigência do amor universal ao próximo, o qual relaciona-se com a solidariedade e a compaixão. Embora a compaixão apresente estreitas relações com a benevolência, foi apresentada de forma separada por Hume, o que a afasta, de certa maneira, das relações históricas que apresentava com os conceitos da simpatia e benevolência. Assim, o conceito clássico de benevolência, ao incorporar a filosofia cristã, transforma-se na justa medida entre o egoísmo e o altruísmo.

Por sua vez, Mandeville, seguindo certos princípios propostos por Hobbes, distanciou-se da noção de que o conceito de benevolência universal pode justificar as ações humanas e fundamentou a moral no interesse próprio¹¹; neste sentido, a benevolência é compreendida como uma forma de aumentar o poder e a felicidade própria perante os demais. Embora Mandeville tenha influenciado a filosofia anglo-saxônica, Hume não aceita esta posição, pois argumenta que o egoísmo não é o fundamento da moral¹².

¹¹ Em sua *The fable of the bees*, Mandeville sustenta que é do egoísmo individual que se desenvolve a própria sociedade, na medida em que é da busca do próprio interesse que se realizam atos que serão benéficos aos demais. Sobre este assunto ver: Eduardo Giannetti da Fonseca, *Vícios privados, benefícios públicos? – a ética na riqueza das nações*.

¹² “After men have found by experience, that their selfishness and confined generosity, acting at their liberty, totally incapacitate them for society; and at the same time have observed that society is necessary to the satisfaction of those very passions, they are naturally induced to lay themselves under the restraint of such rules, as may render their commerce more safe and commodious.” (THN, 3.2.2, p. 320)

O conceito de benevolência percorre inúmeros caminhos até a sua absorção pela filosofia moral humeana, de maneira um tanto quanto próxima às concepções aristotélicas e cristãs. Isto ocorre porque no *Tratado* é empregada de duas maneiras: como paixão e como virtude. Como uma paixão, é avaliada em relação ao seu oposto, ou seja, a cólera. O autor argumenta que os processos mentais que originam as paixões do amor e do ódio são diferentes daqueles que produzem a benevolência e a cólera, e estes últimos não estão unidos aos primeiros pela constituição original da mente. A benevolência, entendida como uma paixão, refere-se à procura do bem da própria pessoa e dos demais, no sentido já apresentado por Aristóteles.

Como virtude, o conceito de benevolência refere-se à formação de um caráter bom e benevolente¹³, o qual é importante para a própria felicidade pessoal e para a da sociedade como um todo. Desta maneira, a virtude da benevolência é formada por generosidade, humanidade, compaixão, gratidão, amizade, fidelidade, zelo, desinteresse, liberalidade e outras qualidades semelhantes a estas. Entendida como um dos elementos do caráter de uma pessoa, a benevolência aproxima-se da ética cristã do bom samaritano, ou seja, daquele indivíduo que apresenta características universais, solidárias e de compaixão.

¹³ “*The intercourse of sentiments, therefore, in society and conversation, makes us form some general inalterable standard by which we may approve or disapprove of characters and manners.*” (THN, 3.3.3, p. 385)

Por sua vez, na *Segunda Investigação* é empregada como uma virtude. No início da segunda seção, a benevolência é apresentada como uma das qualidades reconhecidas em todas as línguas e que representam o mais alto mérito que a natureza humana é capaz de atingir. Tais qualidades são expressas por termos como “sociável”, “de boa índole”, “humano”, “compassivo”, “grato”, “amistoso”, “generoso”, “benfazejo”, os quais apontam a maneira pela qual a pessoa é identificada.

Ainda na *Segunda Investigação*, a benevolência adquire forte importância como virtude social e relaciona-se com o útil e o agradável, os quais estão na base da avaliação das ações no que concerne a este ponto. Outrossim, nesta mesma obra, ela se encontra ligada, inúmeras vezes, com o conceito de Humanidade, o qual se analisará a seguir.

2 - Entre o Individual e o Coletivo: a Humanidade

Na língua inglesa os termos “*mankind*” e “*humanity*” apresentam sentidos distintos: o primeiro refere-se ao gênero humano, ao passo que o segundo a uma valora-

ção do o gênero humano (a preocupação com todos os indivíduos, por exemplo). Embora essas distinções sejam claras na língua inglesa, isto não acontece na sua transição para o português, no qual a palavra humanidade é usada como tradução destes dois termos¹⁴. Assim, aqui se traduzirá “*mankind*” por “*gênero humano*” e “*humanity*” por “*humanidade*”. Com essa opção pretende-se solucionar algumas distorções que acontecem nas traduções de certas passagens das obras de Hume, notadamente na *Segunda Investigação*, visto que o termo “*humanity*” assume um papel central na filosofia moral humeana.

A palavra humanidade tem sua origem do termo latino *humanitas*, que por sua vez provém de *humanus*, o

¹⁴ E o mesmo se verifica com as traduções para as línguas neolatinas, como é o caso da tradução espanhola de Felix Duque, a qual apresenta o termo “*humanidad*” para ambas as formas. Andre Leroy na tradução francesa utiliza o termo “*humanité*”, bem como a edição brasileira de Débora Danowski, apresenta indistintamente o termo “*humanidade*”. Somente a tradução portuguesa de Serafim da Silva Fontes, com revisão técnica de João Paulo Monteiro, apresenta em algumas passagens uma solução para esta questão ao utilizar “*gênero humano*” ou “*todos os homens*” para traduzir “*mankind*” e “*humanidade*” para “*Humanity*”. Não obstante essa distinção, na maior parte das vezes emprega-se o termo “*humanidade*” como tradução de “*mankind*”. Por sua vez, na tradução da *Segunda Investigação*, José Oscar de Almeida Marques apresenta o termo “*humanitarismo*” para “*humanity*”; entretanto, isto não é satisfatório, pois este termo carrega em sua origem a crença de que a *única* obrigação moral é com o “*gênero humano*”, o que não é o caso em Hume. Observe-se também que Kant apresenta uma distinção entre os termos “*Humanität*” e “*Menschheit*” próxima à proposta pelo filósofo escocês, como segue: “(...)sondern in der Kultur der Gemütskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man humaniora nennt: vermutlich, weil Humanität einerseits das allgemeine Teilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen sich innigst und allgemein mitteilen zu können bedeutet; welche Eigenschaften zusammen verbunden, die der Menschheit angemessene Glückseligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der tierischen Eingeschränktheit unterscheidet.” (Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*, § 60)

qual se relaciona com *homo* (o homem) e *humus* (a terra), no sentido de uma noção de “ser terreno” como o comportamento que é próprio ao homem. No caso de *humanitas*, num primeiro momento para os latinos, é o conjunto dos seres humanos¹⁵. Entretanto, Cícero utiliza o termo de maneiras distintas: como o que exprime a natureza e os sentimentos dos homens¹⁶, como civilidade¹⁷, como cordialidade, doçura e clemência¹⁸, e por fim como um correlato latino do grego *paideia*¹⁹. Por sua vez, Plínio, o moço, emprega o termo como uma qualidade mista de saber, polidez, receptividade e simpatia que aproxima os

¹⁵ Sobre a origem do termo e seu desenvolvimento ver: Maria Helena da Rocha Pereira, *Estudos de história da cultura clássica*, p. 417-428.

¹⁶ “Quis enim nescit maximam vim exsistere oratoris in hominum mentibus vel ad iram aut ad odium aut ad dolorem incitandis vel ab hisce eisdem permotionibus ad lenitatem misericordiamque revocandis? Quae nisi qui naturas hominum vimque omnem humanitatis causasque eas, quibus mentes aut incitantur aut reflectuntur, penitus perspexerit, dicendo quod volet perficere non poterit.” (Marcus Tullius Cicero, *De Oratore ad Quintum Fratrem Liber Primus*, I.12.53)

¹⁷ “Atque inter hanc vitam perpolitam humanitate et illam immanem nihil tam interest quam ius atque vis. Horum utro uti nolumus, altero est utendum.” (Marcus Tullius Cicero, *Pro P. Sestio Oratio*, 42.92.)

¹⁸ “Quibus rebus institutis ad humanitatem atque mansuetudinem revocavit animos hominum studiis bellandi iam immanis ac ferros.” (Marcus Tullius Cicero, *De Re Publica Liber Secundus*, 27)

¹⁹ “Tu videlicet solus vasis Corinthiis delectaris, tu illius aeris temperationem, tu operum liniamenta sollertissime perspicis! Haec Scipio ille non intellegebat, homo doctissimus atque humanissimus: tu sine ulla bona arte, sine humanitate, sine ingenio, sine litteris, intellegis et iudicas!” (Marcus Tullius Cicero, *Actionis in C. Verrem Secundae, Liber Quartus*, 98)

homens²⁰. Esta multiplicidade de empregos possíveis do termo cria dificuldades em fixar um entendimento acerca deste conceito, mas, de modo geral ele está relacionado não ao gênero humano, como em sua primeira acepção, mas sim a características valorativas dos homens.

Em Hume o termo “*humanidade*” é utilizado treze vezes ao longo do *Tratado*, e, segundo Fate Norton, é empregado de duas maneiras distintas: a) como uma “*inclinação a tratar os outros com consideração e compaixão*”, sendo encontrado, nesse sentido, nos livros I e III; e b) como similar à benevolência, portanto sendo compreendido como virtude natural. Desta forma é encontrado também no livro III²¹.

Em relação à primeira acepção, como inclinação para tratar os outros com consideração e compaixão, humanidade é uma característica da própria natureza humana, a qual está relacionada com a simpatia e a educação. No que concerne à simpatia, ela se apresenta de maneira a possibilitar que se participe dos sentimentos de dor e prazer dos outros e, desta maneira, possibilita o surgimento de sentimentos como a compaixão. Em relação à educação, aprende-se ao longo da vida a valorar os demais de uma

²⁰ “Quod si essem natura asperior et durior, frangeret me tamen infirmitas liberti mei Zosimi, cui tanto maior humanitas exhibenda est, quanto nunc illa magis eget.” (Gaius Plinius Caecilius Secundus, *Epistularum, Liber Quintus*, 19. 2)

²¹ “*Benevolence, one of the natural virtues (...); an inclination to treat others with consideration and compassion.*” (THN, David Fate Norton Glossary, p. 576)

forma ou de outra, e neste caso se desenvolve uma percepção que vai além da comunidade²². No que concerne à segunda compreensão do termo, *i.e.*, como similar à benevolência, a humanidade é uma virtude natural, ou seja, não depende de regras sociais ou mesmo do desenvolvimento da sociedade para existir, e, neste sentido, refere-se aos sentimentos bondosos e moralmente aprovados que as pessoas possuem em relação aos demais²³.

Na *Segunda Investigação*, há um destaque do conceito de humanidade (o termo é utilizado cinquenta e oito vezes). Mas Beauchamp afirma que o termo é de difícil compreensão, pois “*em geral, humanidade é a característica moral ou a qualidade do ser humano por meio da boa vontade, da amabilidade, da cortesia, da civilidade, da benevolência, da afabilidade e coisas*

²² Entretanto isto não significa que exista algo como uma afeição universal pelo gênero humano; ao contrário, é pelo mecanismo de simpatia que se transferem os sentimentos até dos estranhos. “*In general, it may be affirmed, that there is no such passion in human minds as the love of mankind, merely as such, independent of personal qualities, of services, or of relation to ourself. It is true, there is no human, and indeed no sensible creature, whose happiness or misery does not, in some measure, affect us, when brought near to us, and represented in lively colours: but this proceeds merely from sympathy, and is no proof of such an universal affection to mankind, since this concern extends itself beyond our own species.*” (THN, 3.2.1, p. 309)

²³ “*Here is a man that does many benevolent actions; relieves the distressed, comforts the afflicted, and extends his bounty even to the greatest strangers. No character can be more amiable and virtuous. We regard these actions as proofs of the greatest humanity. This humanity bestows a merit on the actions. A regard to this merit is, therefore, a secondary consideration, and derived from the antecedent principle of humanity, which is meritorious and laudable.*” (THN, 3.2.1, p. 308)

semelhantes”²⁴. Porém, no *Tratado* e na *Segunda Investigação*, é empregado de maneira diversa, o que cria barreiras para precisar o seu sentido, mas não inviabiliza a determinação do seu significado. Assim, a análise empreendida por Beauchamp é parcial, pois Hume emprega o termo “*humanity*” na *Segunda Investigação* de duas maneiras: a) como promotora do que é útil para a sociedade²⁵; e b) como boa vontade, civilidade²⁶, e, neste caso, similar à benevolência e outras qualidades morais.

Entretanto, há uma nítida mudança na forma de emprego dos termos “*simpatia*” e “*humanidade*” entre o *Tratado* e a *Segunda Investigação*. Como já foi apresentado anteriormente, no *Tratado* o termo “*humanidade*” é empregado treze vezes, e na *Segunda Investigação*, cinquenta e oito, ao passo que com o termo “*simpatia*” acontece o inverso: no livro III do *Tratado*, aparece em setenta e quatro oportunidades, enquanto que na *Segunda Investiga-*

²⁴ “(...) *in general, humanity is the moral character or quality of being human through goodwill, kindness, courtesy, civility, benevolence, affability, and the like*” (Tom L. Beauchamp, *Editor’s Introduction*, in EPM, p. 24, nota 30.)

²⁵ “*And if the principles of humanity are capable, in many instances, of influencing our actions, they must, at all times, have some authority over our sentiments, and give us a general approbation of what is useful to society, and blame of what is dangerous or pernicious.*” (EPM, Section 5.2, p. 118).

²⁶ “*But our object here being more the speculative, than the practical part of morals, it will suffice to remark, (what will readily, I believe, be allowed) that no qualities are more entitled to the general goodwill and approbation of mankind than beneficence and humanity, friendship and gratitude, natural affection and public spirit, or whatever proceeds from a tender sympathy with others, and a generous concern for our kind and species.*” (EPM, Section 2.1, p. 79)

ção, somente em vinte e seis ocasiões²⁷. Essas diferenças no emprego destes termos aparecem de maneira mais explícita ainda na leitura dos textos: enquanto que no *Tratado* tem-se uma nítida impressão de que o conceito de relevância ali desenvolvido é a simpatia, na *Segunda Investigação* nota-se uma importância maior do conceito de humanidade.

Uma possível explicação dessa diferença é encontrada na comparação das conclusões do Livro III do *Tratado* com a da *Segunda Investigação*, como segue:

No *Tratado*:

“Temos a certeza de que a simpatia é um princípio muito poderoso da natureza humana. (...) Podemos observar que todas as circunstâncias necessárias para a sua alteração encontram-se na maior parte das virtudes as quais, têm uma tendência para o bem da sociedade ou para o do seu possuidor. Se compararmos todas as circunstâncias, não teremos

²⁷ No livro II do *Tratado* o termo “*sympathy*” é utilizado setenta e sete vezes, ao passo que na *Dissertação* é empregado em três oportunidades. Esta mudança da quantidade de emprego do termo “*sympathy*” do *Tratado* para a *Dissertação* é relevante, apesar das pequenas dimensões do segundo, para indicar um possível deslocamento da importância de conceitos como o de simpatia para outros, os quais não foram explorados de maneira adequada no *Tratado*. Note-se que a tábua comparativa apresentada por Selby-Bigge apresenta, de maneira geral, que as diferentes partes do Livro II continuam expressas na *Dissertação*. Outrossim, nem o Livro II nem a *Dissertação* apresentam o termo “*humanity*”.

*dúvidas de que a simpatia é a origem principal das distinções morais, (...). ”*²⁸

Na conclusão do Livro III, Hume sustenta que a simpatia é um princípio da natureza humana e principal origem das distinções morais. Neste sentido, o papel que a simpatia desempenha no seu sistema moral é central²⁹. Este ponto é estabelecido pelo fato de que em muitas passagens, e também na conclusão do livro III, ele afirma que a simpatia possibilita as “distinções morais”, apresenta “uma tendência para o bem da sociedade”, ou “com o interesse público”, de maneira a originar a aprovação moral das virtudes que estão ligadas a estas características³⁰. Acontece que a simpatia não é uma paixão, uma emoção ou um sentimento³¹; seu mecanismo é de outra natureza, ou como Hume afirma:

²⁸ “*We are certain that sympathy is a very powerful principle in human nature. (...) We may observe, that all the circumstances requisite for its operation are found in most of the virtues; which have, for the most part, a tendency to the good of society, or to that of the person possessed of them. If we compare all these circumstances, we shall not doubt that sympathy is the chief source of moral distinctions; (...).*”(THN, 3.3.6, p. 393)

²⁹ Na *Segunda Investigação* encontram-se certos princípios que não podem ser explicados, mas que são avaliados como ponto de partida das teorias. “*It is needless to push our researches so far as to ask, why we have humanity or a fellow-feeling with others. It is sufficient, that this is experienced to be a principle in human nature. We must stop somewhere in our examination of causes; and there are, in every science, some general principles, beyond which we cannot hope to find any principle more general.*” (EPM, Section 5.2, nota 19, p. 109).

³⁰ “*Thus self-interest is the original motive to the establishment of justice: but a sympathy with public interest is the source of the moral approbation, which attends that virtue.*” (THN, 3.2.2, p. 320-1)

³¹ “*Sympathy is not itself a passion or emotion; belief is not itself an impression or idea. Sympathy does not come up for consideration when we are classifying the passions; (...)*” (Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume*, p. 170.)

*“Nenhuma qualidade da natureza humana é mais notável, tanto em si mesma, como nas suas conseqüências, do que a tendência natural que temos para simpatizar com os outros e receber por comunicação as suas inclinações e sentimentos, por muito diferentes, ou mesmo contrários, que sejam dos nossos. (...) A este princípio devemos atribuir a grande uniformidade que podemos observar no caráter e na maneira de pensar das pessoas da mesma nação; é muito mais provável que esta semelhança provenha da simpatia do que de uma influência do solo e do clima, os quais, não obstante permanecerem invariavelmente os mesmos, são incapazes de assegurar durante um século a identidade do caráter de uma nação.”*³²

Como argumenta Kemp Smith, simpatizar com a alegria consiste em alegria, com a raiva em raiva³³, e este mecanismo não pode ir além destes domínios, pois ele não faz um julgamento ou valoração dos atos ou interesses, mas *participa* das emoções e sentimentos que os atos provocam nas pessoas. Não obstante isto, Hume aproxima

³² “No quality of human nature is more remarkable, both in itself and in its consequences, than that propensity we have to sympathize with others, and to receive by communication their inclinations and sentiments, however different from, or even contrary to, our own. (...) To this principle we ought to ascribe the great uniformity we may observe in the humours and turn of thinking of those of the same nation; and it is much more probable, that this resemblance arises from sympathy, than from any influence of the soil and climate, which, though they continue invariably the same, are not able to preserve the character of a nation the same for a century together.” (THN, 2.1.11, p. 206)

³³ “Sympathy with mirth consists in mirth; sympathy with resentment or anger consists in the entertaining of resentment or anger; i.e. the word is used in its etymological sense.” (Norman Kemp Smith, opus cit., p. 170.)

o conceito de simpatia ao de “interesse público”³⁴. Acontece que, como já expressei anteriormente, não há uma paixão na mente humana que se direcione ao amor do gênero humano, além do que os conceitos acima elencados estão ligados à justiça, a qual, no *Tratado*, tem sua origem no egoísmo e numa generosidade limitada. Este “interesse público” ou “bem da sociedade” relaciona-se mais com o interesse próprio em preservar as possibilidades do próprio indivíduo de uma vida segura e tranqüila do que uma preocupação desinteressada com a coletividade³⁵.

Na conclusão do Livro III do *Tratado*, há uma menção a uma “simpatia extensiva” (*extensive sympathy*)³⁶ no sentido de uma valoração pelo gênero humano (diferente de uma participação emotiva nos sentimentos coletivos). Ora isto aponta para a argumentação de que o filósofo escocês sustenta que seu sistema moral é superior exatamente por levar em conta o gênero humano de uma maneira que os demais sistemas não fazem. Porém, não utiliza mais o termo “simpatia extensiva”, pois parece

³⁴ “After it is once established by these conventions, it is naturally attended with a strong sentiment of morals, which can proceed from nothing but our sympathy with the interests of society.” (THN, 3.3.1, p. 370)

³⁵ “In order to discover these necessities and interests, we must consider the same qualities of human nature which we have already found to give rise to the preceding laws of society. Men being naturally selfish, or endowed only with a confined generosity, they are not easily induced to perform any action for the interest of strangers, except with a view to some reciprocal advantage, which they had no hope of obtaining but by such a performance.” (THN, 3.2.5, p. 333)

³⁶ “Those who resolve the sense of morals into original instincts of the human mind, may defend the cause of virtue with sufficient authority, but want the advantage which those possess who account for that sense by an extensive sympathy with mankind.” (THN, 3.3.6, p. 393-4)

transferir o seu conteúdo para o termo “*humanity*”, o qual aparece na *Segunda Investigação* de maneira diferente da apresentada no *Tratado*.

Por sua vez, na conclusão da *Segunda Investigação*, Hume sustenta que:

*“A idéia de moral pressupõe algum sentimento comum a toda a humanidade, capaz de recomendar o mesmo objeto à aprovação generalizada e fazer com que todos os homens, ou a maioria deles, concordem em suas opiniões ou decisões relativas a esse objeto. Ela também pressupõe um sentimento tão universal e abrangente que consiga estender-se a toda a humanidade e tornar até mesmo as ações e comportamentos das pessoas mais distantes em objeto de aplauso ou censura, na proporção em que estejam ou não de acordo com a regra de direito que se estabeleceu. Estes dois requisitos são satisfeitos apenas pelo sentimento de humanidade que aqui se enfatizou.”*³⁷

Se a simpatia não é uma emoção, uma paixão, ou um sentimento, por outro lado, a “humanidade” é um sentimento e este é universal, no sentido de que todas as pessoas em qualquer lugar têm a disposição para o bem da

³⁷ “The notion of morals, implies some sentiment common to all mankind, which recommends the same object to general approbation, and makes every man, or most men, agree in the same opinion or decision concerning it. It also implies some sentiment, so universal and comprehensive as to extend to all mankind, and render the actions and conduct, even of the persons the most remote, an object of applause or censure, according as they agree or disagree with that rule of right which is established. These two requisite circumstances belong alone to the sentiment of humanity here insisted on.” (EPM, Section 9.1, p. 147)

sociedade. Ora, diferente da simpatia, o conceito de humanidade não está restrito ao egoísmo e a uma generosidade limitada, nem mesmo é um princípio de participação, mas antes é um elemento que possibilita à teoria moral humeana assumir uma universalização que não está clara no *Tratado*.

Enquanto o princípio da simpatia promove a participação nas sensações de dor e prazer entre os indivíduos, o princípio de humanidade apresenta-se como aquele que promove o que é útil para a sociedade, e isto permite a extrapolação do individual para o coletivo, que neste caso possibilita uma nova forma de valoração e base para o julgamento de uma ação.

Considerações Finais

Ao negar a existência de características inatas no conhecimento moral, Hume enfatiza que é através dos sentimentos e de um longo processo de aprendizado que se forma na mente humana os parâmetros para realizar o julgamento de uma ação. Desta forma, torna-se necessário analisar os elementos que formam o caráter das pessoas, o que leva à investigação sobre a virtude, a qual é dividida

em natural (que não depende de regras sociais), e artificial (que depende das convenções e da sociedade instituída).

As naturais são representadas, principalmente, pela benevolência e pela humanidade. A benevolência, entendida como paixão, apresenta-se como contraponto ao egoísmo, ao produzir reflexões sobre o bem-estar próprio e dos demais. Neste sentido, a preocupação com o bem-estar alheio coloca-se como característica fundamental para uma valoração adequada dos princípios que norteiam as ações, visto que não é somente o próprio benefício, como no caso do egoísmo, mas também o dos demais indivíduos que está em jogo.

O conceito de humanidade em Hume é compreendido como um sentimento, o qual se refere à qualidade moral de se preocupar com o gênero humano, neste sentido semelhante à benevolência como virtude. Embora utilizado no *Tratado*, é na *Segunda Investigação* que assumiu posição de destaque ao estender (*extensive sympathy*) o pouco alcance que o princípio da simpatia apresentava, pois o sentimento de humanidade é uma avaliação moral universal e, assim, evita um relativismo.

Assim, as relações que se estabelecem entre princípio da simpatia, humanidade e benevolência referem-se a que o primeiro proporciona às pessoas a participação na dor e no prazer alheio, porém apresenta limitações a desconhecidos em certas circunstâncias (exceção à

obrigação moral, como será analisado mais à frente), problema este que é reparado pela reflexão e pelo “sentimento de humanidade”, o qual é extensivo a todos. Por outro lado, a benevolência visa a corrigir um egoísmo exagerado dos seres humanos. Estes elementos não são inatos, mas sim desenvolvidos no processo de conhecimento do mundo, e isto não depende da sociedade estabelecida, o que não acontece com as virtudes artificiais, como se analisará no próximo capítulo.

CAPÍTULO IV

AS VIRTUDES ARTIFICIAIS E A SOCIEDADE

“Δύο γὰρ ταῦτα πρόχειρα ἔχειν δεῖ
ὅτι ἔξω τῆς προαιρέσεως οὐδέν ἐστι
οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν καὶ ὅτι οὐ
δεῖ προηγεῖσθαι τῶν πραγμάτων,
ἀλλ’ ἐπακολουθεῖν.” (ΕΠΙΚΤΕΤΩ,
Διατριβαί, III, 10, 18)

Desde sua origem, o conceito de justiça contribui para a noção de bem individual e coletivo, pois ela é conclamada a auxiliar na difícil tarefa da vida em sociedade. Muitos avaliam a justiça como o elemento central em qualquer discussão moral ou política, e mesmo aqueles que não a colocam numa posição de destaque em suas teorias apresentam análises deste conceito em seus sistemas. Esta preocupação não foi diferente no caso de Hume.

As inúmeras interpretações que podem ser encontradas do termo “*justiça*” são um indicativo das dificuldades que existem para estabelecer um significado único. Neste sentido, recuperar o desenvolvimento histórico do

conceito seria exaustivo e talvez não apresentasse um resultado proveitoso. Por sua vez, Otfried Höffe argumenta que o conceito de justiça, compreendido no âmbito moral, relaciona-se com as questões práticas e não com a teologia, sendo qualificado de duas formas, a saber: objetiva e subjetiva. A primeira diz respeito ao sentido institucional, político-social, no qual a justiça é um princípio normativo fundamental da vida humana, ou seja, o critério supremo, a concepção ideal das ações individuais, das instituições e do ordenamento de uma comunidade¹. Isto está interligado com o âmbito do direito e do estado, na medida em que a justiça constitui regras de convivência em sociedade. A segunda concepção da justiça é “subjetiva”, no sentido de pessoal, e compreende a relação com os demais, entendida como uma atitude moral que não é natural como as inclinações de benevolência e humanidade.

No século XVIII várias teorias apresentaram suas visões sobre a origem, função e finalidade da justiça, e algumas destas explicações exerceram influência sobre a forma pela qual Hume tratou este assunto². Não obstante o impacto que estas concepções tiveram sobre o filósofo escocês, a justiça é uma virtude artificial, e isto é central em seu projeto político-moral.

¹ Otfried Höffe, *Ética e política*, Cap. 1, *passim*.

² Dentre os autores que influenciaram a concepção de justiça em Hume, poder-se-ia citar Hugo Grocius, Hobbes entre outros. Para uma análise detalhada deste ponto ver: Cícero Romão R. Araujo, *A teoria humeana das virtudes e o contexto jusnaturalista*, em especial cap. I, II e III.

Assim, o presente capítulo examina o conceito de justiça em Hume, bem como a sua origem e as relações com a obrigação natural e moral. No deslindar destes pontos, tratar-se-á também da passagem do “ser ao dever ser”, numa antecipação do que Moore tratou um século e meio depois. Outro aspecto a ser analisado é a estratégia utilizada pelo filósofo escocês para não admitir a passagem de uma descrição para uma prescrição, visto que a resposta a este problema indica se a teoria moral é classificada como não-cognitivista ou realista, as quais apresentam diferentes modos de entender a estrutura da moral.

IV.1 - A Artificialidade da Justiça

Seguindo a distinção apresentada por Höffe, a teoria humeana, em um primeiro momento, apresenta a justiça como objetiva, isto é, como um desdobramento da formação da sociedade e de suas instituições. Segundo Norton, ao se conceber a existência de uma Eva hipotética, similar ao Adão dos problemas do conhecimento, e que não apresente qualquer experiência, ela pode perguntar o que se entende por “justiça”, e por que alguém deve reali-

zar ações justas³. A resposta que Hume apresenta, segundo Norton, é que em uma circunstância moral primitiva não se compreende o termo “*justiça*”, e não há motivação para a realização de ações justas. Hume estabeleceu a existência de três motivações originais para a ação, quais sejam: a) o interesse próprio⁴; b) a benevolência universal, que se refere ao interesse público⁵; e c) a benevolência privada, ou seja, realizar atos benéficos para algum outro indivíduo⁶. Acontece que esses motivos não conduzem automaticamente um indivíduo a ser justo, e, desta forma, Eva não compreende o significado da justiça ou sequer tem inclinações para agir de maneira justa⁷.

Nas circunstâncias morais primitivas, a justiça é ininteligível, e as pessoas jamais sonharam com ela⁸. Nos

³ “(...) *a hypothetical Eve would have asked, do you mean by justice, and why in any case should one do what is just?*” (David Fate Norton, *Editor's Introduction*, p. 84)

⁴ “*Thus self-interest is the original motive to the establishment of justice (...)*” (THN, 3.2.2, p. 320)

⁵ “*It is only a general sense of common interest; which sense all the members of the society express to one another, and which induces them to regulate their conduct by certain rules.*” (THN, 3.2.2, p. 315)

⁶ “*If public benevolence, therefore, or a regard to the interests of mankind, cannot be the original motive to justice, much less can private benevolence, or a regard to the interests of the party concern'd, be this motive.*” (THN, 3.2.1, p. 310)

⁷ Sobre este assunto ver: Terence Penelhum, *Hume's moral psychology*; Daniel Shaw, *Hume's theory of motivation*; Rachel Cohon, *Is Hume a noncognitivist in the motivation argument?*.

⁸ “(...) *I ask, What reason or motive have I to restore the money? It will perhaps be said, that my regard to justice, and abhorrence of villainy and knavery, are sufficient reasons for me, if I have the least grain of honesty, or sense of duty and obligation. And this answer, no doubt, is just and satisfactory to man in his civilized state, and when trained up according to a certain discipline and education. But in his rude and more natural condition, if you are pleased to call such a condition natural, this answer would be rejected as perfectly unintelligible and sophistical.*” (THN, 3.2.1, p. 308)

atos de uma pessoa de moralidade primitiva, nem a justiça nem a motivação para realizar pactos justos são naturais, e disto se depreende que a justiça é uma virtude artificial. Se ela é desconhecida do gênero humano em sua condição original e foi constituída pelo desenvolvimento dos costumes depois de longo período de tempo, então ela não é natural, mas surge artificialmente através da educação e das convenções humanas⁹. Mas de que maneira se desenvolveram as convenções de justiça?

Nos três livros do *Tratado* e na *Primeira Investigação*, há uma comparação entre os seres humanos e os animais. Entretanto, em todas as passagens, as diferenças entre humanos e animais não são tão significativas quanto o atribuído pela tradição, a qual coloca uma separação abissal entre eles¹⁰. Ao afirmar que esta distância não é significativa como querem fazer parecer, e que os mecanismos mentais são semelhantes nestes dois grupos, Hume

⁹ “(...) *that the sense of justice and injustice is not derived from nature, but arises artificially, tho’ necessarily from education, and human conventions.*” (THN, 3.2.1, p. 311)

¹⁰ Neste ponto é interessante notar que a maioria dos estudos que comparavam os animais com os seres humanos eram divididos em duas grandes categorias: os animais existiam para servir aos homens, argumento que retomava pontos da bíblia; ou os seres humanos também eram “animais”, porém “superiores”, e sua localização na classificação zoológica encontrava-se no topo, num claro indício de sua superioridade. Hume distancia-se destas classificações ao argumentar que os animais também apresentam as mesmas características epistemológicas, passionais e morais dos seres humanos.

adianta a afirmação de Darwin de que a diferença entre eles é de grau e não de gênero¹¹.

O fato de que os seres humanos, quando isolados, não são fortes, nem ágeis, indica que sua sobrevivência torna-se ameaçada ao tentarem se manter sozinhos na natureza. Haverá, então, a necessidade de grupos sociais para garantir a sobrevivência do indivíduo, e é neste caso que se estabelece a sociedade humana, a qual é um exclusivo fenômeno da organização social¹², em contraste com o estado natural no qual vivem os animais¹³.

A sobrevivência própria impõe ao ser humano agregar-se com outros para não perecer em um mundo hostil. Tal convivência traz limitações advindas das características do ser humano, entre outras a busca do interesse próprio. Mas, ao ficar atrelado ao interesse próprio, o ser humano entra em choque com os outros membros do grupo,

¹¹ “*But every one who admits the principle of evolution, must see that the mental powers of the higher animals, which are the same in kind with those of man, though so different in degree, are capable of advancement.*” (Charles Robert Darwin, *The Descent of Man*, Chap. XXI, p. 591). Sobre esta questão em Hume ver a nota 20 da Seção 9 da EHU.

¹² “(...) não podiam deixar de impedir Hume de sustentar outra tese que não esta: a do caráter exclusivamente humano do fenômeno sociedade.” (João Paulo Monteiro, opus cit., p. 228)

¹³ “*If we consider the lion as a voracious and carnivorous animal, we shall easily discover him to be very necessitous; but if we turn our eye to his make and temper, his agility, his courage, his arms, and his force, we shall find that his advantages hold proportion with his wants. The sheep and ox are deprived of all these advantages; but their appetites are moderate, and their food is of easy purchase. In man alone this unnatural conjunction of infirmity and of necessity may be observed in its greatest perfection.*” (THN, 3.2.2, p. 311-312)

e estes conflitos podem ocasionar o fim do indivíduo e da comunidade. Cabe à justiça, enquanto instância artificial criada pelas convenções, proporcionar a solução destes confrontos. A justiça passa a regular as relações entre os membros da sociedade para que a ordem estabelecida, que proporciona a salvaguarda de sobrevivência de cada indivíduo, possa ser preservada.

A própria noção de justiça se desenvolve em dois estágios. Segundo João Paulo Monteiro, na sociedade primitiva surgem as regras fundamentais de justiça (as três leis), e assim a vida em sociedade estabelece um motivo natural (mas não moral) de comportamento nos pequenos grupos sociais¹⁴. Neste caso, as relações estabelecidas entre os indivíduos destes grupos sociais ainda não são caracterizadas pela justiça, mas somente pela sobrevivência e pelo interesse geral do grupo; tal estado de coisas possibilita uma espécie de “utilitarismo”, na medida em que alcança o que é benéfico para o maior número de pessoas¹⁵. Desse modo a moralidade não visa ao interesse individual, mas, por causa desta última, busca as vantagens do grupo social e as possibilidades da sua sobrevivência.

¹⁴ “Assim, a teoria de Hume define a justiça primitiva como essencialmente amoral. Nessa fase primordial, a moralidade, pelo menos enquanto às três regras fundamentais, ainda não existe. E não existe simplesmente porque nada a torna necessária: o conflito é evitado porque o próprio princípio de prazer leva os membros do grupo a absterem-se de comportamentos contrários a seu interesse pessoal, que coincide com o de cada um dos outros membros apenas numa coisa, talvez, mas que é suficiente – a própria preservação do grupo. Nesta pequena sociedade primitiva, a moralidade seria um luxo perfeitamente supérfluo.” João Paulo Monteiro, opus cit., p. 253.

¹⁵ Isto pode ser avaliado como o momento “utilitarista” (no seu sentido clássico) da filosofia humeana.

As três motivações originais da ação estão direcionadas para a benevolência geral, em detrimento do interesse privado, com exceção do que se refere à própria sobrevivência do indivíduo¹⁶.

No primeiro estágio, segundo a obrigação natural, a partir do desenvolvimento da estabilidade das relações, torna-se possível o estabelecimento de convenções de justiça através das “regras fundamentais” ou “leis da natureza”, quais sejam: a estabilidade da posse, a transferência da propriedade por consentimento e o cumprimento das promessas¹⁷. Na sociedade em que prevalecia, até então, a sobrevivência e o interesse geral do grupo, o arranjo social se transforma com a introdução da propriedade privada. Neste instante há um interesse próprio “esclarecido”¹⁸, que modifica o caráter da sociedade estabelecida, para outro arranjo social no qual os bens continuam repartidos de maneira não igualitária entre seus membros.

¹⁶ Neste momento, o interesse próprio está direcionado para a sobrevivência do indivíduo, visto que, se ele permanecer isolado, as suas chances de vida diminuem. É somente com o desenvolvimento da sociedade que o interesse desloca-se para outras circunstâncias como a posse, questões privadas etc.; questões estas que não se aplicam neste momento.

¹⁷ “*The invention of the law of nature, concerning the stability of possession, has already rendered men tolerable to each other; that of the transference of property and possession by consent has begun to render them mutually advantageous (...).*” (THN, 3.2.5, p. 334) “*In this respect, however, that law of nature, concerning the performance of promises, is only compriz’d along with the rest; (...).*” (THN, 3.2.8, p. 348)

¹⁸ Fate Norton na *Editor’s Introduction* afirma que existe uma relação de igualdade de posses na sociedade “amoral”, entretanto isto está equivocado, visto que a distribuição dos bens em Hume nunca foi igualitária. Sobre este assunto ver: Cícero Romão R. Araújo, opus cit., cap. V.

Não é objeto do presente estudo analisar as maneiras pelas quais esta divisão dos bens acontece, mas sim como o reconhecimento da propriedade privada leva à compreensão de que determinado bem pertence a uma pessoa, da mesma forma que esta última terá que reconhecer os bens dos demais. Esta múltipla correlação entre a propriedade de um e a dos outros, produz a obrigação natural de fazer o que é bom para o próprio indivíduo e seu grupo, além de evitar o que é mau.

Por sua vez, o cumprimento das promessas é a expressão da vontade do indivíduo e somente pode ser estabelecido a partir das convenções humanas e da educação, pois elas não são naturais¹⁹. As promessas estão ligadas à obrigação natural de fidelidade às promessas, mas elas ainda não podem ser como a da moralidade, pois estão relacionadas com as obrigações naturais^{20.7}

Monteiro argumenta que existe “*a obrigação natural de praticar uma ação quando esta é exigida por uma paixão natural*”²¹. Na vida em sociedade o interesse é a forma que a paixão natural assume, e o interesse individual, que agora está ligado à preservação da sociedade,

¹⁹ “*After that interest is once established and acknowledged, the sense of morality in the observance of these rules follows naturally, and of itself; tho’ ‘tis certain that it is also augmented by a new artifice, and that the public instructions of politicians, and the private education of parents, contribute to the giving us a sense of honour and duty, in the strict regulation of our actions with regard to the properties of others.*” (THN, 3.2.6, p. 342)

²⁰ João Paulo Monteiro, opus cit., p. 250.

²¹ João Paulo Monteiro, opus cit., p. 251.

impõe a cada pessoa ações que estejam de acordo com as regras que produzem as condições de preservação da sociedade. Assim, existe uma obrigação natural de justiça, compreendida como uma conduta em consonância com as três regras fundamentais.

O segundo estágio de desenvolvimento do conceito de justiça tem por pressuposto a obrigação moral de ser justo. Isto significa um questionamento da aprovação moral dos atos de justiça, uma vez que no segundo estágio, embora exista a obrigação natural, há o interesse, mas não os sentimentos. Neste caso, a justificação da obrigação moral assenta no sentimento do bem e do mal que serve de motivo para o cumprimento de uma ação²². Isto se relaciona com o sentimento moral, o qual, como já exposto no capítulo II, não se confunde com uma paixão, e é por não depender apenas dos interesses que tal sentimento torna-se o fundamento da obrigação moral. Ora, os sentimentos morais se constituem quando desligados dos interesses, e, como argumenta Monteiro:

“(...) o processo de formação desse sentimento envolve um mecanismo (...) o da simpatia (identificação com o outro, no prazer e na dor), e um complexo jogo de transferências do desagrado, próprio e alheio, perante as ações julgadas condenáveis, jogo cujo resultado final é

²² “A obrigação moral tem um fundamento completamente diferente: é o sentimento do bem e do mal que serve de motivo ao cumprimento de uma ação. Trata-se do sentimento moral, que não se confunde com uma paixão, (...).” (João Paulo Monteiro, opus cit., p, 252)

*um juízo moral - em um jogo que transcorre inteiramente no espaço da imaginação.”*²³

Entretanto, Hume afirma que “*embora os homens sejam fortemente dominados pelo interesse, até mesmo o próprio interesse, e todos os assuntos humanos, são inteiramente governados pela opinião*”²⁴. Assim, não há interesse sem opinião sobre interesses²⁵, ou seja, mesmo o interesse próprio que motiva a formação da sociedade, num primeiro momento, e o estabelecimento das regras da justiça, em uma segunda etapa, também estão subordinados à opinião. Se os interesses pessoais ou coletivos fundamentam-se em opiniões, isto interliga esse ponto com a imaginação. Há, notadamente no primeiro estágio, o estabelecimento de uma concepção de que o indivíduo faz projeções futuras com base em suas experiências ou expectativas de que o cumprimento das regras de justiça lhe é conveniente, mesmo ao se perceber que estes atos podem pa-

²³ João Paulo Monteiro, opus cit., p. 252

²⁴ “*It may farther be said, that, though men be much governed by interest; yet even interest itself, and all human affairs, are entirely governed by opinion.*” (HUME: *Whether the British Government Inclines More to Absolute Monarchy: or to a Republic*, p. 328)

²⁵ “*Com isso Hume quer dizer que mesmo o auto-interesse que supostamente motiva os agentes sociais à ação é, de fato, uma certa percepção do interesse, ou seja, uma ordenação das preferências baseadas em expectativas e crenças. O exemplo supremo da opinião moldando a percepção do interesse, para Hume, é o fato de que um grande número de agentes dispõe-se a abrir mão da busca de vantagens individuais e egoístas quando está em jogo o benefício de sua família.*” Eduardo Giannetti da Fonseca, *O mercado das crenças: filosofia econômica e mudança social*, p. 21.

recer injustos²⁶. Por sua vez, as obrigações morais, no segundo estágio, relacionam-se com questões de opinião, apesar da obrigação dizer respeito a sentimentos de bem e mal, os quais, em última análise, estão apoiados em uma opinião, visto que o filósofo escocês nega que uma ação possa ser boa ou má em si mesma.

Como apontado por Monteiro e Fate Norton, estas regras originais, cujo propósito será garantir a sobrevivência das sociedades e de seus membros, não têm relação com a moral propriamente dita, pois não há conduta moral quando o único aspecto em jogo é o interesse pessoal. Na primeira fase os seres humanos são guiados exclusivamente por seus interesses pessoais, e neste caso a justiça primitiva é puramente amoral. Entretanto, os conflitos de interesse são evitados *“porque o próprio princípio de prazer leva os membros do grupo a absterem-se de comportamentos contrários a seu interesse pessoal, que coincide com o de cada um dos outros membros apenas numa coisa, talvez, mas que é suficiente - a própria pre-*

²⁶ *“A single act of justice is frequently contrary to public interest; and were it to stand alone, without being followed by other acts, may, in itself, be very prejudicial to society. When a man of merit, of a beneficent disposition, restores a great fortune to a miser, or a seditious bigot, he has acted justly and laudably; but the public is a real sufferer. Nor is every single act of justice, considered apart, more conducive to private interest than to public; and it is easily conceived how a man may impoverish himself by a signal instance of integrity, and have reason to wish, that, with regard to that single act, the laws of justice were for a moment suspended in the universe. But, however single acts of justice may be contrary, either to public or private interest, it is certain that the whole plan or scheme is highly conducive, or indeed absolutely requisite, both to the support of society, and the well-being of every individual.”* (THN, 3.2.2, p. 319)

servação do grupo”²⁷. Ora, esta compreensão de que o conceito de justiça é amoral, mas funcional, está fundamentada na noção de utilidade pública, pois é ela que possibilita a sobrevivência do próprio indivíduo e da sociedade. Desse modo, como já exposto anteriormente, configura-se aqui uma espécie de “utilitarismo”: a ação correta é aquela que leva a maior felicidade para o maior número de indivíduos (no caso, o grupo como um todo). Entretanto, ao estabelecer as regras da justiça (propriedade, transmissão por consentimento e promessas), este utilitarismo não pode mais ser professado, pois inviabiliza a própria sociedade, visto que esta se torna cada vez mais complexa e necessita de outras regras de conduta.

Porém, o simples cumprimento das regras de justiça não é suficiente para estabelecer uma sociedade que atenda aos interesses conflitantes, pois é imprescindível reestabelecer a primeira fase do desenvolvimento da justiça: a própria sobrevivência da sociedade e dos indivíduos necessita da utilidade das ações. Desta forma, pode-se compreender a afirmação humeana, na *Segunda Investigação*, de que a origem da justiça repousa sobre a utilidade pública²⁸. Tal afirmação difere da expressa no *Tratado*, cuja origem reside em mecanismos para a preservação do

²⁷ João Paulo Monteiro, opus cit., p. 253.

²⁸ “*That justice is useful to society (...) it would be a superfluous undertaking to prove. That public utility is the sole origin of justice, and that reflections on the beneficial consequences of this virtue are the sole foundations of its merit (...)*”. (EPM, Section 3, p. 13)

indivíduo e da sociedade²⁹. Não obstante estas diferenças, o conceito de justiça já se encontra plenamente desenvolvido e absorvido pelos membros da sociedade. Isto leva à compreensão de que é o útil que sustenta o conceito de justiça.

Entretanto, além das questões relativas ao conceito de justiça, e notadamente ao conceito de obrigação natural e moral, há o problema do “dever”³⁰ que, no sentido forte do termo (*ought*), teve o uso criticado por Hume ao derivá-lo a partir de um “ser”. Este ponto, que ficou conhecido como o problema do “ser / dever” e será analisado a seguir, é importante para a própria compreensão do conceito de justiça, bem como das questões concernentes às virtudes naturais e artificiais.

IV.2 - Entre o “Ser” e o “Dever”: o Problema do Descritivo para o Prescritivo.

No final da primeira seção do Livro III do *Tra*

²⁹ “*The whole scheme, however, of law and justice is advantageous to the society; and it was with a view to this advantage that men, by their voluntary conventions, established it. After it is once established by these conventions, it is naturally attended with a strong sentiment of morals, which can proceed from nothing but our sympathy with the interests of society.*” (THN, 3.3.1, p. 370)

³⁰ Para os principais dicionários de língua inglesa, “*obligation*” diz respeito a promessa, contrato, acordo entre uma ou mais pessoas em relação a alguma ação. Por sua vez, “*ought*” está relacionado ao dever ou obrigação moral, num sentido que lhe impõe um caráter marcadamente forte de necessidade da ação.

tado, Hume apresentou uma de suas mais famosas afirmações, *i.e.*, o problema da passagem de questões factuais para obrigações morais, como segue:

*“Em todos os sistemas de moral que encontrei até aqui, tenho sempre notado que o autor durante algum tempo procede segundo a maneira comum de raciocinar, estabelece a existência de Deus, ou faz observações sobre a condição humana; depois, de repente, fico surpreendido ao verificar que, em vez das cópulas é e não é habituais nas proposições, não encontro proposições que não estejam ligadas por deve ou não deve. Esta mudança é imperceptível mas é da maior importância. Com efeito, como este deve ou este não deve exprimem uma nova relação ou afirmação, é necessário que sejam notados e explicados; e que ao mesmo tempo se dê uma razão daquilo que parece totalmente inconcebível, isto é, de como esta nova relação se pode deduzir de outras relações inteiramente diferentes.”*³¹

Esta importante passagem indica uma acusação que Hume fez a seus predecessores, visto que, como o próprio autor afirmou, a maioria dos sistemas morais in-

³¹ “In every system of morality which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprized to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.” (THN, 3.1.1, p. 302)

correm neste problema. Isto não passou despercebido em sua época, pois autores como Reid³² já se reportavam a esta questão. Entretanto, esse ponto toma vulto a partir das investigações empreendidas pelos “filósofos analíticos”, na primeira metade do século XX³³. Autores como Ayer e Stevenson, com o emotivismo, e Hare, com o prescritivismo, apontam esta passagem como base de apoio para suas próprias teorias morais.

No início do século passado, diversos filósofos apoiaram-se em Hume para apresentar distintas teorias morais e compartilharam de maneira quase uniforme a interpretação da passagem do “ser/dever” ao avaliar que o termo “deduzir” significa uma dedução lógica. Segundo Hudson, disto duas conclusões se apresentam: a) que um “dever” não é deduzido a partir de um “ser”; e b) que há um abismo lógico intransponível entre os juízos morais e as questões de fato³⁴. Ainda segundo Hudson, era a este abismo lógico que se referiam Moore, Stevenson e Hare. O primeiro, ao afirmar a não definibilidade de “bom”³⁵; o segundo, ao apresentar a distinção entre crenças e atitu-

³² Thomas Reid, *Essays in the active powers*, em especial Cap VII.

³³ G. E. Moore desenvolve o argumento da falácia naturalista, o qual segue um tipo similar de argumentação, porém sem atribuir a Hume nenhuma influência sobre este ponto. Sobre alguns desdobramentos da teoria de Moore ver: Darlei Dall’Agnol, *Valor intrínseco*, Tese de Doutorado, inédita, em especial a Primeira Parte. Sobre o desenvolvimento desta falácia ver: Esperanza Guisán, *Los presupuestos de la falacia naturalista: una revisión crítica*.

³⁴ W. D. Hudson, *Modern moral philosophy*, p. 105.

³⁵ G. E. Moore, *Principia ethica*, p. 25.

des³⁶; e o terceiro, ao afirmar que nenhuma descrição é utilizada para prescrever³⁷.

Entretanto, no final da década de 50 e início de 60, Alasdair MacIntyre, Geoffrey Hunter e outros apresentaram interpretações diferentes da tradicional e, em muitos casos, argumentaram que não existia o salto entre ser e dever. Essas novas interpretações da teoria humeana estimularam um debate acerca deste ponto; discussão considerada ainda relevante, notadamente por implicar questões relacionadas à justificação epistemológica da moral, *i.e.*, uma compreensão metaética.

Hunter parece concordar com a interpretação de que “deve” não é deduzido a partir de “é”. Também acredita que esse argumento era uma dedução lógica³⁸. Apesar disso, propõe que Hume elimina o abismo existente entre “ser” e “dever” através da identificação de proposições de dever com certas proposições de ser. Para corroborar esta interpretação, Hunter cita as seguintes passagens:

“(...) assim, quando afirmais que uma ação ou um caráter são viciosos, quereis simplesmente dizer que, em razão da constituição da vossa natureza, ao considerá-los, experimentais um sentimento de censura.”

“Não inferimos que um caráter é virtuoso porque agrada; mas, percebendo que agrada de

³⁶ C. L. Stevenson, *Ethics and language*.

³⁷ R. Hare, *The language of morals*.

³⁸ Geoffrey Hunter, *Hume on 'is' and 'ought'*, p. 149.

tal modo particular, sentimos de fato que ele é virtuoso.”³⁹

Essas passagens sugerem que não há necessidade de explicar a inferência do ser para o dever, visto que os significados das proposições de “dever” podem ser definidos adequadamente em termos de “ser”. Neste caso, as proposições de dever implicam em que os objetos produzem no agente, no receptor e no espectador uma certa classe de sentimentos, *i.e.*, os juízos morais formam-se sobre certas emoções do sujeito. Desta maneira, o abismo entre “ser” e “dever” não existe, pois o “dever” se identifica com o “ser” por meio do informe das emoções. Entretanto, esta posição é criticada por Flew, segundo o qual é um equívoco interpretar a posição humeana no sentido de que os juízos morais informam sobre os sentimentos humanos, pois é mais adequado dizer que os juízos morais expressam sentimentos de elogio ou reprovação⁴⁰. Neste caso, a crítica de Flew parece acertada ao afirmar que os juízos morais apenas manifestam sentimentos, não ocorrendo, desta forma, uma passagem do “ser para o dever”. Portanto, isto está de acordo com a interpretação tradicional.

³⁹ “*So that when you pronounce any action or character to be vicious, you mean nothing, but that from the constitution of your nature you have a feeling or sentiment of blame from the contemplation of it.*” (THN, 3.1.1, p. 301) “*We do not infer a character to be virtuous, because it pleases; but in feeling that it pleases after such a particular manner, we in effect feel that it is virtuous.*” (THN, 3.1.2, p. 303)

⁴⁰ Antony G. N. Flew, *Hume’s philosophy of belief*, p. 230ss.

Por outro lado, MacIntyre sustenta não ser possível assumir, nesta passagem, que o argumento é dedutivo no sentido em que a interpretação tradicional o compreende, pois ele não deve ser classificado como uma implicação lógica, mas sim emprega o termo “*dedução*” no sentido de inferência⁴¹. Compreendida desta maneira, a conexão entre “ser” e “dever” corrige os erros dos outros filósofos morais sobre esta questão, e o vazio entre eles é superado ao sustentar que parece razoável concluir o que se deve fazer a partir de uma inferência de qual é o interesse comum. MacIntyre argumenta que o método utilizado está próximo da “*indução*”, no sentido que o filósofo escocês utiliza na *Primeira Investigação*, e esta inferência somente se justifica porque Hume acreditava que as regras morais apóiam-se no interesse de todos a longo prazo. O filósofo americano considera que tal passagem do “ser” para o “dever” se faz pela noção de “querer”, o qual é um silogismo prático, a exemplo do que já fizera Aristóteles, o qual inclui nas premissas termos como “*convém*”, “*agrada*” entre outros. Assim, MacIntyre resume sua posição:

“A interpretação da passagem do “ser” e “dever” que estou propondo pode agora ser sintetizada. Nesta passagem Hume não estaria afirmando a autonomia da moral – porque não acredita nisto e não enfatizou tal vinculação –, pois nem a menciona. Ele está afirmando que a questão de como a base factual da moralidade relaciona-se com a moralidade é uma questão lógica crucial, se alguém refletir so-

⁴¹ Alasdair MacIntyre, *Hume's on 'is' and 'ought'*, p. 496.

bre isso, será capaz de perceber que há maneiras pelas quais esta transição pode ser feita e outras pelas quais não pode. Alguém tem de ir além da própria passagem para ver quais são; mas, se alguém assim o faz, é evidente que nós podemos ligar os fatos da situação com o que devemos fazer apenas por meio de um daqueles conceitos os quais Hume considera sob o título de paixões e que indiquei como exemplos, tais como “desejando”, “precisando” e outros iguais.”⁴²

Os argumentos apresentados por MacIntyre merecem várias críticas, pois apresentam certas contradições dentro da própria obra humeana. Uma das objeções aqui levantadas refere-se ao fato de o próprio filósofo escocês sustentar que, embora as inferências do tipo “*o sol nasce todo os dias, e amanhã ele também nascerá*” sejam utilizadas correntemente pelos homens, isso não aponta um conhecimento, mas sim uma crença, a qual é questionável. Tal problema também é encontrado na moral, pois a passagem do “ser” para o “dever” não é um raciocínio dedutivo, mas sim uma inferência. Por existirem interesses comuns, há regras de justiça, como parece apontar o filó-

⁴² “(...) the interpretation of the “is” and “ought” passage which I am offering can now be stated compendiously. Hume is not in this passage asserting the autonomy of morals - for he did not believe in it, and he is not making a point about entailment - for he does not mention it. He is asserting that the question of how the factual basis of morality is related to morality is a crucial logical issues, reflection on which will enable one to realize how there are ways in which this transition can be made and ways in which it cannot. One has to go beyond the passage itself to see what these are; but if one does so it is plain that we can connect the facts of the situation with what we ought to do only by means of one of those concepts which Hume treats under the heading of the passions and which I have indicated by examples such as wanting , needing, and the like.” (A.C. MacIntyre, opus cit., p. 496.)

sofo americano ao apoiar-se em algumas passagens do *Tratado*⁴³. Por sua vez, Hudson afirma que as regras de justiça não podem existir, a menos que se leve em conta o interesse comum, mas este último não consegue sustentar a noção de dever. Portanto, também esta interpretação apresenta sérias limitações para superar o vazio da passagem do “ser” para o “dever”, e, assim, a visão tradicional ainda é a compreensão mais bem sucedida teoricamente.

Entretanto, pode-se questionar se o próprio Hume não incorreu no problema da passagem do “ser” para o “dever”, visto que, como o próprio MacIntyre aponta em alguns trechos, há dever deduzido a partir de um ser. Ao longo de todo o livro III do *Tratado*, o termo “*ought*” é empregado, na maioria das vezes, não no sentido moral. Por outro lado, o termo “*obligation*” é utilizado, em grande parte, com uma conotação moral⁴⁴. Já nos dicionários de língua inglesa, o termo significa um acordo, promessa ou contrato que uma pessoa faz com outras. Assim, a passagem do “ser” para o “dever” não acontece por meio de argumentos lógicos, mas sim pelo acordo firmado entre as pessoas para resolver uma situação num dado momento e também no futuro. Se for compreendida desta forma, a dinâmica do problema “ser / dever” transforma-se naquilo

⁴³ “*When, therefore, men have had experience enough to observe, that, whatever may be the consequence of any single act of justice, performed by a single person, yet the whole system of actions concurred in by the whole society, is infinitely advantageous to the whole, and to every part, it is not long before justice and property take place.*” (THN, 3.2.2, p. 319)

⁴⁴ No *Tratado* o termo “*ought*” é empregado trinta vezes, ao passo que “*obligation*” é utilizado em cento e trinta ocasiões.

em que Ferrater Mora apontou ao argumentar sobre um *continuum* entre o mundo físico (factual, ser) e um mundo de características sociais e culturais (prescritivo, dever)⁴⁵, ou seja, a falácia se dissolve, pois não existe o abismo no mundo concreto, mas somente no mundo lógico.

Se o abismo apontado pela interpretação tradicional não é transposto, então parece que Hume encontrou uma outra saída: o dever, o qual não possui uma justificativa razoável para ser aceito, é substituído pela obrigação, a qual é um acordo entre as pessoas a fim de que se estabeleçam determinadas regras e normas para a sobrevivência individual e de toda a sociedade. Entretanto, se a questão do dever se resolve na sua alteração para as obrigações, o mesmo não acontece com a questão do fundamento que pautará as decisões, pois parece razoável a argumentação de MacIntyre de que a obediência a determinada regra serve ao interesse de todos a longo prazo.

Esta questão está relacionada com o estatuto metaético da própria teoria. Como já se apresentou anteriormente, muitos autores que intentaram estabelecer teorias morais no século XX utilizam algumas posições que o filósofo escocês advogou no XVIII; entretanto, a partir das discussões iniciadas sobre o fundamento epistemológico da moral, novas classificações passaram a ter lugar. Esta divisão foi estabelecida, num primeiro momento, en-

⁴⁵ José Ferrater Mora, *De la materia la razón*, em especial o cap. 3.

tre as teorias cognitivistas e as não cognitivistas⁴⁶ e, mais recentemente, entre realistas e anti-realistas⁴⁷.

De modo geral, os intérpretes da teoria moral humeana podem ser divididos entre os que lhe atribuem um subjetivismo, como Mackie⁴⁸, e aqueles que o identificam realista, como Norton⁴⁹. Neste caso, é importante compreender quais são as limitações que cada posição apresenta quando confrontada com todo o espectro da obra de Hume, além de qual é a mais razoável a partir das distinções apresentadas pela metaética contemporânea.

⁴⁶ Segundo Paul W. Taylor, o cognitivismo advoga “*the autonomy of moral discourse, for they all deny that moral statements can be correctly described as simple assertions predicating a value-property of a subject (nonnaturalism), or as a certain subclass of empirical assertions (naturalism)*”. E o não-cognitivismo “*as not being assertions of any kind at all (noncognitivism)*”. (p. 116)

⁴⁷ Segundo Maria Cecília M. de Carvalho, os realistas argumentam que os “*valores morais existem objetivamente e independem de nossas opiniões sobre eles*” e estão ligados ao cognitivismo, ou seja, “*a posição segundo a qual juízos morais têm o caráter de asserções, sendo portanto suscetíveis de uma avaliação na dimensão do verdadeiro e do falso*”. Por sua vez, os anti-realistas podem ser cognitivistas “*e defendem que todas as alegações morais são (...) falsas*”, ou não-cognitivistas ao sustentar que “*juízos morais têm uma outra função, que não a de veicular conhecimento, não sendo portanto nem verdadeiros nem falsos*”. (p. 14)

⁴⁸ J. L. Mackie, opus cit., p. 145ss, nas quais avalia as hipóteses de interpretação da filosofia humeana como realistas e sentimentalistas (subjetivistas), e sustenta que a interpretação mais coerente se direciona para o segundo modelo. Por sua vez, Carvalho aponta Mackie como um dos defensores da inexistência de valores objetivos, que defende uma subjetividade dos valores, o qual apresenta como predecessor David Hume. (Maria Cecília M. de Carvalho, opus cit., p. 26 ss)

⁴⁹ David Fate Norton, *David Hume: common-sense moralist, sceptical metaphysician*, p. 94ss.

Segundo David McNaughton⁵⁰, o realismo moral nega a divisão entre fatos e valores, visto que as opiniões morais são crenças as quais, como as outras crenças, são determinadas verdadeiras ou falsas pelo modo através do qual as coisas se apresentam. Ao rejeitar a divisão entre fatos e valores, os realistas sustentam que a estrutura do pensamento moral suporta este tipo de separação, pois para a moral, assim como em outros aspectos da vida humana, as experiências sobre valores estão incluídas no conhecimento que as pessoas têm do mundo. Como exemplo, pode-se argumentar que as pessoas vêem beleza em uma forma ou bondade no rosto de alguém. Os realistas afirmam que a experiência moral parece, num primeiro momento, suportar as teorias anti-realistas, mas argumentam que os valores apresentam-se para as pessoas como algo independente das suas crenças ou sentimentos sobre determinada ação⁵¹.

Por sua vez, as teorias não-cognitivistas⁵² têm de superar quatro desafios que se lhes apresentam: a) a questão da verdade; b) o ceticismo; c) a distinção entre aparência e realidade; e d) o problema da observação. No que diz respeito à primeira questão, se não existe uma realidade moral, então nenhuma opinião moral é verdadeira.

⁵⁰ David McNaughton, *Moral vision: an introduction to ethics*, p. 39ss.

⁵¹ David McNaughton, *opus cit.*, p. 17ss.

⁵² McNaughton não apresenta a discussão sobre o anti-realismo, porém há uma forte aproximação das teses anti-realistas e do não-cognitivismo. Desta forma, não se tratará aqui das questões do anti-realismo.

Isto representa problemas para estas teorias, pois devem mostrar que um julgamento moral é adequado para que se sustentem.

O segundo ponto, o ceticismo, sustenta-se pela seguinte argumentação: se não há no mundo opinião moral verdadeira, então de que maneira pode-se justificar um determinado ponto de vista moral? Há duas razões: a primeira por causa do realismo sobre os valores; pois, se não há realidade moral, as opiniões morais não podem então ser justificadas pela experiência ou observação. A segunda apresenta-se na medida em que uma pessoa é hábil em produzir boas razões para suas crenças, mas considera difícil apresentar boas razões para os seus atos; isso porque as atitudes de uma pessoa dependem do que ela sente, e não há razões para justificar o que a pessoa sente⁵³.

O problema da observação diz respeito ao fato de que os não-cognitivistas negam a possibilidade dos valores, e então não há nada a ser observado. Esta afirmação parece ser contra-intuitiva, visto que a experiência do mundo que as pessoas têm parece envolver valores tanto morais como não morais. Já no que concerne à distinção entre aparência e realidade, a afirmação de que não há realidade moral implica que as propriedades morais

⁵³ “(...) while I may be able to produce good reasons for my beliefs, it is hard to see how I could have good reasons for my attitudes. What attitudes I have depends on how I feel – and it does not seem to make sense to ask someone to justify their feelings, any more than it makes sense to ask me to give good reasons to support my dislike of cold rice pudding.” (David McNaughton, opus cit., p. 19)

não formam parte da estrutura do mundo, o que significa que elas necessitam de uma justificação. Dessa forma a questão que se coloca refere-se ao critério pelo qual se estabelecerá quais serão as propriedades morais no mundo. A partir destes quatro desafios impostos às teorias não-cognitivistas, McNaughton sustenta que se uma teoria for bem sucedida em responder a estes pontos, então se obtém uma argumentação mais adequada⁵⁴ do que a das demais teorias.

Ao se aplicar estas análises metaéticas, a obra de Hume fornece elementos para ambas as interpretações. Mas a concepção realista apresenta maiores dificuldades para se sustentar, pois a sua concepção de que o vício e a virtude existem objetivamente no mundo conflita com passagens da *Segunda Investigação*⁵⁵.

Por sua vez, os quatro desafios que as teorias não-cognitivistas devem enfrentar parecem ser adequadamente respondidos pela teoria humeana. A questão da verdade apresenta-se na distinção entre o “ser / dever” e nos seus desdobramentos. Neste caso, a verdade acontece pelo próprio desenvolvimento do conceito de justiça e do termo “*obrigação*”, os quais, “ser” e “dever”, ao serem com-

⁵⁴ “*If the non-cognitivist can meet these challenges then he will have gone a long way towards substantiating his theory.*” (David McNaughton, opus cit., p. 20)

⁵⁵ Hume sustenta que a natureza e mesmo a definição da virtude é “*a quality of the mind agreeable to or approved of by everyone*” (EPM, *Section 8*, p. 67). Esta definição restringe a virtude a existir somente na mente das pessoas que contemplam um objeto ou uma ação, e não que o objeto e a ação sejam virtuosos por si mesmos.

preendidos e assimilados pela sociedade, atuam como uma idéia de verdade construída socialmente. Em relação ao ceticismo, pode-se argumentar que este não era um problema desconhecido pelo filósofo, pois ao longo do *Tra-tado* e das *Investigações* sustenta um tipo de ceticismo mitigado; e isto não é diferente na moral. O apelo que faz à noção de utilidade, e notadamente à de utilidade pública, sugere que este é o fundamento no qual ele apóia a sua teoria moral, para justificar determinados pontos de vista morais e as atitudes que são levadas em conta no momento da ação ou de sua avaliação.

O problema de que não há valores no mundo é encontrado ao longo da obra humeana, mas os critérios pelos quais serão avaliadas as propriedades morais são estabelecidos a partir das necessidades individuais e coletivas, *i.e.*, estão relacionados com as questões das virtudes naturais e artificiais, bem como com as questões das obrigações naturais e morais. E por último, a realidade moral passa a fazer parte da estrutura do mundo a partir dos acordos intrínsecos estabelecidos entre os seres humanos.

Considerações Finais

Ao afirmar que a justiça é uma virtude artificial, Hume se vê obrigado a apresentar uma argumentação que sustente seu ponto de vista. Para tanto, lançou mão de dois artifícios: os dois estágios de desenvolvimento e as três regras de justiça. Em relação aos estágios, num primeiro momento o ser humano é desprovido da noção de justiça ou de justo, e a partir da constatação de que sozinho na natureza não tem muitas chances de sobrevivência, observa que através do convívio com outros aumenta as suas possibilidades no mundo. Esta relação estabelece um motivo natural (mas não moral) de comportamento cooperado que visa à estabilidade das relações entre as pessoas do grupo e objetiva a sobrevivência.

O primeiro estágio desenvolve-se, a partir da estabilidade das relações e com o surgimento das convenções de justiça, através das três regras fundamentais, quais sejam: a estabilidade da posse, a transferência da propriedade por consentimento e o cumprimento das promessas. Já o segundo estágio pressupõe a obrigação moral de ser justo; diferente da obrigação natural, a primeira está ligada aos sentimentos do bem e do mal que servem

de motivo ao cumprimento de uma ação⁵⁶.

Como visto, Hume acusa as teorias morais que o precederam de incorrer no problema de partir de um “ser” descritivo para um “dever” de cunho moral. Tradicionalmente esta passagem é interpretada como uma impossibilidade de se deduzir um “dever” a partir de um “ser”, além de que isto apresenta um abismo lógico intransponível entre os juízos morais e as questões de fato. Esta interpretação foi questionada nas décadas de 1950 e 60. Aparentemente tais tentativas não foram bem sucedidas e a interpretação tradicional ainda é a mais adequada. Entretanto, autores como Ferrater Mora e Esperanza Guisán⁵⁷ defendem a existência na filosofia moral humeana de um *continuum* entre o mundo físico e o mundo cultural, na medida em que há, sim, uma ruptura lógica entre “ser” e “dever”, mas não há esta ruptura no mundo material: é na medida em que os indivíduos entendem o mundo que preservem as maneiras de agir.

Neste sentido, o problema do “ser / dever” recai

⁵⁶ Para Philippe Saltel a obrigação natural está ligada às paixões, e as obrigações morais são artificiais, portanto secundárias (embora ele não justifique a maneira pela qual ela se forma artificialmente). “*Détermination à l'action (...). C'est donc en premier lieu la disposition passionnelle qui fait obligation – et le jugement moral qui s'en saisit l'entend bien ainsi, indépendamment des actes produits ou de son rapport à la volonté: elle est alors obligation naturelle. Mais les devoirs de justice ne peuvent s'appuyer uniquement et directement sur les seules passions; il leur faut l'appoint d'une obligation seconde, ou morale, qui en est artificiellement dérivée.*” (Opus cit., p. 35)

⁵⁷ Esperanza Guisán, *Cómo ser un buen empirista em Ética*. Em especial Cap. 4.

sobre sua obra: Hume cometeu esta falácia? A resposta é não, visto que não usa o termo “*ought*”, mas sim “*obligation*”. Isso significa que a obrigação, seja natural ou moral, é um elemento construído a partir do convívio com os outros, o qual não aparece na sociedade primitiva, que desconhece as regras de justiça⁵⁸. Assim, a solução do problema da passagem do “ser” para o “dever” não é lógica, mas social: os seres humanos fazem prescrições morais, não de entidades abstratas ou transcendentais, mas dos acordos e convenções que levam em conta os motivos elementares da ação; a saber, o interesse próprio, a benevolência universal e a benevolência privada.

A passagem do “ser” ao “dever” suscita a discussão metaética da moral humeana, e neste caso, os intérpretes podem ser divididos entre aqueles que acreditam que a teoria apresenta elementos de sustentação de um realismo, e aqueles que argumentam o oposto e advogam um anti-realismo, além das distinções entre teorias cognitivistas e não-cognitivistas. Embora ambas as formas de interpretação apresentem bons argumentos para sustentar suas posições, o realismo incorre numa dificuldade maior: ao afirmar a existência de valores que independem do ser humano, esbarra em interpretações da teoria epistemológica humeana que negam tal possibilidade.

Assim, parece mais razoável compreender a moral humeana como não cognitiva, visto que ela consegue,

⁵⁸ Além do fato de que a ética humeana é descritiva e não prescritiva.

segundo McNaughton, superar os quatro desafios que se impõem a ela. Ao satisfazer estes critérios, a ética humana caminha na direção de uma das possíveis consequências do não-cognitivismo: o apelo à utilidade e à figura do espectador ideal⁵⁹.

⁵⁹ Sobre esta questão ver McNaughton, opus cit., p. 163ss. Hare, *Freedom and Reason*, ch. 7.

CAPÍTULO VI

ENTRE O BELO E O VIRTUOSO: A ESTÉTICA HUMEANA

“Denn in Wahrheit handelt es sich nicht allein um eine Einengung des Begriffs des Gemeinsinns auf den Geschmack, sondern ebensowenig um die Einengung des Begriffs des Geschmacks selbst. Die lange Vorgeschichte, die dieser Begriff hat, bis er von Kant zum Fundament seiner Kritik der Urteilskraft gemacht wird, läßt erkennen, daß der Begriff des Geschmacks ursprünglich eher ein moralischer als ein ästhetischer Begriff ist. Er beschreibt ein Ideal echter Humanität und verdankt seine Prägung dem Bestreben, sich gegen den Dogmatismus der >Schule< Kritisch abzuheben. Auf das >Schönegeistige< wird der Gebrauch des Begriffs erst später eingeengt.” (Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p 40)

egundo Tatarkiewicz, a época moderna começa quando parte da literatura e da ciência rompe com a Idade Média para retornar à Antiguidade¹; entretanto, no que concerne à estética, os séculos medievais

¹ Wladyslaw Tatarkiewicz, *Historia de la estética: I la estética moderna*, p. 583.

não estavam em desacordo com os antigos; somente alguns conceitos deixaram de ser utilizados. Desta forma, não se pode afirmar que aconteceu uma reviravolta na estética nem uma ruptura com as idéias medievais; o período que vai de 1400 a 1700 constitui uma época na qual poucas mudanças são encontradas em relação à crítica.

As concepções clássicas apresentam duas correntes principais: uma sustenta que as experiências estéticas têm um fundamento objetivo, e a outra nega tal tese. Na primeira concepção os objetos são em si mesmos belos ou feios, ao passo que na segunda essas qualidades são percebidas pelos indivíduos, pois os objetos não as possuem como características próprias. Assim, há uma estética objetivista e outra subjetivista; a primeira prevaleceu nos séculos medievais e na primeira etapa dos tempos modernos. Entretanto, este objetivismo, que perdurou por tanto tempo e acabou por ser chamado de clássico, tornou-se entre os séculos XV e XVII a principal corrente do pensamento estético, ao passo que o subjetivismo aparece com maior força nos séculos XVII e XVIII, apesar de muitos autores desta última corrente ainda apresentarem uma postura clássica².

Em meio a todo este espectro que caracteriza a estética no final do século XVII e início do XVIII, surgem os dicionários filosóficos que apresentam definições

² “(...) aunque los artistas y los críticos que se ocupaban entonces de la estética mantuvieran en general posturas clásicas.” (Wladyslaw Tatarkiewicz, opus cit., p. 584)

dos termos empregados nas artes em geral³. Nestes dicionários, o termo “*belo*” é comumente definido pela noção de proporção. Esta foi compreendida como conveniência, *i.e.*, a conveniência das partes entre si e da totalidade (Baldinucci), ou como o acerto das dimensões do objeto, conseguido graças à relação adequada das partes entre si e da totalidade (Richelet)⁴. De acordo com a tradição, a proporção tem como sinônimos os termos “*simetria*”, “*medida*” e “*disposição adequada*”, e pode-se indagar até que ponto estes conceitos apresentam correlatos com as questões morais, visto que a “beleza” de uma ação muitas vezes é compreendida como a disposição adequada de sua conseqüência (teleologia) ou de seu dever (deontologia).

Por sua vez, Dabney Townsend sustenta que a mera separação entre objetivistas e subjetivistas encontrada nas teorias estéticas do século XX está equivocada ao sugerir uma distinção não existente no século XVIII⁵. Para tanto, argumenta que muitos outros teóricos do gosto não fazem a separação entre questões emocionais e epistemológicas; assim, o problema psicológico diz respeito a

³ Filippo Baldinucci, *Vocabulario toscano dell'arte del disegno*, 1681; Pierre Richelet, *Le nouveau dictionnaire français*, 1719. (apud. Władysław Tatarkiewicz, opus cit., p. 584)

⁴ “*Conforme a la tradición, la belleza (bellezza, beauté) es definida como proporción: Baldinucci la define como proporzione delle parti e de' colori, y Richelet como proportion charmante entre les parties de quelque tout. La proporción, a su vez, es definida como conveniencia: como conveniencia de las partes entre sí y a l totalidad por Baldinucci, e como acierto en las dimensiones del objeto, conseguido gracias a un adecuada relación de las partes entre sí y a la totalidad, por Richelet.*” (Władysław Tatarkiewicz, opus cit., p. 584)

⁵ Dabney Townsend, *Hume's aesthetic theory: taste and sentiment*, p. 14.

termos como individualidade e universalidade, substância e acidente. Ao rejeitar o universal e a substância, essas teorias modificam as evidências para o individual e aquilo que parece ser accidental. Neste caso, o apelo ao sentimento é parte do processo para aceitar tal transformação, e isto está de acordo com o que foi proposto por Tatarkiewicz, quando afirma que o embate entre apelos racionais e emotivos encontram-se por trás de teorias filosóficas do final do XVII e início do XVIII.

Neste sentido, nas pretensões humeanas sobre estética há uma incongruência: se por um lado o autor afirma que a beleza não é uma qualidade das coisas, mas existe somente na mente de quem a contempla, o que implica que cada um percebe uma beleza diferente daquela percebida pelos demais; por outro lado defende regras gerais para a avaliação do gosto, e este possui o mesmo fundamento daquele das ciências práticas, a saber, a experiência. A pretensão de Hume no seu ensaio “*Do Padrão do Gosto*” de apresentar “*uma regra capaz de conciliar os diferentes sentimentos dos homens*”⁶ esbarra neste dilema, *i.e.*, há um subjetivismo quanto à percepção da beleza e um universalismo quanto às regras gerais do gosto. Contudo, talvez a discrepância seja dissipada ao se considerar que muitos dos autores do século XVIII ainda trabalhavam com pressupostos clássicos, mas com tendências a um subjetivismo. Este é o caso de Hume: ao tangenciar as

⁶ “(...) *a rule by which the various sentiments of men may be reconciled, (...).*” (OST, p. 483)

duas principais correntes do pensamento estético, torna a sua teoria do gosto e da beleza de difícil compreensão.

Assim, no presente capítulo, discutir-se-á a evolução do pensamento estético nos predecessores de Hume, notadamente Shaftesbury e Hutcheson, bem como de que maneira conciliar as concepções objetivistas e subjetivistas em estética. Outrossim, a proximidade entre as concepções morais e estéticas será examinada para apresentar as possíveis relações entre estes diferentes pontos da teoria humeana.

VI.1 – O Belo em Shaftesbury e Hutcheson

As concepções estéticas que se apresentam no interior das teorias do “senso moral” têm seu início com o filósofo inglês Anthony Ashley Cooper, terceiro Conde de Shaftesbury⁷. A doutrina estética defendida por Shaftesbury está diretamente relacionada com a moral, na qual o sentido estético de uma ação faz perceber a sua adequação. O senso moral refere-se ao amor, à ordem e à beleza, relações que são esperadas tanto no universo quanto na

⁷ John Locke foi preceptor de Shaftesbury por um certo período e influenciou sua filosofia em muitos pontos.

sociedade, e tem sua perfeição em Deus; entretanto, isto não significa que a moralidade ou a beleza dependem do religioso. A teoria estética de Shaftesbury é apresentada na obra *Characteristics of Men, Manners, Opinion, Times* (1711). Nesta reunião de diferentes textos, e influenciado por Locke, aponta a importância e o valor da realidade empírica para a compreensão dos sentimentos, indica a existência de uma inclinação natural do homem para a beleza e para virtude, e propõe que ambas são, fundamentalmente, a mesma coisa⁸.

Apesar dos elementos empíricos, Shaftesbury adota em sua estética uma linha platônica ao identificar o belo com o bom, *i.e.*, *kalokagathón* (καλοκαγαθόν)⁹. Este sistema estético-moral tem como centro a noção de harmonia, no sentido da existência de uma coerência e proporcionalidade na adequação entre as partes constitutivas do objeto estético e as da moral. Ao introduzir em sua estética a faculdade pela qual se percebe a beleza, o autor apresenta uma inovação. Esta faculdade é caracterizada pela ordem e proporção, é correlata ao “sentido moral” e refere-se às questões dos sentimentos. Trata-se do gosto (*taste*), o instrumento valorativo em todas as circunstâncias da atividade artística e moral. É o estabelecimento desse critério, ou padrão, do gosto que possibilitará ao

⁸ O livro de 1711 é uma compilação de ensaios, diálogos e cartas. A beleza e a virtude são tratadas no texto *An inquiry concerning virtue and merit*.

⁹ Shaftesbury afirma literalmente que “(...) *the beauty and the good are still the same*”.(opus cit., p. 134)

homem uma segurança sobre as opiniões vulgares e inconsistentes.

Contrapondo-se ao “egoísmo” de Hobbes, como outros platonistas deste período, Shaftesbury argumenta que a virtude e a bondade são necessariamente “desinteressadas”, *i.e.*, são exercidas por si mesmas e não por motivos egoístas¹⁰. Neste sentido, há uma identificação entre o sentimento moral e o estético, visto que ambos devem apresentar uma posição desinteressada, “*the non-committed attitude*”, na expressão utilizada no século XVIII. Essa é uma forma de se distanciar das possíveis influências que levam a um julgamento tendencioso do objeto artístico ou de uma ação¹¹.

Por sua vez, Francis Hutcheson desenvolveu, como bem expressa sua teoria sobre o senso moral e estético, muitas das concepções apresentadas por Shaftesbury, notadamente a concepção platônica da *kalokagathía* (καλοκαγαθία) que é a identificação entre beleza e virtude. Para Hutcheson, a beleza se determina em relação ao sentimento que cada indivíduo percebe. Isto leva a um subjetivismo; entretanto, há um caráter universal na medida em que existem dois tipos de beleza: o original ou absoluto e o comparativo ou relativo. O primeiro não se refere a nenhum modelo, pois é a essência de si mesmo,

¹⁰ Fernando José de Menezes Bastos, *Panorama das idéias estéticas no Ocidente*, p. 57.

¹¹ A idéia de um observador desinteressado encontra correlação com o “espectador imparcial” de Hume e com o “observador imparcial” de Adam Smith.

ao passo que o segundo é estabelecido pela imitação de um modelo, *i.e.*, pela comparação entre entidades¹². Nesse sentido, a subjetividade da beleza passa por uma concepção universal, visto que há uma comparação entre os objetos para se estabelecer os graus de beleza entre eles, e isto só é possível graças a uma uniformidade existente em meio à variedade.

Tanto Shaftesbury quanto Hutcheson estão inseridos em um processo que se inicia no final do século XVII e que gradativamente substitui a razão pelos sentimentos como critério para a avaliação estética. Os críticos acreditam que a literatura e a arte não devem mais ser julgadas segundo os cânones clássicos, os quais eram objetivistas e racionalistas, mas sim que são os sentimentos inerentes aos seres humanos que fornecem as bases para o julgamento estético.

A atitude desinteressada foi primeiramente entendida como uma intuição direta e imediata, a qual se identificava, freqüentemente, com uma espécie de sentido interior. Neste caso, esta intuição, pela qual se percebe a beleza, era compreendida como uma espécie de “*sentir*”. O sentimento é uma fonte da experiência estética, e o “*feeling*” um meio de apreensão direta e imediata do belo.

O reconhecimento de que há uma variedade de “gostos” cria um novo problema. Ao seguir as distinções

¹² Francis Hutcheson, *An inquiry concerning the origin of our idea of beauty*, passim, e em especial Section II e IV.

apresentadas por Locke entre qualidades “primárias” (objetivas) e “secundárias” (subjetivas)¹³ muitos afirmam que a beleza não é uma qualidade que o objeto possui em si mesmo, mas sim uma configuração da resposta emocional, e sujeita a variar com a diversidade da estrutura emocional dos diferentes observadores. Assim, os filósofos ingleses do século XVIII investigam quais são as qualidades que um objeto ou ação deve possuir para que seja chamado de belo. Neste caso, a beleza é compreendida a partir da relação do objeto e do sujeito conjuntamente; isto significa que a importância do observador é ressaltada, e é atribuída à beleza uma nova faculdade chamada “*feeling*”, a qual é distinta dos sentidos ou da mera sensação como faculdade de perceber as coisas sensíveis.

Apesar da diversidade de pontos de vista, persistiu a indagação de que se a beleza é uma questão de gosto e está ligada a concepções individuais de respostas emocionais ou a um “padrão” objetivo e válido de bom e mau gosto, o qual é confrontado com as avaliações individuais, então pode-se indagar qual será este modelo. É dentro deste espectro que Hume desenvolve a sua investigação acerca do “padrão do gosto”.

¹³ John Locke, *An essay concerning human understanding*, em especial Livro II. Outrossim, é importante frisar que Galileu já havia apontado esta divisão.

VI.2 - Do Padrão do Gosto: entre a Percepção Individual e a Regra Geral.

A estética humeana não está separada da concepção de natureza humana, visto que na advertência do *Tratado* o filósofo afirma que o projeto estará concluído com o exame da moral, da política e da crítica¹⁴. Entretanto, Hume apresenta até a terceira parte, ou seja, a moral; não conclui a empresa do *Tratado*. Não obstante estas questões, publicou de maneira esparsa as suas análises sobre política e crítica.

O termo “*sentimento*” desempenha papel central dentro das teorias morais do século XVIII e deve ser compreendido como um quadro genérico de emoções. Neste sentido, a distinção entre a “*sentiment*” e “*feeling*” é importante, na medida em que o primeiro refere-se a toda uma gama de emoções existentes no ser humano, e entre estas está o “*feeling*”, compreendido como uma apreensão direta do sentimento estético. Segundo os dicionários da língua inglesa, e também no sentido que Hume lhe atribuiu, o primeiro é um termo genérico que compreende sensações, desejos e emoções, mas que exclui a percepção e o

¹⁴ “*If I have the good fortune to meet with success, I shall proceed to the examination of Morals, Politics, and Criticism, which will complete this Treatise of Human Nature.*” (THN, *Advertisement*, p. 2)

pensamento¹⁵.

As impressões que se relacionam com os sentimentos estéticos e morais de aprovação e desaprovação são impressões secundárias calmas, e neste sentido são respostas às impressões sensoriais ou originais. A beleza está diretamente ligada a aprovação ou desaprovação, o que se relaciona com uma pressuposição já explorada por Hutcheson e remete, em último caso, a Locke: às qualidades primárias e secundárias, e também a uma beleza absoluta e outra relativa. Se a beleza produz um sentimento de aprovação ou não, isso acontece ao se comparar com algo que se esperava, e não simplesmente como uma entidade independente. Assim, para Hume, a experiência do belo é condição necessária para se pensar sobre a idéia do belo, na medida em que um indivíduo não pode construir a idéia do belo através de outras idéias, portanto a idéia é derivada do próprio sentimento de aprovação. Essa argumentação incorre, no entanto, na falácia de petição de princípio.

Isto apresenta um problema para a estética humeana: não se pode inferir que o pôr-do-sol é bonito e que isto suscite a sua aprovação¹⁶. Ao ver o pôr-do-sol, a impressão visual causa um prazer naquele que contempla

¹⁵ “(...) *that though bodies are felt by means of their solidity, yet the feeling is a quite different thing from the solidity, and that they have not the least resemblance to each other.*” (THN, 1.4.4, p. 151)

¹⁶ Em Hume existe uma diferença entre a beleza moral, natural e estética, a qual será tratada mais adiante.

tal acontecimento. Mas afirmar que ele é bonito indica a necessidade de que outros elementos também estejam presentes: e estes estão ligados ao gosto e à comparação com outros tópicos.

Neste sentido, o gosto é a capacidade de responder com aprovação ou desaprovação. Ao afirmar algo sobre “um julgamento estético”, ou um “julgamento de gosto”, indica-se que estes são diferentes daqueles que se apresentam sobre questões de fato (*matters of fact*). Este último diz respeito a idéias que podem ser verdadeiras ou falsas, mas esse não é o caso dos juízos que têm sua origem nas operações do gosto. Somente os sentimentos determinam se um objeto em particular é ou não belo; questão que não suscita disputa, como é o caso das questões de fato. Assim, o gosto é espontâneo e imediato, além de ser incrementado pelo “bom senso” e pela “razão”. Os gostos morais e estéticos não são conclusões da razão, nem o resultado da mera comparação de idéias, mas sim um prazer imaginativo, o qual não se conecta com a criatividade ou mesmo a capacidade de produzir arte, e é influenciado por regras gerais, que são fundadas na experiência e na observação, e este é o objetivo do ensaio *Do padrão do gosto*.

Este último texto pode ser dividido em quatro partes que tratam de pontos distintos da crítica e das avaliações estéticas. Essas partes compõem um longo argumento em prol da definição do “padrão do gosto”, questão que se tornou central na filosofia britânica do século

XVIII, na medida em que resolve o problema apresentado entre subjetivistas e objetivistas (realistas). Em algumas passagens o texto parece apresentar certas contradições com os pressupostos gerais de sua teoria, mas tais incorreções estão mais ligadas à retórica do que propriamente a uma outra compreensão da obra.

Na primeira parte do texto, o filósofo escocês argumenta que existem duas visões filosóficas distintas acerca das questões estéticas. A primeira delas chamada de posição cética, a qual argumenta que a beleza é o sentimento de prazer que o objeto causa, e desta maneira nunca se pode afirmar algo sobre a beleza em absoluto, pois o sentimento existe somente na mente de quem a contempla. Entretanto, embora Hume concorde com tal afirmação, rejeita a posição de que não pode existir um padrão de gosto para propiciar um julgamento adequado de aprovação ou reprovação, como foi anteriormente discutido. Nesta direção, nenhuma resposta apresentada sobre um objeto belo é superior a outra, da mesma maneira que não existe uma resposta errada no que concerne a este assunto¹⁷.

A outra posição filosófica é o “senso comum”, com a qual Hume parece compactuar, ao argumentar que as respostas avaliativas sobre as questões estéticas não são nem verdadeiras nem falsas, algumas, porém, podem ser

¹⁷ “*The sentiments of men often differ with regard to beauty and deformity of all kinds, even while their general discourse is the same.*” (OST, p.481)

melhores do que outras¹⁸. Assim, embora a posição cética em relação à subjetividade do belo esteja correta, há alguns elementos que possibilitam a existência de determinados padrões de gosto, como os encontrados na vida ordinária¹⁹.

Na segunda parte está a discussão acerca da possibilidade de se estabelecer um padrão, através do senso comum, pelo qual se possa confirmar um sentimento sobre a beleza ou deformidade e se condenar outro. Para tanto, Hume argumenta que as composições das obras de arte (o exemplo por ele citado refere-se a textos literários) não apresentam suas regras fixadas por raciocínios *a priori* ou por comparações abstratas, mas têm seu fundamento na experiência. Tais regras não “*passam de observações gerais, relativas ao que universalmente se verificou agradar em todos os países e em todas as épocas*”²⁰.

Nesta etapa de sua obra, o autor argumenta que qualquer alteração nestas “pequenas molas” que sustentam as regras gerais das artes inviabiliza a apreensão adequada do objeto da maneira como ele idealmente deve ser compreendido. Disto resulta que, embora existam estas

¹⁸ Sobre esta questão ver: João Paulo Monteiro, *Hume e a epistemologia*, Cap. 1.

¹⁹ Sobre este assunto ver: David Fate Norton, *David Hume: common-sense moralist, sceptical metaphysician*; e Mário Guerreiro, *Ceticismo ou senso comum?*

²⁰ “*Their foundation is the same with that of all the practical sciences, experience; nor are they any thing but general observations, concerning what has been universally found to please in all countries and in all ages.*” (OST, p. 482)

regras gerais, para que elas se manifestem, ou seja, para que uma apreciação ocorra, faz-se necessário o concurso de uma infinidade de características, tanto internas da pessoa, quanto externas do ambiente no qual ela se desenvolve.

A terceira etapa apresenta, em linhas gerais, o que é exigido para que uma pessoa desenvolva o seu gosto, *i.e.*, para que ela se torne um verdadeiro juiz nestas questões. O filósofo apresenta então cinco fatores que devem estar unidos a fim de que se desenvolva na pessoa tal característica. São eles: “bom senso, ligado à delicadeza do sentimento, melhorado pela prática, aperfeiçoado pela comparação e liberto de todo preconceito”²¹. O próprio Hume reconhece que este juiz privilegiado é difícil de ser encontrado mesmo nos tempos e sociedades mais cultas; entretanto, é importante pensar que este indivíduo existe e aponta o julgamento mais adequado para uma determinada questão²².

Na última parte de sua obra, Hume tece comentários acerca das circunstâncias que produzem prejuízos i-

²¹ “*Strong sense, united to delicate sentiment, improved by practice, perfected by comparison, and cleared of all prejudice, (...) is the true standard of taste and of beauty.*” (OST, p. 494)

²² Em sua teoria moral John Stuart Mill defronta-se com um problema semelhante em relação às ações e para resolver este problema apela para os “juízes competentes”, os quais, semelhante aos “críticos” sugeridos por Hume, têm condições de responder qual é a ação mais adequada. Os que defendem o intuicionismo muitas vezes também se encontram neste tipo de dilema; sobre este assunto ver: H. A. Prichard, *Moral obligation*; David W. Ross, *The right and the good*; e Martin D. Farrell, *Metodos de la ética*, esp. cap. II.

nevitáveis até no melhor dos críticos. Uma destas circunstâncias refere-se à preferência, pois esta característica não é uma questão de treino ou desenvolvimento, visto que ela diz respeito a diferenças naturais entre as pessoas, na medida em que alguns preferem a comédia, enquanto outros o drama²³. Além destas divergências em relação à preferência, ela também acontece no que diz respeito às diferenças de idade (gerações) e de cultura (preferências culturais)²⁴. Estas questões impõem sérias restrições aos “juízes competentes”, na medida em que não é possível livrar-se facilmente delas, mesmo na estrita observação dos cinco fatores que levam ao desenvolvimento do bom árbitro.

Assim, o exposto acima não se limita ao belo, visto que, ao seguir uma longa tradição, há um relacionamento do belo com o bom, que neste caso é da beleza como virtude, conforme se analisará a seguir.

²³ “*Simplicity is affected by one, ornament by another. Comedy, tragedy, satire, odes, have each its partisans, who prefer that particular species of writing to ll others.*” (OST, p. 497)

²⁴ “*A young man whose passions are warm will be more sensibly touched with amorous and tender images than a man more advanced in years who takes pleasure in wise, philosophical reflections concerning the conduct of life and moderation of the passions.*” (OST, p. 496). “*A Frenchman or Englishman is not pleased with the Andria of Terence, or Clitia of Machiavelli, where the fine lady upon whom all the play turns never once appears to the spectators, but is always kept behind the scenes, suitably to the reserved humor of the ancient Greeks and modern Italians.*” (OST, p. 497).

3 - A Beleza Moral

Segundo David Sobrevilla, há uma beleza natural, outra artística e uma moral. Para o intérprete do filósofo escocês, o que existe em comum a estas três classificações acerca do belo refere-se à capacidade ou aptidão (*fitness*) para produzir prazer. Argumenta também que na percepção da beleza natural o gosto e o sentimento desempenham um papel fundamental, ao passo que na beleza artística e na moral a razão corrige os gostos e sentimentos falsos, graças ao emprego de argumentos e reflexões²⁵.

A beleza externa dos seres naturais e das obras de arte não são qualidades reais que se encontram neles, mas reside na aptidão ou capacidade (*fitness*) para suscitar nas pessoas o sentimento de um prazer calmo. Este também é o caso da moral, *i.e.*, ao indicar que a virtude é bela, e que as paixões estéticas e morais encontram-se no campo daquelas que são paixões reflexivas calmas, Hume assinala que o mesmo mecanismo se apresenta para o campo moral, e, neste caso, assim como na estética, é necessário estabelecer os requisitos que o objeto e o observador devem possuir para produzir um julgamento correto da ação.

No que concerne aos objetos, o prazer que a be-

²⁵ Sobre este assunto ver: David Sobrevilla, *De Hume a Kant: el proceso de desontologización de la estética*.

leza causa no observador origina-se em quatro pontos inter-relacionados, a saber: a) o aspecto; b) o modo do objeto se manifestar; c) a simpatia; e d) a utilidade²⁶. Em relação aos dois primeiros requisitos, é a aparência dos objetos que provoca o prazer do belo. Nas figuras simples é a sua mera forma, ao passo que nas complexas é a totalidade de sua estrutura que age sobre a sensibilidade humana. Embora esta afirmação possa parecer simples e de pouca serventia para a compreensão do belo, Hume não explica detalhadamente a razão pela qual a construção das partes de um objeto provoca o prazer do belo, mas atribui à harmonia e afirma também que isto se deve à constituição da natureza humana.

Por sua vez, a simpatia e a utilidade apresentam-se de forma diferente em relação à aparência e ao modo de se manifestar dos objetos. Hume afirma que a beleza e a utilidade encontram-se diretamente relacionadas, e que uma constitui a outra, como nos exemplos que apresenta tanto dos seres naturais quanto das obras de arte. No primeiro caso, indica a beleza que existe na utilidade do vigor de um cavalo²⁷, e no segundo, afirma que a ordem e u-

²⁶ “*Thus the beauty of all visible objects causes a pleasure pretty much the same, tho’ it be sometimes deriv’d from the mere species and appearance of the objects; sometimes from sympathy, and an idea of their utility.*” (THN, 3.3.5, p. 393)

²⁷ “*It is evident, that one considerable source of beauty in all animals is the advantage, which they reap from the particular structure of their limbs and members, suitably to the particular manner of life, to which they are by nature destined. The just proportions of a horse, described by XENOPHON and VIRGIL, are the same, that are received at this day by our modern jockeys; because the foundation of them is the same, namely, experience of what is detrimental or useful in the animal.*” (EPM, Section 6.2, p. 54)

tilidade de um palácio contribuem para torná-lo mais formoso. Por sua vez, a simpatia opera através da compreensão de que os seres da natureza e as obras de arte geram sentimentos de beleza ou deformidade nos seus possuidores, e é pela simpatia que uma pessoa participa destes sentimentos. Neste sentido, trata-se de um prazer produzido pela imaginação, a qual faz com que uma pessoa saia de seu interesse próprio e entre no âmbito do outro.

A avaliação sobre a beleza natural e as obras de arte pauta-se por aparência, modo de representar, simpatia e utilidade. Entretanto, há um trecho no *Tratado* no qual estes quatro elementos estão inseridos na contemplação da beleza moral, como segue:

“Assim, a beleza de todos os objetos visíveis causa um prazer que é aproximadamente o mesmo, embora às vezes provenha apenas da forma e da aparência dos objetos; às vezes da simpatia e de uma idéia da sua utilidade. De modo semelhante, sempre que observamos as ações e os caracteres dos homens, sem ter neles interesse particular, o prazer ou a dor que se originam desta observação são, no conjunto (com algumas diferenças diminutas), do mesmo gênero, embora haja talvez uma grande diversidade nas causas de que provém. Por outro lado, uma casa confortável e um caráter virtuoso não provocam o mesmo sentimento de aprovação, ainda que a origem da nossa aprovação seja a mesma e dimanar da simpatia e de uma idéia da sua utilidade. Há algo dificilmente explicável nesta variação dos nossos sentimentos, mas é aquilo de que temos expe-

*riência relativamente às nossas próprias paixões e sentimentos.”*²⁸

Passagens como esta também são encontradas na *Primeira Investigação*, na qual a beleza e a moral apresentam-se estreitamente ligadas²⁹. Assim, para produzir aquela paixão reflexiva calma, também na moral avalia-se os quatro elementos já expostos anteriormente, ressaltando que cabe à razão corrigir o falso gosto ou sentimento que surge da apreciação, através da reflexão e de argumentos. Neste sentido, o julgamento moral aproxima-se muito do estético pois os mesmos mecanismos estão em funcionamento, alterando-se somente a forma pela qual eles serão avaliados.

É a própria constituição primária da natureza humana que leva à compreensão de que certos objetos provocam o prazer do belo, mas é também o costume, o hábito, que leva a tal entendimento. Em várias de suas obras o

²⁸ “*Thus the beauty of all visible objects causes a pleasure pretty much the same, tho' it be sometimes deriv'd from the mere species and appearance of the objects; sometimes from sympathy, and an idea of their utility. In like manner, whenever we survey the actions and characters of men, without any particular interest in them, the pleasure, or pain, which arises from the survey (with some minute differences) is, in the main, of the same kind, tho' perhaps there be a great diversity in the causes, from which it is deriv'd. On the other hand, a convenient house, and a virtuous character, cause not the same feeling of approbation; even tho' the source of our approbation be the same, and flow from sympathy and an idea of their utility. There is something very inexplicable in this variation of our feelings; but 'tis what we have experience of with regard to all our passions and sentiments.*” (THN, 3.3.5, p. 393)

²⁹ “*Morals and criticism are not so properly objects of the understanding as of taste and sentiment. Beauty, whether moral or natural, is felt, more properly than perceived.*” (EHU, Section 12.3, p. 210)

filósofo escocês indica as correlações entre estas mesmas noções, *i.e.*, a própria estrutura da mente que possibilita aos homens tais sentimentos. Por sua vez, o costume leva as pessoas a ligar a representação de certas coisas com o prazer estético, visto que, por sua vez, os objetos têm uma aptidão natural para engendrar tais prazeres nas pessoas que os contemplam.

A necessidade de estabelecer um padrão do gosto passa por problemas de cunho interno e externo; daí a dificuldade de se conseguir juízes apropriados para a avaliação estética. Em um certo sentido, o mesmo acontece com a moral: se por um lado o filósofo escocês afirma que ela não existe *a priori*, por outro há o problema de se estabelecer um padrão para a compreensão de que existem determinados parâmetros morais a serem seguidos. Porém, Hume não faz esta passagem: não apresentou, como John Stuart Mill, os juízes competentes em moral³⁰, mas sim se apropriou de um outro conceito da estética do século XVIII, o “espectador imparcial”, que pode julgar uma ação de maneira mais isenta possível para apresentar o julgamento mais adequado para a situação³¹.

As relações existentes entre os conceitos morais e estéticos encontram-se nas qualidades mentais que formam o mérito e a virtude pessoal: Hume classifica dois

³⁰ John Stuart Mill, *Utilitarianism*, em especial o Cap. II.

³¹ Como apresentado anteriormente, Hume utiliza a noção do “espectador imparcial” em sua teoria moral.

tipos de qualidades ligadas à utilidade e dois que se referem ao que agrada. Ora, como foi visto, as primeiras estão presentes tanto nas avaliações morais quanto nas estéticas, ao passo que as segundas, notadamente, nas avaliações estéticas. Esta compreensão indica que, dos quatro pontos a serem observados sobre o belo (a saber, a aparência, o seu modo de representar, a simpatia e a utilidade), os dois primeiros se relacionam com o que agrada, não por simpatia ou utilidade, mas sim pela apreensão imediata ou do objeto ou das ações da pessoa. Tal reflexão leva a teoria, como se discutirá no próximo capítulo, a uma formulação estético-utilitária por englobar ambas no julgamento das ações.

Considerações Finais

Tradicionalmente há duas posturas quanto à beleza. A corrente objetivista defende que as experiências estéticas apresentam um fundamento objetivo, *i.e.*, encontram-se no próprio objeto as qualidades belas. Já a corrente subjetivista advoga que não há objetividade nas experiências estéticas, ou seja, os elementos belos ou feios são percebidos pelos indivíduos, visto que os objetos não apresentam estas qualidades. Estas duas tendências estão presentes no século XVIII, tanto com defensores de ambos

os lados, quanto com conciliadores das duas interpretações.

Dentro da tradição da abordagem do “senso moral”, Shaftesbury e Hutcheson desempenham um papel importante nas investigações que Hume faz sobre a crítica. Para aqueles filósofos, e seguindo uma concepção platônica, há uma identificação do bom com o belo, o que implica em uma aproximação entre conceitos morais e estéticos, na medida em que o belo é o virtuoso, por exemplo. O principal ponto destas teorias, a “atitude desinteressada” da contemplação do belo por meio da desconsideração de todos os pré-conceitos de uma pessoa, remete ao espectador imparcial, pois somente é possível julgar a beleza de um objeto ao se colocar em uma posição distante dos motivos e paixões que suscitaram a sua confecção (na moral são os motivos e paixões do agente e do receptor).

Outra característica marcante na teoria da crítica de Hutcheson refere-se à existência de dois tipos de beleza, uma absoluta e outra relativa. Acontece que o primeiro é belo em si mesmo, ao passo que o segundo é estabelecido pela comparação entre entidades, a qual somente é possível pela regularidade da natureza. Assim, a regularidade é responsável por proporcionar as condições de comparação entre dois objetos e de sua avaliação.

Shaftesbury e Hutcheson estão inseridos no processo de transição dos critérios de avaliação estética centrados na razão para os centrados nos sentimentos. Neste

caso, a atitude desinteressada identifica-se como constituinte da natureza humana, e é compreendida como o “sentir”, *i.e.*, uma apreensão direta e imediata da beleza. Assim, o sentimento torna-se uma fonte de experiência estética. Ao se deslocar o fundamento do critério de julgamento estético da razão para o sentimento, surge o problema da variedade de “gostos” individuais, visto que, se a beleza não é uma qualidade do objeto, mas a resposta emocional que um indivíduo oferece, para que se possa então julgar a beleza ou não de um objeto ou ação, torna-se necessário investigar quais as qualidades que estes últimos devem possuir a fim de serem chamados de belos. Desse modo, a beleza é compreendida a partir da relação entre o objeto e o sujeito. A apresentação do “padrão do gosto” impede um subjetivismo estético exagerado, no qual imperaria a relatividade da beleza, para apresentar critérios de julgamento que podem ser confrontados com as avaliações individuais.

Na sua discussão acerca do “padrão do gosto”, Hume sustentou que é possível o seu estabelecimento, e que um verdadeiro juiz neste assunto deve reunir as seguintes características: possuir bom senso, delicadeza de sentimento, experiência; bem como ter se aperfeiçoado pela comparação e não apresentar preconceitos. Algumas dificuldades advindas de divergências em relação a preferências, como idade e cultura, mostram-se a este “juiz”. No entanto, apesar delas, é possível encontrar pessoas que apresentam as características necessárias para um julgamento adequado, embora isso seja raro.

Há, em Hume, três tipos de beleza: a natural, a artística e a moral; e a característica comum entre elas refere-se à capacidade de produzir prazer. Na beleza natural, o gosto e os sentimentos são fundamentais, enquanto que, na artística e moral, a razão é o instrumento utilizado para corrigir os gostos e sentimentos. As estéticas do sentimento fundamentam-se na relação espectador-objeto, em que o primeiro deve apresentar a estrutura mental necessária para experimentar estes sentimentos. Por sua vez, para que o observado cause prazer, ele deve apresentar quatro características: a) o aspecto; b) o modo de se manifestar; c) a simpatia; e d) a utilidade. Nos dois primeiros requisitos, é a aparência que suscita o prazer do belo, enquanto que, nos outros dois, é de sua característica psicológica e de preferências/finalidade que se depreende o prazer estético.

Acontece que Hume aplica à beleza moral esta mesma estrutura, e a relação sujeito-objeto em toda a sua dimensão está presente no âmbito moral. Assim, há uma proximidade das concepções estética e moral, e também dos seus problemas: qual o critério de julgamento? A crítica humeana apresenta o “padrão do gosto” como forma de solucionar o impasse estético; mas, na moral, como solucionar este problema? Talvez a resposta caminhe na direção de um “padrão moral” que se sustente a partir de um naturalismo, como se discutirá no próximo capítulo.

CAPÍTULO VII

DO “PADRÃO MORAL” EM HUME

“One man’s ambition is not another’s ambition; nor will the same event or object satisfy both: But the humanity of one man is the humanity of every one; and the same object touches this passion in all human creatures.” David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Section 9, par. 6, p. 75.

Há uma tendência dos seres humanos em buscar padrões de comportamento nas coisas do mundo para, a partir disso, propor teorias que abarquem os fatos. No mundo acadêmico tal procedimento não é diferente: procuram-se sempre padrões de pensamento, arcabouços teóricos que apresentem justificativas para as relações entre diferentes teorias, e visa-se classificá-las como aristotélicas, medievais, platônicas etc. Este esforço muitas vezes se apresenta ao longo da história da filosofia e torna-se necessário para o entendimento dos tópicos expostos pelos autores, pois é através de comparação, crí-

tica e exegese dos escritos que se torna possível a compreensão de determinado autor.

Não haveria motivo para que em Hume algo diferente acontecesse. Da mesma maneira que se encontram atualmente inúmeras escolas de interpretação dos mais variados filósofos, isso ocorre com Hume: alguns o vêem como um cético, outros um naturalista, há os que o defendem como precursor do utilitarismo, os que o filiam ao irracionalismo ocidental dos séculos XIX e XX, ou mesmo à escola do “senso moral”, e também os que o compreendem como defensor do “senso comum”. Aparte toda esta discussão e discordância, a obra humeana é extensa, profunda, às vezes fragmentária e ainda faz uso da linguagem cotidiana, o que produz algumas confusões¹. Não obstante tudo isto, há a questão da retórica do filósofo, que em alguns momentos pode levar o leitor a uma compreensão contrária àquela que o autor pretendia expressar². Todos estes pontos tornam a filosofia humeana um tanto quanto escorregadia e, por vezes, um campo minado de pequenos detalhes que dificultam qualquer aproximação mais afoita de sua obra.

Se Aristóteles influenciou ou não a moral do filósofo escocês, se a ética humeana é uma releitura dos princípios estóicos e ecléticos da filosofia romana, se há

¹ Sobre este assunto ver o prefácio de João Paulo Monteiro da edição portuguesa do *Tratado*.

² Sobre este ponto ver: João Paulo Monteiro, *Teoria, Retórica, Ideologia*.

ascendência de Bacon e Locke, sem esquecer da exercida pelo seu professor Hutcheson, são questões que não apresentam uma solução fácil, ou mesmo razoável, pois como afirmou Foucault, um conceito que tenha se incorporado à minha compreensão intelectual passa agora a ser meu e não de outro³. Talvez, neste sentido, muitas das discussões que se apresentam sobre a questão das influências e das escolas que se seguiram em filosofia sejam importantes, mas antes devam servir como um marco de delimitação, e não de finalidade ou mesmo de defesa exagerada de uma posição; pois isto faz com que a teoria se dobre para poder ser colocada dentro de uma caixa que não aceita outros tipos de formato. De acordo com o modo como foi efetuada a discussão realizado no capítulo V, sobre se Hume é ou não um utilitarista, deve-se primeiro qualificar o que este termo significa, e conforme visto, cada autor que pertence a esta vertente é assim classificado por suas características gerais, já que não compartilham de conceitos uniformes, e sim de poucas diretrizes encaminhadas num mesmo sentido. Ora, a classificação de um autor como representante de uma “corrente” ou “escola” filosófica é perigosa, pois pode-se classificar a maioria das teorias morais como defensora de alguma forma de utilitarismo, o que grande parte dos autores de teorias deontológicas e de cunho religioso não aceita. Portanto, toda e qualquer classificação de uma filosofia deve estar inserida dentro de parâmetros bem estabelecidos e limitados.

³ Michel Foucault, *Microfísica do poder*.

A filosofia de um autor deve ser analisada segundo parâmetros que são próprios a ela; neste sentido, isto somente é realizado com o texto e o que ali está escrito, não com as intenções e possibilidades, não com aquilo que o leitor acredita que pode estar expresso, mas sim com aquilo que efetivamente está em seus mais variados níveis de leitura, ou seja, não basta uma leitura linear e limitada dos textos que se apresentam. Aceitar como válido aquilo que se propõe em um texto não impede discuti-lo ou criticá-lo, pelo contrário, é a partir da obra que se faz a compreensão do que o autor pretende⁴.

Neste sentido, as discussões sobre as análises genéticas propostas por muitos historiadores da filosofia são insustentáveis, na medida em que não proporcionam uma interpretação efetiva do problema filosófico com o qual o autor trabalha. Por isso torna-se pertinente a proposta de Goldschmidt de que a compreensão dos elementos puramente filosóficos deve ser procurada ao longo do texto.

O entendimento da filosofia humeana também passa por este caminho, já que é a partir da análise do sentido filosófico de seus textos que se pode abrir a possibilidade de interpretação do que foi escrito, independente das várias formas de classificação que se lhe apresentam. Assim, o presente capítulo analisará as duas prin-

⁴ Vitor Goldschmidt, *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*.

cipais chaves interpretativas da filosofia humeana, buscando delimitar as contribuições e limitações que apresentam, para a seguir discutir as relações existentes entre imaginação, simpatia, humanidade, razão, estética e utilidade. Por fim, pretende-se analisar como mecanismos que trabalham de maneira interligada proporcionam um discurso ético tanto descritivo quanto normativo, na medida em que se pode afirmar a existência de um “padrão moral” em Hume.

VII.1 - Entre o Ceticismo e o Naturalismo: a Filosofia Humeana

As distinções existentes entre uma interpretação cética e outra naturalista na filosofia humeana já se estende a muitas décadas; notadamente é a partir da segunda metade do século XX que este tema encontra um espaço privilegiado nas discussões sobre as questões epistemológicas, e por consequência, nas morais.

A interpretação de Hume como um cético remonta à sua própria época, quando foi acusado de forma anônima no período no qual se candidatou à cátedra de Ética e Fi-

losofia Pneumática na Universidade de Edinburgh⁵. Nestas acusações, argumentou-se que o autor do *Tratado* era um herege, deísta, cético e ateu⁶. Esta forma de compreensão de sua filosofia foi incorporada por seus mais variados críticos e intérpretes, pois o filósofo é sempre incluído nas fileiras daqueles que advogam um ceticismo nos tempos modernos. A questão que se coloca é se Hume defende algum tipo de ceticismo, ou se apenas utiliza alguns preceitos céticos em suas investigações.

De que o ceticismo⁷ desempenha um papel central na obra humeana poucos iriam discordar; entretanto, a maneira pela qual formula sua teoria do conhecimento e discorre sobre ela produziu uma apresentação ambígua do

⁵ Ernest Campbell Mossner, *The life of David Hume*, p. 153.

⁶ “*The accusation of Heresy, Deism, Scepticism, Atheism &c &c &c. was started against me; but never took, being bore down by the contrary Authority of all the good Company in Town. But what surprizd me extremely was to find that this Accusation was supported by the pretended Authority of Mr Hutcheson & even Mr Leechman, who, tis said, agreed that I was a very unfit Person for such an Office. This appears to me absolutely incredible, especially with regard to the latter Gentleman. For as to Mr Hutcheson, all my Friends think, that he has been rendering me bad Offices to the utmost of his Power (...).*” Letter to Mure of Caldwell, august 1744, in *The Letters of David Hume*.

⁷ É importante frisar a existência de diferenças entre ceticismo teórico e prático. O ceticismo teórico diz respeito a uma doutrina do conhecimento segundo a qual não há nenhum saber firme, nem se pode encontrar qualquer opinião absolutamente segura. Ao passo que no aspecto prático, o ceticismo é uma atitude que encontra na negação a aderir a qualquer opinião determinada, na suspensão do juízo, *ἐποχή*, a ‘salvação do indivíduo’, a paz interior. A segunda forma de ceticismo aparentemente é negada por Hume, visto que as crenças que os indivíduos formam sobre o mundo recusam a “suspensão do juízo” que tal posição advoga.

assunto, visto que o considera de três formas diferentes, a saber: pirrônico, acadêmico e mitigado⁸.

O pirronismo ou ceticismo excessivo, no entender de Hume, diz respeito à compreensão da doutrina iniciada por Pirro de Elis, o qual advoga um tipo de filosofia que recusa a possibilidade de qualquer conhecimento. Neste caso, Hume apresenta essa tradição como uma maneira de analisar e se posicionar sobre as questões do conhecimento, ao negar toda e qualquer possibilidade do entendimento fornecer alguma informação certa e inquestionável. O filósofo pirrônico, então, não apresenta saída para a solução de qualquer dilema moral ou do conhecimento, e é exatamente por este ponto que é criticado: nada se pode ter de vantajoso para o próprio homem e a humanidade, a longo prazo, a partir de questionamentos como estes⁹.

A conclusão de que o pirronismo leva a reflexão a um imobilismo, se aplicado à vida diária, impõe a exclusão desta proposta como método. Entretanto, isto não significa que ele é desprovido de importância, ao contrário “*a filosofia nos tornaria inteiramente pirrônicos, se a natureza não fosse forte demais para isso.*”¹⁰. Assim, pa-

⁸ Esta divisão entre as diferentes formas de se compreender o ceticismo foram apresentadas por Hume na *EHU*.

⁹ “*For here is the chief and most confounding objection to excessive scepticism, that no durable good can ever result from it; while it remains in its full force and vigour.*” (EPM, Section 12.2, p. 206)

¹⁰ “*Philosophy woud’ render us entirely Pyrrhonian, were not nature too strong for it.*” (THN, Abstract, p. 414)

rece razoável aceitar que, embora admita as limitações que o ceticismo excessivo impõe, Hume o avalia como um modo de reflexão que não é negado filosoficamente. Visto que as pessoas apresentam crenças e conhecimentos sobre o mundo, há, no entanto, um conhecimento em produção cotidiana, apesar das dúvidas pirrônicas, e é sobre a maneira pela qual é produzido este conhecimento que Hume direciona a sua investigação.

Por outro lado, a indicação do ceticismo acadêmico deve ser analisada com maior atenção, já que há uma distinção entre “ceticismo acadêmico” e “filosofia acadêmica” (esta última indicada algumas vezes como a posição reflexiva que ele pretende analisar). Por “ceticismo acadêmico” entende-se a escola filosófica que se desenvolveu dentro da Academia Platônica entre os séculos III e I a.C., a qual ainda seguia os ensinamentos de Platão, mas alterou certas linhas de suas doutrinas, notadamente no que se refere à verdade: não foi descoberta, e é impossível chegar a ela¹¹. Os métodos indicados pela academia preconizavam argumentos que pretendiam analisar os problemas nos seus mais variados pontos de vista, além de aceitar o uso da probabilidade como um critério válido para o julgamento de uma questão¹².

A “filosofia acadêmica”, por sua vez, está relacionada com uma dúvida metódica que toda investigação

¹¹ André Verdan, *O ceticismo filosófico*, p. 23.

¹² Talvez um reflexo deste tipo de método probabilístico possa ser encontrado na Seção 6 da *Primeira Investigação*.

filosófica deve apresentar, no sentido de que faz-se necessário um questionamento sobre os elementos que primeiro aparecem aos sentidos, pois estes podem ser falsos ou enganosos. Tal concepção é aquela defendida pela maioria dos homens¹³, e que é mais mitigada do que a pirrônica ao corrigir as dúvidas indiscriminadas através do senso comum e da reflexão¹⁴. Entretanto, a “filosofia acadêmica” apresenta um dogmatismo nas opiniões das pessoas, pois a dúvida metódica causa-lhes aflições que não desejam ter, e então aceitam posições que lhes proporcionem poucas dúvidas.

O que fica patente na compreensão dos dois termos, “*filosofia acadêmica*” e “*ceticismo acadêmico*”, é que Hume não desconhece os desdobramentos históricos da academia platônica, mas não é a esta escola ou tradição filosófica que ele se refere ao tratar das distinções sobre o ceticismo¹⁵.

¹³ “*The greater part of mankind are naturally apt to be affirmative and dogmatical in their opinions; and while they see objects only on one side, and have no idea of any counterpoising argument, they throw themselves precipitately into the principles, to which they are inclined; nor have they any indulgence for those who entertain opposite sentiments.*” (EHU, Section 12.3, p. 207)

¹⁴ “*There is, indeed, a more mitigated scepticism or Academical philosophy, which may be both durable and useful, and which may, in part, be the result of this Pyrrhonism, or excessive scepticism, when its undistinguished doubts are, in some measure, corrected by common sense and reflection.*” (EHU, Section 12.3, p. 207)

¹⁵ Ao seguir as tradicionais classificações apresentadas pelos comentaristas e historiadores do ceticismo, observa-se que Hume utilizou de maneira equivocada os conceitos referentes às escolas pirrônica e acadêmica. Assim, é mais apropriado firmar que aquilo que Hume chama de ceticismo pirrônico é, na verdade, o acadêmico.

Nas análises empreendidas pelo filósofo escocês sobre o ceticismo pirrônico e sobre o acadêmico, há um propósito de desqualificá-los enquanto possibilidade de apresentar justificativas para suas argumentações sobre a questão do conhecimento. O pirronismo leva ao imobilismo e não acrescenta nada, em termos práticos, ao homem e ao gênero humano; o ceticismo acadêmico leva a posições que aprisionam o homem em crenças equivocadas. A solução encontrada por Hume está em um ceticismo mitigado.

O ceticismo atenuado que Hume propõe representou uma nova compreensão do papel deste método filosófico¹⁶. Essa concepção tem por base o modelo investigativo apresentado pelos pirrônicos, mas leva em conta as características dos seres humanos que apresentam um forte instinto natural para produzir determinados conhecimentos, apesar das dúvidas radicais¹⁷. Desta forma, o ceticismo radical é restringido pelos objetos que proporcionam estímulos aos órgãos sensitivos, na medida em que a natureza humana produz conhecimento, independente da dúvida sobre o mundo¹⁸. O ceticismo mitigado de Hume não busca

¹⁶ Sobre este assunto ver: Richard H. Popkin, *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*, especialmente o Cap. VII.

¹⁷ “To bring us to so salutary a determination, nothing can be more serviceable, than to be once thoroughly convinced of the force of the Pyrrhonian doubt, and of the impossibility, that any thing, but the strong power of natural instinct, could free us from it.” (EHU, Section 12.3, p. 208)

¹⁸ “These principles may flourish and triumph in the schools; where it is, indeed difficult, if not impossible, to refute them. But as soon as they leave the shade, and by the presence of the real objects, which actuate our passions and sentiments, are put in opposition to the more powerful principles of our nature, they vanish like smoke, and leave the most determined sceptic in the same condition as other mortals.” (EHU, Section 12.1, p 206)

encontrar a verdade, mas sim um modelo que apresente uma base de sustentação adequada para o seu projeto filosófico, ou seja, a compreensão da natureza humana apoiada no empírico; e, para tanto, Hume parte do método cético da dúvida para questionar os problemas filosóficos e cotidianos que se apresentam sem incorrer em um senso comum ingênuo¹⁹.

Hume não nega o ceticismo; ao contrário, em várias passagens defende este método como fundamental na vida humana²⁰. Entretanto, a questão que se coloca refere-se ao fato de que a natureza, através dos instintos, introduziu nos seres humanos mecanismos que sobrepujam o caráter cético e proporcionam a possibilidade da ação humana, que de outra feita é impossível. Neste sentido, então, o ceticismo desempenha um papel coadjuvante dentro da análise filosófica empreendida por Hume, o qual apresenta como fator principal os aspectos naturais, em outras palavras, uma teoria naturalista.

¹⁹ Autores como David Fate Norton afirmam que Hume defende uma filosofia do senso comum, como Reid e outros. Sobre este assunto ver: David Fate Norton, *David Hume: common-sense moralist, sceptical metaphysician*; e David Fate Norton, *From moral sense to common sense: an essay on the development of scottish common sense philosophy, 1700-1765*.

²⁰ “*In all the incidents of life we ought still to preserve our scepticism. If we believe, that fire warms, or water refreshes, 'tis only because it costs us too much pains to think otherwise. Nay if we are philosophers, it ought only to be upon sceptical principles, and from an inclination, which we feel to the employing ourselves after that manner. Where reason is lively, and mixes itself with propensity, it ought to be assented to.*” (THN, 1.4.7, p. 176)

A concepção segundo a qual a teoria defende um Hume naturalista é mais recente do que a cética.²¹ O fundamento desta interpretação encontra-se na compreensão de que certos processos cognitivos dos seres humanos são definidos como *a priori*, na medida em que são inatos e precedem qualquer experiência, e que estes mecanismos foram introduzidos nos homens para que pudessem sobreviver em um mundo hostil²².

O naturalismo configura-se nas capacidades cognitivas que a natureza forneceu aos seres humanos para aprender sobre os fenômenos, *i.e.*, a capacidade de produzir conhecimento sobre os eventos do mundo possibilita a compreensão e a previsão de tais fatos, o que é de primordial importância na tentativa humeana de investigar a “natureza humana”. Assim, o instinto natural é um princípio central na filosofia de Hume.

O naturalista da teoria é confirmado pelas inúmeras passagens que apresenta acerca das ações de forças instintivas sobre o entendimento humano, bem como pela comparação dos mecanismos de funcionamento humano com o dos animais. Tal comparação é realizada, porque a

²¹ O primeiro artigo que apresenta Hume como naturalista foi escrito por Norman Kemp Smith em 1905, texto este que não teve a mesma repercussão nos meios acadêmicos do que o livro do mesmo autor publicado em 1941, o qual iniciou a série de estudos contemporâneos sobre o tema.

²² Para João Paulo Monteiro, entre os princípios inatos pode-se apresentar o hábito ou costume, a associação de idéias, a passagem por meio da cópia das impressões para as idéias, etc. Ver: João Paulo Monteiro, *Novos Estudos Humeanos*, Cap. I.

natureza implantou mecanismos de funcionamento similares nos humanos e nos animais. E é exatamente esta a conclusão de Hume: tanto uns como os outros apresentam mecanismos cognitivos semelhantes²³.

Portanto, a discussão sobre se Hume defende um ceticismo ou um naturalismo não passa de uma pseudo questão, visto que, como afirma Strawson, o ceticismo e o naturalismo na filosofia humeana são compreendidos como uma complementação de um sistema que procura investigar a natureza humana a partir de poucos princípios empíricos.²⁴

O entendimento de que são os mecanismos naturais que possibilitam aos seres humanos o conhecimento abre uma outra questão: se a natureza forneceu aparelhos cognitivos *a priori* para a própria sobrevivência da espécie, e o ceticismo não passa de um método de investigação, então, sobre quais bases o conhecimento moral irá se assentar? Quais serão os pontos demarcatórios que esta teoria irá apresentar? São estas as questões de que se tratará a seguir.

²³ “*But our wonder will, perhaps, cease or diminish; when we consider, that the experimental reasoning itself, which we possess in common with beast, and on which the whole conduct of life depends, is nothing but a species of instinct or mechanical power, that acts in us unknown to ourselves; and in its chief operations, is not directed by any such relations or comparisons of ideas, as are the proper objects of our intellectual faculties.*” (EHU, Section 9, p. 168)

²⁴ Peter F. Strawson, *Skepticism and Naturalism: some varieties*, em especial o Cap. I, seção 3.

VII.2 – Os Limites da Moral

Pode parecer estranha e mesmo sem nenhuma justificativa documental a tese defendida por Kemp Smith de que o Livro III do *Tratado* fora escrito antes do que os livros I e II da mesma obra²⁵. Embora não se encontre indicação de que isso ocorreu, o argumento que Kemp Smith sustenta somente tem possibilidade dentro de uma concepção naturalista: as pessoas apresentam crenças sobre as ações, quando as avaliam como certas ou erradas, independente do processo cognitivo que está por trás de tal afirmação. A compreensão de que os instintos naturais forçam as pessoas a acreditarem em determinadas concepções, apesar de todos os argumentos céticos em contrário, indica que, por mais que a filosofia realize reflexões abstratas e metafísicas, a natureza implantou nos seres humanos mecanismos simples que possibilitam a sobrevivência das pessoas em um mundo complexo. A indicação de Hume de que se deve atirar ao fogo os livros que não contenham raciocínios sobre questões de fato ou raciocínios sobre quantidade ou número²⁶ esclarece muito do que ele

²⁵ “If I am correct in assuming that he had formulated his doctrines of sympathy prior to the development of the doctrine proper to Book I, (...)” (Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume*, p. 173.)

²⁶ “When we run over libraries, persuaded of these principles, what havoc must we make? If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames: For it can contain nothing but sophistry and illusion.” (EHU, Section 12.3, p. 211)

pretendia: um questionamento concreto e suas possibilidades, e não reflexões abstratas que em nada, ou muito pouco, auxiliam os seres humanos a viver e compreender o mundo que os rodeia.

A proposta mais geral do *Tratado*, a qual não foi abandonada em seus outros textos, é apresentar os fenômenos da natureza humana, a saber, o entendimento, as paixões, a moral, a política e a crítica, *i.é.*, analisar de que forma a natureza humana pode conhecer os objetos (*Tratado*, Livro I; *Primeira Investigação*), o que leva as pessoas a agirem (*Tratado*, Livro II; *Dissertação*), quais os componentes que levam os homens a ações morais (*Tratado* Livro III, *Segunda Investigação*), analisar as ações políticas e, por fim, os critérios do belo. Se realmente a estrutura que Hume pensou para a sua investigação foi esta, então, no presente estudo, buscou-se apresentar de que forma cada uma destas partes supracitadas foi desenvolvida e como elas se relacionam.

Hume argumenta que o entendimento humano somente conhece as relações de idéias ou as questões de fato. No que diz respeito às últimas, é através de instintos naturais que o conhecimento causal apresenta-se sob a forma de uma inferência, a qual surge a partir do hábito e do costume, e isto ocorre a partir da observação de que determinado acontecimento sempre segue a outro²⁷. Mas em nenhum momento o filósofo escocês afirmou que as rela-

²⁷ Sobre esta discussão, ver o primeiro capítulo desta tese.

ções de idéias e as questões de fato apresentam um conhecimento que impele à ação; ao contrário, ambas são inertes, *i.e.*, informam à pessoa que determinado objeto está ali e se comportará de determinada maneira, mas não predizem se este ato é virtuoso ou vicioso²⁸. Neste sentido, as questões que se referem ao conhecimento não são valorativas; assim, saber que uma bola de bilhar, ao se deslocar sobre uma mesa e atingir a outra, irá fazer com que esta última se desloque, não enseja em seu interior nenhum juízo de valor.

Por sua vez, se os objetos formados no entendimento humano são neutros, resta às paixões indicar os meios pelos quais a valoração de uma determinada ação acontece. As paixões têm sua origem na manifestação do corpo, a partir daquilo que os órgãos sensitivos apreendem do ambiente, e transformam em impressões de sensação, que por vezes incluem o prazer e a dor que se apresentam. É destas duas últimas sensações que derivam as paixões: ao observar ou sofrer uma ação, o corpo desencadeia um prazer ou uma dor que, no fundo, se refere ao elemento que o produziu. Este ponto apresenta uma característica peculiar dos seres humanos: as dores e os prazeres são individuais, ou, em outros termos, subjetivos.

²⁸ “*The existence, therefore, of any being can only be proved by arguments from its cause or its effect; and these arguments are founded entirely on experience. If we reason a priori, any thing may appear able to produce any thing. (...) It is only experience, which teaches us the nature and bounds of cause and effect, and enables us to infer the existence of one object from that of another. Such is the foundation of moral reasoning, which forms the greater part of human knowledge, and is the source of all human action and behaviour.*” (EHU, Section 12.3, p. 210).

Hume não fez, como Bentham propôs algumas décadas depois²⁹, uma fisiologia do prazer para conseguir elucidar quais são os mais “importantes”; ao contrário, no filósofo escocês a preocupação estava centrada apenas na apresentação desta questão e de seus desdobramentos enquanto um dos elementos que compõem a natureza humana.

Contudo, se as paixões são os elementos que levam os seres humanos à ação (através da busca do prazer e da fuga da dor³⁰), e a forma pela qual elas se apresentam nos seres humanos é diversa (*i.e.*, aquilo que causa prazer em uma pessoa pode causar desconforto em outra), então há um novo problema: como estabelecer que determinada ação é preferível a outra?

Como aponta Beauchamp na introdução da *Segunda Investigação*, um problema semelhante, encontrado em Hutcheson, pode ser aplicado à ética humeana, qual seja:

“Se as ações ou os motivos são virtuosos por causa de nossa aprovação, então qualquer a-

²⁹ Jeremy Bentham, *The principles of morals and legislation*, em especial o cap. IV.

³⁰ Semelhante a Bentham que afirma textualmente que os seres humanos buscam o prazer e evitam a dor, Hume apresenta a argumentação de que a virtude identifica-se com o prazer e o vício com a dor, visto que são mais interessantes as ações virtuosas tanto individualmente, quanto coletivamente, e o contrário com o vício. “*For if all morality be founded on the pain or pleasure which arises from the prospect of any loss or advantage that may result from our own characters, or from those of others, all the effects of morality must be derived from the same pain or pleasure, and, among the rest, the passions of pride and humility. The very essence of virtue, according to this hypothesis, is to produce pleasure, and that of vice to give pain.*” (THN, 2.1.7, p. 193)

ção ou motivo que receba a nossa aprovação é virtuosa.”³¹

Se este problema, o qual Hutcheson enfrentou de uma maneira não muito satisfatória³², atingisse Hume, poder-se-ia notar que sua teoria cairia num imobilismo, diante do qual o autor apelaria: a) para uma capacidade especial dos seres humanos que previamente informa sobre que curso de ação escolher; b) para o fato de que as ações humanas carecem de racionalidade em seu âmbito decisório; e c) para a proposição de que a divindade implantou nas mentes humanas mecanismos que permitem solucionar tais dilemas. Porém, estas alternativas estão em desacordo com a proposta humeana de “*introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*”³³, ou seja, são explicações que se encontram fora do método proposto por ele. Como apresentado, o autor recusa um ceticismo exagerado em prol de um mitigado, e, dentro desta troca, surge um tipo de explicação de fundo naturalista, que pode também incorrer em uma paralisia moral, visto que o prazer e a dor são subjetivas, *i.e.*, individuais. A solução para esta aporia passa pela compreensão do significado e da extensão de dois marcos em sua teoria: a) o agradá-

³¹ “*If actions or motives are virtuous because we approve them, then any action or motive that receives our approval is virtuous.*” (EPM, Tom L. Beauchamp *Introduction*, p. 22)

³² Segundo Beauchamp, “*Hutcheson compounded the problem by saying that we aim at virtue because virtuous acts please us and that we avoid vicious acts because they displease us.*” (EPM, Tom L. Beauchamp *Introduction*, p. 22)

³³ “*introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*”

vel/prazeroso, o qual se refere à crítica, e b) a utilidade enquanto demarcação do alcance das ações.

Uma das principais diferenças entre as concepções de Hutcheson e de Hume na questão moral refere-se a que o primeiro faz um apelo teológico para explicar a capacidade para julgamentos morais³⁴, enquanto que o segundo recorre a um naturalismo. Assim, a teoria de Hutcheson resolve o problema do julgamento da correção ou não de uma ação através de um senso moral incutido nos seres humanos por Deus; enquanto que Hume, ao excluir a teologia, encontra-se diante do problema da origem da capacidade para os julgamentos morais, bem como da dificuldade de apontar qual curso de ação será o correto. A primeira parte deste dilema é solucionada com o apelo ao naturalismo e às capacidades cognitivas humanas, ao passo que o segundo ponto encontra resposta na beleza e na utilidade.

Conforme se argumentou anteriormente, o gosto é algo individual, e, como afirma o dito popular, “sobre gosto não há discussão”³⁵. Entretanto, quando discute sobre a universalidade do gosto, Hume afirma ser possível estabelecer um “padrão do gosto”. O que agrada relacio-

³⁴ “Hutcheson argued that in addition to the senses of sight, hearing, touch, smell, and taste, we have an internal (he thought God-given) sense that generates moral judgements, moral distinctions, and moral Knowledge.” (EPM, Tom L. Beauchamp *Introduction*, p. 21).

³⁵ “According to the disposition of the organ, the same object may be both sweet and bitter, and the proverb has justly determined it to be fruitless to dispute concerning tastes.” (OST, p. 484)

na-se com o que produz prazer e também um gosto, um sentimento prazeroso imediato da contemplação de certas características dos objetos. Se a beleza encontra-se não nos objetos, mas sim na mente da pessoa que a contempla, o mesmo acontece com aquilo que agrada, e neste caso, o elenco das características que provocam este sentimento nas pessoas, apresentado pelo filósofo, deve ser entendido como o mecanismo que pode ser chamado de “*padrão do que agrada*”. Disto se desdobram duas categorias: aquelas características que agradam à própria pessoa, e as que agradam aos outros. Dentro das que agradam a própria pessoa estão as qualidades da alegria, grandeza de espírito, coragem, dignidade, tranqüilidade, talento poético, serenidade, e delicadeza de gosto. E aquelas que agradam aos outros são as qualidades das boas maneiras, espírito (humor), destreza, eloquência, amabilidade, gênio, modéstia, decência, polidez, doçura e asseio³⁶.

Todas essas qualidades que são agradáveis para a própria pessoa e para os outros são as que provocam a aprovação do observador por serem virtuosas e belas³⁷. Note-se que o filósofo escocês afirma a origem da beleza a partir de quatro pontos que estão interligados, a saber: o aspecto e o modo do objeto se manifestar, a simpatia e a sua utilidade. Ora, neste caso, o belo está ligado ao as-

³⁶ *Segunda Investigação*, capítulo VI, VII e VIII.

³⁷ “*But besides all the agreeable qualities, the origin of whose beauty, we can, in some degree explain and account for, there still remains something mysterious and inexplicable, which conveys an immediate satisfaction to the spectator, but how, or why, or for what reason, he cannot pretend to determine.*” (EPM, Section 8, p. 143)

pecto e modo de manifestar, ao proporcionar sensações agradáveis naqueles que observam estas características na pessoa que as possui. Também aqui se percebe o funcionamento do princípio da simpatia ao transmitir sentimentos que produzem prazer naquele que a contempla. Por sua vez, a utilidade é a que menos se destaca das características do belo, mas, ainda assim, é percebida ao apresentar vantagens para aqueles que a possuem ou para aqueles que observam a ação.

As qualidades agradáveis, então, encontram-se ligadas ao belo, ou seja, a beleza é aquilo que agrada³⁸. Neste sentido, parte das qualidades que compõem o mérito ou o caráter pessoal são derivadas da crítica (estética), na medida em que sua avaliação é realizada através dos mesmos mecanismos que são utilizados nas avaliações estéticas. Por outro lado, há as qualidades que são úteis para a própria pessoa e para os outros.

Neste caso, a utilidade relaciona-se com as vantagens advindas de seu emprego, pois as qualidades lista

³⁸ “*But when these obstructions are removed, the beauties, which are naturally fitted to excite agreeable sentiments, immediately display their energy.*” (OST, p. 318). “*Their foundation is the same with that of all the practical sciences, experience; nor are they any thing but general observations, concerning what has been universally found to please in all countries and in all ages. Many of the beauties of poetry and even of eloquence are founded on falsehood and fiction, on hyperboles, metaphors, and an abuse or perversion of terms from their natural meaning. To check the sallies of the imagination, and to reduce every expression to geometrical truth and exactness, would be the most contrary to the laws of criticism; because it would produce a work, which, by universal experience, has been found the most insipid and disagreeable.*” (OST, p. 317)

das em relação àquelas que são úteis às outras pessoas são principalmente a benevolência e a justiça; e as que se referem à própria pessoa são o bom senso, a sabedoria, a frugalidade entre outras. No que concerne a estas qualidades para a própria pessoa, as virtudes³⁹ são úteis no sentido em que proporcionam algum benefício ou para a pessoa ou para aquele que a contempla. Assim, a vantagem destas qualidades reside no resultado que provocam. Entretanto, é necessário uma distinção no emprego do conceito de justiça: ele se refere tanto ao indivíduo, quanto às instituições sociais.

No primeiro caso, as regras de justiça estão relacionadas com as atitudes e ações no campo pessoal, *i.e.*, a sua observação é benéfica para o indivíduo na medida em que elas trazem vantagens. Neste caso, um caráter justo produz o benefício do reconhecimento dos demais, visto que tal modo de ser é benéfico tanto para a própria pessoa, quanto para os outros.

Por sua vez, a justiça no campo das instituições representa uma estabilidade do sistema social no qual se vive. A compreensão de que as regras de justiça são necessárias para a estabilidade da sociedade, mesmo ao avaliar estas regras como injustas, é o que proporciona o crescimento e o desenvolvimento humano, pois uma sociedade sem tais regras rapidamente retorna a um estado no

³⁹ A virtude aqui é compreendida como “It defines virtue to be *whatever mental action or quality gives to a spectator the pleasing sentiment of approbation*; and vice the contrary.” (EPM, *Appendix 1*, p. 160)

qual não existem garantias da própria sobrevivência do indivíduo.

No momento de avaliar se uma ação é virtuosa ou viciosa⁴⁰, ainda há um certo relativismo moral, visto que, em uma primeira análise, tanto as questões do que agrada e do que é útil dizem respeito aos indivíduos e às sociedades nas quais os atos são praticados. Entretanto, Hume não advoga em favor de um relativismo, ou mesmo de um ceticismo exagerado⁴¹; pelo contrário, sua pretensão é apresentar uma teoria que possa explicar os fenômenos morais em qualquer época e lugar⁴². Aqui, mais uma vez se apresenta o mesmo problema da estética: se o gosto é individual, há a possibilidade de se estabelecer um padrão? No caso da estética a resposta é afirmativa, pois do contrário não há avaliação acerca da beleza de qualquer objeto. Tal julgamento se processa através de determinadas características que são iguais em qualquer homem, e são reforçadas e aprimoradas pela experiência. No caso da

⁴⁰ “*An action, or sentiment, or character, is virtuous or vicious; why? because its view causes a pleasure or uneasiness of a particular kind. In giving a reason, therefore, for the pleasure or uneasiness, we sufficiently explain the vice or virtue. To have the sense of virtue, is nothing but to feel a satisfaction of a particular kind from the contemplation of a character. The very feeling constitutes our praise or admiration.*” (THN, 3.1.2, p. 303)

⁴¹ “*I am sensible, that nothing can be more unphilosophical than to be positive or dogmatical on any subject; and that, even if excessive scepticism could be maintained, it would not be more destructive to all just reasoning and enquiry.*” (EPM, Conclusion, p. 152)

⁴² Neste sentido os exemplos que Hume apresenta comparam ações ocorridas em épocas passadas com ações do presente. O autor conclui que elas apresentam as mesmas características, o que reforça a argumentação de que a sua filosofia moral é, antes de tudo, descritiva e não prescritiva.

moral, a mesma pergunta pode ser feita: há um “padrão moral”⁴³?

A resposta a esta questão é afirmativa. Diferente das regras que estabelecem o padrão do gosto⁴⁴, o “padrão moral” é formado pelas conseqüências das ações, e, para tanto, é composto pela utilidade e humanidade.

Compreendida como um padrão, a utilidade relaciona-se com o público, e esta é a origem da justiça⁴⁵; ora, na avaliação de que as ações devem se estender para além das pessoas que estão diretamente relacionadas com o agente, é a utilidade que demarca o alcance daquilo que o ato provoca. A utilidade é, neste caso, estabelecida pelo interesse, que se refere não somente à própria pessoa, mas a toda a comunidade. Assim, produz-se um “cálculo” dos

⁴³ Por este termo entende-se o estabelecimento de regras que são observadas em todas as ações. Na *Primeira Investigação* Hume afirma que há um “padrão moral”: “*Morals and criticism are not so properly objects of the understanding as of taste and sentiment. Beauty, whether moral or natural, is felt, more properly than perceived. Or if we reason concerning it, and endeavour to fix its standard, we regard a new fact, to wit, the general taste of mankind, or some such fact, which may be the object of reasoning and enquiry.*” (EHU, Section 12.3, p. 210). Sobre este assunto ver também: R. F. Atkinson, *Hume on the standard of morals*.

⁴⁴ No caso de estabelecer uma teoria moral que argumente que certos indivíduos têm um caráter privilegiado no momento de apontar as ações adequadas, Hume defenderia um “intuicionismo moral”, o que não fez.

⁴⁵ “*That public utility is the sole origin of justice, and that reflections on the beneficial consequences of this virtue are the sole foundation of its merit (...).*” (EPM, Section 3, p. 83). Este ponto foi alterado em relação ao *Tratado*, no qual a origem da justiça repousa sobre o interesse próprio, e a sua aprovação sobre o interesse público. “*Thus self-interest is the original motive to the establishment of justice: but a sympathy with public interest is the source of the moral approbation, which attends that virtue.*” (THN, 3.2.2, p. 320)

alcances e conseqüências de um ato⁴⁶, que, será a maximização da felicidade geral. Em suas palavras:

*“O único esforço que ela demanda é o de um cálculo correto e uma constante opção por um máximo de felicidade.”*⁴⁷

Como já indicado anteriormente, isto não significa que Hume é um utilitarista, mas somente que o conceito de utilidade e a avaliação (cálculo) que se emprega em sua realização representam um dos elementos que extrapolam os simples limites da sociedade na qual uma ação é realizada. Assim, a utilidade se apresenta como um dos mecanismos que possibilitam sobrepujar o relativismo. Outrossim, a compreensão do alcance do conceito de utilidade está imbricada no de humanidade.

O outro elemento do “padrão moral” é o “sentimento de humanidade”, ou seja, na avaliação moral há uma percepção de que o julgamento da ação deve se estender para além dos grupos nos quais se está circunscrito. Assim, o sentimento de humanidade extrapola as barreiras subjetivistas, na medida em que considera todos os indivíduos, independente de estarem ou não na mesma sociedade. E este ponto é central na moral humeana.

⁴⁶ *“Les vertue ont toujours leur origine dans la structure passionnelle de l’individu; (...) s’il est nécessaire de recourir au médium d’un calcul d’intérêt prenant en compte la pratique vertueuse d’autrui, elles sont artificielles.”* (Philippe Saltel, opus cit., p. 54)

⁴⁷ *“The sole trouble, which she demands, is that of just calculation, and a steady preference of the greater happiness.”*⁴⁷ (EPM, Conclusion, p. 153)

O sentimento de humanidade é o responsável por não se incorrer em ações restritas a uma comunidade, na medida em que naturalmente se estende sobre os demais. É aqui que a relação entre utilidade e humanidade se estabelece, pois os limites impostos a este sentimento estão diretamente relacionados com a utilidade social que se espera das ações. O outro ponto, ou seja, as qualidades que agradam, embora tenham pretensão de serem universais, não o são, pois há variações em relação àquilo que é estimado e reprovado como característica pessoal de comunidade para comunidade, e não respondem, neste sentido, como um requisito universalizável; por sua vez, o princípio de humanidade e o cálculo da utilidade de uma ação, estes sim, são universais.

Se na teoria estética humeana há um “padrão do gosto”, em sua teoria moral pode-se dizer que existe um “padrão moral”, nos quais os objetivos são os mesmos: apresentar critérios universais que tornam possíveis avaliar o gosto e as ações sejam avaliados sem incorrer em um relativismo. Note-se que afirmar a existência de um “padrão moral” não implica em reduzir a teoria a um tal conceito: ao contrário, a sua moral é mais ampla e abarca outras questões no momento de se avaliar uma ação. A benevolência, a qual apresenta características tanto gerais quanto particulares⁴⁸, bem como as questões críticas, na

⁴⁸ “*Benevolence naturally divides into two kinds, the general and the particular. The first is, where we have no friendship or connexion or esteem for the person, but feel only a general sympathy with him or a compassion for his pains, and a congratulation with his pleasures. The other species of benevolence is founded on an opinion of virtue, on services done us, or on some particular connexions.*” (EPM, Appendix 2, n. 60, p. 166)

medida em que apresentam problemas relacionados com o que agrada – desagrada, e a aprovação que disto se segue, são bons indicadores de que a teoria moral humeana não se restringe a um “padrão”, embora lance mão deste último no julgamento da ação.

Considerações Finais.

As duas principais linhas de interpretação da filosofia humeana no século XX apresentam boas argumentações que sustentam suas posições. Entretanto a análise empreendida por Strawson concilia as duas vertentes num movimento dialético que apresenta uma síntese superadora do ceticismo e do naturalismo. Para ele, os seres humanos são impelidos por “forças naturais” a sobreviver no mundo, e elementos como o instinto, a associação de idéias, o costume, entre outros são mais fortes do que qualquer dúvida metodicamente apresentada, apesar do dúvida/questionar se apresentar como uma forte ferramenta de investigação no estudo da natureza humana. Assim, o debate naturalismo X ceticismo é um pseudoproblema, visto são como pólos opostos no movimento dialético da investigação sobre o ser humano.

Nesta investigação Hume se propõe a analisar o entendimento, as paixões, a moral, a política e a crítica, o que abarca praticamente todas as áreas de atuação do homem, e apresenta, assim, um sistema filosófico⁴⁹. Se a filosofia de Hume é um sistema, então todas as suas partes estão interligadas e são relevantes para a compreensão mútua. No caso do presente trabalho, para se investigar a moral é necessário entender o modo como ocorre o conhecimento, e notadamente o conhecimento moral; as paixões e sua influência na motivação das ações; a política, visto que se refere às ações coletivas; e, por fim, a estética ao estudar a beleza natural e moral.

O conhecimento humano não é inato, mas fruto do contato com o mundo através dos sentidos e de mecanismos instintivos como a associação de idéias e outros. Esse conhecimento adquirido se expressa na mente humana pelas impressões e idéias, nas quais se originam as paixões. Esta última proporciona os estímulos necessários para a ação, que está ligada diretamente aos sentimentos e indiretamente à razão (a qual se refere mais a uma reflexão sobre diferentes modos de agir do que propriamente à sua origem). A política, ao relacionar-se com o coletivo, apresenta-se na análise da justiça. Por fim, a crítica refere-se ao belo e às sensações que ele gera. Isto leva as avaliações sobre as ações a buscar aquilo que agrada e a evitar o seu oposto.

⁴⁹ “*In pretending, therefore, to explain the principles of human nature, we in effect propose a complete system of the sciences, built on a foundation almost entirely new, and the only one upon which they can stand with any security.*” (THN, *Introduction*, p. 3)

Se no julgamento moral a instância última fosse somente o que agrada individualmente, então se recairia em um relativismo. Mas este não é o caso em Hume, pois na construção do mérito ou virtude pessoal, o qual será objeto de avaliação no momento da ação, um elemento estético e outro utilitário concorrem em sua formação: há qualidades que agradam a própria pessoa e aos demais, e qualidades que são úteis para a própria pessoa e para os demais (utilitário). Assim, a virtude se apresenta de uma maneira “*estético/utilitária*”, mas somente isto não soluciona o problema do relativismo, visto que o que agrada ou o que é útil aos outros está limitado, na maioria das vezes, à própria comunidade.

Assim, é necessário um outro elemento que apresente um caráter universal, e este é o *sentimento de humanidade*. Por valorar o gênero humano, o sentimento de humanidade impõe um caráter universal, visto que, para não cair numa avaliação que diga respeito somente à própria comunidade, este elemento deve ser valorado em toda dinâmica moral. Aqui, portanto, aparece o caráter teleológico da moral humeana, isto é, em toda ação deve-se analisar sua utilidade e o sentimento em relação ao gênero humano, e é isto que forma o “padrão moral”, o qual, semelhante ao padrão do gosto na avaliação crítica, deve ser aplicado pelo agente, pelo que sofre e por aquele que observa uma ação.

CONCLUSÃO

“Das Ganze ist also gegliedert (articulatio) und nicht gehäuft (coacervatio); es kann zwar innerlich (per intus susceptionem), aber nicht äußerlich (per appositionem) wachsen, wie ein tierischer Körper, dessen Wachstum kein Glied hinzusetzt, sondern, ohne Veränderung der Proportion, ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht.” (Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, II.3)

A obra humeana pode ser lida como um único discurso que se desenrola ao longo de seus textos, e tem como pano de fundo a intenção de explicar a natureza humana em suas mais variadas faces. Neste sentido, o intento apresentado na advertência do *Tratado*, e desenvolvido ao longo dos textos de Hume, é que as diversas partes constituintes de sua obra estão inter-relacionadas e, desta maneira, não se pode analisar uma parte de forma isolada, o que cria dificuldades na interpretação de seu pensamento ao não se levar em conta

este longo discurso. Assim, a moral está ligada ao entendimento, às paixões, à política e à crítica.

Este arcabouço teórico é, em certa medida, similar à proposta aristotélica de divisão dos assuntos humanos em áreas específicas para melhor investigação. Não obstante o fato de que eles estão unidos, o intelecto humano os subdivide para facilitar a sua compreensão. O próprio *Tratado* evidencia este ponto ao analisar a *natureza humana* e dividi-la em assuntos que oferecem discussões para além daquilo que propriamente diz respeito a uma exclusiva preocupação com o indivíduo, estendendo-se a reflexões de metafísica, política, moral e outras.

Neste caso, a compreensão dos mecanismos de funcionamento do intelecto (entendimento) é a base que possibilita aos demais elementos da natureza humana se apresentarem. Ao argumentar que todas as percepções da mente se dividem entre impressões e idéias, as quais se originam nos sentidos, Hume propõe uma teoria que visa eliminar a falsa metafísica, em prol de um conhecimento que possa assegurar a sobrevivência do próprio indivíduo e de seu grupo. Aqui desempenha papel central a questão do hábito, o qual, como discutido no primeiro capítulo, possibilita que as pessoas reúnam condições para conhecer e agir no mundo. Outro mecanismo mental importante refere-se à imaginação, a qual, ao garantir que as pessoas façam predições sobre os acontecimentos futuros, fornece o substrato necessário, a partir de experiências passadas,

para a ação numa situação que ainda está por vir, mesmo que isso ocorra daqui a poucos instantes.

Contrapondo-se a uma tendência apresentada desde a antiguidade que afirma ser a razão a base para as ações¹, em Hume a moral ocorre a partir da simpatia², a qual é, num primeiro momento, a participação nos sentimentos do outro, e é esta capacidade que possibilita ao espectador entrar nos motivos e justificativas da realização de um ato, além de proporcionar que se sinta, em certo grau, a dor e o prazer que esta ação produz. Hume a entende como a base da moral, porque seu mecanismo proporciona a compreensão dos sentimentos que estão relacionados ao ato. Neste caso, a razão tem um papel auxiliar nas questões morais, visto que não pode suscitar qualquer ação, mas apenas analisa quais os

¹ “*There has been a controversy started of late, much better worth examination, concerning the general foundation of MORALS; whether they be derived from REASON, or from SENTIMENT; (...)The ancient philosophers, though they often affirm, that virtue is nothing but conformity to reason, yet, in general, seem to consider morals as deriving their existence from taste and sentiment.*” (EPM, Section 1, p. 3-4).

² Para Hume a razão e o sentimento participam das questões morais, mas não são o que possibilitam a sua existência, a qual ocorre pela simpatia. Sobre o papel da razão e do sentimento: “*These arguments on each side (and many more might be produced) are so plausible, that I am apt to suspect, they may, the one as well as the other, be solid and satisfactory, and that reason and sentiment concur in almost all moral determinations and conclusions.*” (EPM, Section 1, p. 5). Sobre a simpatia como possibilidade para a moral: “*In general, it is certain, that, wherever we go, whatever we reflect on or converse about, every thing still presents us with the view of human happiness or misery, and excites in our breast a sympathetic movement of pleasure or uneasiness. In our serious occupations, in our careless amusements, this principle still exerts its active energy.*” (EPM, Section 5.1, p. 39). “*Sympathy, the great Source of moral Sentiment*” (EPM, Hume’s Index, p. 292).

diferentes cursos a serem tomados; por sua vez, os sentimentos são, em boa medida, turbulentos e direcionam as pessoas para as mais variadas direções, as quais passam da raiva até à benevolência, num percorrer de paixões tão distintas que não conseguem prover uma estabilidade para a ação. Entretanto, se a simpatia fosse a única base da moral, esta última cairia num relativismo oriundo do próprio sentimento; mas, ao argumentar que há um elemento emocional orientando as ações, e este é o sentimento moral (que tem sua origem em princípios naturais, no interesse e na educação³) que direciona a ação para a felicidade do gênero humano⁴, Hume parece superar o problema do relativismo.

Os princípios naturais referem-se a qualidades como a benevolência e a humanidade, na medida em que a dor alheia não é completamente indiferente à pessoa que a observa, e isto produz no indivíduo um sentimento em relação a este ponto e seu oposto, ou seja, a felicidade. Já o interesse e a educação dizem respeito à busca do

³ “(...) whether these moral distinctions be founded on natural and original principles, or arise from interest and education? *The examination of this I reserve for the following book; and, in the meantime, shall endeavour to shew, that my system maintains its ground upon either of these hypotheses, which will be a strong proof of its solidity.*” (THN, 2.1.7, p. 193).

⁴ “*It is requisite a sentiment should here display itself, in order to give a preference to the useful above the pernicious tendencies. This sentiment can be no other than a feeling for the happiness of mankind, and a resentment of their misery; since these are the different ends which virtue and vice have a tendency to promote. Here, therefore, reason instructs us in the several tendencies of actions, and humanity makes a distinction in favour of those which are useful and beneficial.*” (EPM, Appendix 1, p. 84).

interesse próprio, na medida em que os indivíduos apresentam uma tendência de buscar o prazer e evitar a dor; tal característica da natureza humana leva à própria formação da sociedade, como maneira de sustentar uma situação na qual a pessoa tem maiores benefícios ao viver em grupo do que aquela que se apresenta quando se está isolado. Porém, para que isto ocorra, faz-se necessário que o indivíduo aprenda a viver em sociedade e que respeite as leis ali impostas. Essa adequação é obtida através da educação.

As paixões originadas dos sentimentos que se apresentam à mente proporcionam o despertar da raiva, da angústia, da generosidade, etc., que junto a outras semelhantes manifestações servem de base para aquilo que se chama de virtude ou vício. Neste caso, as virtudes são aquelas que produzem aprovação, ao passo que o vício é o contrário disso. Nessa teoria, que tem por base a simpatia e o sentimento, desdobra-se a dinâmica do julgamento moral de uma ação: há o agente, o qual pratica o ato levado pelo interesse próprio, o interesse público, ou uma benevolência particular; há o receptor da ação, que a avalia a partir de seu ponto de vista e a relaciona com o que o motiva; e por fim o espectador, o qual, por não ser parte concernente ao ato, pode julgá-lo de maneira mais imparcial (nesse sentido, este observador é muito próximo daquela atitude de distanciamento proposta na estética britânica do século XVIII). Neste ponto Hume apresenta as qualidades que formam as virtudes: há as que são

agradáveis para a própria pessoa e para os demais, e há as que são úteis para a própria pessoa e para os demais.

Embora esta dinâmica existente entre os três elementos que se relacionam em uma ação configure-se como uma primeira forma de assegurar que um relativismo moral não se imponha, é na análise das virtudes que se encontram alguns problemas referentes a esta questão. No *Tratado*, Hume afirma a existência de virtudes naturais e artificiais; as primeiras dizem respeito a qualidades como a benevolência e a humanidade, as quais independem da sociedade constituída e são princípios naturais dos seres humanos para a consideração do próximo; ao passo que as segundas dependem de uma sociedade constituída e referem-se a qualidades como a justiça, etc. Por sua vez, na *Segunda Investigação*, o filósofo escocês suprime esta distinção e apresenta as virtudes sociais⁵. No que concerne à virtude artificial da justiça, afirma o seu caráter universal, na medida em que seus princípios de funcionamento são observados em qualquer sociedade. Já as virtudes naturais se referem ao gênero humano,

⁵ Na *Segunda Investigação*, a benevolência e a justiça são apresentadas como virtudes sociais, no sentido de que a sua realização é um ato benéfico à sociedade. Esta obra elimina as distinções entre virtudes naturais e artificiais ao englobá-las na denominação de virtudes sociais, mas isto não significa que se tenha alterado a forma de compreensão dos termos. Possivelmente esta mudança ocorreu para eliminar possíveis incorreções provocadas pela utilização de termos como natural e artificial, os quais, na linguagem ordinária, dizem respeito mais a características inatas e produzidas pelo homem do que a sentimentos relacionados com a sociedade. Sobre o número de ocorrência dos principais termos e suas transformações entre o *THN* e a *EPM*, ver Tom L. Beauchamp, *Introduction: a history of the enquiry on morals*, in *EPM*, Critical Edition, pp. liv – lxiv.

independente de sua proximidade (e neste sentido o mecanismo de simpatia possibilita tal fato, apesar de certas limitações que são corrigidas pela reflexão). No entanto, embora a justiça, a benevolência e a humanidade apresentem um caráter universal, não estabelecem os limites do que leva uma ação a ser aprovada; este papel é desempenhado pela utilidade.

Como o próprio Hume indica no índice por ele elaborado para a *Segunda Investigação*, a utilidade deve ser entendida como a base da aprovação⁶. Aqui a utilidade é compreendida como uma tendência para um determinado fim, que no caso é a felicidade do gênero humano, como ele mesmo afirma:

*“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.”*⁷

⁶ “Utility, a Source of Approbation” (EPM, *Hume’s Index*, p. 292). “As these topics of praise never fail to be employed, and with success, where we would inspire esteem for any one; may it not thence be concluded, that the UTILITY, resulting from the social virtues, forms, at least, a part of their merit, and is one source of that approbation and regard so universally paid to them?” (EPM, Section 2.2, p. 10)

⁷ “If usefulness, therefore, be a source of moral sentiment, and if this usefulness be not always considered with a reference to self; it follows, that every thing, which contributes to the happiness of society recommends itself directly to our approbation and good-will. Here is a principle, which accounts, in great part, for the origin of morality: And what need we seek for abstruse and remote systems, when there occurs one so obvious and natural?” (EPM, Section 5.2, p. 65)

Ora, o útil passa, então, a ser o critério demarcatório de aprovação ou não de uma ação em relação a este ponto, o que não significa que Hume é um utilitarista no sentido clássico do termo, pois emprega o conceito de útil como um critério valorativo e não como a finalidade das ações; diferentemente de Bentham, segundo o qual a ação adequada é aquela que produz a maior felicidade para o maior número de pessoas.

Todavia, há um outro ponto que por vezes fica eclipsado pela utilidade e pela justiça: o que agrada. Neste caso, as virtudes dividem-se entre as que são úteis e as que agradam, e estas últimas estão ligadas diretamente com o problema da crítica (estética). A crítica humeana é apresentada, como visto no capítulo VI, em poucos textos, e somente em um deles elenca os critérios para o estabelecimento do que é o “padrão do gosto”. O gosto diz respeito à crítica sobre o observado, seja ele uma obra de arte, um texto, ou mesmo uma ação, e neste caso há determinadas regras que estabelecem o que é dado como adequado ou não no objeto analisado. Isto leva a teoria moral a delimitar seus mecanismos de aprovação a um critério *estético/utilitário*, na medida em que é a partir destes dois pontos que toda ação será avaliada, como é apresentado na seguinte passagem:

“A isto respondo: a aprovação das qualidades morais muito seguramente não provém da razão, ou de uma comparação de idéias; provém inteiramente de um gosto moral e de certos sentimentos de prazer ou repugnância

que têm origem na contemplação e concepção de qualidades ou caracteres particulares. Ora, evidentemente estes sentimentos, de onde quer que provenham, devem variar segundo a distância ou proximidade dos objetos, (...). Portanto, para obstar a estas contínuas contradições e chegar a um juízo mais estável sobre as coisas, fixamos certos pontos de vista firme e gerais e, nos nossos pensamentos, colocamo-nos sempre neles, qualquer que seja a nossa situação presente. Do mesmo modo, a beleza exterior determina-se unicamente pelo prazer; e é evidente que um belo rosto não pode dar tanto prazer, quando o vemos à distância de vinte passos, como quando é colocado mais perto e nós. No entanto não dizemos que nos parece menos belo, porque sabemos que efeito terá em tal posição e, mediante esta reflexão, corrigimos a sua aparência momentânea.”⁸

Este critério estético/utilitário, apresentado de forma embrionária no *Tratado*, refere-se a uma compreensão de que os sentimentos morais se originam de maneira análoga aos que surgem das apreciações estéticas.

⁸ “*To this I answer: the approbation of moral qualities most certainly is not derived from reason, or any comparison of ideas; but proceeds entirely from a moral taste, and from certain sentiments of pleasure or disgust, which arise upon the contemplation and view of particular qualities or characters. Now, it is evident that those sentiments, whenever they are derived, must vary according to the distance or contiguity of the objects; (...). In order, therefore, to prevent those continual contradictions, and arrive at a more stable judgment of things, we fix on some steady and general points of view, and always, in our thoughts, place ourselves in them, whatever may be our present situation. In like manner, external beauty is determined merely by pleasure; and it is evident a beautiful countenance cannot give so much pleasure, when seen at the distance of twenty paces, as when it is brought nearer us. We say not, however, that it appears to us less beautiful; because we know what effect it will have in such a position, and by that reflection we correct its momentary appearance.*” (THN, 3.3.1, p. 371)

Este gosto moral (*moral taste*) que provém de sentimentos de prazer ou de desgosto encontra na reflexão, a qual é o elemento racional, o útil como a própria fonte deste sentimento e seu limite. Assim, nas duas investigações, as aproximações entre a estética e a moral aprofundam-se, na medida em que os sentimentos, sejam eles naturais ou morais, apresentam os mesmos mecanismos de funcionamento, os quais, por sua vez, referem-se ao que agrada ou não.

Outro ponto que deve ser considerado e que apresenta uma mudança de ênfase entre o *Tratado* e a *Segunda Investigação*, é o sentimento de humanidade. No *Tratado* a humanidade é apresentada de maneira auxiliar, ao passo que na *Segunda Investigação* o conceito assume papel central por ser um sentimento para com o gênero humano e identificado com a felicidade geral. Assim, Hume introduz um novo elemento em sua ética, ponto este que impede sua teoria de cair num relativismo moral.

Assim, abre-se a possibilidade de uma nova compreensão: a existência de um “padrão moral”. Este “padrão” refere-se a dois elementos presentes em qualquer situação: a utilidade e a humanidade. Ao afirmar que a utilidade é a base da aprovação de qualquer ato, Hume indica que quando se avalia uma ação, valora-se a sua utilidade em relação à felicidade geral. Esse é um exemplo claro de que este ponto sempre deve ser levado em conta, independente de qual é a ação avaliada, e de que isto é um padrão a ser seguido em qualquer

juízo. O outro elemento, a humanidade, refere-se a que toda ação deve levar em conta o seu alcance, no que concerne ao gênero humano, e este sentimento tem por fundamento a felicidade geral. Assim, a teoria moral humeana apresenta dois elementos universais e que estão inter-relacionados: a humanidade como um sentimento para a felicidade do gênero humano e a utilidade como critério que se direciona exatamente para este sentimento. Ora, como exposto acima e ao longo de toda tese, a teoria não se limita a este “padrão”, pois ele é somente uma parte do juízo; há também a parte estética (crítica), que diz respeito à outra metade do problema.

O funcionamento destas duas partes, ou seja, uma parte crítica e outra um “padrão moral”, pode ser assim resumida: um indivíduo, no momento da ação, depara-se com: a) em um primeiro momento, os sentimentos relacionados a este ponto (este é o momento “estético”, o qual se refere a sentimentos do que agrada e desagradar); b) a seguir a reflexão, que influenciada pelo sentimento de humanidade, aponta qual o melhor curso de ação; c) o momento utilitário, o qual analisa para que a ação é útil e quais suas conseqüências. Assim, os três elementos que compõem a moral humeana, a saber, o agente, o receptor e o observador, operam da maneira descrita acima, *i.e.*, há um componente estético que é limitado por um “padrão moral”.

Hume pode ter adiantado discussões realizadas no século XX entre comunitaristas⁹ e universalistas¹⁰, ao apresentar uma teoria na qual essas controvérsias podem ser reconciliadas. A parte “crítica” sempre se desenvolve ao levar em conta a cultura e a sociedade local, numa nítida relação com o que é advogado pelos comunitaristas. Mas aqui, ao invés de defender que cada sociedade apresenta seus próprios conceitos de certo e errado, o que se apresenta refere-se às questões do que agrada a um determinado grupo. Em suas palavras:

“O vulgo tende a levar todos os caracteres nacionais a extremos; e, depois de ter estabelecido como princípio que qualquer povo é desonesto, covarde ou ignorante, não admitirá qualquer exceção e aplicará a qualquer juízo a mesma censura. Os homens de bom senso condenam estes juízes indiscriminados, embora admitam ao mesmo

⁹ Entende-se por *comunitaristas* algumas teorias morais desenvolvidas principalmente nas décadas de 1970 e 80, que propõem um certo retorno a Aristóteles, e por isto também são conhecidas por neoaristotélicas. De modo geral afirmam que o mundo apresenta uma pluralidade elevada, o que impede que uma única teoria possa ser suficiente para comportar as distintas concepções de bem que as diferentes culturas apresentam. Assim, para as éticas comunitárias, o relativismo moral é algo insuperável, visto que a única fundamentação da moral reside na comunidade que lhe serve de base. Sobre este assunto ver: Alasdair MacIntyre, *After virtue*; Michel Walzer, *Spheres of justice*; Charles Taylor, *Sources of self. The making of modern identity*; Carlos Thiebaut, *Neoaristotelismo contemporaneos*.

¹⁰ Por *universalistas* pode-se compreender as teorias morais que defendem um ponto de referência universal, o qual vai além das comunidades concretas. Neste sentido, são universalistas a ética kantiana e o utilitarismo, bem como mais recentemente as concepções éticas que se desenvolveram a partir destas, como a ética dialógica de Apel e a teoria da justiça de Rawls. Sobre este assunto ver: David Lyons: *Form and limits of utilitarianism*; Karl-Otto Apel, *Transformação da filosofia*; John Rawls, *A theory of justice*.

*tempo que cada nação tem um peculiar conjunto de costumes, e que algumas qualidades particulares encontram-se com mais freqüência num povo que nos seus vizinhos.”*¹¹

Por sua vez, ao apresentar o útil e a humanidade (*humanity*) como pontos fundamentais em qualquer valoração, Hume aproxima-se dos universalistas, que defendem regras extensivas a todas as sociedades, na medida em que estes dois pontos não se restringem a um único grupo, mas sim ao gênero humano (*mankind*).

Neste caso, o filósofo escocês defenderia a “ética mínima”¹² ao predizer poucas características que são aceitas por todos no momento da ação e de sua avaliação, pois existem mínimos morais que se referem à *utilidade* e à *humanidade*, os quais apresentam um caráter universal e aplicável a todas as pessoas e sociedades.

¹¹ “*The vulgar are apt to carry all national characters to extremes; and having once established it as a principle, that any people are knavish, or cowardly, or ignorant, they will admit of no exception, but comprehend every individual under the same censure. Men of sense condemn these undistinguishing judgments: Though at the same time, they allow, that each nation has a peculiar set of manners, and that some particular qualities are more frequently to be met with among one people than among their neighbours.*” (Of National Characters, p. 244)

¹² A ética mínima é apresentada como uma decorrência de posições teóricas desenvolvidas pelos defensores das éticas do discurso, notadamente Apel e Habermas. De modo geral se configura como o estabelecimento de princípios gerais mínimos de convivência social entre as comunidades do mundo afora, como, por exemplo, a Declaração dos Direitos Humanos, a qual estabelece determinados princípios que são irrevogáveis e são respeitados por todos, mas sem eliminar o caráter local das demais questões morais. Sobre este assunto ver: Adela Cortina: *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*.

Estes mínimos preservariam as características culturais de cada comunidade (o que agrada), e estes costumes são criações de gosto pessoal e da sociedade local. Assim, Hume escapa da falácia que denuncia nas demais teorias morais ao passar de fatos descritivos (ser) para prescritivos (dever), ao sustentar que os “deveres” morais são frutos de “obrigações” naturais e morais, as quais, por sua vez, originam-se do acordo entre os seres humanos. Tal acordo possibilita a compreensão de que a preocupação com todos (*benevolência universal*) e a felicidade geral (*sentimento de humanidade*) são úteis para a sobrevivência do indivíduo e de sua comunidade.

BIBLIOGRAFIA

- ALBIERI, Sara. *David Hume: filósofo e historiador*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, inédita, 1993.
- ALTMANN, R. W. *Hume on sympathy*. In David Hume Critical Assessments – Vol IV, ed. Stanley Tweyman. London: Routledge, 1995.
- APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.
- ARAÚJO, Cícero Romão R. *A teoria humeana das virtudes e o contexto jusnaturalista*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, inédita, 1994.
- ARDAL, Páll S. *Passion and value in Hume's treatise*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989.
- ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ. *Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- _____. *Πολιτικῶν*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1992.

- ATKINSON, R. F. *Hume on 'is' and 'ought': a reply to Mr. MacIntyre*. In *David Hume Critical Assessments – Vol IV*, ed. Stanley Twyman. London: Routledge, 1995.
- _____. *Hume on the standard of morals*. In *David Hume Critical Assessments – Vol IV*, ed. Stanley Twyman. London: Routledge, 1995.
- AUDARD, Catherine. *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*. Vol I. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- BAGOLINI, Luigi. *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di David Hume*. Stampa: Torino, 1967.
- _____. *Moral e direito na doutrina da simpatia*. Trad. de Dora Ferreira da Silva e Prefácio de Miguel Reale. São Paulo: Saraiva, 1952.
- BASTOS, Fernando José de Menezes. *Panorama das idéias estéticas no ocidente*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.
- BEAM, Craig. Hume and Nietzsche: naturalists, ethicists, anti-christians, *Hume Studies*, Vol. 22, number 2, 1996, p. 299-324.
- BRICKE, John. Hume, motivation and morality, in *Hume Studies*, Vol XIV, Number 1, April 1988.
- BRUNET, Olivier. *Philosophie et esthetique chez David Hume*. Paris: Librairie A-G Nizet, 1965.

- CALHOUN, Cheshire C. H. The humean moral sentiment: a unique feeling, in *The Proceedings of the Forty-First Annual Meeting of the Southwestern Philosophical Society*, 1979.
- CAPALDI, N. *Hume's theory of the passions*. In David Hume Critical Assessments – Vol IV, ed. Stanley Tweyman. London: Routledge, 1995.
- CARVALHO, Maria Cecília M. de. *Ética uma questão de invenção ou de descoberta?* In Razão Mínima, Org. Luiz Paulo Rouanet e Waldomiro J. Silva Filho. São Paulo: Unimarco Editora, 2004.
- _____. *O utilitarismo, os direitos e os deveres morais*. In: Ética e Utilitarismo. Luis Alberto Peluso (Org.). Campinas: Editora Alínea, 1998.
- CICERO, Marcus Tullius. *Actionis in C. Verrem Secvndae*. Withn an English Translation by L.H.G. Greenwood. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- _____. *De Oratore ad Qvintvm Fratremliber Primvs*. With an English Translation by L.H.G. Greenwood. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- _____. *De Re Pvblica*. Withn an English Translation by L.H.G. Greenwood. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- _____. *Pro P. Sestio Oratio*. With an English Translation by L.H.G. Greenwood. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

- COHON, Rachel. Is Hume a Noncognitivist in the motivation argument?, in *History of Philosophy Quarterly*, vol. 85 (2-3), march 1997, p. 251-266.
- CORTINA, Adela e MARTINEZ, Emilio. *Ética*. Madrid: Akal, 1998.
- CORTINA, Adela. *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos, 1996.
- COSTA, Michael J. Hume and causal inference, in *Hume Studies*, Vol. XII, Number 2, November 1986.
- DALL'AGNOL, Darlei. *Valor intrínseco*, Tese de Doutorado apresentada junto ao Departamento de Filosofia da University of Bristol, inédita, 2001.
- DALRYMPLE, Houghton. Kemp Smith, Hume and the parallelism between reason and morality, in *Hume Studies*, Vol XII, Number 1, April 1986.
- DARWIN, Charles R. *The descent of man and selection in relation to sex* Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- _____. *The origin of species by means of natural selection*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- DAVIE, G. E. Hume and the origins of the common sense School, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 6, p. 312-221.
- DAVIE, W. *Hume's catalog of virtue and vice*. In David Hume Critical Assessments – Vol IV, ed. Stanley Tweyman. London: Routledge, 1995.

- DELEUZE, Gilles. *Empirisme et subjectivité*. Paris: Press Universitaires de France, 1953.
- DIETL, Paul J. Hume on the passions, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XXVIII, 1967.
- ΕΠΪΚΟΥΡΟ. *Περί της εὐδαιμονίας*. Trad. e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- FARRELL, Martin D. *Metodos de la ética*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1994.
- FERRATER MORA, José. *De la matéria la razón*. Madrid: Alianza, 1979.
- FIESER, James. *Early responses to Hume's metaphysical and epistemological – Vol 3 and 4*. Edited and Introduced by James Fieser. Bristol: Thoemmes Press, 2000.
- _____. *Early responses to Hume's moral, literary and political writings – Vol I and II*. Edited and Introduced by James Fieser. Bristol: Thoemmes Press, 1999.
- FLEW, Antony G. N. *Hume: philosopher of moral science*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- _____. *Hume's philosophy of belief*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- FONSECA, Eduardo Giannetti da. *O mercado das crenças: filosofia econômica e mudança social*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

- FONSECA, Eduardo Giannetti da. *Vícios privados, benefícios públicos? – a ética na riqueza das nações*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- FOUCAULT, Michael. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999
- _____. *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- GAIUS PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS. *Lettres Choisies*. Traduction Française, notice et notes par G. Lamothe. Paris: Hatier, 1948.
- GAUTIER, Claude (Org.). *Hume et le concept de société civile*. Paris: Press Universitaires de France, 2001.
- GUERREIRO, Mário. *Ceticismo ou senso comum?* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- GUISÁN, Esperanza. *Cómo ser un buen empirista em ética*. Santiago de Compostela: Ed. Universidad Santiago de Compostela, 1985.
- _____. *Los presupuestos de la falacia naturalista: una revisión crítica*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1981.
- _____. *Utilitarismo*. in *Concepciones de la Ética*, org. Victoria Camps. Madrid: Trota, 1992.
- HAAKONSSSEN, Knud. *The science of a legislator: the natural jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

- HARE, Richard. *Freedom and reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- _____. *The language of morals*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- HENDEL, Charles W. *Studies in the philosophy of David Hume*. New York: Bobbs-Merill, 1963.
- HOBBS. *Leviathan; or, the matter : form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*. Ed. Michael Oakeshott. London: Basil Blackwell, 1990.
- HUDSON, W. D. *Hume on is and ought*. In *David Hume Critical Assessments – Vol IV*, ed. Stanley Tweyman. London: Routledge, 1995.
- _____. *Modern moral philosophy*. Londres: MacMillan Press, 1970.
- HUME, David. *A treatise of human nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. With Introduction, Annotations, Glossary and References by David Fate Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- _____. *An enquiry concerning human Understanding*. With Introduction, Annotations, Glossary, References and Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____. *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de José Tasset Carmona. Barcelona: Anthropos, 1990.

- _____. *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. With Introduction and Analytical Index by L.A. Selby-Bigge. With text revised and notes by P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- _____. *Ensaaios morais, políticos e literários*. Trad. de João Paulo Monteiro, Sara Albieri e Pedro Galvão. Introdução e revisão técnica de João Paulo Monteiro. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002.
- _____. *New Letters of David Hume*. Edited by Raymond Klibansky and Ernest Mossner. Oxford: Clarendon Press, 1954.
- _____. *The Letters of David Hume*. Edited by J. Y. T. GREIG, Vol. I e II. Oxford: Clarendon Press, 1932.
- _____. *Tratado da natureza humana*. Trad. de Serafim da Silva Fontes. Prefácio e revisão técnica da tradução João Paulo Monteiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- _____. *Tratado de la naturaleza humana*. Introdução, Tradução e notas de Felix Duque. Madrid: Tecnos, 1998.
- HUNTER, Geoffrey. *Hume on is and ought*. In David Hume critical assessments, org Stanley Tweyman. London: Routledge, 1995.
- JALLÉ, Éléonore Le. *De la <condition inculte> des hommes à la perfection de la société civile*. In Claude Gautier (Org.), *Hume et le Concept de société civile*. Paris: Press Universitaires de France, 2001.

- _____. *Hume et la régulation morale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- LAERTII, Diogenis. *Vitæ philosophorum*. Editado por C.G. Cobet. Paris: Firmin-Didot, 1929.
- LAING, B. M. *David Hume*. London: Bouverie House, 1934.
- LIVINGSTON, Donald W. *Hume's philosophy of common life*. Chicago: Chicago University Press, 1984.
- LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. edited with a foreword by Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- LUCRETIUS CARUS, Titus *De rerum Natura*. Texte établi et traduit par Alfred Ernout. Paris: Belles Lettres, 1992.
- MacINTYRE, Alasdair. *Hume's on 'is' and 'ought'*. In *David Hume Critical Assessments – Vol IV*, ed. Stanley Tweyman. London: Routledge, 1995.
- MACKIE, J. L. *Hume's moral theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- MALHERBE, Michel. *La philosophie empiriste de David Hume*. Paris: J. Vrin, 1984.
- MANDEVILLE. *The fable of the bees*. edited, and with an introduction by Douglas Garman. London: Wishart & company, 1934.
- McNAUGHTON, David. *Moral vision: an introduction to ethics*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

- MERCER, Philip. *Hume's concept of sympathy*. In David Hume Critical Assessments – Vol IV, ed. Stanley Tweyman. London: Routledge, 1995.
- _____. *Sympathy and ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- MILL, John Stuart. *Utilitarianism*. With Introduction, Annotations, Glossary, References and Edited by Roger Crisp. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- MONTEIRO, João Paulo. *Hume e a epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984.
- _____. *Natureza, conhecimento e moral na filosofia de Hume*. Tese de Livre Docência apresentada junto ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, inédita, 1975.
- _____. *Novos estudos humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- _____. *Teoria, retórica e ideologia*. São Paulo: Editora Ática, 1975.
- MOORE, G. E. *Philosophical studies*. Paterson: Littlefield, 1959.
- _____. *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MOSSNER, Ernest Campbell. *The life of David Hume*. London: Oxford University Press, 1980.
- MOUNCE, H.O. *Hume's naturalism*. London: Routledge, 1999.

NORTON, David Fate. *David Hume: common-sense moralist, sceptical metaphysician*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

_____. *From moral sense to common sense: an essay on the development of scottish common sense philosophy, 1700-1765*. Tese de doutorado apresentado junto ao Departamento de Filosofia da University of California, inédita, 1966.

_____. Hutcheson's moral realism, in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 23, july 1985, p 397-418.

NOXON, James. *Hume's philosophical development: a study of his methods*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

OPPY, Graham. Hume and the argument for biological design, in *Biology and Philosophy*, Vol. 11, 1996.

PASSMORE, John. *Hume's intentions*. London: Gerald Duckworth, 1980.

PENELHUM, Terence. Hume's moral psychology. in *The Cambridge Companion to Hume*, Norton, David Fate (ed). New York: Cambridge University Press, 1993.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica, volume II – Cultura Romana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

PICOLI, Rogério Antonio. *Utilitarismo à luz da tradição: os predecessores de Bentham*. Dissertação de mestrado apresentada junto ao Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, inédita, 2001.

- PLAMENATZ, John. *The english utilitarians*. Oxford: Basil Blackwell, 1949.
- ΠΛΑΤΩΝ, *Πολιτεία*, Recognovit brevique adnotatione critica instrvxit Ionnes Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- POPKIN, Richard H. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Trad. Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 2000.
- PRICE, John V. *The ironic Hume*. Austin: Texas University Press, 1965.
- PRICE, K. B. *Does Hume's theory of Knowledge determine his ethical theory?* In David Hume Critical Assessments – Vol IV, ed. Stanley Tweyman. London: Routledge, 1995.
- PRICHARD, H. A. *Moral obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- QUINTON, Anthony. *Hume*. Tradução por: J. Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.
- RAPHAEL, David Daiches. *The moral sense*. London: Oxford University Press, 1947.
- RAYNOR, David R. Hume's abstract of Adam Smith's Theory of Moral Sentiments, in *Journal of the History of Philosophy*, Vol. XXII, Number 1, January 1984.
- REID, Thomas. *Essays on the active powers of the human mind*. Cambridge: M.I.T. Press, 1969.

- RESCHER, Nicholas. *Choice without preference: a study of the history of the logic problem of 'Buridan's ass'*, Kant-Studien, 51 (1959-1960).
- ROSS, David W. *The right and the good*. Oxford: Clarendon Press, 1936.
- RUSSELL, George Anthony. *The function of utility in Hume's political philosophy*. Tese de doutorado apresentado junto ao Departamento de Filosofia da Catholic University of America, inédita, 1994.
- RYSIEW, Patrick. Hume and Reid on common sense, in *Eidos*, Vol. 10, nº 2, 1992, p. 123-142.
- SALTEL, Philippe. *Le vocabulaire de Hume*. Paris: Ellipses, 1999.
- SAONER, Alberto. *Hume y la ilustración británica*. In *Historia de la ética* – vol II, ed. Victória Camps. Barcelona: Tecnos, 1996.
- SCANLON, Thomas M. *Contratualism and utilitarianism*. In: *Utilitarianism and Beyond*. A. Sen e B. Williams. (Ed.). Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- SCWARTZ, Pedro. ¿Importan los hechos para los juicios morales? Una defesa contra la navaja de Hume basada en la noción de coste de oportunidad, in *Télos – Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, Vol. V, Número 2, dez. 1996.
- SHAW, Daniel. Hume's moral sentimentalism, in *Hume Studies*, Vol. XIX, number 1, April 1993.

_____. Hume's theory of motivation – Part 2, in *Hume Studies*, Vol. XVIII, number 1, April 1992.

_____. Hume's theory of motivation, in *Hume Studies*, vol. 15, April, 1989, p. 163-183;

_____. Reason and feeling in Hume's action theory and moral philosophy, in *Hume Studies*, Vol. XVIII, number 2, November 1992.

SIDGWICK, Henry. *Outlines of the history of ethics*. Bristol: Thoemmes Press, 1996.

SMITH, Adam. *The theory of moral sentiments*. With an introduction and edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie. Indianapolis: Liberty Fund, 1984.

SMITH, Norman Kemp. *The philosophy of David Hume: a study of its origins and central doctrines*. London: MacMillan & Co. Ltd, 1964

SOBREVILLA, David. *De Hume a Kant: el proceso de desontologización de la estética*. In 200 anos da crítica da faculdade do juízo de Kant, Coord. Valério Rohden. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1992.

STRAWSON, Peter F. *Skepticism and naturalism: some varieties*. New York: Columbia University Press, 1985.

STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

TASSET, José Luís. *La ética y las pasiones: un estudio de la filosofía moral y política de David Hume*. La Coruña: Universidade da Coruña, 1999.

- TATARKIEWICZ, Wladyslaw. *Historia de la estética, Vol. III - La Estética Moderna*. Trad. Danuta Kurzyka. Madrid: Akal, 1991.
- TAYLOR, G. *Hume's views of moral judgments*. In David Hume Critical Assessments – Vol IV, ed. Stanley Tweyman. London: Routledge, 1995.
- TAYLOR, Paul W. *The moral judgment: reading in contemporary meta-ethics*. London: Prentice-Hall, 1972.
- TILES, J. E. *The combat of passion and reason*. In David Hume Critical Assessments – Vol IV, ed. Stanley Tweyman. London: Routledge, 1995.
- TWEYMAN, Stanley. *Sympathy, belief, and the indirect passions*. In David Hume Critical Assessments – Vol IV, ed. Stanley Tweyman. London: Routledge, 1995.
- _____. *David Hume critical assessments – Vol I, II, III e IV*. London: Routledge, 1995.
- VERDAN, André. *O ceticismo filosófico*. Trad. Jaimir Conte. Florianópolis: Ed. UFSC, 1998.
- WILSON, Fred. Hume's defence of causal inference, in *Dialogue*, Vol. XXII, Number 4, December 1983.
- WINKLER, Kenneth P. Hutcheson and Hume on the color of virtue, in *Hume Studies*, nº 22, vol. 1, p. 3-22.
- WINTERS, Barbara. Hume on Reason, in *Hume Studies*, nº 18, vol. 1, p. 17-34.