

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Jean Pedro Malavolta e Silva

SIMPATIA E SENTIMENTOS MORAIS EM DAVID HUME.

Porto Alegre

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Jean Pedro Malavolta e Silva

SIMPATIA E SENTIMENTOS MORAIS EM DAVID HUME.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Dr. André Nilo Klaudat

Porto Alegre

2016

CIP - Catalogação na Publicação

Silva, Jean Pedro Malavolta e
Simpatia e sentimentos morais em David Hume. /
Jean Pedro Malavolta e Silva. -- 2016.
70 f.

Orientador: André Nilo Klaudat.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2016.

1. Simpatia. 2. Sentimentos morais. 3. Ética em
David Hume. 4. Empirismo. I. Klaudat, André Nilo,
orient. II. Título.

Jean Pedro Malavolta e Silva

SIMPATIA E SENTIMENTOS MORAIS EM DAVID HUME

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Lia Levy (UFRGS)

Prof. Dr. Marco Azevedo (Unisinos)

Prof. Dr. Flávio Williges (UFSM)

Porto Alegre

2016

*"As regras da moralidade não são
as conclusões da nossa razão."*

- David Hume

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais Volnei Carneiro e Silva e Ninon Rosa Malavolta Brum, sem os quais eu nada seria.

Ao professor e orientador André Klaudat, pela paciência, inspiração e confiança.

Aos amigos e irmãos Francisco Pozzobon Ferrer e Douglas DaVinci, pela amizade incondicional e vitalícia.

Aos irmãos e amigos, Willie e Bruno Malavolta, por toda a ajuda nos momentos difíceis.

À Priscila Ely, pelo carinho e apoio nos momentos realmente difíceis.

Ao colega e amigo Tiago Cruz pela inspiração, esclarecimentos e ajuda.

*“Eles declamam contra as paixões
sem se preocupar em considerar
que é na chama delas
que a filosofia acende sua tocha.”*

- Marquês de Sade.

SUMÁRIO

RESUMO	8
INTRODUÇÃO	12
1. VIRTUDE, VÍCIO E SENTIMENTOS MORAIS EM HUME	16
1.1. Da reformulação da questão moral no <i>Tratado</i>	16
1.2. Do reconhecimento dos sentimentos morais.....	21
1.3. Das qualidades hedônicas: Prazer, dor e valor moral.....	29
2. DA SIMPATIA E DOS FUNDAMENTOS DOS SENTIMENTOS MORAIS ..	40
2.1. Das condições, modo de funcionamento e correção da simpatia.....	40
2.2. Das dificuldades relativas ao objeto dos juízos morais e dos sentimentos morais.....	58
CONCLUSÃO	67
BIBLIOGRAFIA	69

Simpatia e Sentimentos Morais em David Hume.

Jean Pedro Malavolta e Silva¹.

Resumo: O tema desta dissertação encontra-se na filosofia moral de David Hume, e este trabalho busca lançar luz sobre sua fundamentação a fim de esclarecer algumas dificuldades e ambiguidades. O problema aqui apresentado refere-se à natureza da simpatia e dos sentimentos morais na filosofia humeana, e visa determinar qual é o objeto adequado dos juízos morais e o status moral da simpatia enquanto produtora de conteúdo moral ou enquanto mecanismo de comunicação de sentimentos, bem como tratar de uma ambiguidade referente ao objeto próprio dos juízos morais e ao objeto próprio da simpatia. Isto será feito através de uma análise dos livros 2 e 3 do *Tratado da Natureza Humana* e nas *Investigações dos Princípios da Moral* das ocorrências do princípio da simpatia, atentando para seu papel no contexto de cada passagem e sua relação com as noções de prazer e dor, aprovação e desaprovação, no contexto da teoria moral humeana. A tese de que apenas o caráter do agente ou motivo da ação pode ser objeto próprio de avaliação moral será problematizada através das relações que Hume estabelece entre os sentimentos de prazer e dor produzidos por ações e nossos sentimentos morais, onde não se trata do caráter ou motivo do agente, mas sim seus efeitos que constituem o objeto de avaliação moral, o que (tal como aponta o comentador Bernard Wand) poderia gerar ambiguidade em relação ao objeto próprio dos juízos morais ou dificuldades na explicação humeana para as avaliações morais. Minha intenção é esclarecer estas dificuldades e, através do exame de alguns outros comentadores da obra humeana, afastar a interpretação de Wand esclarecendo que não há ambiguidade ou circularidade entre causa e efeito dos juízos morais na teoria humeana. Ao longo deste procedimento, serão examinadas dificuldades que também dizem respeito às correções e às condições necessárias de operação adequada do mecanismo da simpatia, a fim de oferecer uma explicação coerente com os propósitos de

¹Mestrando em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Endereço eletrônico: jean.malavolta@hotmail.com.

Hume de explicar as origens de nossa aprovação e desaprovação morais a partir de um princípio geral de explicação.

Palavras-chave: Sentimentalismo Moral, Hume, Simpatia, Sentimentos Morais.

Sympathy and Moral Sentiments in David Hume.

Jean Pedro Malavolta e Silva.

Abstract: The subject of this dissertation is in David Hume's moral philosophy, and this work seeks to cast light on its fundamentals in order to clarify some difficulties and ambiguities. The problem here presented refers to the nature of sympathy and moral sentiments in Humean philosophy, and is aimed in determinate the proper object of moral judgment and the moral status of sympathy as source of moral content or as a mechanism of communication of sentiments, as well as solve an ambiguity concerning the proper object of moral judgments and the proper object of sympathy. This shall be done through an analysis of the books 2 and 3 of the *Treatise of Human Nature* and the *Enquiries Concerning The Principles os Morals* of the occurrences of the principle of sympathy, paying attention to its role in the context of each account and its relations with the notions of pleasure and pain, approval and disapproval in the context of the Humean moral theory. The thesis that only the agent's motive or character can be the object of moral valuation will be problematized through the relations Hume establishes between the feelings of pleasure and pain produced by actions and our moral feelings, where it is not the agent's character or motive, but its consequences, which constitute the object of moral appraisals, and this (as Bernard Wand points) might constitute an ambiguity concerning the proper object of moral evaluation. My intention is to clarify this difficulties and, through the analysis of other critics of Hume, refusing Wands interpretation and clarifying that there is no ambiguity and no circularity between the cause and effect of moral judgment in Hume's theory. Throughout this procedure, difficulties will be examined concerning the corrections and the necessary conditions for sympathy's proper operation, in order to offer a coherent explanation with Hume purposes of explaining the origins of our moral approval and disapproval from a general principle of explanation.

Key-Words: Moral Sentimentalism, Hume, Sympathy, Moral Sentiments.

Introdução

A questão de que trata esta dissertação surgiu ainda durante a minha graduação em filosofia, quando, estudando a obra de David Hume, em especial o *Tratado da Natureza Humana* e *As Investigações Sobre os Princípios da Moral*, me deparei com o conceito de "simpatia". Essa questão, tal como eu a concebia na época, tratava da natureza da simpatia: se esta deveria ser concebida apenas como um mecanismo de comunicação de sentimentos e portanto, de status neutro do ponto de vista moral e como não sendo, portanto, produtora de conteúdo moral, ou se o papel desempenhado pela simpatia iria além do papel de um simples mecanismo de comunicação de sentimentos e esta produziria conteúdo moral. Meu trabalho de pesquisa permaneceu sem uma conclusão definitiva, pois na medida em que eu me aproximava da segunda posição, a qual pretendia defender, encontrava dificuldade em compreender em que sentido esta segunda posição se sustentava, questionando se esta formulação do problema era a mais adequada, visto que encontrava dificuldade em afastar totalmente qualquer uma das duas posições. Assim, examinando o assunto mais a fundo, eu procurei descobrir como o tema da moral é introduzido no *Tratado* e o tomei como ponto inicial, partindo de uma certa reformulação da questão acerca da natureza da simpatia, deixando de lado (temporariamente) a simpatia, e recolocando a questão em termos da natureza dos nossos juízos morais. Assim, partindo de uma análise da posição de Hume, que sustentaria a moral como fundada na natureza, e, apoiando-se então em sua argumentação empirista, passei a tratar a questão a respeito da natureza da simpatia em termos de "qual a origem dos nossos sentimentos morais?"². Nesta parte inicial, estou partindo da proposta de reformulação da questão e caracterização do problema tal como ela é oferecida pelo comentador David F.

² Hume, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. 2 Ed. São Paulo: UNESP, 2000, p.515. Todas as próximas citações ou referências ao *Tratado* serão feitas de acordo com esta edição da tradução em português da Déborah Danowski acima mencionada, e abreviadas do seguinte modo: "T." seguido do número da página (como por exemplo, neste caso: T. 515).

Norton³, que, resumidamente, aponta como esta formulação do problema o concebe em duas esferas, uma de cunho ontológico (a quais características ou aspectos do mundo nossos juízos morais se referem, isto é, qual seu objeto) quanto uma questão de cunho epistemológico (quais das nossas faculdades, razão ou sentidos, nos permite formar distinções morais). Um tratamento adequado desta questão, portanto, deve dar conta de ambas. Deste modo, este trabalho de dissertação propõem uma análise da fundamentação da moral na filosofia humeana a partir de uma questão referente ao objeto dos juízos morais (e que se refere à esfera ontológica), para então passar a tratar também de como esse objeto é conhecido, em uma explicação de como realizamos juízos morais (e que se refere agora à esfera epistemológica), coerente com os propósitos da explicação humeana e que compreenda ambas as esferas.

Neste trajeto, que iniciou com uma questão acerca da natureza da simpatia, e que então seguiu redirecionando a questão para a origem das distinções morais, encontrei uma extensa nota do comentador Bernard Wand, e que me pareceu que a questão, tal como havia sido reformulada, parece ainda englobar a primeira, e mais ainda, parece oferecer uma explicação para as dificuldades iniciais que tive. Wand sugere haver uma ambiguidade a respeito do objeto próprio das distinções morais. E esta ambiguidade, em parte, se reflete no problema inicial referente à natureza da simpatia. Assim, o problema inicial (referente à natureza da simpatia e a origem dos sentimentos morais) me pareceu interessante tanto por relacionar diversas dificuldades importantes na explicação humeana da origem dos sentimentos morais como por tratar de elementos centrais e decisivos para a teoria de Hume sobre a moral. Na medida em que o problema inicial foi devidamente caracterizado e que passei a tratar da questão da ambiguidade proposta por Wand, algumas dessas dificuldades iniciais (a respeito da natureza da simpatia) se mostraram relacionada e relevantes, tais como: Devemos entender que a simpatia é a causa das distinções morais? Em que sentido? Devemos considerar a simpatia

³ Em “The Foundations of Morality in Hume’s Treatise” (in: *The Cambridge Companion to Hume*, New York, Cambridge University Press, 1993) p. 270.

como sendo produtora de conteúdo moral? Bastaria, enquanto mecanismo psicológico de comunicação de sentimentos, para a simpatia comunicar sentimentos morais para então não poder possuir um status moral neutro?

Para tratar destes problemas, fiz uma pesquisa através de diversos comentadores de Hume e encontrei em alguns deles (tais como, por exemplo, Anette Baier, Terence Penelhum, Sayre McCord, Jaqueline Taylor e P. J. Kail) uma série de argumentos, explicações e interpretações que me pareceram suficientes para oferecer uma explicação a respeito da relação entre o princípio da simpatia e o objeto dos juízos morais na teoria moral de Hume, e esclarecer a questão da ambiguidade proposta por Wand e as dificuldades que se mostraram envolvidas ou relacionadas a ela. Minha intenção nesta dissertação será, então, o de apresentar esta explicação e estes problemas e dificuldades para, em seguida, apresentar as interpretações dos comentadores e críticos de Hume que me pareceram relacionadas ou úteis para sua resolução. Por fim, apresentarei a interpretação de Bernard Wand e as razões que encontrei para rejeitá-la, para então, pautando-me nos argumentos dos comentadores que selecionei e apresentei, propor uma solução para o problema da ambiguidade de Wand, no sentido de analisar se constitui um problema ou uma ambiguidade legítima. Minha leitura inicial era a de que este realmente era um ponto problemático, tal como Wand propõem, mas (como pretendo apresentar) ao longo da leitura das posições e argumentos dos críticos acima mencionados (tal como apresentarei) passei a considerar um falso problema. Entretanto, apesar do resultado do meu exame discordar de Wand a respeito da legitimidade da ambiguidade em questão, esta me parece desvelar uma dificuldade interessante e importante na medida em que trata de elementos centrais e decisivos para a teoria moral de Hume. Por fim, no que se refere ao curso e ordem da exposição, decidi então apresentar primeiro a explicação tal como é oferecida no *Tratado* e em seguida, depois que o contexto e os argumentos centrais forem introduzidos, apresentar e examinar alguns textos ou argumentos de comentadores da obra de Hume (complementando a explicação e tratando dos pontos mais difíceis), para então apresentar a ambiguidade tal como Wand propõem e os motivos pelos

quais discordo da legitimidade desta, e defender minha interpretação (quanto a questão inicial a respeito da natureza da simpatia) de que a simpatia mantém seu status neutro enquanto mecanismo psicológico de comunicação de sentimentos, mesmo apesar de ser capaz de comunicar sentimentos morais e mesmo apesar de ser a principal fonte (ou talvez, mais propriamente, causa) das distinções morais (na medida em que estas são determinadas através dela).

1. VIRTUDE, VÍCIO E SENTIMENTOS MORAIS EM HUME.

1.1) Da reformulação da questão moral no *Tratado*.

Na primeira parte do terceiro livro do *Tratado da Natureza Humana*, Hume introduz o tema da moral a partir de uma questão acerca do fundamento das distinções morais⁴ (a forma como distinguimos entre vício e virtude, se através da razão ou de um sentido moral). Este tema (a moralidade) e os termos “vício” e “virtude” já havia sido mencionado anteriormente no segundo livro do *Tratado*, onde referindo-se a um grande debate protagonizado por Anthony A. Cooper, Bernard Mandeville, Francis Hutcheson e Samuel Clarke (como aponta o comentador David F. Norton)⁵, aborda a questão de se essas distinções morais se fundam em "princípios naturais e originais" ou se "nascem do interesse e da educação" (tal como podemos ver logo na citação abaixo). A respeito desta última posição (de que a moralidade é algo que nasce do interesse e da educação), diz que dela poder-se-ia concluir que a moralidade é algo artificial e que não se funda na natureza, ao contrário da primeira posição que considera a moralidade como algo "real, essencial e fundado na natureza". Este debate acerca do fundamento das distinções morais engendra tanto uma questão de cunho ontológico (a quais características ou aspectos do mundo nossos juízos morais se referem) quanto uma questão de cunho epistemológico (quais das nossas faculdades, razão ou sentidos, nos permite formar distinções morais). Esta questão, a partir da qual o tema da moral é introduzido, é mencionada pela primeira vez por Hume logo na primeira parte do livro dois do *Tratado*, durante seu tratamento das causas e dos objetos das paixões:

Começamos com o VÍCIO e a VIRTUDE, que são as causas mais óbvias dessas paixões (orgulho e

⁴ T. 495.

⁵ Norton, D. F. “The Foundations of Morality in Hume’s Treatise” (In: *The Cambridge Companion to HUME*, 2 Ed. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 270).

humildade, amor e ódio. Seria inteiramente alheio a meu propósito presente entrar na controvérsia, que nos últimos anos vem despertando tanto a curiosidade do público, *se essas distinções morais se fundam em princípios naturais e originais ou se nascem do interesse e da educação*. Reservo o exame desta questão para o próximo livro; por ora, tentarei mostrar que meu sistema (das paixões) se sustenta em qualquer das duas hipóteses - o que constitui uma forte prova de sua solidez.⁶

Hume entende por “orgulho” a impressão agradável que surge em nossa mente quando a contemplação de nossa virtude, beleza, riqueza ou poder nos deixa satisfeitos com nós mesmos, e entende por “humildade” a impressão oposta⁷. Embora “vício” e “virtude” sejam introduzidos no *Tratado* enquanto principais causas das paixões do orgulho e da humildade no livro dois, durante a exposição do sistema humeano das paixões, seu tratamento no contexto da moralidade é oferecido no livro três, dedicado ao tema da moral. Esta passagem acima (do livro dois) apresenta o tema da moral (através dos termos “vício” e “virtude”, e da questão de “se as distinções morais se fundam em princípios naturais e originais ou se nascem do interesse e da educação”) no contexto de um sistema de explicação para as paixões humanas, onde Hume propõem-se a explicar as causas das paixões do orgulho e da humildade, bem como os princípios de produção e origem das paixões humanas e as relações que as afetam. Entretanto, ao abordar o tema da moral no livro 3, Hume retoma esta distinção acerca do fundamento das distinções morais com o intuito de determinar se estas distinções morais são derivadas do uso da razão ou dos nossos sentidos (ou seja, empiricamente).

Logo no começo do livro 3⁸, Hume defende que as distinções morais não são derivadas da razão, mas sim de um sentido moral. Ele já havia argumentado (no livro 2, logo após a passagem acima citada) que mesmo admitindo-se que a moralidade não tenha fundamento na natureza (ou admitindo-se que seja derivada da razão), devemos ainda assim reconhecer que o vício e a virtude produzem em nós uma dor e um prazer reais (e que são

⁶ T. 329.

⁷ T. 332.

⁸ T. 495.

impressões, sejam elas derivadas do interesse próprio, ou sejam elas produzidas através dos “preconceitos da educação”⁹). Mas Hume não acreditava que a mera discussão acerca de qual é o fundamento das distinções morais pudesse ser exaurida simplesmente por uma investigação cujo objetivo fosse determinar qual é o status (natural ou artificial) da virtude (como podemos ver na primeira parte do terceiro livro do *Tratado*). Isto porque, em primeiro lugar, para ele, algumas virtudes são artificiais (como a justiça) enquanto outras são naturais (como a benevolência). Em segundo lugar, porque ele defende que em nenhum sentido a distinção entre natural e artificial consegue compreender e explicar a distinção entre vício e virtude, seja qual for a noção de “natural” que se considere (tal como ele também apresenta na primeira parte do livro 3 do *Tratado*¹⁰). Desta forma, tal como veremos mais detalhadamente logo a seguir, Hume ao mesmo tempo em que se afasta da posição racionalista acerca da moral (ao rejeitar que as distinções morais possam ser derivadas da razão), introduz sua posição empirista, sentimentalista e naturalista, defendendo que os sentimentos morais são derivados de impressões, e são comuns a todos os homens, tendo por base a constituição da nossa natureza humana.

Mas haverá alguma dificuldade em se provar que o vício e a virtude não são questões de fato, cuja existência podemos inferir pela razão? Tomemos qualquer ação reconhecidamente viciosa: o homicídio voluntário, por exemplo. Examinemo-la sob todos os pontos de vista, e vejamos se podemos encontrar o fato, ou a existência real, que chamamos de *vício*. Como quer que a tomemos, encontraremos somente certas paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há nenhuma outra questão de fato neste caso. O vício escapa-nos por completo, enquanto consideramos o objeto. Não o encontramos até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação. Aqui há um fato, mas ele é objeto de sentimento, não de razão. Está em nós, não no objeto. Desse modo, quando declaramos que uma ação ou caráter são viciosos, tudo o que queremos dizer é que, dada a constituição de nossa natureza, experimentamos uma sensação ou

⁹ T. 329.

¹⁰ T. 512-515.

sentimento de censura quando os contemplamos. O vício e a virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais, segundo a filosofia moderna, não são qualidades nos objetos, mas percepções na mente¹¹.

Para Hume, a virtude e o vício (ou a moralidade) não podem ser descobertos pela razão ou pelo entendimento sozinhos. Ele argumenta que se assim fosse, essas qualidades (de virtuoso e vicioso) teriam de estar contidas nas relações entre objetos ou se tratarem de questões de fato (isto é, referentes à existência de objetos externos), posto que para ele essas são as únicas operações do entendimento humano¹². Porém, ele sustenta que é impossível mostrar quais as relações em que esta distinção (entre virtuoso e vicioso) poderia estar fundada. Vício e virtude não podem consistir em relações eternas e imutáveis de adequação ou inadequação. Também não podem consistir em relações suscetíveis de certeza e demonstração, pois se assim fosse, vício e virtude estariam limitados às quatro relações que admitem estes graus de evidência (semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade e número). Como estas relações também podem ser aplicadas a objetos inanimados, se a moralidade estivesse contida nestas relações, objetos inanimados também teriam de ser passíveis de mérito e demérito. Entretanto, reconhecemos claramente o absurdo desta posição, e parece razoavelmente claro que a moralidade deve estar restrita a certo tipo de objeto (ou agente) dotado de intencionalidade. O bem e o mal morais devem dizer respeito às ações da mente, e derivarem de nossa situação em relação aos objetos externos (fora de nós). Além disso, se a moralidade for constituída por uma adequação ou inadequação natural das coisas, devemos supor não apenas que estas relações sejam eternas e imutáveis, mas também que sejam as mesmas para todos os indivíduos que as considerem e que também seus efeitos sejam necessariamente os mesmos. Entretanto, não podemos provar a priori que essas relações, caso existissem e pudessem ser percebidas ou reconhecidas, seriam obrigatórias e universalmente impositivas.

¹¹ T. 508.

¹² T. 502-503.

Durante a apresentação de sua teoria moral ao longo do *Tratado*, Hume procede, primeiramente, através de uma análise explicativa do fenômeno moral orientada por um “ponto de vista comum a qualquer observador”, seguida de uma análise *justificativa* de por que devemos adotar esse ponto de vista como referência quando realizamos juízos morais. Ele parte da posição de que a moralidade se origina não da razão, mas sim é derivada de certos sentimentos (denominados sentimentos morais), apontando que apenas um sentimento que fosse compartilhado por todos e que fosse razoavelmente homogêneo em relação aos resultados que produz seria capaz de explicar nossa expectativa de que os outros concordem com nossos juízos e por que produzimos juízos não apenas em relação às pessoas próximas de nós, mas também às distantes no espaço ou no tempo. Em primeiro lugar, ele afirma que a virtude corresponde a alguma qualidade ou ação na mente que causa certo sentimento agradável de aprovação no observador, ao passo em que o vício produz certo sentimento desagradável de desaprovação. Em segundo lugar, que essa qualidade invariavelmente recai sobre uma (ou mais) dentre quatro categorias: é útil para nós, útil para os outros, agradável para nós, ou agradável para os outros (no caso da virtude, ou inútil e desagradável, no caso do vício). Em terceiro lugar, que esta qualidade apresenta a qualquer observador uma ideia vívida de prazer, e através do mecanismo da simpatia (como veremos melhor mais adiante), produz um sentimento de aprovação, de tal modo que como virtudes são algo agradável ou útil seja para quem a possui ou para os outros, somos levados via simpatia a sentir prazer com a perspectiva do prazer ou benefício alheio, independentemente da relação que esta qualidade (ou os benefícios que ela produz) possa ter conosco. Deste modo, vício e virtude são distinguidos por sentimentos particulares de prazer e dor, especificamente quando produzidos pela contemplação de uma ação, sentimento ou caráter (neste caso, inferido através da contemplação de ações). Adicionalmente, como a citação anterior sugere, o sistema das paixões apresentado por Hume no livro 2 do *Tratado* é coerente em ambas as alternativas (isto é, seja a moral considerada natural ou artificial e fruto da educação), motivo pelo qual Hume considera seu sistema das paixões como

constituído de grande solidez e que considera esta forma de tratamento para a questão acerca do fundamento das distinções morais (a discussão acerca da moralidade enquanto sendo natural ou artificial) inadequada ou ineficiente.

A questão referente à origem das distinções morais (como distinguimos entre vício e virtude) tal como é oferecida na primeira parte do livro 3 (se através da razão ou dos sentidos), recebe, portanto, uma nova formulação: "*por que uma ação ou sentimento, quando são contemplados ou considerados de uma forma geral, produzem em nós uma certa satisfação ou desconforto?*"¹³. Nesta primeira parte, minha intenção é remarcar esta "reformulação" (tal como observei na referência de Norton) com o objetivo de enfatizar o papel central dos sentimentos morais e a introdução do modo de tratamento da triangulação entre "observador-agente-paciente" na teoria moral de Hume.

1.2) Do reconhecimento dos sentimentos morais.

Antes de tratar desta questão ("*por que uma ação ou sentimento, quando são contemplados ou considerados de uma forma geral, produzem em nós uma certa satisfação ou desconforto?*"), me parece importante fazer mais algumas observações sobre o papel do agente na teoria moral humeana.

Em um artigo intitulado "Virtude e Avaliação do Caráter"¹⁴, Jaqueline Taylor aponta como a teoria ética de Hume enfatiza os sentimentos morais como os meios através dos quais nos avaliamos um caráter como virtuoso ou vicioso. Logo no início do artigo, ela apresenta um contraste entre duas versões de ética das virtudes (a humeana e outra, segundo ela frequentemente atribuída a Aristóteles). Ela observa como a versão aristotélica esta focada na perspectiva de um agente virtuoso, examinando como alguém pode se tornar virtuoso e o papel da virtude na deliberação prática. Em

¹³ T. 515.

¹⁴ TAYLOR, Jaqueline. "Virtue and the Evaluation of Character" (in: *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2006, p. 276-296).

contraste, a versão humeana está mais interessada em como reconhecemos e avaliamos os elementos do caráter que fazem dele virtuoso do que em como um agente pode se tornar virtuoso. Mais do que isso (tal como ela afirma), a diferença entre estas duas versões de ética das virtudes não é simplesmente uma questão de ênfase sobre o que é mais importante, deliberação (*deliberation*) ou avaliação (*evaluation*). Cada uma delas endossa uma concepção distinta de conhecimento moral (a respeito do que é conhecimento moral, qual o seu papel e como ele pode ser adquirido). A concepção aristotélica foca nas capacidades do agente ético, em especial a deliberação e percepção moral. Nesta concepção, o agente virtuoso determina o padrão para o conhecimento moral, e serve de modelo para outros indivíduos que busquem cultivar seu próprio caráter virtuoso. A ênfase aristotélica na razão prática endossa uma concepção do conhecimento moral centrada no agente. Em contraste, a versão humeana explica como reconhecemos elementos do caráter como virtuosos ou viciosos, e em como formamos padrões para nossas avaliações (baseadas em sentimentos) dessas características. Aqui, um dos elementos interessantes na leitura de Taylor é como ela aponta como (para Hume) a identificação e avaliação dos elementos do caráter é um processo social, e como (nesta concepção) o conhecimento moral a respeito de quais elementos ou características do caráter são dignas de elogio ou censura é um recurso estabelecido coletivamente. Referindo-se à seção do *Tratado* em que Hume trata do amor à fama, Taylor observa como Hume explica que possuímos agimos pautados por interesses e condutas sociais que não nos são indiferentes, e como nossa aprovação destas condutas (ou motivos) reforça tanto nossa apreciação da virtude como nossa motivação em agir virtuosamente. Citando Taylor:

É a aprovação reflexiva dos motivos sociais que torna a ênfase na avaliação importante para os teóricos do sentido moral. Mas ao invés de apelar para um sentido moral inato que reflexivamente aprova a benevolência, Hume argumenta que a simpatia, nossa capacidade natural de participar nas dores e prazeres alheios, é a fonte para a nossa aprovação moral de uma variedade de virtudes. Hume considera como um benefício evidente de sua abordagem que a fundamentação dos

sentimentos morais na simpatia pode acomodar um amplo escopo de virtudes: as virtudes convencionais da justiça e da etiqueta, virtudes relacionadas a nós mesmos [*self-regarding*], e até mesmo alguns talentos e algumas virtudes imediatamente agradáveis como espíritosidade ou eloquência, bem como as virtudes sociais reconhecidas por seus predecessores na teoria do sentido moral. O apelo para a simpatia também significa que Hume precisa explicar com nós corrigimos e cultivamos nosso “gosto moral” [*moral taste*]. Sua explicação da cultivação dos nossos gostos morais engendra uma concepção do conhecimento moral como produto de reflexão compartilhada e conversação¹⁵.

A posição humeana defende que toda paixão, hábito ou traço de caráter que tendem a trazer algum benefício ou vantagem proporciona um contentamento ou sentimento agradável e prazeroso, ao mesmo tempo em que toda paixão, hábito ou traço de caráter que tendem a trazer algum prejuízo ou desvantagem proporciona um descontentamento ou sentimento desagradável ou doloroso. Também defende que é a partir destes sentimentos agradáveis ou desagradáveis, prazerosos ou dolorosos, que surgem a aprovação ou desaprovação alheias, e como vimos, que a contemplação de uma ação produz em qualquer observador certos "sentimentos morais", que são reconhecidos sob a forma de certos prazeres e desprazeres e que constituem eles mesmos nossa atitude de aprovação ou desaprovação frente à ação¹⁶.

Hume também sustenta que ações jamais podem ser propriamente objeto de juízos morais (ou de aprovação ou desaprovação morais). Apenas o caráter do agente (nunca suas ações ou os efeitos delas, tomados em si mesmos ou fora de contexto) pode ser o objeto próprio de uma avaliação moral. Portanto, apenas o caráter do agente pode causar em nós juízos morais de aprovação ou desaprovação. Citando Hume:

É evidente que, quando elogiamos uma determinada ação, consideramos apenas os motivos que a produziram, e tomamos a ação como signo ou indicador

¹⁵ TAYLOR, Jaqueline. “Virtue and the Evaluation of Character” (in: *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2006, p. 277).

¹⁶ T. 329-332 e T. 510.

de certos princípios da mente e do caráter. A realização externa não tem nenhum mérito. Temos de olhar para o interior da pessoa para encontrar a qualidade moral. Ora, como não podemos fazê-lo diretamente, fixamos nossa atenção na ação, como signo externo. Mas a ação é considerada apenas um signo; o objeto último de nosso elogio e aprovação é o motivo que a produziu¹⁷.

Aqui, por “signo externo” Hume não quer dizer simplesmente “mero efeito” (no sentido de que ações são tomadas como “efeito” do motivo que as produzem), mas sim indica uma manifestação típica, posto que os motivos do agente são compreendidos (por Hume) como constitutivos do caráter. Assim, está claro que só podemos conhecer o caráter do agente por inferência, através de suas ações, e supondo alguns elementos de intencionalidade, constância e durabilidade neste, conforme é apresentado na *Investigação Acerca dos Princípios da Moral*¹⁸ e no *Tratado*:

Se uma ação é virtuosa ou viciosa, é apenas enquanto signo de alguma qualidade ou caráter. Tem que depender de princípios mentais duradouros, que se estendem por toda a conduta, compondo parte do caráter pessoal. As ações que não procedem de nenhum princípio constante não influenciam o amor ou o ódio, o orgulho ou a humildade; e, conseqüentemente, nunca são levadas em conta na moral¹⁹.

Para Hume, um filósofo empirista e sentimentalista moral, as avaliações morais que fazemos de um indivíduo (ou, mais propriamente, de seu caráter) derivam de nossos sentimentos. Um caráter virtuoso e um caráter vicioso são aqueles que, respectivamente, despertam sentimentos de aprovação ou de desaprovação em qualquer observador que os contemple (de forma judiciosa e desinteressada)²⁰, seja ele próprio o possuidor desse caráter ou não. Estes

¹⁷ T. 517.

¹⁸ Hume, D. *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Oxford: ed. Selby-Bigge, 1894, p.173. Tradução por José Oscar de Almeida Marques, apresentada no volume *Investigações sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral*, Ed. Unesp, São Paulo, 2003.

¹⁹ T. 614.

²⁰ Essa "forma judiciosa e desinteressada" constitui o elemento de correção da simpatia, como veremos posteriormente. Este ponto, juntamente com uma exposição mais aprofundada de como e porquê a aprovação e a desaprovação morais provenientes da contemplação de uma ação devem necessariamente ser os mesmos para qualquer observador que contemple a ação, bem como no que consiste este “ponto de vista comum” será mais detalhadamente abordado e explorado posteriormente, tratando-se de um dos

"sentimentos morais" são impressões (no sentido humeano) dotadas de uma qualidade hedônica característica e de um conjunto específico de causas, como veremos agora. Esta qualidade "hedônica" peculiar consiste no caráter prazeroso ou doloroso da impressão, isto é, que é intrinsecamente agradável ou desagradável (a contemplação da virtude é agradável e a contemplação do vício é desagradável). Entretanto, do ponto de vista epistemológico, como, precisamente, reconhecemos estes sentimentos morais? Será apenas através desta qualidade hedônica ou será preciso mais alguma coisa? Será que isto (este caráter hedônico) é o bastante para considerarmos os sentimentos morais como dotados de uma "qualidade fenomenológica peculiar", através da qual os reconhecemos? Acredito que não. Aqui não se trata simplesmente de que nem tudo o que provoca prazer é virtuoso, mas também de como as condições de produção destes sentimentos podem estar relacionadas no seu reconhecimento (ou seja, no que se refere à esfera epistemológica).

Isto é o que Hume defende, quando ele argumenta (nas passagens que apresentei até aqui) como os sentimentos morais podem ser conhecidos, ou seja, através destas qualidades hedônicas características e de um conjunto específico de causas. Sabemos que Hume sustenta que vício e virtude são as causas mais frequentes das paixões de orgulho e humildade, e que estas, assim como as demais paixões, sempre possuem este caráter hedônico. Entretanto, isto não quer dizer que qualquer impressão agradável é considerada como signo de virtude, apenas que a contemplação de qualquer virtude produz uma impressão agradável, de um tipo peculiar, como veremos. Aqui a argumentação consiste em observar que existem muitos tipos distintos de prazer e desprazer, provenientes de diversas fontes ou causas, mas que o prazer e desprazer característicos dos sentimentos morais somente são produzidos durante a contemplação de uma ação com referência ao caráter de um agente²¹. O prazer e desprazer que correspondem aos sentimentos morais, entretanto, *somente é produzido* durante a contemplação de uma ação, com

pontos centrais e que serão desenvolvidos em seguida, como veremos no próximo capítulo em 2.1) "Das condições, modo de funcionamento e correção da simpatia".

²¹ T. 511.

referência ao motivo que produziu a ação e ao caráter de um agente enquanto causas da ação, e não de qualquer outro modo²².

Em sua argumentação sobre as causas do vício e da virtude, Hume destaca que em todos os exemplos de caráter que aprovamos moralmente existe algum elemento imediatamente agradável ou potencialmente útil e vantajoso, seja para quem o possui ou para os demais. Paralelamente, todos os exemplos de caráter que desaprovamos moralmente se mostram sempre imediatamente desagradáveis ou potencialmente desvantajosos, seja para quem os possui ou para os demais²³. Ainda assim, essas constatações não compreendem em si mesmas definições de vício ou de virtude, e são apresentadas apenas como generalizações empíricas de exemplos de caráter tal como estes inicialmente se apresentam, através de seus efeitos nos sentimentos morais.

Ora, como as impressões distintivas, que nos permitem conhecer o bem e o mal morais, não são senão dores e prazeres particulares, segue-se que, em todas as investigações acerca dessas distinções morais, bastará mostrar (o contexto complexo de produção dos) princípios que nos fazem sentir uma satisfação ou um mal-estar ao considerar um certo caráter para nos convencer por que esse caráter é louvável ou censurável. Por que uma ação, sentimento ou caráter é virtuoso ou vicioso? Por que sua visão causa um prazer ou desprazer de um determinado tipo. Portanto, ao dar a razão desse prazer ou desprazer, estamos explicando de maneira suficiente o vício ou a virtude. Ter o sentido da virtude é simplesmente *sentir* uma satisfação de um determinado tipo pela contemplação de um caráter. O próprio sentimento constitui nosso elogio ou admiração. Não vamos além disso, nem investigamos a causa da satisfação. Não inferimos que um caráter é virtuoso por que nos agrada; ao sentirmos que nos agrada dessa maneira particular, nós de fato sentimos que é virtuoso. Ocorre aqui o mesmo que em nossos juízos acerca de todo o tipo de beleza, gostos e sensações²⁴. Nossa

²² Além disso, o fato de ser produzido durante a contemplação de uma ação, por si só, não é o bastante para caracterizar uma fenomenologia peculiar, mas sim uma “intencionalidade sui generis”, particular (isto é, constituída de condições necessárias particulares, que precisam ser satisfeitas para que os sentimentos morais possam ser produzidos).

²³ T. 517.

²⁴ Convém aqui observar a comparação. Para Hume, esses juízos acerca da beleza e do belo só podem ser explicados através do mecanismo da simpatia (como é apresentado na quinta seção da segunda parte do livro 2 do *Tratado*).

aprovação está implícita no prazer imediato que estes nos transmitem²⁵.

Assim, apesar de todo o longo empreendimento no qual Hume explica como e por que os tipos de caráter que são agradáveis ou vantajosos de fato sempre correspondem aos que causam sentimentos morais, ele alerta que embora tudo o que chamamos de virtuoso produza em quem o contempla uma impressão ou um sentimento de prazer, não devemos considerar que tudo aquilo que produz prazer constitui um bem moral, assim como nem tudo o que produz desprazer é moralmente ruim. As distinções morais estão relacionadas apenas com um tipo particular de prazer ou desprazer, que como vimos são produzidos apenas em certas circunstâncias específicas (tal como veremos melhor em seguida), e que também correspondem às condições de funcionamento do mecanismo da simpatia (tal como apresentarei no texto seguinte). Esse tipo particular de prazer e desprazer é especificamente aquilo à que Hume se refere quando se propõe a explicar a causa da aprovação e desaprovação do caráter virtuoso e vicioso, entendidos deste modo como o efeito do caráter do agente sobre o observador da ação (considerada enquanto signo ou evidência do motivo e do caráter do agente). Portanto, é evidente haver uma correlação entre estas três coisas: (1) as causas das distinções ou juízos morais, (2) certos sentimentos particulares de prazer e desprazer, e (3) aprovação e desaprovação. Mas em que consiste exatamente esta correlação? Na passagem acima, Hume afirma que é suficiente compreender a natureza destes sentimentos particulares de prazer e desprazer para compreender nossas distinções morais. Mas porquê? Parece seguro dizer que é por que esses mesmos sentimentos de prazer e desprazer são eles mesmos os mesmos sentimentos de aprovação e desaprovação a partir dos quais percebemos e identificamos imediatamente a virtude em um caráter.

Porém, tal como passarei a tratar no capítulo seguinte sobre a simpatia e suas condições e modos de operação, esta posição pode abrir espaço para algumas ambiguidades ou interpretações equivocadas da teoria moral humeana. Como vimos, podemos encontrar evidências objetivas no *Tratado*

²⁵ T. 510-511.

(como por exemplo as duas citações já mencionadas acima) sustentando que essa correlação seja de identidade lógica, e que essas três coisas são todas elas a mesma, o que deve implicar em uma fonte de ambiguidade. O que pretendo apresentar a seguir é que uma compreensão e um exame mais atencioso das condições e modos de operação do mecanismo da simpatia, juntamente com a análise de algumas passagens de alguns comentadores de Hume (P. J. E. Kail, Terence Penelhum, Sayre McCord, Anette Baier, Samuel Clarke e Jaqueline Taylor) pode nos proporcionar uma leitura e interpretação mais adequada da teoria moral humeana como um todo, além de desfazer estas ambiguidades mencionadas.

Se Hume afirma que a natureza do vício e da virtude pode ser explicada pelo exame dos princípios responsáveis pela produção desses sentimentos particulares de prazer e desprazer, e que constituem eles mesmos a nossa aprovação e desaprovação morais, cabe agora então passarmos ao exame destes princípios, e em que consiste exatamente a particularidade dessas impressões morais, pois todo o peso do argumento repousa sobre o que esses prazeres têm de particular, em que consiste essa particularidade e quais circunstâncias determinadas que tornam possível essa correspondência. Entretanto, acredito que esta não seja a melhor forma de compreender a teoria moral de Hume, e pretendo apresentar como, se compreendermos bem o papel de cada uma destas noções (as causas das distinções morais, certos sentimentos peculiares de prazer e desprazer, aprovação e desaprovação) e em que precisamente cada uma delas consiste, estas não implicam de fato em uma ambiguidade. Isto é o que está por trás da reformulação da questão inicial por Hume na passagem do livro dois para o livro três do *Tratado*, tal como a apresentei no primeiro texto desta dissertação, e que o compele a tratar a questão da natureza da moralidade e do fundamento das distinções morais em termos de princípios que nos fazem sentir uma satisfação ou um mal-estar ao considerarmos um certo tipo de caráter. Este princípio é o mecanismo psicológico que Hume utiliza para explicar o elemento moral destas impressões a que denomina “impressões morais”, e segundo Hume, é o responsável por não sermos indiferentes à felicidade e sofrimento alheios

quando estes não possuem relação conosco, (posto que para ele não há na mente humana uma paixão como o amor à humanidade enquanto tal²⁶ – E este princípio é a *simpatia*.

1.3) Das qualidades hedônicas: Prazer, dor e valor moral.

No oitavo capítulo de seu livro intitulado *Projection and Realism in Hume's Philosophy*²⁷, P. J. E. Kail examina detalhadamente o status e o papel que os sentimentos de prazer e dor possuem no contexto da teoria moral humeana. Minha intenção agora é apresentar e examinar todo este capítulo, em especial, examinar o que há de “peculiar” na noção de prazer presente no contexto da teoria moral de Hume, e no que exatamente consiste esta peculiaridade. Isto será relevante, mais adiante, para defender minha posição à respeito do papel e status moral da simpatia.

Kail inicia este capítulo com uma breve introdução onde recapitula os procedimentos realizados do capítulo anterior (o qual não abordarei aqui). Em síntese, ele apresenta as implicações de uma leitura de Hume em que os juízos valorativos (*evaluations*) como aqueles entretidos em processos de comparação, são tomados como crenças falsas ou envolvem algum tipo de erro, na medida em que os sentimentos entretidos a partir de um processo avaliativo (neste caso, comparativo) funcionam com um papel análogo às sensações de cor no que se refere à determinação dos conteúdos irreduzíveis de pensamentos e experiências. Assim, dois problemas são apresentados: (i) Por que sentimentos de prazer e dor são escolhidos para este papel? e (ii) Existem distintas correntes de pensamento que sustentam que Hume não pode considerar juízos valorativos (*evaluative commitments*) como se estes tratassem de crenças, uma vez que sentimentos estão mais próximos a

²⁶ T. 521.

²⁷ Kail, P. J. E. “The Gold: Good, Evil, Belief and Desire” (in: *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. New York, Oxford University Press, 2007, p. 175 – 203).

desejos direcionados ao conteúdo representado pelas crenças, do que se estes constituíssem crenças por si mesmos. Em termos gerais, é constituinte do ato de avaliar alguma coisa ser afetado por ela (isto significa, uma avaliação positiva implica atração pelo objeto, enquanto uma avaliação negativa implica repulsa pelo objeto). Deste modo, seria incoerente atribuir um valor positivo a um objeto e ainda assim de algum modo não se sentir inclinado a reagir apropriadamente. Se tais inclinações constituem parte essencial do processo valorativo, pareceria seguro estabelecer que estados mentais como juízos valorativos não constituem crenças, pois é o desejo (ou outras "atitudes") que produzem em nós este tipo de inclinação. Estados mentais que representam crenças não podem nos motivar, posto que a posição humeana sustenta que a razão é inerte ou insuficiente para tal. Sentimentos são ativos, e nesse sentido são semelhantes ao desejo em sua capacidade de produzir inclinações ou motivar nossas ações.

Kail sustenta que a posição humeana considera que existe alguma conexão íntima entre avaliações valorativas (*evaluations*) e motivação (*motivation*, no que se refere às causas das nossas ações e como estas são produzidas). Entretanto, ele discorda que, para Hume, crenças por si mesmas não possam nos motivar (isto é, nos inclinar em direção a um curso de ação). De forma breve, Kail defende que a razão disso pode ser encontrada na resposta para a primeira pergunta acerca do papel central que ocupam prazer e dor nesta questão. Como ele argumenta, prazer e dor são sentimentos essencialmente valorativos (ou seja, consistem em avaliações por si mesmos, de maneira que um sentimento de prazer seja essencialmente desejável e um sentimento de dor o oposto). Nossa consciência destes sentimentos, portanto, é essencialmente motivadora em relação às nossas ações. Como Kail aponta, juízos avaliativos não são de crenças de que certos objetos possuam essencialmente algum valor, mas ao invés disso, de que formamos crenças acerca das propriedades naturais de um objeto e adotamos uma "postura não-cognitiva" (*non-cognitive attitudes*) em relação a esses objetos. Doravante, o artigo abordará o papel do prazer e dor no tratamento de Hume para a questão do bem e mal naturais, em defesa da tese denominada "Hedonismo

Metafísico", e que consiste na posição de que apenas os sentimentos de prazer e dor são de fato essencialmente atrativos e repulsivos. Assim, esta tese se propõe a explicar por que estes sentimentos são os candidatos para a explicação dos pensamentos e experiências avaliativas.

A primeira parte deste capítulo (do livro de Kail) apresenta a denominada tese da identidade. Esta é apresentada como sendo, basicamente, a posição que considera equivalentes sentimentos de prazer e dor com o bem e mal naturais. Kail parte de excertos de Hume a fim de apresentar que a posição humeana consiste em que são idênticos certos prazeres e dores peculiares com bem e mal naturais, para então apontar como essa posição não é exclusiva de Hume, formando um certo consenso entre autores de filosofia moderna (ele cita como exemplos Malebranche, Hutcheson, Locke e Berkeley), independentemente desta convergência se limitar ao bem e mal naturais (isto é, não morais). Quanto a isso, Kail aborda o tratamento oferecido por Hume na primeira seção de "The Dissertation on the Passions" onde ele classifica estes prazeres e dores peculiares (que são equivalentes ao bem e mal naturais) como impressões de sensação, que são "corporais" (*bodily*), enquanto os prazeres e dores que caracterizam o bem e mal morais (não naturais) são de reflexão e, ao contrário das sensações corporais, estes têm ideias ou pensamentos como causa imediata.

Aqui, três considerações parecem importantes. A primeira consiste em que Hume afirma que não apenas o bem natural é prazer e o mal natural é dor, como as paixões diretas de desejo e aversão são fundamentadas a partir do bem e mal naturais, prazer e dor. Assim, é correto dizer que desejamos o prazer e temos aversão à dor, e que portanto, o desejo consiste no fim do desejo, enquanto a dor é aquilo que deve ser evitado. A segunda é que esta não se trata da leitura usual destas passagens, e como sustentam os comentadores de Hume, não devemos ler estas passagens como afirmações de que prazer e dor são os fins de uma ação, mas ao invés disso, devemos entendê-los apenas como a causa eficiente do desejo e da aversão. A terceira se refere à tese do "hedonismo psicológico", que sustenta que todas as ações humanas são motivadas pelo desejo do agente de obter prazer futuro,

conjuntamente com uma tese complementar fazendo um paralelo para o caso da dor (ou seja, evitar dor futura). Nesta terceira consideração, o que é ressaltado é que essa tese (a saber, a do hedonismo psicológico) é incompatível com a posição humeana, visto que Hume afirma explicitamente que algumas paixões não possuem prazer e dor como objetos, incluindo o desejo pela felicidade alheia, sede, fome, etc., a partir de onde podemos concluir que as nossas ações não são motivadas pelo desejo de prazer. Ao invés disso, devemos tomar o papel do prazer e dor como o de causa eficiente (ou mecânica), do modo a funcionarem de maneira dinâmica, e não teleológica.

Ainda sobre esta terceira consideração, são feitas então uma nova série de apontamentos e esclarecimentos. Primeiramente, sobre se prazer e dor são entendidos como causas eficientes (ou mecânicas), por que estes são identificados com noções valorativas como "bem" e "mal" naturais? Em segundo lugar, por que estes (prazer e dor) precisam ter qualquer papel de causa? Se Hume está disposto a conceder que algumas paixões não necessitam de prazer e dor para serem produzidas, então por que as demais precisam? Em terceiro lugar, por que exclusivamente prazer e dor são escolhidos para desempenhar este papel? Finalmente, em quarto lugar, muitas das passagens que sugerem que as paixões "são fundamentadas em" ou "surgem a partir de" bem e mal, na verdade configuram afirmações onde é a ideia (ou pensamento) do prazer ou dor que possui o caráter motivador, ou seja, sugerem que é a ideia de bem ou mal (e por conseguinte, prazer e dor, sejam eles supostos, imaginados ou considerados) que produzem desejo ou aversão.

Assim, a sequência do texto procede com uma tentativa de resposta para esta problemática visando conciliar estas dificuldades com as passagens onde as paixões são referidas como motivadas pelos pensamentos e ideias acerca de prazer e dor. Resumidamente, nossas paixões são dirigidas a seus objetos através da avaliação que fazemos destes, onde existe uma importante distinção entre o objeto da paixão e a qualidade do objeto que produz esta paixão, de forma que não é propriamente o objeto da paixão que a produz,

pois o conteúdo valorativo do pensamento ocorre em relação à essa qualidade do objeto, considerada através das noções de bem e mal. Essas qualidades podem variar, mas sejam elas quais forem, estão sempre unidas pela sua capacidade de causar um tipo peculiar de prazer e dor. Desta maneira, as ideias de bem e mal ou de prazer e dor são tomados como constituintes valorativos do conteúdo dos pensamentos dirigidos ao objeto da paixão (isto é, o objeto da paixão pode ser um item mundano dotado de uma qualidade que produza prazer ou dor, e pensar no objeto pode ser suficiente para produzir a paixão, mas nesse caso ao pensar no objeto eu devo entretê-lo considerando-o como constituído por uma qualidade ou característica tal que engendre o conteúdo valorativo do pensamento, como por exemplo quando alguém sente orgulho de sua casa, e que na verdade é um orgulho da beleza da casa ou de alguma outra qualidade agradável desta).

Em seguida, Kail considera questões sobre como crenças que possuam conteúdos valorativos são motivadoras (capazes de afetar a vontade) e explica como estas motivam em virtude justamente dos conteúdos valorativos que lhes damos. O que motiva o desejo é a crença de que determinado objeto é bom, por exemplo, e deste modo, prazer e dor proveem uma maneira de caracterizar o aspecto valorativo deste.

A próxima parte do texto busca examinar os fundamentos da tese da identidade, buscando elucidar por que o prazer é identificado como bem e o mal com a dor. Inicialmente, Kail analisa os escritos de Ayers sobre a posição de Locke²⁸, apontando como (em termos humeanos), se considerarmos que noções valorativas emergem da experiência, então as ideias de bem e mal são derivadas das impressões de prazer e dor, na medida em que esta posição (a saber, de que noções valorativas emergem da experiência) explica por que as ideias de bem e mal naturais estão tão intimamente relacionadas com prazer e dor. Aqui, Kail atenta para a distinção entre hedonismo psicológico e hedonismo metafísico, frisando que esta última não é uma tese sobre o que é ou não desejado, mas sim uma tese sobre o que é essencialmente dotado de

²⁸ Kail, P. J. E. “The Gold: Good, Evil, Belief and Desire” (in: *Projection and Realism in Hume’s Philosophy*. New York, Oxford University Press, 2007, p. 183).

valor, e que é desejável por si mesmo, o que é consistente com a teoria de que nem todas as paixões são explicadas em termos de bem ou mal naturais. Do fato de que prazer e dor são as únicas coisas essencialmente dotadas de valor não se segue que somos motivados apenas por essas coisas. Trata-se portanto do que legitima o desejo e a aversão, e não do que é desejado ou evitado.

O próximo passo constitui uma defesa de por que o hedonismo metafísico é realista. A linha argumentativa parte da noção de convergência nos juízos valorativos: o por que das pessoas concordarem acerca do que é desejável por si mesmo, ou não (paralelamente, no caso da dor). A convergência se refere ao que permanece constante no desejo das diversas pessoas por diferentes coisas: que essas coisas são fins que produzem prazer. Como Kail aponta, Hutcheson e Malebranche apoiam esta concepção, argumentando que variações nos juízos valorativos não dizem respeito a termos a mesma experiência do mesmo objeto e adotarmos posturas diferentes em relação a ele, mas antes que o mesmo objeto é experienciado de maneira diferente. E é esta variação no caráter desejável do objeto que justamente sugere uma equivalência entre prazer e dor com bem e mal naturais. Entretanto, Kail alerta que a noção de convergência não é suficiente para sustentar o hedonismo metafísico. Esta (convergência) pode proceder de dois modos, um denominado “modelo de constituição do desejo”, e o segundo denominado “modelo de determinação do desejo”. Em termos breves, o primeiro modelo propõe que o que faz um objeto ser considerado bom é ele ser desejado (é bom porque é desejado), posto que a única coisa humanamente desejável por si mesma é o prazer; enquanto no segundo modelo, a relação entre valor e desejo é inversa, e é o fato do objeto ser bom que causa o desejo (é desejado porque é bom). O que é notável nesta distinção é que o primeiro modelo não é suficiente para explicar a convergência, pois necessitaria de alguma razão adicional para restringir a noção de bem à noção de prazer. Não há nada nela que garanta que o prazer é o único bem humano natural. O segundo modelo, por outro lado, pode explicar a convergência apelando para o caráter da experiência, na medida em

que estamos familiarizados com os estados mentais que são essencialmente valorativos, de forma que qualquer estado mental que possa ser adequadamente caracterizado como prazer ou dor necessariamente deve envolver alguma forma de avaliação valorativa. E é justamente isso que confere uma base de explicação e inteligibilidade para determinadas atitudes ou para a convergência destas em seres humanos distintos. Assim, prazer e desejo, dor e repulsa, estão ligados através do estado cognitivo de familiaridade com nossas experiências deles e a consciência do caráter intrínseco destes prazeres e dores enquanto qualidades dos objetos confere ao mesmo tempo motivação e inteligibilidade para a ação. Motiva na medida em que direciona o desejo para o objeto. Confere inteligibilidade na medida em que o desejo é despertado pelo entendimento do caráter essencial do prazer e da dor. É válido acrescentar que do fato de que algumas vezes optamos voluntariamente por suportar certas dores ou por abrir mão de certos prazeres não se segue que estes não possuam um valor essencial intrínseco - Por exemplo: a dor que sinto na cadeira do dentista pode despertar meu desejo de ir embora, mas este é eclipsado pelo meu desejo de evitar uma dor maior no futuro. Adicionalmente, seguem-se no texto explicações de por que não podemos simplesmente resumir prazer e dor como disposições de desejo e aversão (visto que podem produzir outras paixões além destas, além de privarem estes de seu papel explicativo em relação às paixões).

A sequência do texto visa estabelecer a plausibilidade de uma leitura de Hume tal como sustenta o hedonismo metafísico (em oposição ao hedonismo psicológico), mas sem com isso se comprometer em defender a verdade da tese hedonista metafísica. Entre os argumentos e estratégias de leitura apresentados, o que me parece mais importante aqui é o argumento do regresso ("regress argument"), onde prazer e dor são analisados como no papel de conter um regresso irracional no contexto de justificação da razão prática. A conclusão é a de que esse argumento do regresso deve repousar sobre uma visão normativa do papel do prazer e da dor. Kail então apresenta uma base de sustentação (plausibilidade de leitura) apoiada em um argumento por redução ao absurdo, apontando como a alternativa seria um endosso do

hedonismo psicológico. Essas considerações não são suficientes para determinar que Hume endossasse a tese do hedonismo metafísico, mas são o bastante para justificar a plausibilidade desta.

Kail então oferece uma releitura da teoria humeana da motivação (*Humean Theory of Motivation*)²⁹, na qual aponta como a razão sozinha é incapaz de influenciar a vontade, carecendo de uma relação consistente com desejos prévios à ação (isto é, o agente só possui de fato razão para agir quando essa razão esta em conformidade com seu desejo), e como esta tese entra em conflito com a tese do hedonismo metafísico. O conflito está centralizado na leitura de que, como prazer e dor possuem valor intrínseco, o reconhecimento do prazer produz motivação para a ação, e este conhecimento (*cognize*) não deve ser entendido em termos de "um desejo prévio" ou antecedente, (mas simplesmente um reconhecimento do prazer como bom e da dor como ruim). O que excita (ou produz) o desejo e promove uma ação com caráter de inteligibilidade é o estado cognitivo do agente que percebe o objeto (do desejo) como bom (ou o oposto, no caso da aversão), assim explicando e justificando a presença do desejo: o que explica e justifica o desejo não é a existência de um desejo anterior (como visto no argumento do regresso) mas sim o próprio conteúdo da crença acerca do objeto. A defesa desta tese também ocorre por redução ao absurdo: se eliminarmos a noção de apreciação do prazer (ou a aversão à dor) do agente (bem como sua percepção destes no objeto desejado ou na ação), eliminamos junto os elementos que explicam e justificam seu desejo ou sua ação. Adicionalmente, são apresentados argumentos (de Michael Smith) de por que, neste contexto, não devemos entender que esta posição sustenta uma relação estreita entre o reconhecimento do valor e o desejo ou motivação - a partir de um excerto de Michael Smith, Kail ressalta a independência destes conceitos tal como Smith propõe: nenhum estado cognitivo pode portar a relação apropriada com o desejo por que sempre é possível que a crença exista aparte do desejo, visto que a ideia de uma crença que sempre fosse acompanhada de um desejo

²⁹ Kail, P. J. E. "The Gold: Good, Evil, Belief and Desire" (in: *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. New York, Oxford University Press, 2007, p. 189).

implicaria que o desejo se comportasse tal como a razão (em termos de verdade ou falsidade), o que é contrário à realidade (ao menos incompatível com a teoria humeana). Kail então ataca essa posição de Smith, apresentando algumas dificuldades em sustentar esta leitura (a saber, de uma conexão necessária e apropriada entre crença e desejo).

Kail então analisa o papel da razão no terceiro livro do tratado (bem como no contexto geral da teoria humeana), apontando um erro comum de interpretação. Este erro consiste em, no contexto do papel da razão, onde Hume afirma que "a razão sozinha é incapaz de exercer influência sobre a vontade", tomar o termo "razão" como significando "crença", para então considerar "a crença sozinha é incapaz de exercer influência sobre a vontade", o que também entraria em conflito com a tese do hedonismo metafísico (além de gerar outros problemas). A proposta de interpretação de Kail então consiste em uma releitura de Hume, segundo a qual a limitação feita à razão deve ser entendida como a incapacidade de produzir os elementos últimos constituintes da experiência (impressões, neste caso, prazer e dor). Neste sentido, a razão sozinha é incapaz de influenciar a vontade por que é incapaz de produzir as ideias de bem e mal que por sua vez influenciam a vontade (e que, assim sendo, são derivadas de impressões de prazer e dor).

Em seguida, Kail passa a tratar do aspecto opositor da razão às paixões³⁰, apontando como sua proposta interpretativa é consistente com sua posição acerca da eficácia dos componentes que fazem referência às noções de bem e mal em influenciar a vontade. Aqui, o que me pareceu mais importante foi uma ressalva de Kail em relação a essa oposição, quando ele enfatiza que a razão sozinha não pode se opor a uma paixão, entretanto, a razão quando opera sobre conteúdos valorativos, pode, pois (tal como ele salienta fortemente com uma passagem do final do livro 2 e outra do início do livro 3 do *Tratado*) uma vez que a razão descobre que algum juízo valorativo é falso, seu objeto necessariamente deve se tornar indiferente ao agente. O restante da passagem visa demonstrar por que paixões não são passíveis de

³⁰ Kail, P. J. E. "The Gold: Good, Evil, Belief and Desire" (in: *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. New York, Oxford University Press, 2007, p. 193).

verdade ou falsidade (por não serem cópias, mas impressões originais, e pela razão operar por comparação, e portanto, sobre cópias e seus originais), em contraposição com 'crenças' (que envolvem ideias, que são cópias de impressões). Isto por si só já constituiria uma objeção séria à interpretação que considera motivações (*motivational states*) como crenças (uma das posições que Kail está atacando aqui). O ponto aqui é o de que crenças podem motivar a vontade quando seu conteúdo representa um objeto como desejável.

Em seguida, Kail trata de uma alternativa de interpretação que não se opõe à ineficácia das crenças em motivar a vontade. Trata-se da interpretação em que prazer e dor não são entendidos como valores intrínsecos que motivam o desejo, mas sim a crença de tal objeto produz prazer acompanhada de um desejo geral por prazer, de maneira que não é o valor intrínseco do prazer (ou dor) que confere inteligibilidade para a ação, mas sim uma paixão geral e anterior. Brevemente, ele argumenta que prazer e dor são causalmente anteriores a paixão (ou apetite) geral, visto que esta paixão geral emerge de percepções particulares do bem (isto é, de impressões intrinsecamente valorativas - prazer e dor).

Finalmente, a última seção do texto contém um apanhado geral dos procedimentos do texto em sustentar a plausibilidade de uma interpretação da questão dos juízos morais em Hume apoiada sobre a tese do hedonismo metafísico, utilizando a tese da identidade para explicar por que nossas percepções de impressões essencialmente valorativas são entendidos como prazeres e dores peculiares. No restante desta última passagem, Kail relaciona esses resultados com a tese de que a moralidade não se constitui por questões de fato ou factuais (*matter of fact*), considerando a crítica humeana ao racionalismo moral. Aqui ele aponta como a única questão de fato (que faça referência a uma existência real) presente à moralidade é interna: ocorre em nós mesmos (isto é, no agente) e não no objeto, no sentido de que não podemos encontrar nada no objeto que possa ser identificado como essencialmente valorativo. Kail distingue logicamente então a questão da moralidade ser constituída por relações entre ideias que a razão pode perceber da questão sobre se os juízos morais são suficientes para influenciar

um curso de ação (ou a vontade), apontando como o racionalismo moral se refere a que consistem as questões morais, e não sobre a eficiência motivacional de crenças morais. Isto contudo não implica que crenças não possam motivar ou influenciar a vontade (causar ou prevenir ações) a partir de seus conteúdos, na medida em que estes fazem referência a impressões peculiares e distintivas de valor intrínseco (prazer e dor). O ponto da crítica racionalista deixa o ônus da prova para os racionalistas morais: determinar quais relações entre ideias devem ser capazes de nos motivar (influenciar a vontade), na medida em que o ponto de Hume é de que isto requer impressões.

2. DA SIMPATIA E DOS FUNDAMENTOS DOS SENTIMENTOS MORAIS.

2.1) Das condições, modo de funcionamento e correção da simpatia.

Por "simpatia", Hume entende nossa capacidade de "receber por comunicação" as inclinações e sentimentos alheios, independentemente de quão diferentes ou contrários estes sejam dos nossos próprios. Essa capacidade, Hume propõem, pode ser facilmente observada no comportamento das crianças e até mesmo homens adultos, que a despeito de seu discernimento, encontram dificuldade em manter uma posição oposta a de seus amigos por causa de sua simpatia com eles³¹. Tendemos a ficar mais bem humorados na companhia de pessoas bem humoradas, e mais melancólicos na companhia de pessoas melancólicas. Hume afirma que os sentimentos de prazer e desprazer particulares (e que coincidem com nossa aprovação e desaprovação) que estão relacionados com vício e virtude são produzidos através do princípio da simpatia.

A simpatia é introduzida no final da primeira parte do segundo livro do *Tratado*, ou seja, durante a apresentação do sistema das paixões. Nesta passagem, seu papel ainda não diz respeito à produção de sentimentos morais, sendo apresentada no contexto da seção que trata do "amor à boa reputação" como uma causa secundária das paixões do orgulho e humildade, amor e ódio. Aqui, Hume trata do fenômeno da influência da opinião alheia em nossas paixões, e faz uso do mecanismo da simpatia como recurso para explicar este fenômeno.

Apesar de ser apresentada apenas como um mecanismo psicológico de comunicação de sentimentos, a simpatia possui um papel central na filosofia moral humeana. Ela possui enorme influência sobre nossa sensibilidade e a

³¹ T. 351.

extensão de seus efeitos pode, além de comunicar sentimentos, afetar nosso comportamento e produzir paixões (ou seja, não se trata de um mero mecanismo informativo, que apenas comunica qual é o sentimento que o outro está sentindo, mas sim de um mecanismo que opera sobre impressões, e na medida em que comunica sentimentos permite que estes sentimentos sejam efetivamente sentidos pelo observador e faz com que ele os sinta de tal maneira como se estes fosse originalmente seus).

De fato, é evidente que, quando simpatizamos com as paixões e sentimentos alheios, de início esses movimentos aparecem em *nossa* mente como meras ideias, e nós os concebemos como pertencendo a uma outra pessoa, assim como concebemos qualquer outro fato. Também é evidente que as ideias dos afetos alheios se convertem nas próprias impressões que elas representam, e que as paixões nascem em conformidade com as imagens que delas formamos. Tudo isso é objeto da mais clara experiência e não depende de nenhuma hipótese da filosofia. A esta ciência só cabe explicar os fenômenos; embora, ao mesmo tempo, devemos reconhecer que estes são em si mesmos tão claros que temos poucas ocasiões para empregá-la. Pois, para além da relação de causa e efeito, que nos convence da realidade da paixão com que simpatizamos, precisamos das relações de semelhança e contiguidade para sentir a simpatia em sua plenitude. E, como essas relações podem converter inteiramente uma ideia em uma impressão, transmitindo a vividez desta para aquela de maneira tão perfeita que nada se perde na transição, podemos facilmente conceber como a relação de causa e efeito pode, sozinha, servir para fortalecer e avivar uma ideia. Na simpatia, existe uma conversão evidente de uma ideia em uma impressão. Essa conversão resulta da relação dos objetos conosco. Nosso eu está sempre intimamente presente a nós. Comparemos todas essas circunstâncias, e veremos que a simpatia corresponde exatamente às operações de nosso entendimento; e contem mesmo algo de mais surpreendente e extraordinário³².

Entretanto, é importante ressaltar que a simpatia não pode ser considerada como sendo ela mesma propriamente um sentimento, mas antes como sendo meramente de um mecanismo psicológico de comunicação de

³² T. 354.

sentimentos, que permite que uma pessoa receba por comunicação (via simpatia) os sentimentos de outra. A razão disto (da simpatia não poder corresponder a um sentimento) é que a simpatia não possui conteúdo próprio determinado, e refere-se apenas ao mecanismo pelo qual transmitimos e recebemos sentimentos por comunicação:

Não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas consequências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos. (...) É a esse princípio que devemos atribuir a grande uniformidade observável no temperamento e no modo de pensar das pessoas de uma mesma nação; é muito mais provável que essa semelhança resulte da simpatia que de uma influência do solo ou do clima, os quais, mesmo que continuem invariavelmente iguais, são incapazes de manter o caráter de uma nação igual por todo um século. (...) Ódio, ressentimento, apreço, amor, coragem, alegria e melancolia - todas essas paixões, eu as sinto mais por comunicação que por meu próprio temperamento e disposição natural. Um fenômeno tão notável merece nossa atenção, e deve ser investigado até descobrirmos seus primeiros princípios³³.

Inicialmente, uma observação da fisionomia, expressão e comportamento de alguém produz na mente do observador uma ideia do sentimento ou paixão que está sendo experienciado por esta pessoa. Isso acontece devido ao princípio de associação de ideias (um mecanismo de funcionamento da mente que opera a partir de ideias, fazendo nossa atenção passar de um objeto a outro, por relações de semelhança, contiguidade e causalidade)³⁴. Neste caso, como a fisionomia, expressão e comportamento de uma pessoa são geralmente o efeito de seus sentimentos ou paixões, e estes, por sua vez, são geralmente causa dos primeiros, a relação em questão é a de causalidade:

Podemos começar considerando novamente a natureza e força da *simpatia*. As mentes de todos os homens são similares em seus sentimentos e operações; ninguém

³³ T. 351.

³⁴ T. 353.

pode ser movido por um afeto que não possa ocorrer também nas outras pessoas, seja em que grau for. Como cordas afinadas no mesmo tom, em que o movimento de uma se comunica às outras, todos os afetos passam prontamente de uma pessoas para a outra, produzindo movimentos correspondentes em todas as criaturas humanas. Quando vejo os *efeitos* da paixão na voz e nos gestos de alguém, minha mente passa imediatamente desses efeitos a suas causas, e forma uma ideia tão viva da paixão, que essa ideia logo se converte na própria paixão. De maneira semelhante, quando percebo as *causas* de uma emoção, minha mente é transportada a seus efeitos, sendo movida por uma emoção semelhante. Se eu presenciasse uma das mais terríveis operações cirúrgicas, por certo, antes mesmo de ela começar, a preparação dos instrumentos, a arrumação das bandagens, o aquecimento dos ferros, com todos os sinais de ansiedade e preocupação no paciente e nos assistentes, teriam um grande efeito em minha mente. Somos sensíveis apenas à suas causas ou efeitos. É *desses* que inferimos a paixão; conseqüentemente, são *eles* que geram nossa simpatia

³⁵.

Entretanto, outras relações relevantes no contexto do funcionamento da simpatia são as de semelhança e contiguidade, visto que podemos estabelecer relações de semelhança entre todos os homens, e que a própria observação implica alguma contiguidade. Paralelamente, todos nós possuímos constantemente uma impressão de "eu" ("*self*", no original) ou de nós mesmos, com máximo grau de força e vivacidade. Deste modo, a explicação humeana da simpatia e da origem das paixões procede através do "sistema da dupla relação", e que consiste no estabelecimento de relações entre duas impressões (a impressão hedônica gerada pelo objeto da paixão e a impressão hedônica gerada pela própria paixão) e entre duas ideias (a ideia do objeto próprio da paixão e a ideia do objeto que causa a paixão - ou seja, aquele que sente orgulho e aquilo de que se orgulha, por exemplo). Ocorre que, uma vez relacionadas estas ideias e impressões, a relação de ideias extrai força e vivacidade (através do princípio de associação de ideias) da relação de impressões, e como a impressão de si mesmo ("*self*") possui sempre força e vivacidade máximas, o mecanismo confere (por associação)

³⁵ T. 615.

força e vivacidade às ideias. Como para Hume todas as impressões possuem ideias semelhantes correspondentes, e como tudo o que distingue ideias de impressões são os graus de força e vivacidade³⁶, o mecanismo é capaz de converter ideias em impressões: quando percebemos os efeitos de uma paixão na expressão, semblante e comportamento de um indivíduo, nossa mente imediatamente passa desses efeitos para suas causas, e formamos uma ideia tão viva da paixão que esta logo se converte na própria paixão (e, portanto, em uma impressão)³⁷. Neste sentido, Hume explica através do mecanismo da dupla relação e do princípio de associação de ideias como (via simpatia) podemos receber por comunicação os sentimentos alheios, e como as ideias (que são produzidas em nós durante a observação de sentimentos ou paixões) são convertidas em impressões (isto é, nos próprios sentimentos e paixões, tratando-se assim de um mecanismo de comunicação de sentimentos). Mais uma vez, cito Jaqueline Taylor:

Nossa percepção da virtude e do vício depende da nossa capacidade de simpatizar com estas respostas naturais [orgulho, humildade, ódio e amor]. Hume descreve a simpatia como um princípio da imaginação que torna possível para nós comunicar nossas paixões, sentimentos, e até mesmo nossas opiniões uns para os outros. A simpatia pode operar de um modo imediato, como um contágio, nos fazendo rir, por exemplo, apenas por que outra pessoa está rindo. Mais tipicamente, contudo, a simpatia nos permite interpretar e responder às paixões dos outros. As paixões são percepções da mente, e dado que não temos acesso às mentes dos outros, precisamos inferir as paixões alheias, do mesmo modo como inferimos os elementos de um caráter (alguns dos quais são paixões) a partir dos seus “signos” [externos]. Nós lemos as paixões e sentimentos alheios das suas expressões faciais, conversação e conduta. A partir dos sinais externos de alguém e de nossa própria experiência, nós formamos uma crença sobre o que esta pessoa está sentindo. Tal como Hume observa, existe uma “semelhança geral” entre nós mesmos e os outros, de tal modo que “nós nunca encontramos nenhuma paixão ou princípio nos outros que, em maior ou menor grau, não sejamos capazes de encontrar um paralelo em nós mesmos”. A semelhança entre um indivíduo e os

³⁶ T. 25-31 e T. 34-37.

³⁷ T. 354 e T. 615.

demais explica porque a força da simpatia vai além do de costume. Nós temos uma concepção vívida de nós mesmos, que está “sempre intimamente presente à nós”. A simpatia converge a vivacidade da concepção que temos de nós mesmos para a ideia que temos da paixão da outra pessoa, convertendo a ideia em uma impressão³⁸.

Note-se então que o contexto das causas e origens das paixões é semelhante ao contexto das causas e origens dos sentimentos morais: assim como as paixões, estes possuem sempre um objeto próprio (a si próprio ou a outra pessoa) e são sempre acompanhados de uma impressão hedônica agradável ou desagradável. Com efeito, tal como a explicação sobre as causas das paixões, a explicação da origem dos sentimentos morais faz referência ao mesmo mecanismo da simpatia e ao sistema da dupla relação. De fato, como podemos ver, são diversas as passagens em que Hume propõe que “Esse mesmo princípio (o da simpatia) produz, em muitos casos, nossos sentimentos morais, assim como os do belo”³⁹. Do mesmo modo como a simpatia opera na comunicação de sentimentos ou paixões, este mecanismo pode operar sobre sentimentos morais, comunicando ou transmitindo sentimentos de aprovação ou desaprovação. Cito mais uma passagem de Hume:

Temos certeza de que a simpatia é um princípio muito poderoso na natureza humana. Também temos certeza de que exerce grande influência sobre nosso sentido do belo, seja quando consideramos os objetos externos, seja quando fazemos juízos morais. Constatamos que a simpatia tem força suficiente para nos proporcionar os mais fortes sentimentos de aprovação, quando age sozinha, sem a concorrência de outros princípios, como no caso da justiça, da obediência civil, da castidade e das boas maneiras. Podemos observar que todas as circunstâncias necessárias para sua operação se encontram na maior parte das virtudes, que têm, em sua maioria, uma tendência para promover o bem da sociedade ou da pessoa que a possui. Se compararmos todas essas circunstâncias, não teremos dúvidas de que a simpatia é a principal fonte das distinções morais, sobretudo se pensarmos que qualquer objeção que se

³⁸ TAYLOR, Jaqueline. “Virtue and the Evaluation of Character” (in: *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2006, p. 281-282).

³⁹ T. 616.

levantar contra esta hipótese em um caso deverá se estender a todos os outros⁴⁰.

Como podemos ver, está claro que a simpatia é um princípio muito influente na natureza humana, e apesar de ser apresentado apenas como meramente um mecanismo de comunicação de sentimentos e como participante no processo de produção das paixões, é a principal fonte das distinções morais e seus efeitos se estendem desde nossa apreciação estética em geral para até quando fazemos distinções morais. Mas quais são exatamente estas circunstâncias de que sua operação depende, e por que são elas necessárias? Como exatamente devemos entender a afirmação no final da citação acima, quando Hume nos propõe que “se compararmos todas essas circunstâncias, não teremos dúvidas de que a simpatia é a principal fonte das distinções morais”? Sobre isso, uma observação se faz aqui conveniente. Quando Hume afirma que o princípio da simpatia é a “principal fonte das distinções morais”, é sumamente importante atentar para o que exatamente este mecanismo de comunicação está comunicando, a fim de evitar que possamos inverter o sentido desta ou confundir aquilo que é comunicado ou transmitido. O comentador Terence Penelhum, em seu artigo intitulado “A psicologia moral de Hume” esclarece este ponto do seguinte modo:

O mecanismo da simpatia nos permite compartilhar dos sentimentos de prazer e dor que são os efeitos, no agente ou nos outros, desses traços de caráter que eu estou desinteressadamente examinando. A associação de impressões me provoca, então, a experiência de aprovação (quando estes efeitos são agradáveis) ou desaprovação (quando são dolorosos). Eu *expresso* estes sentimentos em meus juízos morais, e eu denomino os traços de caráter que acessei desta maneira como as virtudes e vícios, respectivamente, dos indivíduos. Sua virtuosidade ou vício consiste na capacidade de despertar estes sentimentos nos observadores; mas estes sentimentos, é claro, não

⁴⁰ T. 657.

fazem com que estes traços de caráter estejam presentes no agente observado, em primeiro lugar⁴¹.

Antes de proceder com o tratamento destes questionamentos (apresentados acima) convém agora resgatar um ponto referente a uma das circunstâncias e condições necessárias para o funcionamento da simpatia, e que eu já havia mencionado brevemente no capítulo anterior⁴². Vimos que Hume parte da posição de que a moralidade não se origina da razão, mas sim de impressões (sentimentos morais). Também vimos que ele oferece sua explicação do fenômeno moral a partir de uma triangulação entre observador, agente e paciente, na medida em que a questão acerca dos fundamentos das distinções morais é reformulada em termos de “por que uma ação ou sentimento, quando são contemplados ou considerados de uma forma geral, produzem em nós uma certa satisfação ou desconforto”, bem como o fato de que Hume relaciona virtude e vício com certos sentimentos de aprovação e desaprovação morais, apontando como somente um sentimento que pudesse ser compartilhado por todos e que pudesse ser comum a qualquer observador, e que além disso fosse razoavelmente homogêneo em relação aos resultados que produz (aprovação ou desaprovação) poderia ser capaz de explicar a nossa expectativa de que os outros concordem com nossos juízos. Desta maneira, ele introduz a noção de um “ponto de vista comum a qualquer observador” como uma das condições a serem necessariamente satisfeitas em sua explicação da moral afim de evitar uma certa parcialidade ou relativização radical da moralidade, pois “se toda moralidade se funda na dor ou no prazer gerados pela perspectiva de algum prejuízo ou vantagem que possam resultar de nosso próprio caráter ou do caráter alheio, todos os efeitos da moralidade têm de ser derivados da mesma dor ou prazer”⁴³. O “ponto de vista comum” visa, portanto, corrigir a simpatia a fim de tornar possível que esta gere distinções morais.

Entretanto, esta forma de tratamento (através do mecanismo da simpatia) se mostra insuficiente para explicar a forma como efetivamente

⁴¹ Penelhum, T. “Hume’s moral psychology” (in: *The Cambridge Companion to Hume*, pag. 134).

⁴² Vide nota 20.

⁴³ T. 330.

realizamos juízos morais. Uma vez que, primeiramente, esta (a simpatia) varia de acordo com a vividez e a contiguidade (da ideia do objeto), de modo a funcionar mais efetivamente (ou de maneira forte) quando o objeto é mais próximo de nós ou está mais intimamente relacionado conosco, a simpatia acaba apresentando assim um modo de funcionamento parcial ou relativo. Adicionalmente, a simpatia é sensível aos efeitos reais do caráter do agente, de modo a favorecer um agente que de fato beneficie outros indivíduos (o que não é condizente com uma explicação da moralidade, uma vez que o caráter de uma ação virtuosa ou viciosa não deve depender da atualidade de seus efeitos). Esses dois problemas se mostram objeções sérias na medida em que pretendemos sustentar que indivíduos com um mesmo caráter devam ser igualmente virtuosos, quer sejam próximos de nós no espaço e no tempo ou não, quer produzam benefícios reais a outros indivíduos ou não. Assim, em outras palavras, do ponto de vista explicativo, se nossos juízos morais fossem meramente um reflexo da simpatia, estes deveriam variar conforme e proporcionalmente às variações desta, e do ponto de vista justificativo, este modo de tratamento não oferece razões não arbitrárias para justificar nosso comportamento, parecendo implicar assim em uma forma de relativismo moral.

Como seria de se esperar, Hume tem ciência desta dificuldade. Ao sustentar que a moralidade é mais propriamente sentida do que julgada, e propor que a base de nossas distinções morais se encontra em nossos sentimentos, Hume precisa dar conta do fato de que a sensibilidade humana é em certa medida variável, e que a maneira como somos afetados pela contemplação de uma ação depende também não apenas da situação e do contexto em que estão inseridos, mas também de outros fatores contingentes como possíveis relações que possamos ter com o agente ou com o(s) paciente(s) da ação em questão. Daí a necessidade de um padrão regulador, ou de algum elemento de correção e que sirva de referência como padrão para a operação correta da simpatia.

Ao longo do livro 3 do *Tratado e das Investigações dos Princípios da Moral*⁴⁴ Hume rejeita esta acusação de relativismo moral, e apresenta uma série de condições para o funcionamento adequado do mecanismo da simpatia, quando introduz o papel de uma “perspectiva comum” ou do “ponto de vista geral” do observador, visando dar conta desta dificuldade referente ao padrão de referência para nossos sentimentos morais (posto que ele reconhece que é possível cometer erros em nossos juízos morais, e que ter sentimentos morais não implica necessariamente que estes estejam corretamente orientados). Neste sentido, ao passo que Hume negou expressamente que a razão *sozinha* fosse capaz de traçar a distinção entre vício e virtude (tal como vimos no capítulo anterior desta dissertação) e determinar nossos juízos morais, agora neste contexto Hume reconhece que ela (a razão) participa deste processo, ainda que de maneira limitada (isto é, seu papel está limitado ao de adequar a contemplação de objetos através de uma perspectiva comum). A filósofa e conhecida comentadora de Hume, Annette Baier, observa esta sutileza em relação ao papel e aos limites da razão na filosofia moral Humeana, no capítulo “A Contemplação do Caráter” de sua obra. Ela afirma:

Ele [Hume] faz isso inequivocamente na *Investigação dos Princípios da Moral*, mas no *Tratado* ele tarda em explicar o tipo de “correção reflexiva dos nossos sentimentos” que os juízos morais requerem, e assim deixa sua posição aberta à interpretações equivocadas, especialmente para leitores impacientes e seletivos. O corretivo adequado para estas exageradas simplificações emotivistas se dá prestando-se atenção nas passagens da parte III⁴⁵ acerca do ponto de vista especial necessários para distinguir virtudes⁴⁶.

Neste sentido, não apenas elas apontam como Hume corrige a ênfase excessiva que havia colocado no *Tratado* quanto aos limites da razão em sua filosofia moral e quanto ao que a razão *sozinha* não é capaz de realizar, como

⁴⁴ Hume, D. *Investigação Sobre os Princípios da Moral*, p. 296-299.

⁴⁵ Aqui, Annette Baier se refere à primeira seção da parte 3 do livro 3 do *Tratado* (T. 613-630) onde ele trata da origem das virtudes e dos vícios naturais.

⁴⁶ Baier, A. “The Contemplation of Character” (In: *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume’s Treatise*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, p. 180).

em seguida esclarece que sua posição (isto é, a de Hume) não corresponde à de um emotivista (posição filosófica adotada por aqueles que defendem que os juízos morais não afirmam nem descrevem nada acerca de nenhum objeto externo, tal como ações, ou interno, como o estado emocional ou o caráter, e somente expressam certas emoções, e portanto não expressam proposições mas sim apenas atitudes emocionais).

Esta noção (de “perspectiva comum” ou “do ponto de vista geral”, e seu papel de correção da simpatia) também é ricamente explorada pelo comentador Geoffrey Sayre-McCord, em seu artigo “Sobre Porque o Ponto de Vista Geral de Hume Não é Ideal – E Nem Deve Ser”⁴⁷. Ele observa o quão tentadora é a possibilidade interpretativa de se considerar que esta noção de um “ponto de vista geral” implica em uma perspectiva idealizada e utópica, ou em um observador idealizado e dotado de qualidades impossíveis de serem de fato possuídas por seres humanos ordinários⁴⁸. A enorme importância do papel deste “ponto de vista geral” na teoria moral Humeana está no fato de que a produção de sentimentos morais depende da adoção desta perspectiva por parte do observador para ocorrerem (isto é, para serem produzidos). Partindo da afirmação de Hume de que a virtude consiste em qualquer ação ou qualidade da mente que confira ao observado um sentimento agradável de aprovação (bem como paralelamente, que o vício consiste em qualquer ação ou qualidade da mente que confira ao observador um sentimento desagradável de desaprovação), ou ainda que “É somente quando um caráter é considerado em geral, sem referência a nosso interesse particular, que causa essa sensação ou sentimento em virtude do qual o denominamos moralmente bom ou mau”⁴⁹, somos levados a considerar uma série de condições que devem ser necessariamente adotadas pelo observador afim de garantirem a imparcialidade de seus julgamentos (e, portanto, serem responsáveis por

⁴⁷ Sayre-McCord, G. “On Why Hume’s ‘General Point of View’ Isn’t Ideal — and Shouldn’t Be”, In: *Social Philosophy & Policy*, vol. 11, pp. 202-228.

⁴⁸ Logo na primeira nota deste seu artigo (acima mencionado), Sayre-McCord chega inclusive a mencionar uma série de filósofos e comentadores de Hume que teriam sucumbido a esta tentação e adotado ou defendido (ou ainda atribuído a Hume) esta interpretação do “observador ideal”, incluindo nomes como John Rawls, Roderick Firth, Jonatham Harrison e Ronald Glossop.

⁴⁹ T. 512.

regular a produção dos sentimentos morais adequados no observador). Este observador deve estar totalmente e plenamente informado e ciente acerca dos motivos do agente, bem como de todas as informações e circunstâncias relevantes ao contexto da ação. Ele também deve estar livre de quaisquer preconceitos, bem como ignorar totalmente todos os seus interesses pessoais assim como quaisquer relações particulares que possa ter tanto com o agente quanto com o paciente, ou com qualquer pessoa que possa ser afetada (isto é, beneficiada ou prejudicada) pela ação avaliada.

Tudo isso parece sugerir fortemente que o tipo de caráter exigido do observador (isto é, o tipo de caráter implicado na adoção de tal perspectiva ou ponto de vista) não pode ser possuído por nenhum ser humano comum, e, portanto, implica em um “observador ideal”. Esta interpretação de um “observador ideal” possui a vantagem (como pode parecer) de combinar bem o reconhecimento humeano da importância de nossos sentimentos no contexto dos fundamentos de nossos juízos morais como a possibilidade de um único padrão estável de correção, que serviria para compensar e corrigir toda a parcialidade de nossos sentimentos (como quando julgamos ações que envolvem pessoas que detém alguma relação conosco, e a quem estimamos, desprezamos, amamos ou odiamos, por exemplo), bem como todas as diferenças culturais contidas entre todas as pessoas, épocas e culturas (na medida em que exige a adoção de uma perspectiva geral “comum”, e que pudesse corresponder a de qualquer pessoa, em qualquer época e proveniente de qualquer cultura ou sociedade). Assim, a crítica à teoria moral humeana contida nesta interpretação do “observador ideal” supõem três condições idealizadas e irrealizáveis a serem satisfeitas pelo observador: (i) Um conhecimento total e absoluto, (ii) total e absoluta imparcialidade e (iii) a consideração dos efeitos da ação sobre todas as pessoas⁵⁰. Entretanto, Sayre-McCord defende que esta é uma interpretação equivocada do que Hume propõem com a adoção deste “ponto de vista geral”, argumentando que esta noção (a de um ponto de vista geral) não implica de fato em um observador

⁵⁰ Sayre-McCord, G. “On Why Hume’s ‘General Point of View’ Isn’t Ideal — and Shouldn’t Be,” In: *Social Philosophy & Policy*, vol. 11, pp. 204.

ideal, e que esta linha de interpretação propõe uma crítica mal fundada (ou, na melhor das hipóteses, de uma interpretação equivocada). Esta interpretação (do observador ideal) procede considerando exatamente as condições de produção dos sentimentos morais e de funcionamento do mecanismo da simpatia e da dupla relação de maneira equivocada, considerando necessárias a satisfação desta série de condições envolvidas de modo universal ou seu escopo de modo exageradamente irrestrito e amplo, como explicarei em seguida.

Sayre-McCord sustenta que Hume reconhece a necessidade de um padrão normativo para nossas avaliações e juízos morais, e que este está compreendido no tipo de perspectiva adotada pelo observador, admitindo que a adoção de uma perspectiva geral deva corrigir ou compensar a possível ignorância de fatos ou dados relevantes, bem como quaisquer possíveis distorções de perspectiva, além de ignorar e deixar de lado o interesse próprio do observador assim como qualquer relação particular que porventura este possua com qualquer um dos envolvidos na ação ou que sejam afetados pelos efeitos desta. Mas ele discorda que a adoção desta perspectiva implique em alguma forma de onisciência impossível ou em uma “simpatia angelical” (isto é, homogênea e extensiva à toda a humanidade, na medida em que simpatiza extensivamente com toda a humanidade no que se refere aos efeitos da ação avaliada).

No que se refere às três condições que mencionei, um exame mais atento pode revelar que estas condições não correspondem de fato às condições necessárias para a teoria moral de Hume ou para o sistema da dupla relação (a partir do qual o mecanismo da simpatia opera, mediante relações de semelhança, contiguidade e causalidade), como mostrarei agora. Estas simplificações resumem excessivamente as condições de operação do mecanismo da simpatia, e acabam por encobrir os detalhes que, embora sutis e um tanto numerosos, podem revelar (se atentamente examinados) que não apenas estas não os capturam adequadamente, como os tornam impraticáveis, tal como de fato não são.

Como vimos, o que é estritamente necessário para que a simpatia opere adequadamente é que o observador realize a avaliação livre de quaisquer relações particulares que eventualmente possam existir entre ele e o agente, o paciente ou com aqueles que são afetados pela ação contemplada, de tal modo que qualquer familiaridade seja corrigida ou compensada (pois isto geraria um problema, na medida em que afeta as relações envolvidas no sistema da dupla relação, e portanto, torna o observador mais ou menos simpático ao agente ou aos demais envolvidos, o que afeta a força com que a simpatia opera e, conseqüentemente, os efeitos que produz). Também é necessário que o observador realize a avaliação sem qualquer consideração ao seu interesse próprio (isto é, independentemente de quaisquer perspectivas particulares de benefício ou prejuízo que ele próprio possa ter com a ação contemplada, pelas mesmas razões que a condição anterior). Neste caso, quando menciono nosso “interesse próprio” devemos incluir os interesses de nossos entes queridos e daqueles que amamos e que nos são próximos, e que nos tornam mais ou menos interessados na ação pela qual são afetados por conta de nosso amor por eles, bem como todos aqueles com quem nos identificamos, já que os homens aprovam mais naturalmente e imediatamente aquele caráter que se parece mais com o seu. Isso acontece pela relação de semelhança de que depende o princípio da simpatia para sua operação. Como sua relação de semelhança com eles é maior, o princípio da simpatia opera com maior força, fazendo com que penetrem mais calorosamente em seus sentimentos e experimentem de maneira mais sensível o prazer deles decorrente. Além disso, também é necessário que este mecanismo (da simpatia) seja homogêneo em relação aos resultados que produz afim de ser capaz de explicar a nossa expectativa de que os outros concordem com nossos juízos e que nossos sentimentos de aprovação ou desaprovação coincidam com os dos demais. Ainda, também é necessário explicar como e porque fazemos juízos morais não apenas acerca daqueles que nos cercam e que conhecemos, mas também de indivíduos distantes e afastados de nós pelo espaço e pelo tempo (ou seja, explicar como somos capazes de entreter juízos morais em relação a ações ou eventos e indivíduos provenientes de

locais ou épocas distantes da nossa). Outro desdobramento deste mesmo problema, e que também diz respeito à contingência na produção dos efeitos da ação seria o de que devemos considerar que o mérito não está na ação, mas sim no caráter (como vimos anteriormente aqui), mas que este só pode ser conhecido por inferência através da ação. Neste sentido, dois indivíduos que possuam os mesmos traços virtuosos de caráter devem ter o mesmo mérito, independentemente de que em um dos casos este traço de caráter tenha efetivamente produzido uma ação e no outro não (ou seja, é irrelevante que a ação de fato tenha ocorrido, ou se foi impedida ou prevenida por alguma circunstância externa).

A sequência das passagens do artigo de Sayre-McCord que apresentei acima (antes de introduzir as observações de Annette Baier) se propõem a apresentar uma explicação de como a adoção de um ponto de vista geral e comum (e não aquele de um observador ideal) poderia resolver estes problemas (acima mencionados). Como podemos observar, na medida em que adotamos não a perspectiva de como as coisas se parecem para nós, mas sim a perspectiva de como elas se pareceriam para qualquer pessoa, não apenas eliminamos nossos interesses pessoais da equação, como estabelecemos uma distância equivalente entre qualquer observador e qualquer outra pessoa. Isso resolveria os problemas referentes à relação de contiguidade, restando apenas o problema da contingência na produção dos efeitos da ação (isto é, a objeção que havia sido introduzida de que as ações dependem de seus efeitos para serem avaliadas). Este problema pode ser resolvido fixando nossa atenção não nos resultados da ação, mas sim na disposição do caráter do agente em produzi-las, de modo a contemplar igualmente agentes virtuosos e viciosos não através dos resultados reais de suas ações, mas sim através da suas tendências em produzi-los. Tal como ele afirma:

A influência da simpatia é sensível aos efeitos reais do caráter de alguém, de modo que somos mais envolvidos por um caráter que realmente chegue a beneficiar as pessoas. Ainda assim, sustentamos que duas pessoas com o mesmo caráter serão igualmente virtuosas, à despeito de se realmente contribuem para o bem-estar dos outros, mesmo que sejamos mais envolvidos por

uma do que por outra. Quando uma pessoa possui um caráter que, em sua disposição natural, tende a ser benéfico para a sociedade, nós o estimamos como virtuoso... Ainda que acidentes particulares impeçam sua operação e o impossibilitem de ser útil aos seus amigos e seu país. Nós elogiamos igualmente, por exemplo, o caráter de pessoas igualmente honestas, mesmo sabendo que a honestidade de uma realmente chega a beneficiar outras pessoas, enquanto a honestidade da outra não. No primeiro caso, Hume admite, quando uma boa disposição é favorecida com boa sorte, ela causa um prazer mais forte no observador, e é correspondida por uma simpatia mais vívida. Nós somos mais afetados por ela, e ainda assim, nós não dizemos que ela é mais virtuosa, ou que a estimamos mais. Em resumo, no que se refere à explicação, a inconstância da simpatia (e de qualquer sentimento) colide com a estabilidade do juízo moral. Se os juízos morais fossem simplesmente um reflexo da simpatia, eles iriam oscilar nas mesmas proporções e da mesma maneira – mas eles não o fazem⁵¹.

Convém aqui ressaltar então que meramente abstrair nossos interesses pessoais não é o bastante para eliminar as variações de perspectiva, pois mesmo que nós limitássemos nossas reações aos sentimentos que nos são oferecidos via simpatia, ainda assim somos afetados por esta de maneira variável, tal como nossos juízos morais não são:

Para explicar porque nossos juízos não variam juntamente com esses sentimentos, Hume observa que nós regulamos os efeitos da distancia, vividez e acaso na simpatia, e assim, em nossos sentimentos morais de aprovação ou desaprovação, mesmo depois de termos abstraído nosso interesse próprio. Ao fazer isso, nós, com efeito, privilegiamos um ponto de vista que tanto mantém constante a distância quanto fixa nossa atenção na disposição do caráter que estamos julgando (ao invés de em seus efeitos reais). E nós restringimos nossa perspectiva àquele “círculo estreito”⁵², no qual qualquer pessoa vive, afim de formarmos juízo de seu caráter⁵³.

⁵¹ Sayre-McCord, G. “On Why Hume’s ‘General Point of View’ Isn’t Ideal — and Shouldn’t Be”, In: *Social Philosophy & Policy*, pp. 208.

⁵² Referência ao “*Narrow Circle*”, ou círculo estreito. Consiste na posição de que, no contexto da triangulação entre agente, paciente e observador, este último deve levar em conta apenas as pessoas próximas ao agente, e que são diretamente afetadas pelo agente através da ação.

⁵³ Sayre-McCord, G. “On Why Hume’s ‘General Point of View’ Isn’t Ideal — and Shouldn’t Be”, In: *Social Philosophy & Policy*, pp. 210.

Tomadas conjuntamente, estas resoluções podem dar conta desses problemas, na medida em que não apenas são capazes de explicar por que nossos juízos morais não variam concomitantemente com nossos sentimentos, como também por que aprovamos determinados tipos de caráter, independentemente dos seus efeitos reais. Cabe aqui observar (tal como Sayre-McCord sugere, ainda neste mesmo artigo) que esta explicação e forma de tratamento é perfeitamente análoga a (e consistente com) todos os casos em que julgamos coisas percebidas empiricamente (isto é, através dos sentidos, tal como gosto, cheiro, beleza, cor, tamanho, forma, etc.) onde, em todos os casos, distinguimos entre como as coisas parecem ser (ou seja, como se apresentam à nós através dos sentidos) e como elas de fato são. Pois as cores de um objeto podem variar de acordo com a iluminação ambiente, mas nem por isso nosso juízo acerca de qual é a cor do objeto varia, ao passo em que estabelecemos um “padrão” baseado em como as coisas se parecem para qualquer observador em condições normais à luz do dia. Deste modo, nós definimos um conjunto de condições padrão a serem satisfeitas por qualquer observador, e então, tomamos as reações deste observador (seus sentimentos) como modelo para os nossos. Isso nos fornece os recursos para distinguirmos entre como as coisas são e como elas se nos apresentam (assim, consideramos o que elas “são” tal como se pareceriam para um observador adequadamente qualificado e sob circunstâncias apropriadas. O que conta como “adequadamente qualificado” e quais são as “circunstâncias apropriadas” depende, evidentemente, do que está sendo avaliado. Este padrão ou modelo deve refletir tanto a natureza daquilo que está sendo avaliado quanto as condições e o contexto de quem está realizando a avaliação⁵⁴.

Adiante, Sayre-McCord dirige sua atenção para alguns problemas importantes referente à justificação, e que ainda poderiam estar contidos na adoção de um modelo ou padrão de referência no contexto da teoria moral Humeana, posto que a justificação para a adoção de um padrão a partir de

⁵⁴ Sayre-McCord, G. “On Why Hume’s ‘General Point of View’ Isn’t Ideal — and Shouldn’t Be”, In: *Social Philosophy & Policy*, pp. 212.

condições e reações particulares parece ser arbitrária, uma vez que não tem por referência percepções passíveis de valor de verdade. As dificuldades envolvidas aqui tratam de um problema de ordem epistêmica: se as pessoas tem perspectivas individuais distintas, como podem saber se estão falando sobre as mesmas coisas? Como é possível definir uma perspectiva comum diante de tantas variações? A linguagem ordinária requer uma instância comum de perspectiva para poder fazer sentido, entretanto, o mero critério de inteligibilidade parece insuficiente para justificar a adoção de alguma perspectiva como modelo de referência. Assim, a fim de garantir a esse modelo acessibilidade mútua entre todos os indivíduos, que estes se refiram a princípios duráveis na mente e não apenas a ações isoladas, e que estes afetem nossos sentimentos de maneira uniforme e coerente, apenas o mecanismo de simpatia parece forte e amplo o suficiente para esse papel, ainda que precise ser corrigida para evitar que apresente variações conflitantes, como já vimos. Aqui, a crítica consiste em considerar não somente como o modelo uma perspectiva comum entretida por um observador ideal não corresponde ao que somos capazes de fazer plenamente, mas também como somos incapazes sequer de antecipar quais reações esta perspectiva idealizada produziria. A única perspectiva em que nossos sentimentos parecem concordar com os dos demais (em geral) é a de quando consideramos as tendências que qualquer paixão tem em produzir benefícios ou danos para aqueles que têm uma relação ou conexão direta com o indivíduo que os possui.

Sayre-McCord se detém um pouco na explicação do papel do preconceito nos juízos de gosto e em que consiste a influência deste, bem como a problemática envolvendo diferentes tipos de avaliação e avaliadores. Aqui é feita uma constatação importante: a de que Hume não se compromete com a posição de que sempre devemos adotar uma perspectiva comum ou o ponto de vista geral, mas apenas de que usamos essa perspectiva para corrigir ou regular nossas respostas morais. Por fim, este artigo de McCord se propõem a resolver ainda dois últimos problemas, analisando em paralelo as razões que Hume tem para introduzir o ponto de vista geral desta maneira (tal

como apresentei), e as razões que tem para introduzir as leis da justiça em seu apelo para o interesse mútuo. O primeiro problema é que esse apelo para o interesse mútuo parece diferir em interesses de modo crucial, uma vez que as leis da justiça se propõem em regular nosso interesse próprio, ao passo em que o modelo para os juízos morais se refere às nossas preocupações com o bem estar alheio (a despeito da relação destes conosco). A preocupação é de que esse modelo endosse inapropriadamente um modelo para os juízos morais que refletisse apenas os interesses daqueles que adotam este modelo.

2.2) Das dificuldades relativas ao objeto dos juízos morais e dos sentimentos morais.

Feitas estas considerações, algumas questões e explicações fazem-se agora convenientes e necessárias. Se considerarmos o papel da simpatia na produção (ou comunicação, através do princípio de associação de ideias) dos sentimentos morais, como exatamente devemos compreender este papel? Aquilo que a simpatia comunica já possui valor moral antes de ser comunicado? Seja apenas transmitindo (ou comunicando) sentimentos morais, seja efetivamente produzindo “conteúdo moral” (na medida em que produz sentimentos morais, posto que Hume não fala em termos de “conteúdo”, mas me refiro assim aqui ao elemento moral contido nos sentimentos morais e ao papel que estes ocupam enquanto responsáveis por sermos capazes de distinguir entre vício e virtude, segundo ele), como isso afetaria o status da simpatia (no contexto moral)? Ao ser apresentada no contexto da explicação do sistema das paixões, a simpatia possui apenas o papel de um mecanismo psicológico de comunicação, cujo papel em tal contexto é explicar as causas das paixões de orgulho e humildade, mas no livro três do *Tratado* Hume é claro sobre seu papel como principal fonte das distinções morais. Isso abre espaço para algumas ambiguidades.

Devemos entender que a simpatia é causa das distinções morais? Em que sentido? Devemos considerar a simpatia como sendo produtora de

conteúdo moral? Se, como vimos, ela apenas comunica sentimentos e não possui conteúdo próprio, como poderia produzir efetivamente conteúdo, ou bastaria ela ser capaz de comunicar sentimentos morais para então não poder possuir um status moral neutro? Isto pode ser um tanto confuso, pois mesmo se considerarmos que a simpatia apenas “comunica” ou “transmite”, na medida em que ela permite que aquele que recebe estes sentimentos (via simpatia) os sinta e tenha uma experiência vívida destes, tal como se fossem originalmente seus, somos facilmente levados a pensar que ela de fato “produz” aquilo que esta comunicando, o que seria equivocado. Estas dificuldades e possíveis ambiguidades são reconhecidas pelo comentador Bernard Wand, embora ele não apresente exatamente uma solução nem ofereça nenhum tratamento para o problema:

Ao longo do tratamento de Hume da simpatia, dois pontos precisam ser particularmente observados. Em primeiro lugar, a simpatia em si mesma não é uma paixão. Ela é meramente a conversão da ideia da paixão de outra pessoa na própria paixão. É verdade que esta conversão pode evocar certos sentimentos na pessoa que simpatiza. Assim, a experiência da paixão de outra pessoa pode dar origem à piedade ou à benevolência ampla, estima ou amor à fama. Mas estes são devidos à simpatia, e não devem ser confundidos com ela. A simpatia é meramente o mecanismo através do qual somos capazes de ter a experiência das paixões de outras pessoas. A simpatia não possui conteúdo próprio. Em segundo lugar, a simpatia não possui restrições em seu escopo. A maior parte de nossa simpatia tem por objeto as paixões dos outros, mas estas paixões podem ser de diversos tipos distintos. Elas podem ser inclinações, sentimentos ou avaliações. Na verdade, nós podemos até mesmo simpatizar com os juízos ou opiniões dos outros. Através da simpatia, as mentes dos homens são como espelhos, umas para as outras.⁵⁵

Indo além, se apenas o caráter do indivíduo (ou o motivo da ação) podem ser objeto próprio de avaliações morais, e se a simpatia opera transmitindo por comunicação os sentimentos morais, o cenário pode ficar ainda mais confuso, pois considerando uma ordem causal, o caráter e o motivo

⁵⁵ Wand, B. "A Note on Sympathy in Hume's Moral Theory" (In: *The Philosophical Review*, Vol. 64, No.2. New York: Duke University Press, apr. 1995, p. 276).

do agente produzem a ação, e a ação (ao ser contemplada ou considerada) causa as impressões morais (via simpatia). Mas então quais as dificuldades contidas na posição de que o objeto próprio da simpatia são os sentimentos morais? Aqui, o importante é que, mesmo que os juízos morais sejam determinados através do mecanismo da simpatia, não devemos confundir o objeto próprio da simpatia com o objeto próprio dos juízos morais. Este me parece ser um dos pontos chave aqui. Pois, se considerarmos a primeira passagem já apresentada em que Hume afirma que nossa aprovação e desaprovação está implícita no prazer ou desprazer imediato que os sentimentos morais nos transmitem, e ao mesmo tempo considerarmos estes sentimentos morais como objeto da simpatia, então teríamos uma dificuldade (daí a importância e a centralidade do papel da simpatia), pois isto quer dizer que o objeto da simpatia seriam os mesmos sentimentos morais em que estão implícitos o prazer e desprazer que constituem a aprovação e desaprovação morais. Mas uma coisa é o objeto da simpatia (os sentimentos morais), outra coisa é o objeto da aprovação e desaprovação ou de nossas avaliações morais (o motivo ou caráter, via simpatia e através da ação, como vimos) . A leitura de Wand me parece interessante por capturar e circunscrever esta dificuldade a respeito do papel da simpatia na teoria moral humeana e do objeto dos juízos morais (ele reconhece que estes não são o mesmo e que os juízos morais e a simpatia não possuem o mesmo objeto), mas também me parece equivocada (conforme o que foi apresentado até aqui) de tal modo que Wand parece confundir o objeto da simpatia e o objeto dos juízos (ou avaliações) morais. Ele refere-se a este ponto do seguinte modo:

Leitores dos escritos de Hume sobre ética estão cientes de sua contínua insistência de que uma ação jamais pode ser objeto de aprovação ou desaprovação morais. Apenas o motivo (ou caráter) do agente pode ser objeto de avaliação moral. Ao mesmo tempo, contudo, Hume estabelece uma relação entre nossa simpatia com os sentimentos de prazer e dor que uma ação ou seu motivo produzem e nossos sentimentos morais. Aqui não se trata do motivo do agente, mas sim suas consequências (seus efeitos, prazer e dor) que constituem o objeto de nossas avaliações morais. Existe, então, uma ambiguidade na teoria moral

humeana no que se refere ao objeto de nossa aprovação e desaprovação. E essa ambiguidade tem-se repetido na história da crítica humeana⁵⁶.

É neste ponto que eu discordo de Wand: quando (na citação acima) ele afirma que “existe uma ambiguidade na teoria moral humeana no que se refere ao *objeto de nossa aprovação e desaprovação*”. O objeto de nossa aprovação e desaprovação e o objeto dos juízos morais (ou avaliações morais) são a mesma coisa, pois é justamente o motivo (ou caráter) avaliado que é aprovado ou desaprovado (através da avaliação). Mas o prazer e dor que são objeto da simpatia (os sentimentos morais) não são o que é o objeto da avaliação e dos juízos morais. Eles apenas o constituem, tal como vimos. Por isto acredito que esta seja uma dificuldade interessante e importante, mas discordo de que ela constitua uma ambiguidade real na teoria moral humeana. Pois (tal como já argumentei) o objeto dos juízos morais (o motivo ou caráter) é percebido via simpatia com seus efeitos (o prazer e desprazer produzidos na contemplação de uma ação). Para verificar isto, convém seguir na direção desta nota de Wand e verificar se essas posições (as duas que ele menciona na citação acima) são necessárias para o sistema moral humeano, e porque são necessárias, tal como já vimos e apresentei até aqui. Acredito que tendo em vista a insistência de Hume de que somente o motivo determina o valor moral de uma ação, bem como sua afirmação de que o escopo da simpatia não está restrito a nenhum tipo específico de paixão, seria de se esperar que Hume apresentasse a origem dos sentimentos morais por referência à simpatia com o motivo do agente. E esta expectativa se reforça na medida em que Hume reafirma que podemos de fato ter a experiência (impressão) de uma paixão de outra pessoa contemplando seus efeitos. E como paixões podem afetar nossa vontade (e produzir ou alterar o curso de ações), neste caso a paixão seria o motivo, e a ação o efeito. Entretanto, não é pela nossa simpatia com o motivo do agente que Hume explica a origem de nossos sentimentos morais. É pela nossa simpatia com os sentimentos de prazer e dor que uma ação (ou o

⁵⁶ Wand, B. "A Note on Sympathy in Hume's Moral Theory" (In: *The Philosophical Review*, Vol. 64, No.2. New York: Duke University Press, apr. 1995, p. 275).

motivo que a gerou) produzem no próprio agente ou nos outros (isto é, no paciente ou naqueles afetados pela ação) ao serem contempladas, e que procede através do sistema da dupla relação (tal como já expliquei). Assim, o problema de ambiguidade proposto por Wand seria o de que a posição (de Hume) de que apenas o motivo determina o valor moral de uma ação pareceria dar lugar à posição de que apenas seus efeitos (prazer e desprazer, que implicam aprovação e desaprovação) de fato o fazem (via simpatia), tal como consideramos inicialmente. É nisto que eu acredito consistir o centro desta dificuldade (e onde discordo de Wand). Pois (retomando, como já expliquei) o papel e o objeto da simpatia não são os mesmos da avaliação ou dos juízos morais. Entretanto, me parece conveniente analisar o papel dos sentimentos morais (objeto da simpatia) a fim de esclarecer por que Hume não poderia explicar os juízos morais através de uma relação entre a simpatia com o motivo da ação. Esta posição também não se sustenta (como e porque será explicado no parágrafo abaixo, tal como vimos em Kail). O que procurei apresentar (ao longo desta dissertação) é uma explicação de como estas duas posições são compatíveis no contexto geral da teoria moral humeana, onde apenas o motivo da ação (ou o caráter) do agente é o objeto das avaliações morais, mas que estes indiretamente nos afetam através de seus efeitos. Em outras palavras, o objeto dos juízos morais é o motivo (ou caráter), que é avaliado através de seus efeitos (prazer e dor, entendidos como efeitos da ação com referência ao motivo).

Wand propõem que a direção particular que a explicação de Hume segue pode ser entendida em termos dos propósitos gerais de sua teoria moral. Se Hume tivesse sustentado que apenas o motivo ou caráter do agente pode ser objeto de avaliação moral, e também que a simpatia com o motivo produz os sentimentos morais, ele ainda precisaria dar conta da nossa avaliação moral do motivo, pois a relação de simpatia com o motivo do agente permite conhecer (e até mesmo ter a experiência) este motivo, mas não nos diz nada sobre este motivo ser moralmente bom ou não. Não é o bastante saber qual é o motivo, é preciso também aprová-lo ou reprová-lo. A questão é: Que explicação pode ser oferecida para nossa resposta emocional de

aprovação ou desaprovação frente ao motivo do agente? Este é o ponto de Kail (tal como apresentei em 1.3) e a razão da explicação sobre a “peculiaridade” e o papel dos elementos hedônicos (prazer e dor) em sua relação com os sentimentos morais. O próprio Hume argumenta que as esferas das questões de fato e das questões de valor são distintas. A simpatia com o motivo do agente aborda apenas uma questão de fato, e este trata de um fato psicológico, não físico. Fica faltando explicar nossa atitude de aprovação e desaprovação frente ao fato psicológico (o motivo). Não podemos apelar para uma reação original, natural e instintiva frente a cada motivo particular porque isto iria contra o propósito humeano de explicar a aprovação ou desaprovação de qualquer motivo através de um princípio geral, além de entrar diretamente em conflito com o que exposto no *Tratado*.⁵⁷ Conseqüentemente, o objeto da simpatia que produz os sentimentos morais não pode ser o motivo, considerado por si mesmo - apenas os sentimentos de prazer e dor que um motivo (ou a ação que ele preconiza) tem ou produz nos outros, pode. Nas palavras de Wand:

Resumindo: Hume inicia seu tratamento da questão referente à origem dos sentimentos morais insistindo que apenas os motivos podem ser seu objeto apropriado. Mas a simpatia apenas com o motivo não pode produzir uma atitude favorável ou desfavorável, de aprovação ou desaprovação, em relação ao motivo. Como o próprio Hume argumenta, as esferas das questões de fato e das questões de valor são distintas. A simpatia com os motivos de outra pessoa compreendem apenas questões de fato. Neste caso, ocorre de se tratar de um fato psicológico, ao invés de um fato físico. O que é ainda desejado é uma atitude específica frente a este fato psicológico, o motivo do agente. Recorrer para alguma resposta original para cada motivo individual está vetado, pois isso minaria o propósito de Hume de encontrar um princípio geral para explicar a aprovação ou desaprovação de qualquer motivo. Conseqüentemente, o objeto da simpatia que desperta os sentimentos morais não pode ser o motivo considerado em si mesmo. Pode ser somente os sentimentos de prazer e dor os quais o motivo, ou a ação, possuem ou produzem tanto para o próprio agente quanto para os outros. Se este ponto for aceito,

⁵⁷ T. 513.

podemos perceber as razões subjacentes pelas quais Hume teve de sustentar que a simpatia com os sentimentos dos outros evoca nossos sentimentos morais, muito embora ele tenha também afirmado que o único objeto apropriado para estes sentimentos morais seja o motivo ⁵⁸.

Adicionalmente, não basta esclarecer que não devemos confundir o mecanismo de comunicação (a simpatia) com o que é comunicado (os sentimentos): para tratar de qualquer ambiguidade entre a simpatia, a causa, o objeto e o efeito dos juízos morais, não basta meramente identificar os sentimentos hedônicos (impressões peculiares) distintivos com a aprovação ou desaprovação, sendo necessário interpretar aquela citação que anteriormente mencionei do *Tratado* de maneira cuidadosa⁵⁹. Hume diz (nesta mesma passagem) que a aprovação e desaprovação estão *implícitos* no caráter hedônico (isto é, nas impressões de prazer ou desprazer) das impressões morais distintivas. Mas do fato de que aprovação e desaprovação estão implícitos no prazer e desprazer que a contemplação de uma ação produz não se segue que o objeto dos juízos morais são os sentimentos morais, apenas que os sentimentos morais (impressões distintivas) sempre e com efeito produzem aprovação e desaprovação. O que os distingue (os sentimentos morais), além de seus efeitos, tal como vimos no capítulo anterior, é a “intencionalidade sui generis” (suas condições de produção) e o modo como (os sentimentos morais) são produzidos, isto é, a complexidade das condições e do contexto em que estes são produzidos.

Em outro artigo, intitulado “Hume’s Later Moral Philosophy”⁶⁰, Jaqueline Taylor aborda estas questões (a respeito da relação entre a simpatia e os sentimentos morais e da relação entre a simpatia e os juízos morais) separadamente (respectivamente, nas seções III e IV do artigo). Sobre a questão da relação entre os sentimentos morais e a aprovação e desaprovação (ou da passagem em que Hume afirma em que estas,

⁵⁸ Wand, B. "A Note on Sympathy in Hume's Moral Theory" In: *The Philosophical Review*, Vol. 64, No.2. New York: Duke University Press, apr. 1995, p 275.

⁵⁹ T.510-511, vide nota 25.

⁶⁰ Taylor, J. "Hume’s Later Moral Philosophy" (in: *The Cambridge Companion to Hume*, 2nd rev. ed., New York: Cambridge University Press, 2009, p. 311-340).

aprovação e desaprovação, estão implícitos no prazer e desprazer que a contemplação de uma ação produz), ela esclarece do seguinte modo:

Hume apresenta seu tratamento dos nossos sentimentos morais, isto é, como ele geralmente refere-se à nossa “aprovação” e “desaprovação”, em etapas. Ele primeiro mostra a importância da simpatia em nosso apreço pela utilidade, para então mostrar como a simpatia serve de fundamento para os sentimentos morais. A discussão no início da Seção 5 [do livro 3 do *Tratado*] sugere que Hume acreditava que filósofos da moral tendem a associar utilidade com ceticismo moral. Um cético como Mandeville, por exemplo, pensava que a moralidade era uma invenção dos políticos. Políticos espertos nos persuadem a elogiar as ações que promovem e mentem a ordem social. Hume nota, contudo, que na vida comum a maioria de nós recorre à utilidade e considera a moralidade como algo real. Ele nos pede que consideremos uma analogia entre o caráter virtuoso e aquele elementos do meio ambiente ou das invenções humanas que tornam a vida mais confortável para nós. Nós elogiamos o campo fértil, a casa bem construída e o caráter virtuoso por razões muito similares: cada um deles possui qualidades que os tornam útil para um indivíduo ou para a sociedade em geral. Assim como o campo fértil, uma pessoa virtuosa possui uma “beleza natural” que nós consideramos agradável mesmo que ela não nos ofereça nenhum benefício direto. Isto é, nós temos um prazer desinteressado na beleza natural exibidas nas ações de um agente de caráter virtuoso.⁶¹

Taylor aponta, tal como Hume propõe, que assim como a simpatia é responsável pela felicidade e miséria alheia não nos ser indiferente, é ela que explica nossa admiração e censura desinteressados. Ela faz com que nos importemos com os interesses dos outros e com o bem estar da sociedade em geral. Entretanto, Taylor observa como, além da simpatia, Hume também usa termos como “humanidade” (“*humanity*”) e “ampla benevolência” (“*general benevolence*”) para se referir à capacidade que explica nossa tendência a partilhar da dor e da felicidade alheia. A proposta dela é que a junção entre a simpatia e a “ampla benevolência” é um abandono do tratamento associacionista do princípio da simpatia oferecido no *Tratado*. A explicação de

⁶¹ Taylor, J. "Hume's Later Moral Philosophy" (in: *The Cambridge Companion to Hume*, 2nd rev. ed., New York: Cambridge University Press, 2009, p. 318-319).

porque (tal como ela a oferece) procede através de uma comparação entre as noções de “ampla benevolência” de Hume e o papel da benevolência na teoria moral de Hutcheson, mostrando como a noção de benevolência humeana esta mais próxima daquilo que Hutcheson chama de “sentido público” (“*public sense*”).

Por fim, cabe resumir aqui a posição de Taylor (com a qual eu concordo) a respeito do papel da simpatia nos juízos morais (como fonte dos sentimentos morais). A simpatia é principal fonte dos sentimentos morais, mas estes sentimentos precisam ser cultivados e corrigidos. Ainda assim, é seguro dizer que a simpatia é o fundamento dos sentimentos morais. Tal como Taylor argumenta⁶², Hume afirma que a simpatia sempre possui alguma autoridade sobre nossos sentimentos morais. Sem a simpatia, nós seríamos indiferentes à distinções morais tais como vício e virtude (na medida em que para alguém indiferente à felicidade ou miséria humanas, vício e virtude também serão indiferentes).

⁶² Taylor, J. "Hume's Later Moral Philosophy" (in: *The Cambridge Companion to Hume*, 2nd rev. ed., New York: Cambridge University Press, 2009, p. 324).

Conclusão

Assim, defendendo a posição de Hume contra a crítica de ambiguidade relativa ao objeto dos juízos morais, me parece que "O próprio sentimento constitui nosso elogio ou admiração", mas isso não implica circularidade entre a causa e o efeito dos juízos morais (no caso da aprovação e desaprovação) no contexto da teoria moral humeana (nem considerando o papel da simpatia, no sistema da dupla relação). Isto por que embora o objeto da simpatia (os sentimentos morais) constitua a impressão distintiva (prazer ou desprazer) que esta implícita na aprovação ou desaprovação (morais), o objeto da simpatia não constitui nem se identifica com o objeto dos juízos morais (isto é, a simpatia opera através dos sentimentos morais, e não através do motivo ou caráter). Em outras palavras, isso não implica circularidade por que embora o objeto da avaliação moral seja o motivo ou caráter por trás da ação, o objeto da simpatia é o prazer ou dor que a ação produz. E muito embora nossos juízos morais (no contexto humeano da triangulação entre observador, agente e paciente) sejam determinados através da simpatia (ainda que estes possam depender da correção dela), nem por isso (tal como apresentei em 2.2) devemos considerar que seus objetos (isto é, o objeto das avaliações morais e o objeto da simpatia) sejam o mesmo. Por fim, no que se refere ao status da simpatia, acredito que, de acordo com tudo o que vimos, a simpatia mantém seu status neutro. A razão disso é a que apresentei: a simpatia não é (nem poderia ser) propriamente formadora ou produtora de conteúdo moral, apenas comunicadora. Ela não possui (e nem sequer faria sentido que pudesse possuir) conteúdo próprio. Entretanto, ainda assim, ela é a fonte de conteúdo moral na medida em que é a principal fonte dos sentimentos morais, e causa da constituição ou determinação destes (no sentido de que os sentimentos morais, enquanto objeto da simpatia, são comunicados através dela). Tal como apresentei no final do capítulo anterior (2.2), a simpatia sempre possui alguma autoridade sobre nossos sentimentos morais, e sem a simpatia, nós seríamos indiferentes à distinções morais tais como vício e virtude. Acredito que a questão mais importante seja: "O que a simpatia comunica possui valor moral

antes de ser comunicado?”. Vimos que sim, pode possuir, tal como nesse caso (dos sentimentos morais quando são comunicados via simpatia). Mas ela própria não é propriamente produtora destes. Ela opera mediante o sistema da dupla relação, e explica (tal como vimos em Kail a respeito das qualidades hedônicas e em Taylor a respeito da utilidade) a conversão de ideias em impressões e a aprovação e desaprovação implícitos no prazer ou desprazer que a contemplação de uma ação produz (com referência ao caráter ou motivo do agente). Do mesmo modo como ela torna impossível que a felicidade ou miséria alheia nos seja totalmente indiferente, a simpatia serve de fundamento para os sentimentos morais e explica o “prazer desinteressado” na “beleza natural” que reconhecemos nas ações de um agente de caráter virtuoso. Assim, tal como eu havia sugerido na introdução e ao longo desta dissertação, esta explicação (tal como eu a ofereci na apresentação dos argumentos e passagens de Taylor, Baier, e especialmente McCord e Kail) torna claro identificar as razões pelas quais Hume precisou sustentar, simultaneamente, (i) que a simpatia com os sentimentos ou paixões alheios (e não com os motivos ou caráter) produz nossos sentimentos morais e (ii) que apenas o motivo (ou caráter) do agente pode ser objeto de avaliação moral, bem como por que estas posições são compatíveis e não implicam em ambiguidade.

Referências Bibliográficas:

BAIER, Annette. "The Contemplation of Character" (in: *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge: Harvard University Press, 1991, p.174-197).

_____. "The Direction of Our Conduct" (in: *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge: Harvard University Press, 1991, p.152-173).

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. L. A. Selby-Bigge, 2nd rev. ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

_____. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. 2 Ed. São Paulo: UNESP, 2009.

_____. *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Oxford: ed. Selby-Bigge, 1894.

_____. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004.

_____. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Deborah Danowski, 2.ed. rev. São Paulo: Unesp, 2009.

KAIL, P. J. E. "The Gold: Good, Evil, Belief and Desire" (in: *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. New York, Oxford University Press, 2007, p. 175 – 203).

NORTON, David F. "Hume, human nature, and the foundations of morality" (in: *The Cambridge Companion to Hume*. New York: Cambridge University Press, 1993, p. 148-181).

_____. "The Foundations of Morality in Hume's Treatise". (in: *The Cambridge Companion to Hume*, 2 Ed. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 270-310).

PENELHUM, T. "Hume's Moral Psychology" (in: *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 117-147).

SAYRE-MCCORD, G. "On Why Hume's 'General Point of View' Isn't Ideal — and Shouldn't Be." (in *Social Philosophy & Policy*, vol. 11, number 1, January, 1994, p. 202-228).

TAYLOR, J. "Virtue and the Evaluation of Character" (in: *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2006, p. 276-296).

_____. "Hume's Later Moral Philosophy" (in: *The Cambridge Companion to Hume*, 2nd rev. ed., New York: Cambridge University Press, 2009, p. 311-340).

WAND, B. "A Note on Sympathy in Hume's Moral Theory" (in: *The Philosophical Review*, Vol. 64, No.2. New York: Duke University Press, apr.1995, p. 275-279).

* Todas as citações de obras que figuram apenas em inglês foram por mim traduzidas.