

Giovani Mendonça Lunardi

Sensibilidade Moral e Normatividade em Hume

Porto Alegre - RS

2009

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Giovani Mendonça Lunardi

Sensibilidade Moral e Normatividade em Hume

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador:
Prof. Dr. André Nilo Klaudat

Porto Alegre - RS

2009

Para minha família.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor André Klaudat (UFRGS) pela inspiração e orientação para a tese.

Ao Professor Darlei Dall’Agnol (UFSC) pelo incentivo e apoio para a Pós-Graduação em Filosofia.

Aos Professores Paulo Faria (UFRGS) e Marco Azevedo (IPA) pelas sugestões e orientações durante a banca de qualificação.

Aos estudiosos de Hume no Brasil, pela excelente qualidade da pesquisa filosófica nacional (Prof.a Livia Guimarães(UFMG), Prof. João Paulo Monteiro (U. Lisboa), Prof.a Sara Albieri (USP), Prof. Silvio Marques (UFSCar), Prof. Jaimir Comte(UFRN), Prof. José Cláudio M. Mattos(UDESC), dentre outros.

Ao Professor Márcio Secco (UNIR) amigo e “irmão”, meu procurador para assuntos oficiais e “aleatórios” durante minha ausência para cursar o doutorado.

Aos colegas e amigos do Departamento de Filosofia e Sociologia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR) pelo apoio e liberação para cursar o Doutorado.

Aos Professores, funcionários e colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS pela atenção e apoio dispensados durante o curso.

Aos Professores do Departamento de Filosofia da UFSC pela formação filosófica.

Aos amigos e amigas da “Diretoria” (Hilda, Mauro, Ângela, Fernanda, Cristiano, Michele e Ewerson), pelo carinho e amizade.

Aos amigos e amigas de Porto Velho que me acolheram afetuosamente nesse “novo porto” da minha vida.

À CAPES pela bolsa parcial de estudos.

À Kizi, apenas por existir.

*É vão raciocinar ou discutir
aqui sobre o que ultrapassa
os limites do que sentimos.*

Hume (T 286)

*O homem se tornará melhor
quando você lhe mostrar
como ele é.*

Anton Tchékhev

RESUMO

A filosofia moral de David Hume é interpretada, predominantemente, como representante de um ceticismo normativo ou de uma moralidade psicologizada. Tais interpretações privilegiam um determinado *hábito de leitura* dos textos humeanos, influenciadas pelas denominadas “teorias da razão prática”, afirmando que seu sistema filosófico não contempla a estrutura de racionalidade necessária para a fundamentação da normatividade da moralidade.

De forma contrária, a presente investigação sustenta que a filosofia moral humeana permite uma interpretação normativa através do exame da “dinâmica dos sentimentos” presentes na natureza humana. A normatividade da moral é estabelecida, de acordo com o filósofo escocês, a partir do conteúdo valorativo dos sentimentos naturais de “dor” e “prazer” que “sentimos” de forma imediata. No entanto, isso não implica que sua filosofia moral possa ser reduzida a um puro hedonismo, subjetivismo ou relativismo moral.

Defendemos que a sensibilidade moral, segundo Hume, providencia a discriminação das ações humanas com conteúdo valorativo através da comunicação dos sentimentos (simpatia) avaliados de um ponto de vista imparcial (espectador judicioso). Essa “dinâmica dos sentimentos” é o que denominamos de *normatividade como reflexividade*, ou seja, a sucessiva reflexividade produz um resultado normativo.

Nossa tese conclui que, na visão do filósofo escocês, o problema da normatividade da moralidade pode ser respondido a partir das seguintes perspectivas: do conteúdo valorativo de sentimentos naturais, não de valores impostos por uma razão prática; da comunicação de sentimentos entre os agentes, não da deliberação solipsista do agente moral; do ponto de vista imparcial de um espectador judicioso, não dos interesses dos agentes envolvidos; da dinâmica de sentimentos com uma sucessiva reflexividade, não da reflexão de uma “pura razão”.

Palavras – chave: Filosofia Moral, David Hume, Sensibilidade Moral, Normatividade.

Abstract

David Hume's moral philosophy is mainly understood as a representative of a normative scepticism and also as a *psychologised morality*. Such conceptions privilege a *reading habit* of *humeans* texts influenced by the so called "theories of the practical reason" stating that his philosophical system does not contemplate the rationality structure necessary for the grounds of *normativity of morality*.

As opposed to this, the present investigation supports the idea that *humean* moral philosophy allows a normative interpretation by examining "dynamic of feelings" present in human nature. The normativity of moral is established, according to the Scottish philosopher, from the evaluative contents of natural feelings of "pain" and "pleasure" in which, we immediately "feel". However, that does not mean that his moral philosophy can be reduced to pure hedonism, subjectivism or moral relativism.

We support the idea that moral sensibility, according to Hume, provides discrimination of worthy human actions through communication of the feelings (sympathy) evaluative from an impartial point of view (judicious spectator). Such "dynamic of feelings" is what we call *normativity as reflexivity*, in other words, successful reflexivity producing normative outcome.

Our thesis concludes that according to the Scottish philosopher's view, the normativity of morality question can be answered from the following perspectives: from natural feelings' worth rather than from the worth imposed by practical reason; from communication of feelings between agents, rather than from the solipsist deliberation of moral agent; from the impartial point of view of a judicious spectator, rather than from the interests of the involved agents; from the dynamic of feelings with successive reflexivity, rather than from the reflexion of a "pure reason".

Key Words: Moral Philosophy, David Hume, Moral Sensibility, Normativity.

Lista de abreviaturas, edições e traduções

Utilizamos as seguintes abreviaturas, edições e traduções das obras de Hume:

➤ ***Tratado ou Treatise (T)***

Edição: *A Treatise of Human Nature*. Eds. Selby-Bigge; P. H. Nidditch (2 ed.) Oxford: Clarendon Press, 1978.

Vamos seguir como é usual, a paginação dessa edição Selby-Bigge.

A Tradução utilizada é a de Débora Danowski - São Paulo: Editora UNESP, 2001.

➤ ***Investigações ou Enquiries (E), Primeira Investigação (EHU), Segunda Investigação (EPM)***

Edição: *Enquires concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Eds. Selby-Bigge; P. H. Nidditch (3 ed.) Oxford: Clarendon Press, 1978. Vamos referenciar com a seguinte notação: abreviatura (E), para ambas as investigações, seguido da numeração da respectiva página da Edição Selby-Bigge.

A Tradução utilizada é a de José Oscar de Almeida Marques - São Paulo: Editora UNESP, 2004.

Obs.:

- Caso seja necessário identificaremos, especificamente, outras edições ou traduções utilizadas. As demais obras de Hume serão devidamente referenciadas com suas respectivas traduções.
- Nas notas de rodapé, em ordem numérica, identificamos as referências bibliográficas utilizadas e breves comentários relacionados aos assuntos tratados.
- Como anexos, apresentamos alguns esquemas para melhor ilustrar o pensamento de Hume.
- Vamos seguir o novo acordo ortográfico dos países de língua portuguesa.

Sumário

Introdução / 10

Parte 1 – Interpretações contemporâneas da filosofia moral de Hume / 24

I. Dificuldades de uma interpretação normativa da filosofia moral de Hume / 25

I.1 O paradigma kantiano da racionalidade prática / 28

I.2 A interpretação cética de Korsgaard: do ceticismo à normatividade em Hume / 33

I.3 A interpretação psicológica de Rawls: a psicologia da ação em Hume / 60

II. A interpretação instrumental: a normatividade da razão prática em Hume / 69

II.1 *Action-theoretic humeanism* e o modelo crença-desejo: internalismo motivacional e não-cognitivismo em Hume / 73

II.2 *Virtue-theoretic humeanism*: Radcliffe e o ideal de virtude prática em Hume / 84

Parte 2 – A normatividade da moral na filosofia de Hume / 99

III. A sensibilidade moral em Hume: o naturalismo e as paixões / 100

III.1 O naturalismo moral de Hume: o hedonismo metafísico / 103

III.2 A teoria das paixões de Hume: a dinâmica dos sentimentos / 120

IV. A normatividade da moral em Hume: a *reflexividade* dos sentimentos / 143

IV.1 O princípio da simpatia e a teoria do espectador judicioso / 145

IV.2 Baier e a *normatividade como reflexividade* / 162

Conclusão / 174

Bibliografia / 178

Anexos / 187

Introdução

Os filósofos não fazem descrições do mundo. Eles têm visões do mundo¹.

William James

Esta é uma investigação sobre David Hume e sua filosofia moral. Nosso objetivo central é sustentar a plausibilidade da seguinte tese: a filosofia moral de Hume, não obstante seu propósito explicativo contém uma resposta ao problema da normatividade da moralidade. O filósofo escocês, de acordo com nosso exame, elabora um modelo relevante de concepção moral segundo o qual, a sensibilidade presente na natureza humana é a base para o estabelecimento da normatividade da moralidade. Na visão *humeana*, os sentimentos possuem um conteúdo valorativo que se comunica (simpatia) entre os participantes da ação, com a discriminação do bem e mal morais, a partir de um ponto de vista imparcial (espectador judicioso). Essa dinâmica dos sentimentos com uma sucessiva reflexividade providencia um resultado normativo: a normatividade como reflexividade.

A hipótese do nosso trabalho sustenta que a filosofia de Hume não é apenas uma explanação de nossos julgamentos e práticas morais, um tratado de psicologia ou epistemologia moral, mas contempla uma dimensão e um projeto filosófico normativo que diz respeito ao problema do fundamento da ética²: quais são nossas concepções sobre a moralidade, a natureza dos julgamentos morais e, especialmente, a possibilidade da justificação desses julgamentos. Segundo nossa tese, a filosofia de Hume examina o caráter normativo da moralidade com uma discriminação do conteúdo moral, aproximando-se assim mais de uma teoria prática da ação, em vez de, unicamente, uma teoria natural descritiva do comportamento humano. Portanto, o exame do fenômeno moral realizado por Hume aborda questões normativas no interior de seu programa investigativo.

A dimensão filosófica que orienta os interesses centrais da presente investigação é, prioritariamente, como podemos justificar ou fundamentar nossos juízos morais. Ao realizarmos um juízo ou julgamento moral surge a pergunta: como

¹Apud BARZUN, Jacques. *Da Alvorada à Decadência: A história da cultura ocidental de 1500 aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2002, p. 11.

²Escreve Hume: "(...) e atingir a partir daí o fundamento da ética, descobrindo os princípios universais dos quais se deriva, em última instância, toda censura ou aprovação" (E 174).

eles podem ser justificados? Ou seja, quando perguntamos por uma fundamentação da moralidade, não estamos meramente buscando uma *explicação* da moral prática. Nós estamos perguntando pelo que *justifica* as ações morais que realizamos. Entendemos também que seja o elemento normativo, pertencente à filosofia moral e a uma teoria prática da ação, a capacidade de aprender, instruir, educar, avaliar, reavaliar, estabelecer critérios, discriminar e corrigir nossos juízos e práticas morais. Por exemplo, quando determinados atos são julgados justos por uma pessoa, sabe-se um pouco mais sobre o que lhe interessa e, portanto, sobre o que ela está disposta a fazer. Isto significa que ações que realizamos a todo o momento seguem padrões e regras inseridas em uma atividade ou prática normativa.

Com a apresentação desta tese, estamos nos contrapondo à diversas interpretações, que consideram o sistema moral humeano como meramente uma *descrição* ou *explicação* da psicologia da ação humana ou uma defesa do ceticismo e relativismo moral. Tais interpretações estão respaldadas, principalmente, na ênfase dos textos humeanos, na sensibilidade enquanto determinante da motivação moral. Por exemplo, Mackie apresenta o projeto humeano como sendo inteiramente explicativo:

(...) a teoria moral de Hume não é fundamentalmente uma tentativa de responder à questão prática de primeira ordem: 'o que devemos fazer?' Ele não está justificando deveres ou obrigações particulares, nem propondo uma doutrina normativa geral como o utilitarismo. Nem, tampouco, está ele recomendando disposições particulares como virtuosas dizendo quais e de que maneira tais comportamentos são virtuosos, e quais contrariamente são deploráveis. Mas igualmente Hume, não está fundamentalmente preocupado em responder questões de segunda ordem, conceituais, questões como as que surgiram mais tarde em uma parte recente da filosofia moral, como 'o que significam nossos juízos morais?', ou 'como eles devem ser analisados?', ou 'que limites lógicos eles obedecem?' Ao invés disso, sua questão é uma exigência do tipo dado caracteristicamente pelas ciências empíricas: 'Aqui está este curioso fenômeno, a moralidade humana, um grupo de atitudes, disposições, práticas, tendências comportamentais, e assim por diante, que encontramos quase universalmente entre os homens, mesmo em diferentes sociedades e em diferentes épocas; porque ele existe, e como ele se desenvolve?'.³

³MACKIE, J. L. *Hume's Moral Theory*. London: Routledge, 1980, pp. 5-6.

Podemos, em um primeiro momento, concordar com Mackie quando afirma que a maior parte da investigação moral de Hume é uma descrição do fenômeno da moralidade, um exame de todos os traços de caráter considerados virtuosos. De acordo com essa interpretação, o sistema moral humeano caracteriza-se pelo interesse na observação e explicação do fenômeno moral. Então, a ética seria, na visão de Hume, uma disciplina puramente explicativa. Esse aspecto da moralidade corrobora a ideia⁴ predominante de que a filosofia moral de Hume é uma ciência natural descritiva do comportamento, como sugere a sua auto propagada imagem de “Newton da mente”. Assim, a investigação do filósofo escocês não comportaria uma ética substantiva, sendo no máximo uma investigação meta-ética do fenômeno moral como querem seus intérpretes emotivistas⁵. É importante a citação introdutória do emotivista Charles L. Stevenson, na sua obra *Ethics and Language* (1944), delimitando os objetivos de sua obra e do próprio papel do filósofo moral:

Não se deveria esperar que um livro sobre método científico cumprisse o trabalho da própria ciência; e não se deve esperar encontrar aqui quaisquer conclusões sobre qual conduta é certa ou errada. O propósito de um estudo analítico ou metodológico, seja de ciência ou de ética, é sempre indireto. Ele espera mandar os outros para suas tarefas com as mentes mais lúcidas e com hábitos de investigação menos perdulários. Isso obriga a um contínuo escrutínio do que esses outros estão fazendo, ou então a análise de significados e métodos se processará em um vácuo; mas não exige que o analista, como tal, participe da investigação que ele analisa. Em ética, qualquer participação direta desse tipo pode ter seus perigos. Ela pode privar a análise de seu distanciamento e distorcer um estudo relativamente neutro em um pleito por algum código de moral especial. Então, embora questões normativas constituam de longe o ramo mais

⁴Apenas para lembrar que esta palavra não mais é acentuada e que seguiremos o novo acordo ortográfico dos países de língua portuguesa.

⁵Os emotivistas realizam uma interpretação de Hume, sustentando uma clivagem radical entre fatos e valores. O estabelecimento da oposição *ser* e o *dever-ser*, transpõe-se, também, para uma separação entre enunciados descritivos e normativos. Desta forma, os emotivistas operam uma dicotomia entre as verdades científicas e as decisões morais, estabelecendo um dualismo que irá reforçar a ideia da irredutibilidade da ética ao mundo objetivo, isto porque o contraste entre fatos (ou proposições científicas) e valores (ou julgamento éticos) baseia-se na distinção entre as razões que fundam as construções do conhecimento científico e emoções que guiam escolhas morais. Os juízos morais não podem ser justificados na medida em que não existe nenhum procedimento que nos permitisse verificar empiricamente como se verificam os juízos de fato. Para MacIntyre, existem na teoria moral de Hume elementos emotivistas, no entanto, sua teoria é mais vasta e complexa do que a teoria moral emotivista.

Cf. MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude: um estudo em teoria moral*. (1981) Bauru: São Paulo, 2001, p. 35.

importante da ética, permeando toda a vida do bom senso e ocupando a maior parte da atenção profissional de legisladores, editorialistas, romancistas didáticos, clérigos e filósofos morais, essas questões, aqui, devem ser deixadas sem resposta⁶.

A visão de Stevenson é a pretensão de uma investigação “neutra” da ética, apenas com uma descrição, explicação e esclarecimento dos significados dos termos éticos e também a caracterização dos métodos gerais pelos quais juízos éticos podem ser provados e defendidos, abrindo mão de qualquer discussão a respeito dos aspectos normativos desses juízos⁷. Nessa linha de interpretação, a natureza da moralidade na filosofia humeana é reduzida à formulação de que a moralidade não está fundamentada na razão, sendo consequência, unicamente, da nossa sensibilidade. Com isto a moralidade estaria no âmbito de um puro sentimentalismo que, de um ponto de vista normativo, estaria sujeito a um ceticismo ou relativismo moral.

No entanto, com nossa investigação, sustentamos que a filosofia moral de Hume possui uma dimensão normativa, ou seja, permite também uma abordagem a respeito dos critérios de avaliação, discriminação e justificação do fenômeno moral. Tal entendimento começa com o reconhecimento da importância que o próprio Hume atribui à filosofia moral e à moralidade⁸: “A moral é um tema que nos interessa mais que qualquer outro” (*T* 455). Se algo nos afeta, afirma o filósofo escocês, “não pode ser uma quimera”; e assim, ele se aventura a escrever a respeito de uma “filosofia tão abstrusa” (*T* 456). Segundo Hume, “a finalidade de toda especulação moral é ensinar-nos nosso dever” (*E* 172), e, com “direta relevância para a prática e a vida social” (*E* 9). Sem o reconhecimento dessa importância, “a moralidade não

⁶STEVENSON, Charles L. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press, 1944, p. I.

⁷Para MacIntyre, o emotivismo é a teoria moral predominante na filosofia contemporânea e representa toda uma noção atual empobrecida da Ética. Oriundo dos estudos de Moore e do desenvolvimento das técnicas descritivas da filosofia analítica, o emotivismo pretende explicar todos os juízos de valor, sejam quais forem. Tal pretensão, segundo MacIntyre, está fadada ao fracasso. Ao guiar-se por critérios objetivos impessoais, os emotivistas aplicam um tratamento anti-histórico, abstraindo todo conteúdo social, cultural, teleológico e valorativo da filosofia moral. Eles afirmam que não existe e não pode existir justificativa racional válida para qualquer afirmação da existência de padrões morais objetivos e impessoais e, portanto, que tais padrões não existem. Cf. MACINTYRE, 2001, pp. 14, 29, 31, 39, 41, 43.

⁸A própria expressão “filosofia moral” significava no tempo de Hume, todo e qualquer estudo dos assuntos humanos. Com esse sentido amplo, podemos mensurar a extensão dos interesses de Hume.

Cf. GUIMARÃES, Livia Mara. “Hume”. In: PECORARO, Rossano. (Org.) *Os filósofos clássicos da Filosofia*. (Vol. I) Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008, p. 337.

Cf. RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 61.

mais será um estudo prático nem terá nenhuma tendência a regular nossa vida e ações” (E 172).

Vejamos, preliminarmente, que expectativas ele tem a respeito de sua teoria:

Tendo explicado a *aprovação* moral que acompanha o mérito ou virtude, nada mais nos resta senão considerar brevemente nossa *obrigação* interessada para com eles e investigar se um homem preocupado com seu próprio bem-estar e felicidade não atenderá melhor a seus interesses pela prática de todos os deveres morais. Se pudermos estabelecer isso claramente a partir da teoria precedente, teremos a satisfação de *constatar que os princípios que apresentamos são capazes não apenas de resistir ao teste do raciocínio e da investigação, mas também de contribuir para a reforma da vida das pessoas e seu aperfeiçoamento na moralidade e nas virtudes sociais.* (E 278-279) (itálicos acrescentados)

Para Hume, a moral não é um tema qualquer, sua investigação não será apenas uma *explicação* ou *descrição* das ações morais, ou ainda, o exame que deve “resistir ao teste do raciocínio e da investigação”; mas, também será a investigação de algo que contribuirá “para a reforma da vida das pessoas (...) e nas virtudes sociais”. Ele está se dirigindo ao problema a respeito da justificação das ações morais. Pergunta-se o filósofo escocês: qual a serventia de uma teoria moral que não fosse capaz de mostrar “de forma detalhada, que os deveres que recomenda coincidem com os verdadeiros interesses de cada indivíduo?” (E 280). Em nossa análise, Hume atribui um papel fundamental a todos os aspectos que compõem o fenômeno da moralidade e, por conseguinte, o seu programa investigativo inclui uma reflexão filosófica e prática a respeito da normatividade da moralidade.

A sustentação de nossa tese revelou-se inseparável da tarefa de examinar, de certa forma, interpretações da filosofia moral de Hume relacionadas à sua concepção de racionalidade prática. A defesa de um aspecto normativo constitutivo do sistema moral humeano vincula-se estreitamente às discussões a respeito do papel da racionalidade em geral e da racionalidade prática em particular na

determinação da motivação e da justificação dos juízos morais⁹. Tal tarefa tem seu interesse despertado pelo que parece ser o caráter verdadeiramente especial que a filosofia moral de Hume apresenta quando se trata de precisar os alcances e limites do papel que a razão desempenha na motivação moral, o que tem colocado intérpretes e comentadores em conflito aberto e com enormes discordâncias entre si. Comprovamos isso na presente investigação, examinando interpretações contemporâneas da filosofia moral de Hume que focam suas análises, principalmente, na famosa seção do segundo livro do *Tratado da Natureza Humana*, dedicada aos “motivos que influenciam a vontade” (T 2.3.3) e, também, nas primeiras seções do Livro III (T 3.3.1-2). Segundo Annette Baier, com base nessas seções do *Tratado*, que *impropriamente* os críticos privilegiam um determinado “hábito de leitura” da filosofia de Hume¹⁰. Da mesma forma, para Elizabeth Radcliffe, é com essas seções que, *paradoxalmente*, intérpretes afirmam ou negam uma teoria da racionalidade prática em Hume, com implicações para sua filosofia moral¹¹. Tais conclusões interpretativas apontam que as dúvidas humeanas com relação ao papel da razão na determinação da motivação da ação *solapam* a própria justificação da moralidade¹².

⁹-Consideram-se, contemporaneamente, três destacadas tradições de teorias da razão prática: neo-humeanas, aristotélicas e kantianas.

Cf. CULLITY, Garret and GAUT, Berys. *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 3.

- Alasdair MacIntyre realiza um estudo interessante sobre as tentativas ao longo da história da filosofia de oferecer uma justificativa racional para a moralidade. Com sua obra ‘Depois da Virtude’ (1981) e, posteriormente, na obra ‘Justiça de Quem? Qual Racionalidade?’ (1988), o autor faz referência ao projeto de Hume, que procura fundamentar a moralidade nas paixões porque seus argumentos excluíram a possibilidade de fundamentá-los na razão. Segue dizendo o autor que Kant, ao contrário, fundamenta a moralidade na razão porque seus argumentos excluíram a possibilidade de fundamentá-los nas paixões. O autor complementa ainda que Kierkegaard fundamenta a moralidade na escolha fundamental sem critérios. Portanto, este exclui tanto a razão quanto as paixões. MacIntyre diz: “(...) o total da soma da crítica de cada postura pelos outros demonstrou ser o fracasso de todas. O projeto de oferecer uma justificativa racional da moralidade fracassara decisivamente”. Ou seja, ele se refere ao fracasso do projeto iluminista de fundamentação da moralidade. A conclusão do autor é uma crítica que podemos endereçar contra Hume e Kant, e uma defesa da posição aristotélica, quando ele afirma que: (...) a ciência anti-aristotélica impõe limites rígidos aos poderes da razão. A razão é calculadora; sabe avaliar verdades de fato e relações matemáticas, porém nada mais. No campo da prática, portanto, só sabe falar de meios. Precisa calar no tocante aos fins”.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Bauru: EDUSC, 2001, pp. 95, 96, 102.

¹⁰Cf. BAIER, 1991, p. 158.

¹¹Cf. RADCLIFFE, Elizabeth S. “Kantian Tunes on a Humean Instrument: Why Hume is not Really a Skeptic About Practical Reasoning”. *Canadian Journal of Philosophy*, Volume 27, Number 2, p. 247-270, June 1997, p. 250.

¹²Cf. CANTO-SPERBER, Monique & OGIEN, Ruwen. *Que devo fazer? A filosofia moral*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2004, p.107.

Essas seriam as posições com predominância, atualmente, na filosofia moral em geral, das chamadas “teorias kantianas” do raciocínio prático, cuja tese central é que todo raciocínio moral é um raciocínio prático que acarreta deveres ou obrigações práticas a partir de razões tomadas como premissas¹³. Segundo Thomson, atualmente existem várias teorias do raciocínio prático com essa mesma concepção, que se amparam não somente em Kant, mas em outros autores clássicos bastantes distintos, como Hobbes e Aristóteles. É o que ela define como uma “visão simplificadora” das razões morais práticas, isto é, a visão de que “uma consideração moral somente pode ter força sobre nós caso acarrete que uma pessoa deva fazer tal coisa”¹⁴. Esta visão simplificadora tem duas conseqüências para o problema de nossa investigação:

(1) a postulação de que a justificação moral somente é plausível se assentada em “estruturas de racionalidade”¹⁵;

(2) a exclusão da filosofia moral de Hume do âmbito das teorias do raciocínio prático, justamente por ele afirmar que nenhuma razão por si só é capaz de motivar alguém a agir¹⁶.

Ou seja, com nosso exame pretendemos também nos contrapor a essa visão simplificadora das teorias do raciocínio prático ao sustentar uma interpretação normativa da filosofia moral de Hume.

¹³Cf. DARWALL, Stephen. GIBBARD, Allan. & RAILTON, Peter. Toward *Fin de Siècle* Ethics: Some Trends. In: *Moral Discourse & Practice*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 9- 10.

¹⁴Apud AZEVEDO, Marco Antônio Oliveira de. “A JUSTIÇA DAS VÍTIMAS: FUNDAMENTO RAZÕES PARA AGIR (OU COMO LEWIS CARROLL NOS AJUDOU A ENTENDER TAMBÉM OS RACIOCINIOS PRÁTICOS)”. *VERITAS*, Porto Alegre, V. 52, N. 2, P. 91-108, junho 2007, p. 94.

¹⁵Podemos resumir a crítica dos *neo-kantianos* à teoria moral humeana no seguinte argumento central de T. Nagel: qualquer teoria que tente explicar a motivação humana tem de pressupor inevitavelmente alguma estrutura racional. Nagel sustenta que a motivação é mais bem explicada em termos da conformidade a princípios ou normas racionais do que sob a suposição *humeana* de que toda motivação tem que ter um desejo como sua fonte.

Cf. NAGEL, T. *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press, 1970, p. 15.

¹⁶Radcliffe considera que as teorias kantianas de raciocínio prático partem de uma perspectiva ou tradição que desqualifica e exclui outras tradições ou perspectivas (no presente caso, a humeana). Ela sugere que uma caracterização plausível da racionalidade prática, deveria compatibilizar as contribuições das tradições racionalistas e empiristas.

Cf. RADCLIFFE, 1997, p. 249.

Desenvolvemos, a seguir, esta investigação em duas partes, com quatro capítulos:

- Na *primeira parte*, composta de dois capítulos, contrastamos dois modelos alternativos de interpretações contemporâneas (*não-humeanas e humeanas*) da filosofia moral de Hume relacionadas ao problema da normatividade da moralidade a partir, principalmente, de exigências das teorias da racionalidade prática de tradição kantiana.

No *primeiro capítulo (I)*, em sua seção inicial (**I.1**), esclarecemos a relação entre racionalidade prática e a normatividade dos juízos morais, sob a perspectiva do conceito-chave kantiano de razão prática¹⁷. Este conceito vai permitir-nos mostrar como as tentativas contemporâneas de responder ao problema da normatividade da moralidade fundamentam-se, invariavelmente, na argumentação que Darwall, Gibbard & Railton, da mesma forma que Thomson, classificaram como uma tradição das “teorias do raciocínio prático”¹⁸. Ou seja, constituiu-se uma tradição filosófica, baseada na ideia de que somente uma racionalidade prática, entendida como razões para agir, poderia fundamentar e justificar os juízos morais¹⁹.

Em seguida, na segunda (**I.2**) e terceira (**I.3**) seções, localizamos o *locus* das interpretações contemporâneas *não-humeanas* relativas à ausência no seu pensamento de uma concepção de racionalidade prática. Destacamos interpretações que, explicitamente, apontam para as dificuldades de um projeto normativo na filosofia moral de Hume a partir de sua concepção de racionalidade prática²⁰. A exclusão do papel da razão prática no âmbito da moralidade, de acordo com tais interpretações do pensamento humeano, seria a de nem mesmo admitir

¹⁷ Utilizo como sinônimas as expressões “racionalidade prática”, “razão prática” e “raciocínio prático”.

¹⁸ Destacam-se, atualmente, como principais defensores das teorias do raciocínio prático, de orientação kantiana, entre outros, Thomas Nagel, Cristine Korsgaard e Stephen Darwall.

Cf. DARWALL, GIBBARD & RAILTON, 1997, pp. 9-10.

¹⁹ Cf. HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 183.

²⁰ Acompanhamos a sugestão de David Phillips, que discrimina esses comentadores da seguinte forma:

A - uma interpretação niilista (cética),

B - uma interpretação psicológica,

C - uma interpretação instrumentalista.

Cf. PHILLIPS, David. “Hume on Practical Reason: Normativity and Psychology in Treatise 2.3.3”. *HUME STUDIES*, Oxford, Volume 31, Number 2, November 2005, pp. 299-316.

uma razão instrumental; e, por conseguinte, sua filosofia moral não teria uma resposta plausível ao problema da normatividade da moralidade.

Mais especificamente, na seção **I.2**, iniciamos com a “interpretação cética”²¹, dentre os quais destacam-se C. Korsgaard, J. Hampton e E. Millgram. Baseados nas cruciais passagens do *Tratado* 2.3.3 (*T* 413-418) e 3.1.1-2 (*T* 455-476), eles consideram que nem mesmo uma concepção de racionalidade prática instrumental é constitutiva da filosofia moral de Hume. Segundo essa interpretação, o papel da razão, segundo Hume, na determinação da motivação moral é radical demais, não permitindo nenhuma concepção de racionalidade prática. Dessa forma, não é possível justificar racionalmente as ações morais. Ou seja, não há um elemento normativo constitutivo da moralidade segundo a filosofia de Hume. Vamos priorizar em nossa investigação a interpretação cética de Korsgaard. Michelle Mason afirma que essa interpretação cética de Korsgaard já é considerada “clássica” no âmbito da filosofia contemporânea²².

Por fim, na seção **I.3**, examinamos a “interpretação psicológica”, de J. Rawls, J. L. Mackie e o próprio D. Phillips. Para eles, a descrição de Hume dos motivos que determinam as ações humanas é puramente *psicológica*. Tudo é simplesmente um fato da psicologia humana; a razão prática não parece desempenhar papel algum. De acordo com esta interpretação, Hume não tem uma concepção de raciocínio prático. Assim, a teoria moral humeana não pode ser compreendida como normativa, mas sim como uma explicação puramente psicológica de como agimos moralmente²³. Vamos nos deter na interpretação de Rawls. Conforme escreve Barbara Herman na introdução das *Lectures* de Rawls: “ele extrai do *Tratado* de Hume uma teoria rica e multifacetada da deliberação e raciocínio prático. É uma visão humeana tão vigorosa quanto desenvolta”²⁴.

No *segundo capítulo (II)*, analisamos a “interpretação instrumentalista”, que seria a interpretação tradicional dos comentadores *humeanos* e *neo-humeanos* que identificam a participação de uma racionalidade prática instrumental na

²¹Iremos utilizar a denominação “interpretação cética” em substituição a “interpretação niilista” para caracterizarmos a interpretação que está, principalmente, identificada por C. Koorgaard em seu texto: “Skepticism about Practical Reason”. In: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 311-334.

²²Cf. MASON, Michelle. “Hume e Humeans on Practical Reason”. *Hume Studies*, volume 31, Number 2, pp. 347-378, November 2005, p. 353.

²³Cf. RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 45.

²⁴RAWLS, 2005, p. XVI.

determinação da motivação moral²⁵. Destacamos, com o objetivo de nos contrapormos às leituras padrões e às interpretações críticas, a defesa da plausibilidade de uma interpretação instrumental de racionalidade prática em Hume. Com a defesa dessa interpretação pretendemos, inicialmente, mitigar os aspectos céticos (irracionalismo, emotivismo) e psicológicos (subjetivismo, relativismo) das interpretações críticas e apresentar alternativas para uma concepção mais ampla do papel dos sentimentos nos julgamentos morais. Então, como resposta a Korsgaard e Rawls, seguimos e analisamos nesse capítulo a sugestão de Michelle Mason que considera duas possíveis tendências de defesa de uma interpretação humeana instrumentalista da racionalidade prática: o *humeanism das teorias da ação (action-theoretic humeanism)* e o *humeanism das teorias das virtudes (virtue-theoretic humeanism)*²⁶.

Na seção II.1, examinamos posições tipo *Action-theoretic humeanism*²⁷ que corresponde às denominadas teorias da racionalidade prática instrumentalistas centradas na ação. Tais teorias defendem uma explicação geral das razões para a ação, sem a necessidade do *status* categórico requerido pelos racionalistas morais para estabelecimento das razões morais.

Na seção II.2, examinamos posições tipo *Virtue-theoretic humeanism* que seriam teorias mais representativas da visão da filosofia de Hume, com destaque para as virtudes, defendida pela própria Mason, possuindo também como principais representantes A. Baier e E. Radcliffe. Essas pensadoras sustentam que certas formas de pensamentos práticos são constitutivos de virtudes, caráter, disposições de afetos e idéias que informam e motivam, em geral, ações virtuosas dos agentes. Destacamos, então, nesse capítulo a posição de Mason e Radcliffe, pois as tomamos como respostas adequadas às interpretações críticas analisadas no primeiro capítulo.

²⁵Destacamos, como comentadores alinhados com esta interpretação, S. Blackburn, B. Willians, A. Gibbard, E. Radcliffe, M. Smith, M. Mason e D. Hubin.

²⁶MASON, 2005, p. 347.

²⁷Representantes desta tendência seriam: M. Smith e D. Hubin.

- Na *segunda parte* da presente investigação, com dois capítulos, evocamos os principais aspectos da filosofia moral de Hume que consideramos plausíveis para responder ao problema da normatividade da moralidade.

Inicialmente, na seção **III.1** do *terceiro capítulo*, esclarecemos as bases naturalistas da filosofia moral de Hume, que denominamos de *hedonismo metafísico*. Acompanhamos a sugestão de P. Kail, segundo o qual os sentimentos oferecem, de forma imediata, um conteúdo valorativo para discriminarmos e avaliarmos o bem e o mal morais, determinados por nossa capacidade natural de “sentir um sentimento”²⁸. Isso é possível, segundo nossa interpretação, pois de acordo com o filósofo escocês, “a distinção entre o bem e o mal morais se funda no prazer ou na dor que resultam da contemplação de um sentimento ou um caráter” (T 471 e T 546-547).

Na seção **III.2** examinamos a ação dos sentimentos morais através das dinâmica das paixões. O filósofo escocês elabora sua teoria moral composta da teoria das paixões que permite uma genealogia e tipologia das virtudes.

Por fim, no *quarto capítulo*, examinamos a conexão entre a teoria das paixões e a sua filosofia moral para compreensão do sistema filosófico humeano²⁹. A partir da base naturalista de uma moralidade fundada em sentimentos, investigamos como estes sentimentos se *comunicam* e estabelecem critérios de avaliação e discriminação morais de uma forma não-solipsista e não-subjetivista; mas, não obstante, intrinsecamente normativa. Realizamos nosso intento com a seguinte exposição:

Na seção **IV.1** examinamos o *princípio da simpatia* e a *teoria do espectador judicioso*. O conteúdo valorativo dos sentimentos não é solipsista e nem relativista, pois é comunicado e relacionado aos outros agentes morais através do *princípio da simpatia*. A comunicação dos sentimentos entre os agentes morais é sempre a partir da perspectiva de um *espectador judicioso* que forma a possibilidade de um *ideal de*

²⁸KAIL, P.J.E. *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2007.

²⁹Para um exame completo do sistema filosófico humeano, com repercussões para sua filosofia moral, seria necessário realizar uma análise detalhada do Livro I do *Tratado* e da *Primeira investigação*, referentes ao entendimento humano. É óbvio que as categorias, denominadas por Hume de “percepções”, “impressões”, “ideias”, “hábito”, “imaginação”, “memória”, “associação”, “causalidade”, “crenças”, “princípios de associação”, “conexão necessária”, “indução”, “dedução”, são todas fundamentais na constituição de seu sistema filosófico. No entanto, cada uma dessas categorias poderia ser objeto de uma investigação específica, mas não é essa nossa intenção, mesmo porque foge ao escopo da presente investigação. Indicamos, apenas a título de ilustração, o esquema que produzimos no anexo 2.

caráter. Distinto da moral Kantiana, a moral humeana é uma avaliação do espectador, que com uma dinâmica dos sentimentos apresenta-nos o que é *intrinsecamente normativo*. Ou seja, discriminamos e avaliamos moralmente, a partir de sentimentos, da perspectiva de um ponto de vista imparcial que possibilita a constituição de um *ideal de caráter*. No sistema humeano, “a avaliação moral consiste em se responder com sentimentos às qualidades e caracteres de agentes cujas ações contemplamos”³⁰.

No seção **IV.2**, para finalizar nossa investigação, acompanhamos a sugestão de Annette Baier, segundo a qual a normatividade da moral em Hume, em consonância com o exame realizado no capítulo anterior³¹, reside em que “todas as normas disponíveis para nós são nossas normas humanas, produtos de nossa reflexão”³². Ou seja, nossos sentimentos morais produzem um “resultado normativo”³³. Portanto, nessa seção examinamos a dinâmica dos sentimentos morais com um conteúdo valorativo e normativo: a *normatividade como reflexividade*.

Considerações metodológicas

Utilizamos como material de investigação as obras de Hume, principalmente o *Tratado*, as *Investigações* e os seus *Ensaios*. Vamos ignorar recomendações explícitas do próprio Hume na qual reconhece como sua filosofia definitiva as obras da sua maturidade, entre as quais não está incluída o “natimorto” *Tratado*, fruto da sua juventude³⁴. Um ponto a favor desta recomendação do filósofo escocês seria o

³⁰ GUIMARÃES, Livia Mara. “HUME”. In: PECORARO, Rossano (org.). *OS FILÓSOFOS: Clássicos da Filosofia*. (vol. I) Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 345.

³¹ A utilização da interpretação de Baier como parte final de nossa investigação permite que tenhamos uma visão completa da dinâmica dos sentimentos morais agindo normativamente, segundo a filosofia moral de Hume. No entanto, isso não significa que estamos afirmando que necessariamente existe uma continuidade ou complementaridade entre a interpretação de Baier e às interpretações utilizadas no capítulo anterior (por exp. Kail, Brown etc.) Cada um desses intérpretes apresentam concepções distintas relativas à filosofia moral de Hume e que poderiam ser objetos de exames específicos em outro momento.

³² BAIER, Annette. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume’s Treatise*. Harvard: Harvard University Press, 1994, p. 100.

³³ BAIER, Annette. “Moral sentiments, and the difference they make”. *The Aristotelian Society*. Supplementary Volume LXIX, pp. 15-30, 1995, p. 16.

³⁴ Escreve Hume: “Jamais uma tentativa literária foi mais infeliz do que o meu *Tratado da natureza humana*. Ele nasceu morto da gráfica, sem alcançar qualquer distinção, sem despertar sequer um murmúrio entre os zelotes”.

HUME, David. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2004, p.74. Doravante vamos referenciar essa obra como *Ensaio*s, seguido da respectiva paginação.

fato que as suas obras da maturidade – as *Investigações* e a *Dissertação sobre as Paixões* – dentre outras, foram por ele revistas em várias edições sucessivas, ao longo de mais de vinte anos. Mesmo com essas recomendações, vamos contrariá-lo e utilizar o *Tratado*. E isto se deve principalmente ao objeto de nossa investigação. Ao pesquisarmos a filosofia moral de Hume, por exemplo, um dos temas centrais é sobre o papel das paixões. Ele dedica todo o livro II do *Tratado* com aproximadamente duzentas páginas a este tema. Enquanto que, nas obras da maturidade, como na *Dissertação sobre as Paixões*, o tema das paixões não ocupa mais do que cinquenta páginas. Dessa forma, não podemos abandonar tão farto material.

Não vamos aqui nos dedicar em tentar elaborar ou expor teorias sobre as motivações de Hume em escolher determinadas obras em detrimento de outras, ou se o *Tratado* e as *Investigações* são obras distintas, ou se comporiam um longo discurso a respeito do mesmo tema, ou ainda, se apenas apresentam o mesmo pensamento, mas de maneira diversa. Para efeito de nosso trabalho, consideramos a filosofia moral de Hume como um sistema filosófico cujas obras não podem ser estudadas isoladamente.

Registramos também que, principalmente no *Tratado* e nas *Investigações*, já encontramos elementos suficientes para sustentar nossa tese, relativos aos fundamentos normativos na filosofia moral humeana³⁵.

Com relação aos comentadores e intérpretes do sistema filosófico humeano tivemos que realizar algumas escolhas metodológicas já que, obviamente, seria impossível utilizar a todos. Preferimos os comentadores e intérpretes que além de apresentarem, especificamente, subsídios teóricos relacionados com o tema de nossa investigação, possuem um exame mais “colado” ao texto de Hume e que nos “guiam” pelos seus principais temas filosóficos. Destacamos, então, C. Korsgaard, J. Rawls, E. Radcliffe, P. Kail e A. Baier. Ao mesmo tempo, essa investigação foi facilitada pela original e substancial pesquisa filosófica nacional acerca dos textos Humeanos, onde nosso trabalho se insere no fluxo de argumentos e contra-

³⁵Ao final de nossa investigação consideramos ser possível discordar construtivamente de Livia Guimarães. No seu excelente ensaio “Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume”, ela sustenta que o filósofo escocês no *Tratado* apresenta-se *exclusivamente* como um investigador descritivista newtoniano e que, somente a partir dos *Ensaaios Morais e Políticos*, numa evolução que culmina na *História da Inglaterra*, ele passa a se considerar um moralista, esboçando claramente a dimensão normativa da sua ciência moral. Cf. GUIMARAES, Livia. “Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume”. *DOIS PONTOS*, Curitiba, Vol. 4, número 2, pp. 203-221, outubro de 2007.

argumentos que, entre nós, estruturam as contribuições recentes de João Paulo Monteiro, André Klaudat, Lívia Guimarães, Jaimir Conte, César Marques, Marco Antônio Oliveira de Azevedo, Marina Velasco, Leonardo Porto, Luiz Cláudio M. Matos, Alexandre Naves de Brito, dentre outros.

Deixamos de examinar, de uma forma mais aprofundada, importantes textos de comentadores e intérpretes que possuem contribuições *originais* e *sofisticadas* do sistema filosófico humeano relacionadas ao presente tema, mas que, no entanto, representam mais *reconstruções próprias* do que um exame da filosofia de Hume, tais como: B. Williams, S. Blackburn, A. Gibbard, e M. Smith, dentre outros.

Parte 1

Interpretações contemporâneas da filosofia moral de Hume

A razão julga ou sobre *questões de fato* ou sobre *relações*.

Hume (E 287)

Para estabelecer a moralidade (...) será sempre necessário recorrer às decisões do sentimento.

Hume (E 288)

Nesta primeira parte (cap. I e II), examinamos dois modelos contemporâneos de interpretações da filosofia moral de Hume. Ambos os modelos avaliam a resposta humeana ao problema da normatividade da moralidade a partir de concepções de racionalidade prática.

No primeiro modelo (cap. I), de inspiração kantiana (I.1), examinamos a interpretação cética (I.2) e a interpretação psicológica (I.3), que oriundas das “teorias da razão prática”, seguem um determinado *hábito de leitura* dos textos humeanos. Tais interpretações sustentam que a filosofia moral de Hume não possui uma concepção plausível de razão prática, não sendo adequada para responder ao problema da normatividade da moralidade.

No segundo modelo (cap. II), de inspiração humeana, contrastamos duas posições interpretativas - *action-theoretic humeanism* (II.1) e *virtue-theoretic humeanism* (II.2) – que defendem uma concepção instrumental de racionalidade prática presente na filosofia moral de Hume, com respostas ao problema da normatividade da moralidade.

I. Dificuldades de uma interpretação normativa da filosofia moral de Hume

Nossas sumidades escolásticas e nossos lógicos não mostram, em seus raciocínios habilidosos, tanta superioridade em relação ao mero vulgo que passássemos a querer imitá-los, apresentando um longo sistema de regras e preceitos para a direção de nosso juízo filosófico. *Todas as regras dessa natureza são muito fáceis de inventar, mas extremamente difíceis de aplicar.* (itálicos acrescentados)

Hume (T 175)

John Rawls alerta que “assim como ocorre com outros escritores fundamentais da filosofia, a interpretação de Hume não tem sido fácil, e em épocas diferentes foi lido de maneiras muito diversas”³⁶. Já faz parte da história da filosofia (e, conseqüentemente, comentada até a exaustão) que a filosofia de Hume é representante de um *ceticismo radical*³⁷ ou de um *naturalismo psicológico*³⁸, com implicações para sua filosofia moral. Interessa-nos, mais propriamente para os nossos objetivos iniciais, contextualizar e localizar as principais críticas relacionadas à impossibilidade da filosofia moral de Hume de responder adequadamente ao problema da normatividade da moralidade, segundo interpretações contemporâneas. No entanto, como sugere MacIntyre,

³⁶RAWLS, 2005, p.28.

³⁷Em fins do século XIX, T. H. Green (entre os idealistas ingleses) tomou a frente (seguindo os críticos escoceses de Hume do século XVIII, por exemplo, T. Reid) na compreensão de Hume como um cético radical e considerou sua visão como a *reductio ad absurdum* do empirismo.

Cf. AYER, A. J. *HUME*. São Paulo, Edições Loyola, 2003, pp. 27-31.

Contemporaneamente destacam-se, também, entre os estudiosos de Hume que defendem uma interpretação cética de sua filosofia: Noxon, Fogelin, Norton e Olaso.

Cf. SMITH, Plínio Junqueira. *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 7.

³⁸Segundo Rawls, desde Kemp-Smith a ênfase é em uma interpretação de um *naturalismo psicológico* da filosofia de Hume.

Cf. RAWLS, 2005, p. 28.

Variações da interpretação naturalista da filosofia de Hume podem ser encontradas em Barry Stroud, P. Strawson, J. P. Monteiro e H. O. Mounce.

este empreendimento, por sua própria natureza, tem de assumir, pelo menos inicialmente, uma forma narrativa. O que uma tradição de pesquisa tem a dizer, tanto para os de dentro como para os de fora dela, não pode ser revelado de outro modo. Ser adepto de uma tradição é sempre encenar algum estágio posterior do desenvolvimento de sua tradição; compreender uma outra tradição é tentar oferecer, nos melhores termos imaginários e conceituais disponíveis – e mais tarde veremos que problemas podem surgir daí – o tipo de visão que um adepto daria. (...) *Consequentemente, devo começar enfatizando o necessário lugar do conflito dentro das tradições*³⁹. (itálicos acrescentados)

Dessa forma, apresentamos esse capítulo como segue:

- na primeira seção (I.1), sustentamos que consolidou-se uma leitura padrão proveniente das teorias de racionalidade prática, principalmente de orientação Kantiana, determinando como fundamento central para estabelecimento da normatividade da moralidade uma exigência de justificação racional. Esse *paradigma kantiano da razão prática*⁴⁰ considera que a filosofia de Hume não possibilita um conteúdo normativo, justamente devido à mesma não possuir uma concepção plausível de razão prática e não cumprir a exigência de justificação racional para a moralidade.

- na segunda seção (I.2), destacamos a interpretação cética de C. Korsgaard que passa por dois momentos de análise da filosofia de Hume:

Primeiramente, ela centra-se na teoria da motivação humeana, concluindo que o ceticismo motivacional de Hume é *insuficiente* para fundamentar adequadamente um ceticismo sobre a razão prática⁴¹, e mesmo que se admita *apenas* um papel instrumental para a razão prática, ela seria *incoerente*. Da mesma forma, segundo Korsgaard, a normatividade de princípios instrumentais não está contemplada na teoria da motivação de Hume⁴².

³⁹MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 22.

⁴⁰Cf. RADCLIFFE, 1997, 265

⁴¹Cf. KORSGAARD, 1996, p. 331-332.

⁴²KORSGAARD, 1997, pp. 222-254.

Em um segundo momento, ao examinar a filosofia moral de Hume, Korsgaard admite que o filósofo escocês possui uma teoria da normatividade, composta do que ela denomina de *teste do endosso reflexivo* e da *normatividade como reflexividade*. No entanto, mesmo admitindo uma teoria da normatividade em Hume, Korsgaard considera, ainda assim, a teoria humeana como *inadequada*. A variedade da reflexividade proposta por Hume apenas mostra que a moralidade é *extrinsecamente normativa*. E o que precisamos mostrar realmente, segundo ela, é que a moralidade é *intrinsecamente normativa*⁴³.

- na terceira seção (I.3), examinamos a interpretação psicológica de J. Rawls. Para ele, a descrição de Hume, dos motivos que determinam as ações humanas é puramente *psicológica*. Tudo é simplesmente um fato da psicologia humana; a razão prática não parece desempenhar papel algum. De acordo com esta interpretação, Hume não tem uma concepção de raciocínio prático. Assim, a teoria moral humeana não pode ser compreendida como normativa, mas sim como uma explicação puramente psicológica de como agimos moralmente⁴⁴.

⁴³Cf. KORSGAARD, 1998, pp. xii-xiii.

⁴⁴Cf. RAWLS, 2005, p. 45.

I.1 O paradigma kantiano da racionalidade prática

Segundo Ayer, “ao mostrar, por um lado, como uma confiança acrítica na razão havia terminado em dogmatismo, e por outro lado, ao reduzir o mero empirismo ao absurdo, Hume preparara o terreno para Kant”⁴⁵. De acordo com Höffe, os pensadores que mais influenciaram Kant foram Hume e Rousseau⁴⁶. Kant, muito influenciado por Rousseau, vai acreditar que a autonomia do agente consiste em obedecer às leis da razão. Por sua vez, em sua filosofia teórica, Kant se defronta com a nova teoria inglesa do conhecimento, sobretudo a teoria cética e empirista de David Hume, concordando com a crítica humeana à metafísica dogmática, sem reconhecer, no entanto, as suas conclusões empiristas e céticas⁴⁷.

Assim, no *Século das Luzes*, Kant retoma a confiança na razão e torna-se, no âmbito da moral, o mais poderoso defensor da razão prática⁴⁸. Segundo Heck, “a razão prática é o coração da doutrina moral de Kant”⁴⁹. O filósofo alemão apresenta com sua *crítica da razão*, uma concepção substancial de racionalidade prática que contrasta com a proposta inicial de Aristóteles. Desde Hegel reafirma-se sempre de novo que, à diferença de Aristóteles, falta-lhe um conceito de *práxis*; que a razão prática é de fato uma razão teórica que se coloca a serviço de objetivos práticos. Mas essa é, justamente, a originalidade do pensamento kantiano: a razão teórica é “efetivamente prática”, ou em termos kantianos, uma *razão pura prática*. A razão kantiana está contida na decisão da razão a favor de si mesma, isto é, está embutida em uma decisão que a estabelece como fundamento. A legislação da razão não tem, para Kant, como expressar outra coisa senão ela própria, e também não procura outra coisa senão a si mesma. Escreve o filósofo alemão, “mas para a

⁴⁵AYER, A. J. *HUME*. São Paulo, Edições Loyola, 2003, p. 31.

Afirma Kant que as dúvidas radicais humeanas o acordaram de seu “sono dogmático”.

Cf. KANT, Emmanuel. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 17.

Allen W. Wood sustenta que, nessa citação, Kant está apenas convidando os seus leitores “a encontrar o próprio caminho para a sua filosofia crítica através da reflexão sobre os desafios céticos de Hume”. Wood defende que “nunca houve um sono dogmático”, e que Kant, desde seus primeiros escritos, já estava bem “desperto”.

Cf. WOOD, Allen W. *KANT*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 23.

⁴⁶Cf. HÖFFE, 2005, p. 17.

⁴⁷Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. (Tradução, Introdução e Notas de Valerio Rohden) São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 49, 51.

⁴⁸Não é nosso objetivo, e até porque foge ao escopo da presente investigação, uma análise exegética da concepção kantiana de razão prática. Vamos apresentar apenas alguns elementos teóricos centrais que nos permitam reconhecer os fundamentos kantianos das teorias da razão prática relacionados à normatividade da moralidade.

⁴⁹HECK, José Nicolau. *Da Razão Prática ao Kant tardio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007, p. 44.

sua legislação (a razão) requer-se que ela necessite pressupor-se simplesmente a si mesma, porque a regra só é objetiva e universalmente válida se vale independente de condições subjetivas e contingentes, que distinguem um ente racional de outro”⁵⁰. Apesar de seus críticos, a concepção kantiana de racionalidade prática mantém-se atual. Isto porque, basicamente, na recente discussão sobre a justificação de juízos morais, Kant opõe-se, do mesmo modo que os representantes da ética utilitarista e do princípio de universalização (Hare, Singer), ao relativismo, ceticismo e dogmatismo na Ética. Mas, também, porque Kant considera que o julgar e o agir moral não são uma questão de um sentimento pessoal ou de uma descrição arbitrária e, tampouco, uma questão de origem sociocultural, de tato ou de estudada convenção.

Ao mesmo tempo, o distanciamento kantiano da filosofia moral humeana é tradicionalmente ratificado com a clivagem entre razão e sentimentos enquanto fundamentos da moralidade. Com relação à moral, afirma Gerard Lebrun:

Para Kant, a moralidade apresenta um interesse: é um fato. Mas é igualmente um fato que ela não vale para nós porque apresenta um interesse. Se fosse assim, o princípio subjetivo do cumprimento da Lei seria o sentimento moral. Ora, isto é impossível, já que todo sentimento é sensível e o móvel da intenção moral deve ser livre de toda condição sensível⁵¹.

Segundo Kant, a razão prática não é simples instrumento para administrar interesses. O homem tem necessidades sensíveis e vitais, mas isto não significa que a única função da razão prática seja a conservação do organismo ou um órgão promotor da felicidade humana. Se o fosse, a atividade seria, antes, apenas inteligente ou prudencial e não constituiria nenhuma diferença entre o animal e o homem.

A idéia kantiana de uma razão prática é justamente a idéia de uma vontade que realiza a passagem entre o reconhecimento do princípio e a ação a ele conforme, mediante a representação da lei moral. Afirma Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (FMC)*,

⁵⁰KANT, 2003, p.71.

⁵¹APUD ROHDEN, 1981, p. 16.

(...) a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma *vontade*, não só *boa* quiçá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*, para o que a razão é absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos⁵².

Por isso, para Kant, “a vontade não é outra coisa senão a razão prática”⁵³. Essa asserção da *Fundamentação* de que a vontade não é outra coisa senão razão prática constitui a marca de seres cuja conduta está em conformidade com as regras da razão que determinam naturalmente o que é bom. A razão prática é vontade, e somente seres racionais têm vontade.

O homem, todo ser humano, tem um valor absoluto porque é capaz de *boa vontade*, isto é, porque tem consciência de poder colocar seu agir sob o ditame da razão prática. É porque o ser humano é sujeito da razão prática que ele é autônomo, que ele se dá sua própria lei. É porque o ser humano é sujeito da razão que ele tem dignidade, e não um preço, porque seu valor é absoluto, e não relativo como tudo o que tem um preço. Assim, a moral de Kant é uma moral da razão prática, porque é só pela razão que o homem consegue de fato se tornar autônomo. O ser humano é essencialmente autônomo, não por pertencer a uma determinada comunidade, não por compartilhar com os outros uma determinada tradição, mas por ser sujeito da razão incondicional.

O alcance da razão prática, segundo Kant, determina dois aspectos fundamentais da moralidade: primeiro, é unicamente a razão que torna o homem incondicionalmente autolegislator; segundo, se a razão é incondicionalmente legisladora, então nenhuma concepção da prudência ou do egoísmo generalizado poderá suplantar o lugar insubstituível da razão. Se a razão é incondicionalmente legisladora, então nenhuma regra de decisão da razão instrumental, estratégica ou prudencial, nenhuma racionalidade *meios-fins*, nenhuma eticidade convencional do mundo da vida poderá pretender substituir os papéis absolutamente inalienáveis da razão, que tem sua sede no ser humano. Nós nos distinguimos de todos os outros seres por meio de nossa capacidade de escolha racional de nossas ações. Portanto,

⁵²KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Coleção Os Pensadores (Tradução de Paulo Quintela) São Paulo: Editora Abril, 1980, p. 111.

⁵³KANT, 1980, p. 123.

de acordo com Kant, a condição de base para a ação moral é a autonomia – a capacidade de cada um de nós de impor restrições morais a nós mesmos. O homem racional dotado de vontade livre e auto-legisladora confere a si mesmo a norma do agir moral.

Distintamente das teorias do egoísmo ético e do senso moral, Kant vai afirmar que o agente não atinge a autonomia moral se desejos, emoções e inclinações governarem seus julgamentos morais. Quando agimos de acordo com desejos, emoções e inclinações estamos simplesmente respondendo às necessidades físicas, da mesma forma que os animais. Assim, quando nossas ações refletem somente nossos desejos e inclinações (imperativos hipotéticos), e não a nossa capacidade de raciocínio moral, elas não são livres e, conseqüentemente, não têm valor moral, uma vez que a moralidade exige a liberdade⁵⁴. Segundo o filósofo alemão, “o conceito de liberdade é a pedra de escândalo para todos os empiristas, mas também a chave das mais sublimes proposições fundamentais práticas para moralistas críticos, que com isso tem a perspicácia de que precisam proceder de modo necessariamente racional”⁵⁵. Para Kant, os requisitos da moral derivam-se do fato de que os seres humanos são seres livres e podem exercitar essa liberdade pelo raciocínio moral. O suporte do conhecimento normativo é autonomia da razão pura prática. Esse primado autônomo da razão pura prática ampara a convicção segundo a qual perguntas normativas podem receber respostas verdadeiras. Ou seja, distintamente de Hume, para o filósofo alemão as apreciações morais que distinguem entre o correto e o incorreto, o legítimo e o ilegítimo, o justo e o injusto não constituem meras expressões dos sentimentos familiares de aprovação e reprovação, agrado e desagrado, aversão e simpatia, e assim por diante. Existe segundo Kant, um princípio filosófico moral, objetivamente válido e universalmente vinculante, acessível ao conhecimento humano e que estabelece uma linha divisória inalterável entre o moralmente permissível e o moralmente condenável. Tal princípio oferece critérios à luz dos quais a qualidade moral (e também jurídica) das ações humanas pode ser julgada.

⁵⁴Cf. KANT, 2003, p. 69.

⁵⁵KANT, 2003, p. 23.

Essa visão de Kant consolida em nossa tradição o que podemos denominar de *paradigma kantiano*⁵⁶ da racionalidade prática: princípios da razão prática são princípios que são normativos para nós porque simplesmente nós somos racionais⁵⁷. Racional, em um sentido kantiano, significa que está presente uma força normativa, segundo a qual o relevante na ação do agente não é como ele *quer* agir, mas como ele *deve* racionalmente agir⁵⁸. Ou seja, a normatividade dos juízos morais, a partir de uma racionalidade prática, implica a ideia de considerações racionais⁵⁹. Assim, segundo a visão Kantiana, a justificação da moralidade é uma “dedução” de princípios dos princípios de racionalidade⁶⁰. As razões para um agente agir são considerações que guiam racionalmente a ação. Aqui há um ponto que merece ser destacado: segundo Kant, a justificação da moralidade é o mesmo que a justificação da racionalidade.

Podemos afirmar que a consequência dessa interpretação contemporânea de razão prática de Kant é o contraste de forma diametralmente oposta ao papel da razão na determinação da motivação moral segundo Hume (que examinamos nas próximas seções): os Kantianos entendem que existem razões normativas aplicadas a nós, em virtude da nossa natureza de agentes racionalmente autônomos e da nossa natureza especificamente humana, independente de nossa natureza motivacional contingente. Ou seja, distintamente de Hume, segundo essa tradição:

- a normatividade dos juízos morais, para Kant, contém valor moral (agir virtuosamente é agir racionalmente) porque está fundamentada em bases racionais.
- Kant acredita em razões (imperativos) não-hipotéticas, ou *categóricas*⁶¹.

A seguir, examinamos interpretações de Korsgaard e Rawls que se inserem, como análises das chamadas teorias do raciocínio prático no campo das posições de orientação kantiana⁶² e que, especificamente, apresentam críticas à filosofia moral de Hume, relacionadas à sua capacidade de estabelecimento da normatividade da moralidade.

⁵⁶Cf. RADCLIFFE, 1997, 265.

⁵⁷Cf. DARWALL, Stephen L. *Impartial Reason*. Ithaca, USA: Cornell University Press, 1983, p. 200.

⁵⁸Ibidem, p.202.

⁵⁹Ibidem, p. 21.

⁶⁰Cf. DREIER, James. “Humean Doubts about the Practical Justification of Morality”. IN: CULLITY, Garret and GAUT, Berys. *Ethics and Practical Reason*. OXFORD: Clarendon Press, 1997, p.83.

⁶¹Cf. CULLITY, GAUT, 1997, p. 4.

⁶²Cf. DARWALL, GIBBARD & RAILTON, 1997, p. 9- 10.

I.2 A interpretação cética de Korsgaard: do ceticismo à normatividade em Hume

No seu artigo de 1986, já considerado “clássico” - *ceticismo sobre a razão prática*⁶³ - Christine Korsgaard afirma que “o enfoque kantiano ergue ele próprio uma forma de ceticismo, um ceticismo sobre a razão prática”⁶⁴. Esse ceticismo é relativo às dúvidas sobre se as ações humanas são ou podem ser dirigidas pela razão. Korsgaard opera, então, uma distinção entre *ceticismo de conteúdo* e *ceticismo motivacional* com relação à razão prática. O primeiro, como exemplo, está presente nos testes de contradição associados à primeira formulação do imperativo categórico. O segundo, por sua vez, diz respeito à extensão da razão como um motivo. Korsgaard sustenta, entretanto, que o *ceticismo motivacional* é insatisfatório, que não tem qualquer força filosófica se não estiver ligado a um *ceticismo de conteúdo*. Ou seja, o *ceticismo motivacional* não tem uma “força independente”⁶⁵. Em última instância, todo ceticismo motivacional baseia-se num ceticismo com respeito ao conteúdo dos princípios racionais que se aceitam como válidos⁶⁶.

Seguindo ao ponto que nos interessa, Korsgaard realiza um exame da famosa seção do *Tratado – Dos motivos que influenciam a vontade* -, na qual está a tradicional formulação de Hume do ceticismo sobre a razão prática: “a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas” (T 415)⁶⁷.

⁶³Artigo publicado originalmente em Janeiro de 1986 no *The Journal of Philosophy*, n. 83. Usamos aqui a seguinte re-publicação:
KORSGAARD, Christine M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge U. P., 1996, pp. 311- 334.

⁶⁴KORSGAARD, 1996, p. 311.

⁶⁵Cf. *Ibidem*, p. 311-312.

⁶⁶Cf. KORSGAARD, 1996, p. 328.

⁶⁷Utilizamos também a análise de Marina Velasco dessa famosa seção do *Tratado*, que acompanha e defende a interpretação de Korsgaard nos seus seguintes artigos:

VELASCO, Marina. “Hume, as paixões e a motivação”. *Analytica*, Rio de Janeiro, volume 6, número 2, p. 33-60, 2001/2002.

VELASCO, Marina. “Motivação neo-humana: por que acreditar nela?” *MANUSCRITO*, Campinas, v. 26, n. 1, p. 135-182, jan.-jun.2003.

Na interpretação de Korsgaard, essa passagem é usualmente entendida como limitando o papel da razão na ação somente ao discernimento dos meios para nossos fins. A razão pode nos ensinar como satisfazer nossos desejos ou paixões, mas não pode nos dizer se os desejos ou paixões são racionais ou irracionais. Padrões normativos que conduzem à ação podem vir de outras fontes (como um senso moral), mas os padrões que vem da razão somente agem na escolha dos meios. A limitação da razão prática a um papel instrumental não somente retira da razão a determinação dos fins, mas de qualquer fim. O próprio auto-interesse não tem autoridade racional sobre os nossos mais excêntricos desejos⁶⁸. Como Hume afirma:

Não é contrário à razão eu preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão em meu dedo. Não é contrário à razão que eu escolha minha total destruição só para evitar o menor desconforto de um *índio* ou de uma pessoa que me é inteiramente desconhecida. Tampouco é contrário à razão eu preferir aquilo que reconheço ser para mim um bem menor a um bem maior, ou sentir uma afeição mais forte pelo primeiro que pelo segundo. (T 416)

Hume apresenta seus argumentos contra “a maior parte da filosofia moral, seja antiga ou moderna” (T 413). Esses filósofos morais, segundo ele, afirmam “que toda criatura racional é obrigada a regular suas ações pela razão” (T 413). Para mostrar a falácia de toda essa filosofia, ele vai provar, *primeiramente*, que a razão sozinha, não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade; e, em *segundo lugar*, que a razão nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade. Seu argumento para o primeiro ponto é que todo raciocínio diz respeito “às relações abstratas entre nossas ideias ou às relações entre objetos, que só conhecemos pela experiência” (T 413). As relações abstratas de ideias, como a lógica e a matemática, não produzem motivos. Nós somos algumas vezes movidos pela percepção de relações causais, mas somente quando existe algum motivo pré-existente. Ou seja, “o raciocínio abstrato ou demonstrativo, portanto, só influencia nossas ações enquanto dirige nosso juízo sobre causas e efeitos” (T 414). Mas o impulso não decorre da razão, sendo apenas dirigido por ela. O segundo argumento para a afirmação de que a razão não pode se opor a uma paixão na direção da vontade é, simplesmente, que

⁶⁸Cf. KORSGAARD, 1996, p. 312.

não é possível à razão criar um impulso contrário, já que ela não pode motivar⁶⁹. Ou seja, “o princípio que se opõe a nossa paixão não pode ser o mesmo que a razão” (T 415). Falando de uma maneira rigorosa não pode haver um combate entre razão e paixão; e por isso a razão é a escrava das paixões (T 415). Segundo Velasco, “temos aqui o modelo de explicação motivacional que reconhecemos como humeano”⁷⁰.

Korsgaard caracteriza, então, a posição de Hume e, também, dos “humeanos”, que limitam as possibilidades da razão de “dirigir as ações humanas”, como um *ceticismo motivacional*. Para ela, o *ceticismo motivacional* de Hume é insustentável, simplesmente, por supor ao invés de mostrar, que a razão não possui uma capacidade motivante autônoma, e, por conseguinte, que não há uma deliberação racional que possa estabelecer um conteúdo da finalidade da ação. Segundo Korsgaard,

o argumento de Hume contra um emprego prático mais extensivo da razão depende da própria visão de Hume sobre o que a razão é – isto é, sobre que tipos de operações e julgamentos são ‘racionais’. O seu ceticismo motivacional (ceticismo sobre o alcance da razão como motivo) é inteiramente dependente do conteúdo de seu ceticismo (ceticismo sobre o que a razão tem a dizer sobre a escolha e a ação)⁷¹.

Ou seja, um ceticismo motivacional tem sempre base num ceticismo de conteúdo com relação à razão prática. De acordo com Velasco, a interpretação de Korsgaard representa

a estratégia de argumentação *anti-humeana* por excelência: o argumento de que qualquer tese cética a respeito da motivação depende da concepção que se tenha sobre a racionalidade; de que qualquer teoria da motivação depende da visão que temos acerca da racionalidade e que, portanto, não pode ser usada como parte de um argumento independente em favor de qualquer visão particular da racionalidade. Segundo esse argumento, a teoria da racionalidade tem que ser entendida, em certo sentido, como prévia à teoria da motivação. Que sejamos ou não “humeanos” a respeito da motivação depende do fato de sermos ou não “humeanos” a respeito da racionalidade⁷².

⁶⁹Cf. Ibidem, p. 313.

⁷⁰VELASCO, 2001/2002, p. 35-36.

⁷¹KORSGAARD, 1996, p. 314.

⁷²VELASCO, 2001/2002, p.53-54.

Segundo essas interpretações, “o ceticismo de Hume, com relação ao papel da razão na ação, é radical demais”⁷³, não possuindo *nem mesmo* uma concepção instrumental de racionalidade prática. Isso ocorre porque os argumentos de Hume afirmam que todo raciocínio que tem uma influência motivacional deve iniciar de uma paixão, sendo a única fonte possível de motivação, e o raciocínio deve apenas escolher os meios para satisfazer tal paixão. Aqui temos o ponto central da posição de Hume a respeito da fonte da motivação: que toda motivação racional deve ter como origem última alguma fonte não-racional, como uma paixão⁷⁴.

Esse problema da força motivacional dos juízos morais e a defesa de posições humeanas ou kantianas tem provocado discussões recentes entre filósofos morais contemporâneos (W. D. Falk, W. Frankena, B. Williams, T. Nagel e M. Smith, entre outros). Distinguem-se, atualmente, dois tipos de teorias da motivação moral: “internalistas” e “externalistas” (ver anexo 1). Os internalistas consideram que o conhecimento de um juízo moral implica a existência de um motivo. Ou seja, se julgo que uma ação é correta, isto implica que tenho, e acredito, em algum motivo ou razão, para realizar aquela ação. Os externalistas, de forma contrária, consideram ser possível uma compreensão moral sem nenhuma motivação interna: ter uma razão é uma coisa e motivação é outra⁷⁵. A posição internalista, defendida por Williams é a que considera que somente existam razões internas⁷⁶. As razões para a ação têm que ser motivos, ou seja, são internas. E, como afirma Williams, “a concepção de razões internas diz respeito à racionalidade do agente”⁷⁷. A inspiração para a posição internalista surge das teses humeanas, que afirmam que a moralidade é essencialmente prática e os nossos juízos morais não nos deixam indiferentes⁷⁸.

Korsgaard afirma que essa posição internalista exige o que ela denomina de *requisito internalista*: a razão prática, se realmente apresenta razões para ações, deve ser capaz de motivar pessoas racionais⁷⁹. Ou seja, o requisito internalista sobre razões normativas práticas realiza a conexão conceitual entre razões normativas e a motivação. A característica *neo-humana* dessa visão é que razões

⁷³Ibidem, p. 53.

⁷⁴Cf. KORSGAARD, 1966, p.314.

⁷⁵Cf. KORSGAARD, 1966, p. 314-316.

⁷⁶Cf. Ibidem, p.317.

⁷⁷WILLIAMS, Bernard. “Internal and external reasons”. In: Williams, Bernard. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 103.

⁷⁸Cf. VELASCO, 2001/2002, p. 48.

⁷⁹Cf. KORSGAARD, 1996, 317.

normativas são *hipotéticas* – elas dependem das circunstâncias motivacionais do agente. Essa interpretação é tipicamente gerada pela combinação da doutrina do internalismo sobre razões práticas normativas com uma distintiva imagem de explicação motivacional da ação originária de Hume. Tal imagem mostra que toda motivação depende da existência de um estado motivacional o qual não é nem racional nem irracional. Os desejos são os exemplos mais óbvios desses estados⁸⁰.

Para mostrar como funciona (ou não) esse requisito internalista no argumento cético, Korsgaard retoma os argumentos de Hume. O filósofo escocês afirma que:

A razão é a descoberta da verdade ou da falsidade. A verdade e a falsidade consistem no acordo e desacordo seja quanto à relação *real* de idéias, seja quanto à existência e aos fatos *reais*. Portanto, aquilo que não for suscetível desse acordo ou desacordo será incapaz de ser verdadeiro ou falso, e nunca poderá ser objeto de nossa razão. Ora, é evidente que nossas paixões, volições e ações são incapazes de tal acordo ou desacordo, já que são fatos e realidade originais, completos em si mesmos, e que não implicam nenhuma referência a outras paixões, volições e ações. É impossível, portanto, declará-las verdadeiras ou falsas, contrárias ou conforme à razão. (T 457)

Ou seja, a razão é a faculdade que julga sobre a verdade e a falsidade, e pode julgar se as nossas ideias são verdadeiras ou falsas porque elas representam outras coisas⁸¹. A paixão, por sua vez, de uma forma contrária, segundo Hume,

É uma existência original ou, se quisermos, uma modificação de existência; não contém nenhuma qualidade representativa que a torne cópia de outra existência ou modificação. Quando tenho raiva, estou realmente possuído por essa paixão; e, com essa emoção, não tenho mais referência a um outro objeto do que quando estou com sede, ou doente, ou quando tenho mais de cinco pés de altura. Portanto, é impossível haver uma oposição ou contradição entre essa paixão e a verdade ou a razão, pois tal contradição consiste na discordância entre certas idéias, consideradas como cópias, e os objetos que elas representam. (T 415)

⁸⁰Cf. CULLITY, Garret and GAUT, Berys. *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 3-4.

⁸¹Cf. *Ibidem*, p. 318.

A paixão é, então, uma existência original ou modificação de existência, não uma cópia de algo: não pode ser verdadeira ou falsa (nem contraditória, nem ilógica), e, portanto, não pode em si mesma ser nem razoável e nem não-razoável⁸².

Hume mantém que uma paixão pode ser considerada contrária à razão [*contrary to reason*] e não-razoável [*unreasonable*] quando é conduzida em seu curso presente específico por juízos incorretos. Isso pode acontecer de duas maneiras (T 416):

1 - quando a paixão se funda na suposição da existência de objetos que na realidade não existem;

Segundo Korsgaard, o caso de paixões baseadas em crenças falsas podem ser desse tipo. O julgamento de irracionalidade, quer de crenças ou ações, é relativo a crenças subjetivas. A crença em que se baseia a paixão é que é falsa⁸³.

2 - quando escolhemos meios insuficientes para o fim pretendido, e nos enganamos em nossos juízos sobre causas e efeitos.

Nas palavras de Hume,

(...) quando, ao agirmos movidos por uma paixão, escolhemos meios insuficientes para o fim pretendido, e nos enganamos em nossos juízos de causas e efeitos. (T 416)

Nesse caso há uma crença instrumental que é falsa.

De acordo com Korsgaard, nenhum dos casos considerados por Hume é um caso de *verdadeira irracionalidade* [*true irrationality*]⁸⁴: pois se tomarmos as ações como “irracionais” relativas a crenças irracionais, então as pessoas nunca agem irracionalmente. Hume de fato disse isto:

Assim que percebemos a falsidade de uma suposição ou a insuficiência de certos meios, nossas paixões cedem à nossa razão sem nenhuma oposição (T 416).

⁸²Cf. KORSGAARD, 1996, p. 318 e VELASCO, 2001/2002, p. 37.

⁸³Cf. KORSGAARD, 1996, p. 318.

⁸⁴Ibidem, p. 318-319.

Korsgaard sustenta que uma teoria de racionalidade prática tem que resguardar a relação prática entre meio/fim (quem quer - trata-se de querer - os fins, quer os meios), atribuindo a tal raciocínio um poder motivante sobre o agente⁸⁵. Admite-se, assim, a possibilidade de ocorrer ao menos uma forma de *verdadeira irracionalidade*. Esta ocorre, por exemplo, quando um indivíduo, sendo capaz de empenhar-se eficazmente na descoberta do nexos causal, não estivesse motivado a respeito de certa ação que é um meio para um seu fim. Segundo Korsgaard, esta possibilidade não é contemplada por Hume, pois, para ele, uma “irracionalidade prática” ocorre somente no âmbito teórico (crenças) e não no prático⁸⁶. Como uma paixão não pode ser “irracional”, a não ser que ela esteja fundada em uma suposição falsa (crença), ou na escolha de meios insuficientes para o fim pretendido, e como esses tipos de “erros” estão nos objetos da razão, “é impossível que razão e paixão possam se opor mutuamente ou disputar o controle da vontade das ações”⁸⁷. Como lembra Velasco, no Livro III, Hume resume este mesmo argumento de forma mais clara⁸⁸:

Já observamos que a razão, em sentido estrito e filosófico, só pode influenciar nossa conduta de duas maneiras: despertando uma paixão ao nos informar sobre a existência de alguma coisa que é objeto próprio dessa paixão ou descobrindo a conexão de causas e efeitos, de modo a nos dar meios de exercer uma paixão qualquer. Esses são os únicos tipos de juízos que podem acompanhar nossas ações, ou que se pode dizer que as produzem de alguma maneira; e é preciso reconhecer que esses juízos podem freqüentemente ser falsos e errôneos. (T 459)

Isso significa que, de acordo com Hume, as paixões não são racionais nem deixam de ser: uma paixão não é o tipo de coisa de que faça sentido perguntar se é racional

⁸⁵Do ponto de vista de uma concepção kantiana da racionalidade prática uma pessoa que esteja determinada a alcançar um fim, mas se recuse a empregar os meios sabidamente necessários é *irracional*. Também, empregar os meios que consideramos inadequados para a realização do nosso fim é considerado irracional. Kant defende que ser imoral é ser irracional, independentemente de termos ou não um desejo episódico de agirmos de um modo ou de outro moralmente.

Como afirma Kant, “quem quer o fim, quer também (se a razão tem influência decisiva sobre as suas ações) o meio indispensável necessário para o alcançar, que esteja no seu poder”. Ele afirma também, “Quem quer o fim, quer também (necessariamente conforme à razão) os únicos meios que para isso estão no seu poder”.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Coleção Os Pensadores (Tradução de Paulo Quintela) São Paulo: Editora Abril, 1980, p. 127.

⁸⁶Cf. KORSGAARD, 1996, p. 318-319.

⁸⁷VELASCO, 2001/2002, p.39.

⁸⁸Cf. VELASCO, 2001/2002, p. 39.

ou não. Hume reduz ao âmbito teórico a questão da irracionalidade, mas ela ocorre no âmbito prático – *no querer*. Não querer os meios para a realização do fim que se quer, diz respeito à racionalidade prática instrumental em termos da relação *meio-fim*. Na interpretação de Velasco,

Hume parece dar por estabelecido não só que nenhum processo racional pode gerar propensões ou aversões “do nada”, mas também que nenhum processo racional pode motivar outras propensões ou aversões – derivadas das primeiras – dirigidas aos meios para poder satisfazê-las. Não só a razão não pode determinar quais são os fins das nossas ações, ela também não pode determinar a escolha dos meios. A razão não pode nem gerar desejos nem derivar uns desejos de outros⁸⁹.

A conclusão de Korsgaard é que a exigência internalista diz respeito somente à motivação do agente e apenas mostra os limites de nossa racionalidade (sua força é apenas psicológica). Assim, o ceticismo motivacional sobre a razão prática é dependente dele próprio, e não pode ser a base de um ceticismo sobre um possível conteúdo de exigência racional⁹⁰. Ou melhor, o modelo motivacional humeano inteiramente dependente das paixões (e mesmo o modelo contemporâneo neo-humano *crença-desejo*) exclui o conteúdo e o próprio agente da ação: “o agente humeano não age, ele “é agido” por suas paixões”⁹¹.

Posteriormente, em seu artigo “The Normativity of Instrumental Reason”, Korsgaard retoma a análise dos requisitos necessários para uma concepção plausível de racionalidade prática⁹². Ela considera que o requisito internalista segundo o qual a razão prática deve ter um ponto interno para um princípio instrumental (meio/fim) é uma condição necessária, mas não é suficiente para mostrar o que é uma razão para ação. Ou seja, o requisito internalista apenas apresenta uma condição para a motivação do agente segundo a razão prática, mas não a sua fundamentação normativa⁹³.

⁸⁹VELASCO, 2001/2002, p. 53-54.

⁹⁰Cf. KORSGAARD, 1996, p. 331-332.

⁹¹VELASCO, 2001/2002, P. 57-58.

⁹²KORSGAARD, CHRISTINE M. “The Normativity of Instrumental Reason”. In: CULLITY, Garret and GAUT, Berys. *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 215-254.

⁹³Ibidem, 1997, p. 215.

Korsgaard considera que na tradição filosófica três princípios foram propostos como requisitos da razão prática. O primeiro é o próprio princípio instrumental. Kant, de acordo com Korsgaard, é um dos poucos filósofos que discute a *fundamentação* dos princípios da razão prática, identificando o princípio instrumental como um tipo de imperativo hipotético, um imperativo técnico⁹⁴.

O segundo é o princípio da prudência, que alguns pensadores identificam com auto-interesse, ou com a maximização total de nossas satisfações ou prazeres. Esse princípio diz respeito à maneira pela qual harmonizamos e perseguimos nossos vários fins. Kant supõe que esse princípio da prudência é também um imperativo hipotético⁹⁵.

O terceiro princípio é o princípio identificado por Kant como imperativo categórico, representando um princípio moral como um requisito da razão prática. Caso todos estes princípios estejam corretos, nós exibiremos uma irracionalidade prática quando falharmos em tomar os meios para nossos fins; em perseguir as satisfações de nosso melhor bom, e em agir imoralmente⁹⁶.

Korsgaard afirma que Kant considera a força normativa de todos esses três tipos de imperativos (instrumental, prudência e categórico) para a realização das ações. Ela alerta, no entanto, que essa abordagem não é seguida pela tradição anglo-americana (empiristas morais e cientistas sociais), que assumem que os imperativos hipotéticos não exigem uma justificação filosófica; e que imperativos categóricos são constrangimentos “misteriosos” e aparentemente externos sobre nossas condutas. Eles pensam que a fundamentação de exigências morais podem ser de duas formas: através dos interesses que conduzem a ação moral (princípios hipotéticos e princípios de prudência) ou através da existência de certos fatos normativos ou entidades relacionadas à exigências morais (fundamentação ontológica). A primeira opção é o próprio método empirista; a segunda é opção dos realistas morais, representadas pelos racionalistas dogmáticos do século XVIII⁹⁷.

Korsgaard aponta que essa tradição filosófica – que inclui o empirismo e racionalismo - a respeito da normatividade da razão prática instrumental, tem suposto que o princípio instrumental não necessita de justificação. Os empiristas supõem uma forma de necessidade causal, já que o agente somente age se

⁹⁴Ibidem.

⁹⁵Ibidem, p. 216-217.

⁹⁶Ibidem, p. 217.

⁹⁷Cf. KORSGAARD, 1997, p. 217-218.

realmente estiver motivado para tomar certos *meios* para certos *fins*. Ou seja, o princípio instrumental é obviamente normativo. Já os racionalistas supõem que o princípio instrumental é normativo por uma necessidade lógica – “quem quer os fins, quer também os meios” – ou seja, uma verdade analítica, segundo a qual um agente age em conformidade com sua vontade racional.

Na visão empirista, ser racionalmente prático é ter motivos para agir causado pelo reconhecimento de certas verdades relevantes produzidos por motivos pré-existentes.

Na visão racionalista, ser racionalmente prático é deliberar conforme a vontade de certas verdades racionais, ou verdades sobre razões, as quais existem independentes da vontade.

Para Korsgaard, nenhuma dessas concepções gerais de racionalidade prática apresenta uma abordagem adequada da racionalidade instrumental. Uma razão prática deve funcionar ao mesmo tempo como motivo, como guia ou como um requisito. Ela mostra que a explicação empirista apenas *expõe* como a razão instrumental pode motivar-nos, mas não mostra como podem funcionar como requisitos ou guias de ações. Já a explicação racionalista, por outro lado, afirma que a razão instrumental pode funcionar como guia, no entanto, é impossível para nós vermos alguma razão especial por que *devemos* estar motivados a seguir esses guias⁹⁸.

A proposta de Korsgaard é que a concepção kantiana de racionalidade prática, apesar de ser usualmente considerado como racionalista, representa uma terceira e distinta concepção alternativa. De acordo com essa concepção kantiana, ser racional é justamente ser autônomo. Isto é: ser governado pela razão é ser governado por si próprio. Os princípios da razão prática são constitutivos de ações autônomas: eles não representam restrições externas sobre nossas ações, sua força para motivar-nos é inexplicável, mas podem descrever os procedimentos envolvidos na vontade autônoma. Eles também funcionam como princípios normativos ou de direção, já que, seguindo esses procedimentos, nós estamos guiando a nós próprios⁹⁹. Assim, ambas, razão instrumental e razão moral possuem uma fonte comum normativa: a autonomia ou a “autolegislação” do próprio agente racional¹⁰⁰.

⁹⁸Cf. KORSGAARD, 1997, p. 219.

⁹⁹Ibidem.

¹⁰⁰Cf. KORSGAARD, 1997, p. 220.

A conclusão de Korsgaard é que o princípio instrumental não pode ser o único princípio atuando sozinho na razão prática. Existem princípios normativos direcionando-nos para a adoção de certos fins, e não podem ser somente exigências para determinar meios para nossos fins. A visão comum de que *somente* o princípio instrumental é o requisito da razão prática é *incoerente*¹⁰¹.

O que nos interessa mais propriamente para os objetivos da nossa tese é que os argumentos de Korsgaard contra os empiristas focam-se, especificamente, nos textos humeanos, os quais, segundo ela, são o *locus classicus* da concepção empirista da racionalidade prática instrumental¹⁰². Ela argumenta que os empiristas aceitam que a razão pura pode ser prática desde que motivada por crenças. Essa visão surge do chamado modelo de ação racional *desejo/crença*. Quando agimos de acordo com imperativos hipotéticos, a motivação é providenciada pela combinação de uma crença e um desejo. Como imperativos categóricos não são por definição baseados na pressuposição da existência de um desejo, devemos então ser motivados somente por crenças. Esse modelo empirista possui a sua base em Hume: a razão é guiada pelas paixões. Suas palavras são “a razão é escrava das paixões” (T 415). Essa, então, é a visão usual de Hume e dos empiristas - a razão possui somente um papel instrumental na ação¹⁰³.

Seguindo a mesma linha de argumentação do seu artigo anterior – “Ceticismo sobre a Razão Prática”, Korsgaard sustenta, no entanto, que a visão de Hume a respeito da razão prática instrumental “tem uma implicação muito mais radical” que a dos empiristas. Segundo ela, a racionalidade de uma ação depende de o agente estar sendo motivado pelo seu próprio reconhecimento da necessidade racional de realizar a ação. Mas Hume, repetidamente, afirma que toda necessidade é causal. A consequência é que para o filósofo escocês, o princípio instrumental da razão prática seria um desejo, como necessidade causal. E essa é uma concessão empirista: a redução da racionalidade em formas de causalidade. Ainda de acordo com Korsgaard os juízos causais são em *terceira-pessoa*, e juízos racionais são essencialmente em *primeira-pessoa*. Essa visão de Hume exclui a possibilidade de sermos guiados por um princípio instrumental. Ou seja, de acordo com a famosa passagem de Hume [*is/ought*]: nós não podemos derivar a *exigência* de tomar certos

¹⁰¹Ibidem.

¹⁰²Ibidem, p. 219.

¹⁰³Cf. KORSGAARD, 1997, p. 222.

meios de *atos* sobre fins que um agente está atualmente indo perseguir. Ela afirma também, focando principalmente nos textos humeanos da seção “Dos motivos que influenciam a vontade” (T 413), que Hume nega claramente a *prudência* como uma exigência racional (T 416). No entanto, Korsgaard concorda que Hume aceita que a prudência é uma virtude (T 418)¹⁰⁴.

O problema que se apresenta, então, é: podemos atribuir a Hume alguma forma de razão instrumental? A conclusão de Korsgaard é que Hume não tem a mesma visão empirista atual que endossa que o princípio instrumental é um princípio da razão prática. Ela alerta, no entanto, que *não* está afirmando que os argumentos do filósofo escocês estão errados; o que ela sustenta é que Hume não acredita em um princípio instrumental como princípio da razão. Ou melhor, a teoria de Hume explica em *terceira-pessoa* os motivos pelos quais o agente age sem qualquer referência ao próprio agente (*primeira-pessoa*). De acordo com Korsgaard, a teoria de Hume pode explicar tudo o que o agente faz sem alguma referência aos seus próprios motivos. O modelo humeano de motivação não endossa que um agente possa ser guiado por *princípios normativos* em suas ações e escolhas. Não existem princípios normativos da ação instrumental como princípios normativos direcionando a adoção de *fins*. A normatividade de princípios instrumentais está em aberto para Hume. Para ela, esse modelo humeano pode ser resumido da seguinte forma: “dizer que a razão é escrava das paixões, e dizer que uma pessoa é escrava de suas paixões, resulta ser uma e a mesma coisa”¹⁰⁵. Rejeitar a capacidade de uma razão prática instrumental em nos guiar é recusar sua normatividade e isso implica em rejeitar aquilo que nos torna uma pessoa: se você rejeitar a razão prática instrumental, você não é você; “você não existe”¹⁰⁶.

Posteriormente, no entanto, Korsgaard afirma que, com relação à sua filosofia moral, Hume produz argumentos plausíveis para uma normatividade da moralidade a partir de uma normatividade das virtudes e da prudência, que ela denomina de: *normatividade como reflexividade*. Esse exame de Korsgaard está na sua obra *The*

¹⁰⁴Cf. KORSGAARD, 1997, pp. 222, 224, 232.

¹⁰⁵Ibidem, pp. 233-234.

¹⁰⁶KORSGAARD, 1997, pp. 222-254.

Sources of Normativity de 1996¹⁰⁷, a partir do problema específico da normatividade no âmbito da ética, com uma análise da filosofia moral *humeana*.

É óbvio que a normatividade da ética, para Korsgaard, tem um significado contemporâneo que segue sua visão *neo-kantiana*. Para ela, padrões éticos são *normativos*¹⁰⁸. Ou seja, conceitos éticos são, ou pretendem ser, normativos. Eles não apenas *descrevem* a maneira pelas quais nós, de fato, regulamos nossa conduta. Eles fazem exigências a nós; eles comandam, obrigam, recomendam, ou guiam nossas ações. Quando afirmamos que uma ação é “correta”, quando afirmamos que algo é “bom”, estamos *recomendando* como base para uma escolha. Da mesma forma, conceitos como “bem”, “virtude” e “justiça” possuem uma dimensão normativa que orientam nossa maneira de viver. Assim, a normatividade percorre nossas vidas. Isto significa que ações que realizamos a todo o momento seguem padrões e regras que exigem uma justificação. Esta é, segundo Korsgaard, “a questão normativa”¹⁰⁹. Mas essa questão não está confinada a princípios e obrigações. É mais profundo que isso. Por exemplo, bondade e virtude também implicam normas, pelas quais podemos ou não mantê-las¹¹⁰.

Vários filósofos morais da modernidade têm aspirado responder essa questão, no entanto, para ela, a questão de como a normatividade pode ser estabelecida ou fundamentada raramente é tratada como um tema próprio. Sua investigação é, justamente, explorar as várias maneiras segundo as quais os filósofos morais modernos têm tentado fundamentar ou estabelecer a normatividade da ética¹¹¹.

Korsgaard inicia sua discussão definindo mais claramente a *questão normativa*, já que a mesma está sujeita a muitas respostas confusas. É claro, afirma ela, que seres humanos aplicam conceitos éticos - o conceito de bondade, dever, obrigação, virtude e justiça – para certos estados de ações, propriedades de ações e características pessoais. E os filósofos em geral se preocupam, inicialmente, com três aspectos desses conceitos éticos: a) o que significam os conceitos morais; b) a que se aplicam esses conceitos, quais são os deveres e virtudes morais e como podem ser aplicados; c) qual origem dos conceitos morais.

¹⁰⁷Vamos utilizar a terceira edição.

KORSGAARD, Christine M. *The sources of normativity*. (3 ed.) Cambridge: University Press, 1998.

¹⁰⁸Cf. KORSGAARD, 1998, p. 8.

¹⁰⁹Ibidem, p. 8-10.

¹¹⁰Cf. O'NEILL, Onora. *Apud* KORSGAARD, 1998, p. xii.

¹¹¹Ibidem, p. 10.

Essas três questões dizem respeito a uma ‘teoria dos conceitos morais’. Assim, em um primeiro momento para responder a questão normativa, os filósofos necessitam produzir uma teoria dos conceitos morais.

No entanto, os conceitos morais ocupam um papel prático importante na vida humana e têm uma importância particular, do ponto de vista prático e psicológico, em como agimos, reagimos e somos motivados por eles. Portanto, é necessário esclarecer os fatos que envolvem o papel prático dos conceitos morais. Por exemplo, pessoas morrem por suas convicções e ideais morais. Há relação de punição e recompensa nas ações morais e uma dimensão pessoal da moralidade, ou seja, existe uma identidade moral. Além das exigências conceituais, a teoria dos conceitos morais tem que responder também a uma exigência de praticidade da moral. Então, segundo Korsgaard, uma teoria dos conceitos morais necessita cumprir dois requisitos para responder adequadamente sobre como reagimos “aos efeitos práticos e psicológicos das idéias morais”¹¹².

Um primeiro requisito a ser cumprido por uma teoria dos conceitos morais é o da “adequação explanatória” [*explanatory adequacy*]. Uma teoria de conceitos morais deve conter uma resposta dizendo por que e como estas idéias podem influenciar-nos em cada maneira de agir. Korsgaard mostra que Hume acusa justamente os racionalistas morais de não cumprirem essa exigência de adequação ao tentarem explicar a motivação moral:

Como a moral, portanto, tem uma influência sobre as ações e os afetos, segue-se que não pode ser derivada da razão, porque a razão sozinha, como já provamos, nunca poderia ter tal influência (T 457).

Ela concorda com Hume. Os racionalistas, certamente, não explicam como a razão providencia a motivação moral. Eles simplesmente afirmam isto. Os racionalistas não explicam porque a moralidade é importante para nós e nos motiva nas várias formas do que fazer.

Por sua vez, Korsgaard reafirma suas críticas anteriores a Hume, dizendo que seu argumento é *inadequado*, pois ele também, realmente, não consegue *provar* porque a razão não pode motivar¹¹³.

¹¹²KORSGAARD, 1998, p. 11.

¹¹³Ver KORSGAARD, 1996, p. 311- 334.

Além de sabermos porque realizamos ou somos motivados a agir de determinada maneira, uma teoria dos conceitos morais tem que responder, ao mesmo tempo, de que forma podemos *justificar* os juízos e ações morais que realizamos. Ou seja, é necessário cumprir um segundo requisito: o de “adequação normativa ou justificativa” [*normative or justificatory adequacy*].

Assim, uma teoria dos conceitos morais, para responder adequadamente a questão normativa, necessita cumprir esses dois requisitos. No entanto, é fácil confundir os critérios de adequação explanatória e normativa. Segundo Korsgaard isto ocorre devido a uma diferença de perspectiva. Uma teoria pode *explicar* porque alguém age corretamente, a partir de uma perspectiva adequada em terceira-pessoa [*third-person*]; e pode falhar em *justificar* a ação de uma perspectiva em primeira-pessoa [*first-person*] do próprio agente. Dessa forma, uma teoria pode ser adequada na sua explicação da motivação moral e não responder a questão normativa por falha no critério de adequação normativa¹¹⁴. A questão de como explicamos o comportamento moral é uma questão de terceira-pessoa, uma *questão teórica*. Já a *questão normativa* é uma questão de *primeira-pessoa* que aparece para o agente moral sobre o que ele deve realizar no âmbito da moralidade. Assim, as perguntas que uma teoria da normatividade deve responder são do tipo: posso realmente fazer isto? Por que devo fazer isto? As respostas a essas perguntas são respostas a questão normativa¹¹⁵. Portanto, é uma resposta não apenas de como *explicamos*, mas também como *justificamos* nossos juízos e ações morais. As críticas de um cético moral ao afirmar que “não existem obrigações morais objetivas” ou que “todas as nossas convicções morais são relativas” não se sustentam. Segundo Korsgaard, a melhor explicação das questões morais não suportaria a gravidade das exigências morais. A nossa melhor *explicação* da moralidade não pode, por si só, conter uma *justificação*.

¹¹⁴Um exemplo de uma teoria desse tipo é a teoria moral evolucionária. Segundo Korsgaard, de acordo com a teoria da evolução, ações corretas são aquelas que promovem a preservação da espécie, e ações erradas são aquelas que a prejudicam. Um teórico evolucionista pode provar com evidências empíricas porque os seres humanos, de acordo com seus instintos, agem fazendo o que é correto e evitando o errado. A teoria pode oferecer uma *explicação* adequada de nossos motivos a partir de um ponto de vista *descritivo*. Mas ela não oferece uma *justificação* dos motivos a partir de nosso próprio ponto de vista. Por exemplo, sendo eu um judeu, porque deveria preservar a “espécie” dos nazistas? Haveria, nesse caso, uma inconsistência e incoerência lógica.

Cf. KORSGAARD, 1998, p. 14-16.

¹¹⁵Ibidem, p. 16.

Korsgaard sustenta que uma resposta à *questão normativa* e, por conseguinte, ao estabelecimento e fundamentação da normatividade da ética, foi também um problema especial para os filósofos morais da modernidade¹¹⁶. Ela, então, vai examinar quatro possíveis respostas ao longo da filosofia moral moderna: o Voluntarismo [*voluntarism*], o Realismo [*Realism*], o Endosso Reflexivo [*Reflective Endorsement*], e o Apelo à Autonomia [*The Appeal to Autonomy*]¹¹⁷.

Segundo Korsgaard, o *Voluntarismo* considera que as obrigações derivam do comando de uma autoridade legítima sobre o agente moral e assim produz lei para ele. A normatividade surge de uma vontade legisladora. Esta seria a visão de Hobbes e Pufendorf.

No caso do *Realismo*, exigências morais são normativas se são verdadeiras, e verdadeiras se existem entidades ou fatos intrinsecamente normativos que elas corretamente descrevem. Realistas tentam estabelecer a normatividade na ética pelo argumento de que valores ou obrigações ou razões realmente existem, ou, mais comumente, pelo argumento contra as várias formas de ceticismo a respeito deles. Este tipo de argumento tem sido utilizado nos trabalhos dos racionalistas intuicionistas do século XVIII, tais como, S. Clarke e Price. Já no século XX, os representantes desta corrente seriam H. A. Prichard, G. E. Moore, D. Ross e Thomas Nagel.

O *Endosso Reflexivo*, como é designado por Korsgaard, seria a corrente dos filósofos que consideram que a moralidade está fundamentada na natureza humana. Ou seja, a fonte da moralidade seria a natureza humana, porque nós usamos conceitos morais e impressões para nós mesmos limitados por esta natureza humana. A questão não é “estas exigências são verdadeiras?” como pergunta um realista. A razão solicitada aqui é a razão prática; a idéia é mostrar qual moralidade é boa para nós. Os representantes desta vertente são: F. Hutcheson, D. Hume, John S. Mill e Bernard Williams.

O *Apelo à Autonomia* é o tipo de argumento fundamentado em Kant e nos construtivistas kantianos contemporâneos, especialmente J. Rawls. Os Kantianos acreditam que a fonte da normatividade da obrigação moral deve estar fundada na vontade do próprio agente; em particular, no fato de que as leis da moralidade são leis para a vontade do próprio agente.

¹¹⁶Ibidem, p. 18.

¹¹⁷Ibidem, p.18-20.

Vamos nos deter, a seguir, em um exame da análise de Korsgaard da teoria do *Endosso Reflexivo*, já que esse é o tema de nosso trabalho: a investigação de uma dimensão normativa da filosofia moral de Hume¹¹⁸.

Segundo Korsgaard, as teorias do Endosso Reflexivo rejeitam o realismo dos racionalistas e fundamentam a moralidade na natureza humana, e argumentam que o *valor moral* das ações e objetos é a *projeção* dos sentimentos humanos. Citando Hume:

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 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 nos escapa por completo, enquanto consideremos o objeto. Não o encontraremos até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação. Aqui há um fato, mas ele é objeto de sentimento, não de razão. Está em nós, não no objeto. (T 468-469)

Na interpretação de Korsgaard, estritamente falando, “nós não desaprovamos uma ação porque ela é viciosa; pelo contrário, ela é viciosa porque nós a desaprovamos”¹¹⁹. Assim, já que a moralidade é fundamentada em sentimentos humanos, a questão normativa não pode receber uma atribuição de verdade. Portanto, Hume e também B. Williams rejeitam o Realismo e defendem uma teoria – o Endosso Reflexivo - que fundamenta a moralidade nas disposições humanas¹²⁰.

¹¹⁸Brink alerta que, por exemplo, o realismo não é uma tese sobre as fontes da normatividade. Ao contrário, ele diz respeito à sua natureza, isto é, ao seu estatuto ontológico. Ou seja, Korsgaard está confundindo questões metaéticas com ética normativa.

Cf. BRINK, 1989, pp. 7-14.

Cf. DALL'AGNOL, 2005, pp. 225-226.

¹¹⁹KORSGAARD, 1988, p. 50.

¹²⁰Korsgaard considera que a fundamentação da moralidade na natureza humana já está presente na filosofia clássica grega, particularmente em Aristóteles. Ela sugere também que o pensamento moral de Bernard Williams possui essa inspiração aristotélica.

Cf. KORSGAARD, 1998, p. 50-51.

É interessante, nesse momento, registrar uma afirmação de Korsgaard na qual ela, aparentemente, mitiga e atenua suas críticas ao ceticismo de Hume:

Minha proposta nesta lição é explicar este método de determinação da normatividade (Endosso Reflexivo) em mais detalhes e defendê-lo contra certas objeções naturais que emergem do campo realista. Minha intenção não é criticar essa visão. Pelo contrário, penso que *a consequência lógica desta teoria da normatividade compartilhada por Hume, Mill, e Williams é a filosofia moral de Kant*¹²¹. (Itálicos e parênteses acrescentados).

Ela reconhece que escolher Hume como o principal representante de uma teoria da normatividade pode ser visto como “distorcido”. A posição de Hume, claramente, em sua filosofia moral é a do cientista que busca *explicar* a origem das ideias morais. No seu ensaio “Das diferentes espécies de filosofia” (E 5-16), Hume diferencia duas maneiras de tratamento da filosofia moral, as quais podemos chamar de “teórica” (ou teorética) e “prática”. Os filósofos da filosofia teórica ou “abstrusa”,

tomam a natureza humana como um objeto de especulação e submetem-na a um exame meticuloso a fim de discernir os princípios que regulam nosso entendimento, excitam nossos sentimentos e fazem-nos aprovar ou condenar algum objeto, ação ou conduta particulares (E 6).

De forma contrária, os filósofos práticos estão interessados em incitar-nos a boas ações. Hume escreve:

Como a virtude, dentre todos os objetos, é o que se admite ser o mais valioso, os filósofos dessa primeira espécie a pintam com as cores mais agradáveis, tomando de empréstimo toda a ajuda da poesia e da eloquência, e tratando seu assunto de uma maneira simples e acessível, como é mais adequado para agradar a imaginação e cativar os afetos. (E 5)

Segundo Korsgaard, Hume compara os *filósofos teóricos* aos *anatomistas* e os *filósofos práticos* aos *pintores*. A função do anatomista é *descrever* o que causa nossa aprovação da virtude; a função do pintor é tornar a *virtude apreciável* (T 620-621; E 9-10). Na visão de Korsgaard, Hume considera-se um filósofo teórico: sua

¹²¹Ibidem, p. 51.

intenção é revelar os elementos da anatomia da mente que produzem nossa aprovação e desaprovação pelo que fazemos¹²².

Para Korsgaard, no entanto, nem o anatomista e nem o pintor estão interessados na exigência de justificação da moralidade. O filósofo teórico está interessado em somente providenciar uma verdadeira explicação da origem dos conceitos morais. Já o filósofo prático, por sua vez, preocupa-se em recomendar e exortar as pessoas a serem úteis socialmente. Assim, nós temos de um lado uma explicação e, de outro lado, uma persuasão, mas de nenhum dos lados uma parte da filosofia moral dedicada à justificação¹²³. De qualquer forma, Hume pensa que sua explicação da moralidade, como um *filósofo teórico e abstruso*, pode ser usada pelo *filósofo prático* para boas ações (E 279)¹²⁴.

Podemos, naturalmente, tomar Hume como afirmando meramente que sua teoria é uma mina de ouro (*gold mine*) para os filósofos práticos. No entanto, na interpretação de Korsgaard, “Hume tem algo mais em mente”: se o filósofo prático pode levar as pessoas a aceitarem as exigências da moralidade, simplesmente pela declaração da verdade sobre a natureza da moralidade, então as exigências da moralidade são justificadas. Segundo ela, “Hume está sustentando que sua teoria é normativa”¹²⁵.

Obviamente, então, se nós aceitamos a nossa natureza moral, devemos apelar para algum padrão moral nos termos pelos quais podemos julgar moralmente algo bom ou mau. A moralidade deve ser, assim, endossada ou rejeitada a partir de um determinado *ponto de vista*, segundo o qual produzimos exigências sobre nós e sobre eles próprios, sendo, portanto, potencialmente normativos¹²⁶.

De acordo com Korsgaard, na teoria de Hume, os pontos de vistas sobre os quais a moralidade está assentada, são de duas formas: do ponto de vista do *auto-interesse* e do ponto de vista do próprio senso moral. De acordo com o filósofo escocês, julgamentos morais estão baseados em sentimentos de aprovação e

¹²²Cf. KORSGAARD, 1998, p. 52.

¹²³Ibidem.

¹²⁴Ibidem, p. 53.

¹²⁵Ibidem, p. 54.

¹²⁶Korsgaard retoma seu exemplo da teoria moral evolucionária que comete uma “falha normativa”, denominada nesse momento, mais especificamente, de “falha de endosso reflexivo” (Ver Korsgaard, 1998, p. 14-15). Como agente moral, nós podemos decidir sobre nossas próprias exigências morais; já no caso da teoria moral evolucionária, ela mesma produz exigências morais com base no fundamento da preservação da espécie, que não podem ser justificadas pelo próprio agente moral. Cf. KORSGAARD, 1998, p. 54-55.

desaprovação que *sentimos* quando contemplamos o caráter de uma pessoa, a partir do que ele denomina de “um geral ponto de Vista”. Hume escreve que “para chegarmos a um julgamento mais estável das coisas, fixamo-nos em algum ponto de vista *firme e geral*, e, em nossos pensamentos, sempre nos situamos nesse ponto de vista, qualquer que seja nossa situação presente” (T 581-582). Esse ponto de vista geral regula nossos sentimentos sobre uma pessoa de duas formas.

Primeiro, visualizamos as pessoas não com os olhos de nosso próprio interesse, mas com os olhos de nossa *simpatia* com seus amigos, família e colegas. Nós somos simpáticos favoravelmente ou desfavoravelmente aos bons e maus efeitos de seu caráter sobre aqueles, os quais, ela usualmente está associada, pois segundo Hume, “estando assim familiarizados com a natureza humana, não mais esperamos dos homens coisas impossíveis; para formar um juízo sobre o caráter moral de uma pessoa, limitamos nosso exame ao estreito círculo [*narrow circle*] em que ela se move” (T 602).

Segundo, nós julgamos suas características de acordo com os usuais efeitos de cada característica. Como Hume afirma: nós julgamos de acordo com “regras gerais” [*general rules*] (T 585).

Para Korsgaard, estes dois esquemas regulativos humeanos conduzem a um tipo de objetividade para nossos julgamentos morais. Julgando com simpatia com relação a um “estreito círculo” e de acordo com “regras gerais”, somos capazes de encontrar um senso de convergência de sentimentos sobre o caráter das pessoas. Nós todos aprovamos e desaprovamos tipos de características, e assim, como resultado, podemos compartilhar um “ideal de bom caráter” [*ideal of good character*]¹²⁷. Essa objetividade é importante, segundo Hume, para podermos detalhar as formas pelas quais as práticas de virtudes podem contribuir para a felicidade do agente moral. Como ele escreve:

Tendo explicado a *aprovação* moral que acompanha o mérito ou virtude, nada mais nos resta senão considerar brevemente nossa *obrigação* interessada para com eles e investigar se um homem preocupado com seu próprio bem-estar e felicidade não atenderá melhor a seus interesses pela prática de todos os deveres morais.(E 278)

¹²⁷Cf. KORSGARD, 1998, p. 55.

Ao mesmo tempo, o filósofo escocês mostra que cultivamos as virtudes que nos tornam agradáveis para as outras pessoas, pois “quem não preferiria ter sua companhia desejada, admirada e requerida, em vez de odiada, desprezada e evitada? Seria possível deliberar seriamente sobre isso?” (E 280-281).

Com esse esquema regulativo humeano, que abrange as qualidades morais para nós e para os outros, de inspiração do Bispo Joseph Butler, segundo Korsgaard, é possível dar uma resposta a respeito da normatividade da obrigação?¹²⁸

A explicação de uma pessoa naturalmente virtuosa é alguém que age, não de um motivo do dever ou obrigação, mas simplesmente de um motivo natural, como a benevolência, segundo a qual um espectador poderia dar sua aprovação.

No entanto, Korsgaard considera que a explicação humeana é mais completa. Para ela, Hume admite que,

(...) quando um motivo ou um princípio virtuoso é comum na natureza humana, uma pessoa que sente seu coração desprovido desse motivo pode odiar a si mesma por essa razão, e pode realizar a ação sem o motivo, apenas por um certo senso de dever, com o intuito de adquirir pela prática esse princípio virtuoso, ou ao menos para disfarçar para si mesma tanto quanto possível, sua carência. (T 479)

Ou seja, podemos agir moralmente, não apenas motivados por um esquema regulativo de virtudes naturais. Agimos também por uma “obrigação interessada” [*interested obligation*] (E 278). Podemos verificar a manifestação da obrigação interessada nos seguintes casos:

No caso da justiça, denominada por Hume de virtude artificial, temos que o primeiro ou motivo natural para a participação em um sistema de justiça é o auto-interesse [*self-interest*] (T 479). Mas, segundo Korsgaard, este não é o motivo usual para a realização de uma ação justa; uma ação justa, não necessariamente ou usualmente é promovida pelo auto-interesse¹²⁹. O que promove o auto-interesse é a existência de um sistema de justiça. Mas a conexão entre ações individuais justas e o sistema também sustentam uma motivação interessada (T 499). Hume argumenta que a simpatia com o interesse público causa-nos a desaprovação de todas as ações injustas (T 499-500). E a simpatia fundamenta um senso de dever o qual

¹²⁸Cf. KORGAARD, 1998, p. 56.

¹²⁹Ibidem, p. 57.

motiva-nos a evitar as injustiças. Ou seja, nós temos uma obrigação interessada na justiça¹³⁰.

Um outro caso examinado por Korsgaard é o famoso exemplo de Hume do “patife esperto”¹³¹ [*sensible knave*]:

Considerando o vício de maneira absolutamente franca e fazendo-lhe todas as possíveis concessões, deveremos reconhecer que não há, em caso algum, o menor pretexto para lhe dar qualquer preferência sobre a virtude do ponto de vista do interesse próprio, exceto talvez no caso da justiça, em que, considerando-se as coisas sob um certo ângulo, pode muitas vezes parecer que alguém sai perdendo como resultado de sua integridade. Embora se admita que nenhuma sociedade pode subsistir sem um respeito pela propriedade, ocorre que, em razão da maneira imperfeita pela qual são conduzidos os assuntos humanos, um *espertalhão ardiloso* [*sensible knave*] poderá julgar, em certas circunstâncias, que um ato de injustiça ou deslealdade trará um importante acréscimo à sua fortuna sem causar nenhuma ruptura considerável na confederação ou união social. (E 282) (parênteses acrescentados)

A resposta de Hume é que,

(...) se alguém julga que esse raciocínio exige uma resposta, será um pouco difícil encontrar alguma que lhe pareça satisfatória e convincente. Se seu coração não se revolta contra essas máximas perniciosas, se ele não reluta em entregar-se a pensamentos indignos e baixos, é que já perdeu, de fato, uma importante motivação para a virtude, e podemos antecipar que sua prática estará de acordo com suas especulações. (...) Paz interior de espírito, consciência da integridade, um exame satisfatório de nossa própria conduta: essas são condições muito necessárias para a felicidade, e serão valorizadas e cultivadas por toda pessoa honesta que se apercebe de sua importância. (E 283)

Nós nos examinamos via simpatia, e aprovamos ou desaprovamos ações conforme os sentimentos produzidos. Ou seja, na interpretação de Korsgaard, a explicação de Hume da simpatia “é que os sentimentos dos outros são contagiosos para nós”¹³². Assim, o fato de que outras pessoas desaprovarem as atitudes do “patife esperto”

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ Sugestão de tradução de André Kludat.

¹³² KORSGAARD, 1998, p. 59.

seriam suficientes para produzir nele os sentimentos de desaprovação para ele próprio. Mesmo que as atitudes do patife sejam completamente secretas, essas atitudes não trariam maior satisfação do que a sua “tranqüila reflexão sobre a própria conduta” (E 284). Hume afirma que,

Em nossa busca contínua e sincera de um caráter, um nome, uma reputação na sociedade, *passamos freqüentemente em revista nosso procedimento e conduta*, e consideramos como eles aparecem aos olhos dos que nos estão próximos e nos observam. Esse constante hábito de nos inspecionarmos pela reflexão mantém vivos todos os sentimentos do certo e do errado, e engendra, nas naturezas mais nobres, uma certa reverência por si mesmo e pelos outros que é a mais segura guardiã de toda virtude. (E 276) (itálicos acrescentados)

Na interpretação de Korsgaard, o fato de que nós desaprovamos a injustiça é utilizado como razão para endossarmos nossa própria desaprovação da injustiça. E esse argumento não é circular. As reflexões de nossos sentimentos de prazer e dos sentimentos das outras pessoas sobre nós providenciam uma justificação de nossas ações morais. Esses argumentos estabelecem o que Hume denomina de nossa “obrigação interessada” para sermos morais¹³³.

Para Korsgaard, o filósofo escocês não está apenas explicando nossos motivos para sermos morais. Ele está apresentando a normatividade da moralidade através de dois pontos de vistas potencialmente normativos: a própria moralidade e o autointeresse. Assim, os teóricos do Endosso Reflexivo concebem o problema da normatividade entendendo que os seres humanos estão sujeitos as exigências práticas de várias fontes: nosso próprio interesse, os interesses dos outros, e a própria moralidade¹³⁴.

Mas, Korsgaard alerta que responder ao problema da normatividade mostrando apenas que a virtude é boa de um ponto de vista do auto-interesse, somente demonstra que a moralidade é *extrinsecamente boa*, ou *extrinsecamente normativa*. Segundo ela, o que necessitamos para o problema da normatividade é demonstrar que a moralidade é *intrinsecamente boa* ou *intrinsecamente normativa*.

¹³³Cf. KORSGAARD, 1998, p. 59-60.

¹³⁴Ibidem, p. 60-61.

Somente algo que seja *intrinsecamente normativo* pode satisfazer a demanda por uma *justificação incondicional*.

Nesse momento, Korsgaard introduz uma versão do Endosso Reflexivo de Hume denominada por ela de “normatividade como reflexividade”. Essa versão, segundo ela, está presente, mais especificamente no *Tratado*; por sua vez, como vimos anteriormente, a teoria do Endosso Reflexivo estaria presente na *Segunda Investigação*¹³⁵.

Korsgaard reconhece que esta sua interpretação da *normatividade como reflexividade* não está, explicitamente, apresentada por Hume. Para fundamentar sua interpretação, ela contrapõe o final do Livro I e o final do Livro III, ambos do *Tratado*.

No final do Livro I do *Tratado*, Hume ratifica de modo melancólico o seu ceticismo, afirmando que “o entendimento, quando age sozinho e de acordo com seus princípios mais gerais, destrói-se a si mesmo, sem deixar subsistir o menor grau de evidência em nenhuma proposição, seja na filosofia, seja na vida comum” (T 267-268).

Já no final do Livro III, ele conclui de forma otimista que o senso moral “deve certamente ganhar mais força quando, ao refletir sobre si próprio, aprova os princípios de que deriva, sem encontrar em seu nascimento e origem nada que não seja grande e bom” (T 619).

O entendimento, quando reflete sobre suas próprias operações, falha na resolução de suas dúvidas e *subverte* a si próprio. Aqui, temos o ceticismo humeano sobre o entendimento. De forma contrária, o senso moral aprova seus princípios e reforça a si próprio, sem nenhuma dúvida cética¹³⁶.

Na interpretação de Korsgaard, o filósofo escocês substitui uma explicação geral da normatividade, presente no Livro I e, posteriormente, com um sentido mais específico de exigências normativas no Livro III. Ela sustenta sua interpretação a partir de dois termos: “verdicto” e “faculdade”. Os juízos normativos significam verdictos; e as operações mentais originam-se de uma faculdade. A faculdade do entendimento produz crenças, as quais são verdictos de convicções. O senso moral causa sentimentos morais ou verdictos de aprovação ou desaprovação. A faculdade do gosto causa verdictos do belo. De acordo com essa teoria, a

¹³⁵Cf. KORSGAARD, 1998, p. 61.

¹³⁶Ibidem, p. 62.

faculdade que realiza veredictos será normativa desde que passe no seguinte teste – o teste da reflexividade -: quando a faculdade toma a si própria e suas operações mentais como objeto, e obtém um veredicto positivo.

Hume, claramente, pensa que o entendimento falha nesse teste. Uma crença, segundo ele, é um sentimento de convicção, uma idéia de coisas que acreditamos. No entanto, à medida que raciocinamos e questionamos os graus de nossas convicções e a vivacidade de nossas ideias, o resultado do nosso raciocínio poderá nos levar a alterar nossos sentimentos de convicções. O entendimento desta forma “subverte a si próprio” quando reflete sobre suas próprias operações (T 180-185).

Já o senso moral, por sua vez, obtém sucesso no teste da reflexividade. Na conclusão do *Tratado*, Hume afirma que:

Se fosse apropriado, em um assunto como este, subornar o leitor, e empregar algo mais que argumentos sólidos para conseguir seu assentimento, isso não seria difícil, pois temos aqui à nossa disposição uma grande abundância de tópicos para cativar os afetos. Todos os amantes da virtude (...) certamente devem ficar satisfeitos em ver que as distinções morais são derivadas de uma fonte tão nobre, que nos dá uma noção correta tanto da generosidade quando da capacidade de nossa natureza. Um leve conhecimento dos assuntos humanos é suficiente para se perceber que o senso da moralidade é um principio inerente à alma, e um dos elementos mais poderosos de sua composição. *Mas esse senso deve certamente ganhar mais força quando, ao refletir sobre si próprio, aprova os princípios de que deriva, sem encontrar em seu nascimento e origem nada que não seja grande e bom (...) não é apenas a virtude que deve ser aprovada, mas também o senso da virtude; e não apenas esse senso, como também os princípios de que ele deriva. Desse modo, de todos os lados, não se apresenta nada que não seja louvável e bom. (T 619) (Itálicos acrescentados)*

Na interpretação de Korsgaard, a reflexão sobre a origem de nossos sentimentos morais somente serve para reforçar esses sentimentos. O senso moral aprova sua própria origem e trabalha para aprovar a si próprio¹³⁷. Ela acredita que Hume busca a idéia para sua teoria da normatividade da teoria do senso moral de Francis Hutcheson¹³⁸. Em sua análise, Korsgaard considera que tanto o teste da reflexividade quanto o teste do Endosso Reflexivo podem operar conjuntamente.

¹³⁷KORSGAARD, 1998, p. 63.

¹³⁸Ibidem, pp. 63-64.

Pois, as razões pelas quais o senso moral aprova a si próprio é que a moralidade contribui para nossa felicidade, e o senso moral aprova tudo aquilo que contribui para a felicidade das pessoas¹³⁹.

No entanto, repetindo, Korsgaard sustenta que o teste do Endosso Reflexivo somente mostra que a moralidade é *extrinsecamente normativa*. E o que precisamos mostrar realmente é que a moralidade é *intrinsecamente normativa*. Mesmo com a adição do teste da reflexividade humeana, apenas se acrescenta que a natureza humana é *intrinsecamente normativa* de um modo negativo: não há nenhuma mudança inteligível que possa ser realizada pelas exigências morais. Ou melhor, na natureza humana, que inclui um governo moral, nós não temos nenhuma razão para rejeitar nossa natureza. Nós não temos nenhuma razão para não sermos a melhor versão do que nós somos¹⁴⁰.

Mas, o que Korsgaard tem em mente, como sendo uma teoria normativa plausível, é um processo de pensamento que, de acordo com Kant, caracteriza a deliberação de um agente moral autônomo. Seguindo Kant, a cada impulso para ação realizamos um teste de reflexão, que é intrinsecamente normativo para nós, e que, por sua vez, é uma razão para agir, sendo uma lei para nós. Korsgaard afirma, então, que uma teoria da normatividade plausível será a de inspiração *kantiana* [*The Appeal to Autonomy*]. O *escrutínio* reflexivo kantiano rejeita as máximas que não possam servir de leis universais. A rejeição dessas máximas, por outro lado, permite identificar e construir obrigações e normas morais, que valeriam para todos. Ou seja, a concepção kantiana de autonomia ou autolegislação elabora princípios que não dependem do apelo a um padrão de normas arbitrárias (desejos, tradições, igrejas ou o estado). Assim, ela vai preferir uma resposta Kantiana, já que:

Hume e Williams vêem o teste do endosso reflexivo como um exercício filosófico, usado para estabelecer a normatividade de nossas disposições morais e sentimentos. Mas, de acordo com Kant, não é simplesmente dessa forma. O teste de endosso reflexivo é o teste usado pelo agente moral para estabelecer a normatividade de todos os seus motivos e interesses particulares. Assim, o teste do endosso reflexivo não é, meramente, uma maneira de justificação da moralidade. É a própria moralidade¹⁴¹.

¹³⁹Ibidem, p. 65.

¹⁴⁰KORSGAARD, 1998, p. 66.

¹⁴¹KORSGAARD, 1998, p. 89.

Korsgaard afirma que apenas um escrutínio reflexivo (como o apresentado por Hume e Williams) não é *adequado* para oferecer e constituir normas morais, *discriminar* moralmente as maneiras aceitáveis ou inaceitáveis de agir e viver, e pelas quais pode-se constituir uma significativa fonte de normatividade¹⁴².

Como conclusão dessa seção dedicada ao exame da interpretação cética de Korsgaard, podemos afirmar que:

- a filósofa *neo-kantiana*, a respeito da plausibilidade de uma concepção de razão prática instrumental presente na filosofia de Hume centrada, principalmente, na seção 2.3.3 do *Tratado*, considera que o ceticismo motivacional do filósofo escocês é *insuficiente* para fundamentar adequadamente um ceticismo sobre a razão prática; ao mesmo tempo, a normatividade de princípios instrumentais não está contemplada na teoria da motivação de Hume.

- posteriormente, Korsgaard faz uma importante *concessão* ao admitir que em sua filosofia moral Hume possui uma teoria normativa: a *normatividade como reflexividade*. No entanto, ela argumenta que mesmo se admitindo as mais variadas formas humeanas de endosso reflexivo (e, também, as propostas de Mill e Williams), ainda assim, sua teoria normativa seria *inadequada*. A teoria normativa de Hume não mostra porque a moralidade é *intrinsecamente normativa*, não cumprindo a condição de *adequação normativa* exigida da perspectiva do agente moral (de *primeira-pessoa*).

¹⁴²Cf. KORSGAARD, 1998, pp. xii-xiii.

I.3 A interpretação psicológica de Rawls: a psicologia da ação em Hume

As famosas seções do *Tratado* 2.3.3 e 3.1.1-2 (*T* 413-418; *T* 455-476) suportam, além da interpretação cética precedente, também, uma interpretação psicológica¹⁴³. Como afirma Michael Smith, “de acordo com a imagem padrão da psicologia humana – uma imagem que devemos a Hume – existem dois tipos de estados psicológicos. Um estado são as crenças que representam a forma como o mundo é. (...) O outro estado são os desejos que representam como mundo deveria ser”. Para Smith, essa “imagem padrão da psicologia humana é importante porque oferece-nos um modelo de *explicação* da ação humana”¹⁴⁴. Por sua vez, Mackie explicitamente, caracteriza a interpretação dessa seção do *Tratado* (T 2.3.3) como uma “teoria psicológica” denominada por ele de “a psicologia da ação de Hume”¹⁴⁵. A consequência da plausibilidade dessa interpretação psicológica, com repercussões inclusive para todo o pensamento de Hume, é afirmar, segundo J. Rawls, que “o *Tratado* contém uma epistemologia naturalizada (emprestando a conhecida expressão de W. Quine) e uma moralidade psicologizada”¹⁴⁶. Dessa forma a interpretação psicológica, que examinaremos a seguir, exclui ou, ao menos, dificulta a defesa de uma dimensão ou de um projeto normativo constitutivo da filosofia moral de Hume.

Na presente seção vamos nos dedicar a examinar a interpretação psicológica seguindo as *Lectures* de J. Rawls¹⁴⁷. Fizemos essa escolha metodológica, pois Rawls realiza uma análise, segundo suas próprias palavras, “com o intuito de termos a visão de Hume diante de nós” e “minha consideração segue estritamente o texto de Hume”¹⁴⁸. De acordo com Bárbara Herman,

¹⁴³Cf. PHILLIPS, David. Hume on Practical Reason: Normativity and Psychology in Treatise 2.3.3. *Hume Studies*, Oxford, Volume 31, number 2, pp. 299-316, November 2005.

¹⁴⁴Cf. SMITH, Michael. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell, 1994, p. 7-9. (*itálicos acrescentados*)

¹⁴⁵MACKIE, J. L. *Hume's Moral Theory*. London: Routledge, 1980, p. 44, 47.

¹⁴⁶RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 99.

¹⁴⁷As *Lectures on the History of Moral Philosophy* de John Rawls foram organizadas por Bárbara Herman e publicadas originalmente no ano de 2000. Utilizamos a seguinte edição:

RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

¹⁴⁸RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 34, 38.

Rawls lança um olhar próximo e escrupuloso à psicologia moral de Hume (...), extraindo cuidadosamente do texto do *Tratado* uma teoria rica e multifacetada da deliberação e do raciocínio prático. É uma visão humiana tão vigorosa quanto desenvolta. Entretanto, Rawls esclarece precisamente quais são os limites da consideração humiana da deliberação baseada no desejo¹⁴⁹.

Rawls tem sido mais conhecido pela sua reformulação do construtivismo moral de Immanuel Kant (pois é quem, de acordo com Rawls, “realmente tem uma concepção de razão prática”¹⁵⁰) do que pela sua reavaliação da filosofia de Hume. No entanto, consideramos que partindo de suas leituras seminais de Hume, nas *Lectures*, é possível examinar, além da interpretação psicológica, a original contribuição humeana quanto ao papel dos sentimentos morais, sua concepção de Justiça como virtude artificial em direção à formulação de uma razão prática e aos modelos contemporâneos de justificação da moral.

De um modo geral, Rawls denomina a filosofia de Hume como um “fideísmo da natureza”: a operação, em conjunto, de um ceticismo e um naturalismo psicológico¹⁵¹. A visão de Hume da natureza Humana, segundo Rawls, é “o resultado da interação psicológica de dois tipos de forças: as forças das reflexões filosóficas céticas, de um lado, e as forças das propensões psicológicas naturais do costume e da imaginação, de outro”. O filósofo americano afirma que “Hume está seriamente comprometido com a tentativa de esboçar os princípios psicológicos mais óbvios de sua ciência da natureza humana, o que é seguramente o objetivo do *Tratado*”¹⁵².

Ao voltar-se, especificamente, ao exame da filosofia moral de Hume, o filósofo americano deixa-se “conduzir pela idéia de que Hume está interessado em explicar e encontrar um lugar para a moral como um fenômeno humano natural no interior de sua ciência da natureza humana”¹⁵³. Ou seja, a moralidade é um fenômeno natural plenamente coeso com a psicologia humana¹⁵⁴. Nesse exame, Rawls segue o

¹⁴⁹ APUD RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. XVI.

¹⁵⁰ RAWLS, 2005, p. 82.

¹⁵¹ Cf. RAWLS, 2005, p. 28.

¹⁵² Ibidem, p. 44-45.

¹⁵³ RAWLS, 2005, p. 99.

¹⁵⁴ Cf. RAWLS, 2005, p. 81.

mesmo “hábito de leitura”¹⁵⁵ da interpretação cética precedente, com seu *locus classicus*¹⁵⁶: a análise das seções T 2.3.3-8 e T 3.1.1-2¹⁵⁷. Segundo ele, nessas seções,

Hume procede tentando evidenciar que a razão não pode ser por si só um motivo que influencia nossa conduta; em lugar disso, ela tem apenas um papel secundário, limitado à correção de falsas crenças e a identificação de meios eficazes para dados fins. Procura, então, mostrar que não é a razão, mas o senso moral que constitui a base (epistemológica) das distinções morais¹⁵⁸.

Particularmente, na seção “Dos motivos que influenciam a vontade”, Rawls afirma que é onde se encontra a teoria humeana da deliberação (não-moral), ou seja, do raciocínio prático. Por não-moral, ele está se referindo às questões de dever e obrigação e afins que não estão expressamente examinadas, pois Hume não discute esses problemas senão a partir do Livro III. Os principais pontos que Rawls identifica nessa teoria humeana são os seguintes¹⁵⁹:

- toda a cadeia de razões no raciocínio dos meios para os fins é finita e é determinada pelas paixões;
- a visão de Hume não é nem hedonista, nem egoísta; o que significa para Rawls, que os propósitos e os objetivos das paixões não são nem hedonistas nem egoístas;
- o raciocínio prático pode afetar nosso sistema de paixões ao menos de cinco maneiras. Duas consistem em ajustar as paixões a crenças verdadeiras (ou bem fundamentadas), que são *explicitamente* apresentadas por Hume: a correção de crenças sobre os meios para os fins e a correção das crenças sobre as características dos objetos que despertam nossas paixões. Rawls acrescenta mais três efeitos que são caracterizados por Hume de forma *implícita*: a especificação, o planejamento e a ponderação.

¹⁵⁵Cf. BAIER, 1994, p. 158.

¹⁵⁶Cf. KORSGAARD, 1997, p. 219.

¹⁵⁷Ibidem, p. 30.

¹⁵⁸Ibidem, p. 31.

¹⁵⁹Cf. RAWLS, 2005, p. 38-42.

- parece ser uma idéia básica do filósofo escocês, segundo Rawls, que a razão estrita em conjunção com as paixões calmas, como o apetite geral pelo bem, guia e organiza a configuração das paixões que ora existe e nos move. Desse modo, as razões para a ação devem se vincular, assim parece, a uma ou mais das nossas paixões existentes. É isso, entre outras coisas, que se quer dizer quando se caracteriza a visão de Hume como *internalista*: aquilo que uma pessoa considera como suas razões deve relacionar-se com as motivações presentes dessa pessoa; no caso de Hume, com as paixões presentes nessa pessoa.

Em seguida, das seções do *Tratado* (T 2.3.4-9), Rawls extrai três princípios psicológicos que, segundo ele, fornecem os argumentos para corroborar a compreensão que os objetivos de Hume *não* são de apresentar uma teoria da deliberação racional *normativa*, em vez disso, o filósofo escocês está dizendo como, *psicologicamente*, nós de fato deliberamos¹⁶⁰. Esses princípios psicológicos são os seguintes:

- a) O *princípio da paixão predominante* afirma que qualquer emoção que acompanha uma paixão mais forte pode ser facilmente convertida nessa mais forte (cf. T 420). Hume parece pensar que, por vezes, as paixões mais fracas são excitáveis e instáveis na presença de paixões dominantes e, nesse caso, sua energia pode ser transferida para as paixões dominantes, que determinam então de maneira mais ampla a ação empreendida.
- b) O *princípio do costume* diz que o costume e a repetição são importantes para o aumento ou diminuição de nossas paixões e para a conversão do prazer em dor e da dor em prazer. O costume age assim através de seus dois efeitos originais sobre nós: primeiramente, confere uma facilidade na realização de qualquer ação, ou na formação de uma concepção de um objeto; em segundo lugar, essa facilidade,

¹⁶⁰Cf. RAWLS, 2005, p. 45.

uma vez adquirida, causa uma inclinação à realização ou à concepção. Hume observa que os dois aspectos do costume (facilidade e inclinação) tendem a ampliar os hábitos ativos e reduzir os hábitos passivos. Juntamente com o princípio da paixão predominante, isso significa que, ao longo do tempo, os hábitos tendem a absorver energia dos passivos, de maneira que, até certo ponto, os hábitos ativos detêm o controle (cf. T 423-424).

c) O *princípio da maior influência das ideias mais particulares e determinadas sobre a imaginação* está relacionado com os prazeres com que estamos familiarizados e de que temos ideias detalhadas e específicas, e que exercem maior influência sobre nós do que aqueles que concebemos sob a noção geral de prazer ou vantagem. Em verdade, quanto mais gerais e universais são nossas ideias, menos elas influenciam a imaginação e, portanto, as paixões (cf. T 424-426).

A conclusão de Rawls é que segundo esses princípios:

- 1- A deliberação pode alterar o grau em que certas paixões que temos no momento atual são ativas agora e, portanto, o peso – o grau de influência – com que afetam a decisão alcançada. A deliberação pode ser levada a cabo de modo que reduza ou mesmo elimine a influência presente de algumas paixões e aumente a influência de outras.
- 2- Segundo Rawls, embora Hume não mencione explicitamente, a deliberação pode nos levar a perceber que temos agora certas paixões das quais em grande medida não éramos cientes, não simplesmente paixões de que nos esquecemos ou a que prestamos pouca atenção. Tornamo-nos cientes delas por gostarmos de nos imaginar fazendo isto ou aquilo. Assim como antes, ainda que ao longo da deliberação as paixões finais sejam vistas como fixas, a deliberação pode afetar a vivacidade e força com que são sentidas e, por conseguinte, sua influência sobre nossa decisão e subsequente conduta.

Ao menos desses dois modos, segundo Rawls, a deliberação consegue, em ampla medida, controlar quais paixões conduzirão e influenciarão nossa conduta. Como afirma Hume, “as paixões violentas exercem uma influência mais poderosa sobre a vontade; mas constatamos freqüentemente que as calmas, quando corroboradas pela reflexão e auxiliadas pela resolução, são capazes de controlá-las em seus movimentos mais impetuosos” (T 437). As paixões calmas, corroboradas pela reflexão e secundadas pela resolução, podem controlar as paixões violentas em seus momentos mais furiosos. A posse desse controle sobre as paixões é precisamente o que Hume designa por *firmeza de caráter* (espírito)¹⁶¹: “o predomínio das paixões calmas sobre as violentas” (T 418). Em pessoas com firmeza de caráter, as paixões calmas têm um lugar central na configuração total de suas paixões e assumiriam controle das faculdades de pensamento racional, isto é, a razão estrita e a imaginação. Hume pensa também que o costume, o hábito e a imaginação sustentados pela configuração total das paixões desempenham um papel importante na firmeza de caráter¹⁶².

Um ponto importante, nesse momento, é verificar o que o próprio Rawls entende por raciocínio prático. De acordo com o filósofo americano, no raciocínio prático, nossas deliberações são conduzidas ou verificadas por certos *princípios* da razão prática, tais como os dois que o próprio Hume parece mencionar:

- o princípio de se empregar meios eficazes para se obter determinados fins;
- o princípio de corrigir nossos conhecimentos das características das coisas que queremos, à luz de crenças verdadeiras ou razoáveis.

Esses princípios, entre outros, especificam o que é correto, ou *válido*, no raciocínio prático. Ao nos perguntarmos se o apetite geral pelo bem é uma paixão ou um desejo dependente de um princípio, estamos perguntando se Hume o descreve como algo que opera como uma paixão ou como um desejo dependente de um princípio, associado a um princípio da razão prática. Para responder esta pergunta,

¹⁶¹Para a expressão de Hume - *strength of mind* – o tradutor de Rawls utiliza a expressão – *firmeza do espírito*.

Cf. RAWLS, 2005, p. 48.

¹⁶²Cf. RAWLS, 2005, p. 47-49.

Rawls introduz a concepção de um agente racional: é um agente cujo caráter, cuja configuração de desejos (paixões), encerra desejos dependentes de princípios associados no caso aos princípios da razão prática.

Na interpretação de Rawls, a descrição de Hume é puramente de princípios psicológicos, que operam de determinadas maneiras, mas não como princípios racionais que o agente aplica por reconhecer sua autoridade racional. Rawls admite que Hume parece endossar dois princípios da razão prática, já mencionados:

- adotar os meios mais eficazes para alcançar nossos fins;
- adquirir crenças razoáveis sobre nossos fins e objetivos.

No entanto, o filósofo americano considera, mesmo assim, que em ambos os casos a descrição de Hume é puramente *psicológica*. Tudo é simplesmente um fato da psicologia humana; a razão prática *não* parece desempenhar papel algum. Segundo Rawls, o filósofo escocês não tem uma concepção de raciocínio prático. Para ele, o que distingue a visão de Hume é que ela parece ser puramente psicológica além de carecer totalmente daquilo que alguns autores consideram serem as ideias de razão prática e da autoridade desta¹⁶³.

Rawls mantém sua interpretação psicológica da filosofia de Hume, também, ao examinar o Livro III do *Tratado*. Em sua análise das *virtudes, a justiça como virtude artificial, a crítica ao racionalismo, a imagem do espectador judicioso* e o papel da *simpatia*¹⁶⁴, Rawls sublinha que para Hume a moralidade é um fenômeno natural plenamente coeso com a psicologia humana. Ou seja, Hume abandona inteiramente a ideia de uma base teológica da moral e passa a tratar as virtudes e sentimentos morais como fatos naturais. Ele trata nossos juízos de aprovação e desaprovação moral como parte da psicologia humana¹⁶⁵. O filósofo escocês “psicologiza a motivação, confiando nas leis de associação e nas leis das emoções e invocando as forças dos desejos e sua influência”¹⁶⁶. Seu objetivo é *explicar* pelos princípios derivados da sua ciência da natureza humana, como nós realmente fazemos distinções morais; ele oferece uma consideração psicológica dos juízos morais e de seu papel social¹⁶⁷. Sua consideração de nossos juízos morais está em

¹⁶³Cf. RAWLS, 2005, p. 58-59.

¹⁶⁴Os temas em *itálico* serão examinados nos próximos capítulos dessa investigação.

¹⁶⁵Cf. RAWLS, 2005, p. 85.

¹⁶⁶RAWLS, 2005, p. 81-82.

¹⁶⁷Cf. RAWLS, 2005, p. 110.

conformidade com sua teoria psicológica do entendimento e das paixões. Essa consideração repousa sobre os princípios psicológicos da associação de ideias, sobre os princípios do costume e da facilidade, sobre princípios da paixão predominante e da maior influência de ideias mais particulares e determinadas. De acordo com Rawls, o filósofo escocês “não tem, ou ao menos não invoca, a nossa concepção dos juízos morais, segundo a qual eles são determinados por critérios e princípios que, por sua vez, são justificados por certas restrições formais e materiais sobre quais razões podem ser consideradas sólidas e válidas”¹⁶⁸.

A conclusão da interpretação psicológica de Rawls é que a teoria moral apresentada por Hume, não pode ser compreendida como *normativa*, mas sim, na melhor das hipóteses como uma *explicação psicológica* de como agimos moralmente¹⁶⁹.

¹⁶⁸RAWLS, 2005, p. 114.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 45.

Conclusão do capítulo I

Com este capítulo objetivamos mostrar que as críticas a um projeto normativo constitutivo da filosofia moral de Hume decorrem, basicamente, de interpretações da sua concepção de racionalidade prática. As interpretações de Korsgaard e Rawls inserem-se, como análises das chamadas teorias do raciocínio prático, no campo das posições de orientação kantiana¹⁷⁰. Segundo essas teorias e suas interpretações, a filosofia moral de Hume não cumpriria as exigências requeridas de uma razão prática. Como vimos, segundo interpretações de Korsgaard e Rawls, a razão para o filósofo escocês é incapaz de fornecer as finalidades da ação. Apenas as nossas crenças não podem determinar a vontade. As considerações morais não são eficazes senão na medida em que tenhamos um sentimento particular em relação à moralidade. Ou seja, não há um caminho que leve diretamente dos sentimentos morais para a fundamentação das obrigações segundo uma racionalidade dos fins. Em última instância, Hume não pode explicar a força vinculatória das normas morais a partir, unicamente, dos sentimentos. Para Korsgaard e Rawls, a filosofia de Hume não é adequada para fundamentar a normatividade da moralidade.

¹⁷⁰Cf. DARWALL, GIBBARD & RAILTON, 1997, p. 9- 10.

II. A interpretação instrumental: a normatividade da razão prática em Hume

A razão pode descobrir uma regra sobre como deveríamos proceder, se quiséssemos obter o que desejamos; neste sentido Hume estava certo ao chamar a razão escrava das paixões; mas ela é uma escrava inteligente, porque, enquanto serve ao seu mestre, contudo dirige, disciplina, e em parte controla os melhores interesses particulares dele¹⁷¹.

Beck

Nesse capítulo examinamos a “interpretação instrumentalista”, que seria a interpretação tradicional dos comentadores *humeanos* e *neo-humeanos*, que atribuem uma concepção de racionalidade prática instrumental à posição humeana na determinação da motivação moral¹⁷². Repetindo Radcliffe, as famosas seções do *Tratado* (T 2.3.3 e T 3.1.1-2), de forma *paradoxal*, permitem tanto interpretações que *negam* a possibilidade de uma racionalidade prática instrumental (Korsgaard e Rawls), como interpretações que as consideram o esboço do que é habitualmente considerado como o *paradigma* de uma concepção instrumental de racionalidade prática em Hume¹⁷³. Em uma versão resumida, esse paradigma pode ser exposto nos seguintes termos: a razão não pode ser por si só um motivo que influencia nossa conduta; em lugar disso, ela tem apenas um papel secundário, limitado à correção de falsas crenças e à identificação de meios eficazes para dados fins¹⁷⁴. Segundo Millgram, nas discussões sobre racionalidade prática, essa posição humeana é identificada como uma posição “instrumentalista”¹⁷⁵. Muitos filósofos reconhecem a teoria instrumental da racionalidade prática como altamente plausível e, tradicionalmente, consideram Hume como o primeiro filósofo a formular esta concepção de razão claramente¹⁷⁶.

¹⁷¹A citação de Beck é extraída de:

ROHDEN, Valério. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Editora Ática, 1981, p. 24.

¹⁷²Cf. PHILLIPS, 2005, p. 299-316.

¹⁷³Cf. RADCLIFFE, 1997, p. 250.

¹⁷⁴Cf. RAWLS, 2005, p. 31.

¹⁷⁵Cf. MILLGRAM, 1995, p. 75.

¹⁷⁶Cf. HAMPTON, Jean. “Does Hume Have an Instrumental Conception of Practical Reason?” *HUME STUDIES*, Oxford, USA, Volume XXI, n. 1, p. 57-74, Abril 1995, p.57.

Mas, qual a importância da defesa de uma interpretação instrumentalista de racionalidade prática da filosofia moral de Hume, para os propósitos de nossa tese, a saber, a plausibilidade de uma interpretação normativa de sua filosofia moral?

Vimos que, tanto a interpretação cética (Korsgaard), como a interpretação psicológica (Rawls), sustentam posições contrárias a uma concepção normativa inerente à sua filosofia, a partir de uma interpretação dos argumentos de Hume, a respeito do papel da razão prática na determinação da motivação moral. Ou seja, o ceticismo de Hume com relação ao papel da razão ou a sua mera descrição psicológica da ação moral, reforçam o não-cumprimento de exigências requeridas para uma concepção de racionalidade prática, necessária para a justificação ou avaliação de nossos juízos morais. Para Korsgaard e Rawls, mesmo que houvesse uma concepção de racionalidade prática instrumental em Hume, ela fundamentaria as razões para agir [*reasons for acting*] do agente em desejos, interesses ou algum outro estado conativo, subjetivo ou contingente do próprio agente. A consequência seria que essa concepção instrumentalista não teria o tipo de *normatividade* necessária para uma teoria da racionalidade prática. Com isso, mesmo com uma concepção humeana instrumentalista, não seriam cumpridos os critérios de adequação para uma teoria da razão prática¹⁷⁷.

Assim, com o exame e a defesa de uma interpretação instrumentalista da concepção de racionalidade prática da filosofia moral de Hume, podemos alcançar dois objetivos nesse segundo capítulo:

- 1) mitigar e se contrapor às interpretações críticas, com seus aspectos céticos e psicológicos relativos a uma concepção de racionalidade prática instrumental humeana;
- 2) elaborar os argumentos iniciais que colaboram na sustentação de nossa tese central – a defesa de uma interpretação normativa da filosofia moral de Hume.

¹⁷⁷Cf. HUBIN, Donald C. "The Groundless Normativity of Instrumental Rationality". *The Journal of Philosophy*, New York, Volume MCVIII, n. 9, p. 445-468, September 2001, p. 447.

Destacamos, como comentadores alinhados, de certa forma, em torno de uma interpretação instrumentalista de Hume: A. Baier, S. Blackburn, B. Willians, A. Gibbard, E. Radcliffe, M. Smith, M. Mason e D. Hubin. No entanto, cada um desses pensadores apresenta um modelo particular de interpretação da filosofia moral do filósofo escocês. Não há um consenso, entre os estudiosos contemporâneos, a respeito de qual interpretação subscreveria uma concepção de racionalidade prática plausível, ou se o próprio Hume ratificaria estes modelos teóricos *humeanos* ou *neo-humeanos* de racionalidade prática. Para atendermos aos objetivos do capítulo e de nossa investigação, diante dessa diversidade de interpretações e modelos teóricos, introduzimos uma distinção, proposta por Michele Mason, que identifica duas tendências interpretativas contemporâneas na literatura sobre o filósofo escocês, relacionada com a razão prática instrumental:

1) o *humeanismo das teorias da ação* [*action-theoretic humeanism*];

2) o *humeanismo das teorias das virtudes* [*virtue-theoretic humeanism*]¹⁷⁸.

Na seção II.1, analisamos posições tipo *action-theoretic humeanism*: teorias da racionalidade prática instrumental centradas na ação que explicam a sua realização através das razões do agente. Basicamente, essas teorias partem de uma interpretação da teoria da motivação moral humeana, defendendo um internalismo motivacional através da chamada tese crença/desejo [*desire/belief*]. Ou seja, a motivação para ação tem sua fonte na presença de um desejo relevante [*desire*] e de crenças [*belief*] meio-fins [*means-end*], do próprio agente¹⁷⁹. Destacamos como intérpretes alinhados com esta posição M. Smith e D. Hubin, dentre outros¹⁸⁰.

¹⁷⁸Cf. MASON, 2008, p. 347.

¹⁷⁹Cf. SMITH, 1987, p. 36.

¹⁸⁰Como exemplos de representantes das *Action-theoretic humeanism*:

- SMITH, Michael. "The Humean Theory of Motivation". *MIND*, Oxford, Vol. XCVI, p. 36-61, January 1987.
- DREIR, James. "Humean Doubts the Practical Justification of Morality". In: CULLITY, Garrett. & GAUT, Berys (Ed.) *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 81-100.
- HUBIN, Donald C. "The Groundless Normativity of Instrumental Rationality". *The Journal of Philosophy*, New York, Volume MCVIII, n. 9, p. 445-468, September 2001.

Na seção **II.2**, analisamos posições tipo *virtue-theoretic humeanism*, que seriam teorias da racionalidade prática instrumental centradas nas virtudes. Essa tendência interpretativa, além da própria Mason, possui também, como principais representantes A. Baier e E. Radcliffe. Essas pensadoras sustentam que certas formas de pensamentos práticos são constitutivas de virtudes, caráter, disposições de afetos e ideias que informam e motivam ações virtuosas dos agentes.

Nessa seção vamos destacar os argumentos de Mason e Radcliffe, como respostas as críticas de Korsgaard e Rawls, e a elaboração do modelo alternativo às posições *action-theoretic Humeanism*. Baier, por sua vez, vai merecer nossa atenção especial no capítulo IV.

II.1 *Action-theoretic* *humeanism* e o modelo crença-desejo: internalismo motivacional e não-cognitivismo em Hume

Posições tipo *Action-theoretic humeanism* seriam, segundo Mason¹⁸¹, teorias da racionalidade prática instrumental centradas na ação, que defendem primariamente uma explicação geral das ações através de razões [*reasons for acting*], com isso negligencia-se a exigência de um *status* categórico feita pelos racionalistas para estabelecimento das razões morais.

O modelo de motivação, proposta pela *action-theoretic humeanism*, explica em geral o raciocínio prático como estando a serviço da ação e, mais particularmente, o raciocínio a serviço da ação moral. A forma de raciocínio, em ambos os casos, é o mesmo: um raciocínio instrumental a serviço de *fins* baseados em *desejos*. Assim, contemporaneamente, costuma-se chamar de *humeana* aquela teoria da ação que, baseada no modelo *crença-desejo*, defende um modelo de agência racional que admite como único princípio racional o princípio instrumental (a regra *meio-fim*)¹⁸².

No entanto, uma das dificuldades do exame da posição *action-theoretic humeanism* é a diversidade de interpretações da filosofia de Hume, relativas a uma teoria da motivação, e, ao mesmo tempo, o distanciamento de sua filosofia moral e do seu pensamento filosófico em geral. Quando na verdade, o que se pretende é que esse tipo de análise capture a posição do filósofo escocês. Por exemplo, Donald C. Hubin classifica as *teorias das razões para agir* [*theories of reasons for acting*] em *teorias humeanas* e *teorias não-humeanas*. Hubin alerta que *teorias humeanas da racionalidade prática* [*humean theory of practical rationality*] não são necessariamente *teorias de Hume*¹⁸³. Segundo Hubin, o filósofo escocês não tem algo que possa ser chamado de uma teoria da racionalidade prática. Mas, as teorias humeanas da racionalidade prática (*humeanismo*) são *descendentes* da teoria de Hume e carregam o *espírito* de sua crítica aos racionalistas, que creditam à faculdade da razão, como fonte única, das razões para agir. As teorias humeanas

¹⁸¹Cf. MASON, 2005, p. 362.

¹⁸²Cf. VELASCO, 2001/2002, p.53.

¹⁸³Cf. HUBIN, Donald. "What's Special about Humeanism". *NOÛS*, Oxford, Volume XXXIII, n. 1, p. 30-45, March 1999, p.30.

da racionalidade prática partem da afirmação de Hume, segundo a qual, “a razão é a escrava das paixões” (T 415). Tais teorias consideram que as razões para agir estão baseadas nos estados conativos, contingentes e subjetivos do agente. Contrariamente, *teorias não-humeanas* negam isto. Hubin propõe ainda que teorias humaneanas (*humeanism*) possam ser decompostas em outras duas teorias: a teoria do *instrumentalismo puro* [*pure instrumentalism*] e a teoria da *tese das razões baseadas em desejos* [*thesis of desire-based-reasons*]¹⁸⁴.

Deixando em um segundo plano essas *taxonomias*¹⁸⁵ que “vicejam” na filosofia moral contemporânea em infundáveis subdivisões (ver anexo 1), destacamos, a seguir, dois modelos interpretativos de posições instrumentalistas *action-theoretic humeanism* que denominamos de:

- A) O modelo *crença-desejo*: razões motivadoras (explicativas) e razões normativas
- B) Razões para agir: o internalismo motivacional e o não-cognitivismo

Consideramos esses modelos relevantes no sentido de contrastar, na próxima seção, com a posição tipo *virtue-theoretic humeanism*.

A) O modelo *crença-desejo*: razões motivadoras (explicativas) e razões normativas

Michael Smith considera plausível, para uma teoria da motivação em geral e uma teoria humaneana da motivação em especial, a afirmação de que a motivação para a ação deve ter uma fonte na presença de *desejos* relevantes e *crenças meios-fim*¹⁸⁶. Segundo Smith, o modelo *crença-desejo* é visto como uma concepção

¹⁸⁴Ibidem, p. 32.

Ver também:

DARWALL, Stephen L. *Impartial Reason*. Ithaca, USA: Cornell University Press, 1983, pp. 19, 27, 35, 36, 53.

¹⁸⁵Uma discussão interessante relativa às possíveis classificações de teorias éticas está em:

HARE, Richard M. *Sorting out Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1997, pp. 42-62.

Essa obra de Hare possui uma edição brasileira, mas que, infelizmente, saiu com vários erros de impressão:

HARE, Richard M. *Ética: problemas e propostas*. São Paulo: Editora UNESP, 2003, pp. 67-94.

Ver também:

BRINK, 1989.

¹⁸⁶Cf. SMITH, 1987, p. 36.

Ver também:

clássica da psicologia da motivação e tem sido objeto de aperfeiçoamento na época contemporânea¹⁸⁷.

O modelo *crença-desejo* considera que os juízos morais, sem o auxílio de desejos previamente existentes, nunca podem por si mesmos fornecer ao agente qualquer motivo ou razão para agir. Ou seja, segundo este modelo, crenças acerca de fatos, quando não são acompanhadas de desejos, não movem um agente a agir. O que está pressuposto é que a motivação consiste de dois tipos radicalmente distintos de estados mentais: crenças e desejos. Sem uma crença para guiá-lo o desejo seria cego. Por outro lado, crenças precisam se apoiar em desejos para que se possa produzir uma ação. De acordo com este modelo, uma ação se torna inteligível ou explicável se o enunciado que a descreve puder ser inferido de uma classe de premissas que descrevem os fins que o agente deseja perseguir e suas crenças relevantes acerca de como poderá satisfazer seus desejos ou alcançar os seus fins.

O núcleo dessa teoria, sugere-se, provém de Hume. Segundo Dancy, o modelo *crença-desejo* é uma tese de Hume: um completo estado motivante é uma combinação de crenças e desejos. Nem crenças e nem desejos sozinhos podem ser suficientes para a ação. Mas a relação entre crenças e desejos é *assimétrica*: desejos são ativos e crenças não. Crenças são intrinsecamente inertes e desejos sempre são uma razão para a ação¹⁸⁸. Com isso, os defensores da teoria *crença-desejo* tendem a postular que crenças são motivacionalmente inertes, por serem simplesmente respostas passivas ao modo como é o mundo. Desejos, ao contrário, são ativos, direcionados à obtenção de algo, sendo por isso *intrinsecamente motivantes*.

Essa teoria da motivação humeana é defendida com o auxílio do seguinte argumento, primeiramente formulado por G.E. M. Anscombe: existem dois tipos de

SMITH, Michael. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell, 1994.

¹⁸⁷Em seu livro publicado em 2000 (*Mind & Morality*) John Brick apresentou uma interpretação conativista da psicologia moral de Hume. Segundo Brick, a teoria moral de Hume oferece os ingredientes necessários para a formulação de uma teoria conativista das razões para a ação. Para Brick, as distinções morais possuem uma base mental que se encontra nas “paixões” e “desejos”. A base não são as crenças e sim “os desejos”. Nas seções do *Tratado* (2.3.3 e 3.1.1-2) desvelam-se os argumentos, segundo a qual, a moral sendo prática, não pode ter a razão, somente como motivação das ações. A razão sozinha não é capaz de motivar. O desejo, no entanto, motiva suficientemente o agente.

Cf. BRICK, John. *Mind & Morality: An examination of Hume's moral psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

¹⁸⁸Cf. DANCY, 1993, p. 13.

estados mentais, crenças factuais, exemplos do primeiro tipo – e desejos, exemplos do segundo tipo¹⁸⁹. A diferença é explicitada em termos das assim chamadas direções de ajuste (*directions of fit*) que um estado mental tem em relação ao mundo. Crenças e desejos têm diferentes direções de ajuste: uma crença é algo que deve se ajustar ao mundo. Elas aspiram a ser verdadeiras e, em sendo verdadeiras, se ajustam ao mundo; quando falsas devem ser descartadas; são as crenças que devem ser corrigidas ou alteradas para se ajustarem ao mundo e não o contrário. Por outro lado, desejos aspiram à realização, e sua realização consiste em que o mundo se ajuste a eles, pois se o conteúdo de um desejo não estiver encontrando realização no mundo isso não constitui em geral um defeito do desejo, tampouco normalmente uma razão para descartá-lo: é o mundo que deve ser mudado para se ajustar aos nossos desejos e não vice-versa. Desejos se referem a algo que não é o caso ou ainda não é o caso; aspiram a uma mudança no mundo. É precisamente por isso que os desejos são imprescindíveis para as ações¹⁹⁰.

Michael Smith apresentou argumentos sofisticados para sustentar que crenças e desejos têm respectivamente diferentes direções de ajuste frente ao mundo¹⁹¹. Aqui está o cerne do debate entre as *action-theoretic humeanism* com as *teorias do raciocínio prático de orientação kantiana*: como desenvolver, essencialmente, uma teoria das razões para agir¹⁹². Qual seria a natureza dessas razões? Seriam razões normativas (para guiar, propor, justificar normas) ou razões explicativas (para descrever as ações)?

O que vamos destacar da posição de Smith é a sua distinção entre uma *teoria humeana da motivação* e uma *teoria humeana das razões normativas*. Para Smith, a caracterização de uma *teoria humeana da motivação* está baseada na ideia, segundo a qual, “a motivação tem sua fonte na presença de um desejo relevante e

¹⁸⁹Cf. ANSCOMBE, 1957, p. 2.

¹⁹⁰CARVALHO, 2005, p. 162-163.

¹⁹¹Cf. SMITH, Michael. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell, 1994.

¹⁹²Desde E. Anscombe (1957) e D. Davidson (1980) considera-se, contemporaneamente, as reflexões relativas a uma filosofia da ação. Esta pode ser entendida enquanto uma “teoria das razões para agir” na tentativa de esclarecer a suposição cotidiana de que as pessoas “têm razões” (melhores ou piores) para fazer o que fazemos e normalmente agimos com bases nas razões que consideramos melhores. No contexto de uma teoria das razões para agir, o problema central a ser discutido é o da relação entre dois tipos de razões: *razões normativas*, razões que, na perspectiva de quem delibera, justificam a realização de uma ação; *razões explicativas*, razões que, na perspectiva de quem observa a conduta de outra pessoa, explicam a realização de uma ação.

Cf. ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. Oxford: Blackwell, 1957.

Cf. DAVIDSON, Donald. “Action, Reasons and Causes”. In: *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1980, pp. 3-19.

crenças meios-fins”¹⁹³. Já a *teoria humeana das razões normativas* sustenta que “a coisa racional para um agente realizar é simplesmente agir de forma a maximizar seus desejos, qualquer que seja o conteúdo desses desejos”¹⁹⁴. Segundo Phillips, empregando a distinção de Smith, nas seções do *Tratado T 2.3.3 e T 3.3.1*, Hume articula a sua teoria da motivação; no entanto, não há nada aí que endosse uma teoria humeana das razões normativas¹⁹⁵.

Com essa sua distinção apresentada em termos de *razões motivadoras* e *razões normativas*, Smith pretende se contrapor as críticas de Nagel, MacDowell e Platts à teoria humeana¹⁹⁶. Destacamos apenas a crítica de Nagel à teoria da motivação de Hume, cujo argumento central é: qualquer teoria que tente explicar a motivação humana tem de pressupor inevitavelmente alguma estrutura racional¹⁹⁷. Segundo Nagel, as razões motivadoras (explicativas) dependem conceitualmente das razões normativas. Ou seja, as razões normativas possuem prioridade sobre as razões motivadoras. Nagel afirma que “quando uma ação é explicada por razões ela é colocada sob o controle de princípios normativos. (...) Esta estrutura não é arbitrária nem acidental. A sua forma está determinada de certo modo pelo fato de que os seres conscientes devem aplicar o sistema de princípios normativos a si mesmos quando forma as suas intenções”¹⁹⁸.

A resposta de Smith é negar essa prioridade conceitual atribuída por Nagel¹⁹⁹. Para Smith, existe uma conexão *a priori* entre citar as razões de um agente para agir (razões motivadoras) e dar uma justificação de sua conduta (razões normativas). Trata-se, no entanto, de dois tipos de razões diferentes, e por isso estabelecem a ligação entre a justificação e a ação de um modo diferente²⁰⁰. Na visão de Smith, a teoria da motivação humeana é a única que dá conta adequadamente do fato de as explicações racionais serem explicações teleológicas, fato que seria independente de qualquer tomada de posição ulterior a respeito de se, por sua vez, as explicações teleológicas são ou não são causais²⁰¹.

¹⁹³SMITH, 1987, p. 36.

¹⁹⁴Ibidem.

¹⁹⁵Cf. PHILLIPS, 2005, p. 306

¹⁹⁶Cf. SMITH, 1987, 37.

¹⁹⁷Cf. NAGEL, 1970, p. 15.

¹⁹⁸Ibidem.

¹⁹⁹Cf. VELASCO, Marina. “Motivação neo-humeana: porque acreditar nela?” *MANUSCRITO*, Campinas, v. 26, n. 1, p. 135-182, jan.-jun. 2003.

²⁰⁰Cf. SMITH, 1987, p. 38.

²⁰¹Cf. VELASCO, 2003, p. 141-142.

Sem nos alongarmos no debate entre Nagel e Smith, o importante para nossa tese, a partir da atenção ao modelo crença-desejo, é que, segundo Smith, a teoria da motivação humeana é uma teoria acerca das *razões motivadoras* e que não pretende dizer nada “acerca das condições sob as quais um agente tem uma razão normativa”²⁰². De certa forma, Smith reforça, além da dicotomia entre uma teoria humeana da motivação e uma teoria humeana das razões normativas, a interpretação psicológica da teoria da motivação de Hume, segundo a qual, “uma imagem padrão da psicologia humana, uma imagem que devemos a Hume, é importante porque oferece para nós um modelo de explicação da ação humana”²⁰³.

B) Razões para agir: o internalismo motivacional e o não-cognitívismo

A partir desse modelo crença-desejo destaca-se, segundo a posição tipo *action-theoretic humeanism* um elemento essencial da teoria humeana da motivação: a tese de que toda motivação tem um desejo em sua origem²⁰⁴. Aqui adentramos em um tema contemporâneo da psicologia moral: a relação entre motivação e moralidade, ou melhor, a respeito da natureza da motivação moral.

Conforme já visto na seção II.1, segundo alguns comentadores, podemos caracterizar a visão de Hume como *internalista*: aquilo que uma pessoa considera como suas razões deve relacionar-se com suas motivações presentes; no caso de Hume, com as paixões (desejos) presentes nessa pessoa²⁰⁵. Entretanto, como a distinção entre internalismo e externalismo é um debate contemporâneo relacionado à motivação moral, a posição de Hume não é facilmente identificada. Por exemplo, recentemente foi argumentado que Hume é um *externalista*: a aceitação de um juízo moral não é ele próprio motivamente, mas exige um desejo independente²⁰⁶.

²⁰² SMITH, 1987, p. 39.

²⁰³ SMITH, 1997, P.7-9.

²⁰⁴ Cf. NAGEL, 1970, p. 279.

²⁰⁵ Segundo Dancy a classificação das teorias da motivação moral em internalistas e externalistas começou com W. D. Falk em 1948.

Cf. DANCY, 1993, p.1.

Ver também:

- Bernard Williams, “Internal and External Reasons”, In: *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge U. P., 1981.

- RAWLS, 2005, p. 42.

²⁰⁶ Cf. COLEMAN, Dorothy. “Hume’s internalism”. *Hume Studies*, volume XVIII, n. 2, pp. 331-348, November 1992, p. 331.

De qualquer forma, esse debate nos leva ao tema de nossa investigação a respeito da justificação da moralidade, já que o *internalismo motivacional* defende que há uma relação “interna” entre motivação moral e dever moral²⁰⁷. Segundo Audi, o *internalismo motivacional* sustenta que acreditar (e, portanto, normalmente exprimir assentimento por meio de um juízo) que uma ação constitui nossa obrigação (moral) implica de forma não trivial ter algum grau de motivação para realizá-la²⁰⁸. Segundo a interpretação internalista, considerações ou juízos morais – a percepção de algo como certo ou errado – são suficientes para explicar o motivo que temos para agir de determinado modo.

Para Nagel, o principal apelo da posição internalista é o fato de que ela acomoda melhor a crença de que a moralidade é essencialmente prática:

O apelo do internalismo deriva da convicção de que não se pode aceitar ou afirmar sinceramente uma proposição ética sem aceitar ao menos uma motivação *prima facie* para agir de acordo com ela²⁰⁹.

Por sua vez, Dancy acrescenta mais uma possível classificação: a tese do *internalismo motivacional* pode ser afirmada à maneira *cognitivista* ou à maneira *não-cognitivista*²¹⁰. Seguindo a definição, o *internalismo não-cognitivista*, que seria a posição de Hume (segundo alguns intérpretes)²¹¹, sustenta que se o julgamento moral é acompanhado de efeitos práticos (ou de uma influência sobre a vontade), isto não pode ser em virtude de ele conter crenças (posição do *internalismo cognitivista*), mas sim desejos (paixões)²¹². Assim, com a tese da impotência da razão com relação à motivação moral, temos que os juízos morais não são

²⁰⁷É importante, para evitar equívocos, notar uma ambiguidade dos termos “internalismo” e “externalismo”. O debate entre internalismo e externalismo, *grosso modo*, é amplamente difundido em epistemologia para tratar de assuntos que dizem respeito à justificação e ao conhecimento. Em sua versão epistemológica, “internalismo” e “externalismo” designam posições distintas diante do problema da justificação. A ideia central do internalista é a de que o que justifica uma crença é interno ao agente, no sentido de que o agente tem consciência ou pode vir a ter consciência disso por introspecção ou reflexão introspectiva. Por contraste, uma posição externalista entende que o que justifica uma crença não é algo acessível introspectivamente, e nesse sentido é externo ao sujeito.

Cf. AUDI, 1977, p.12.

²⁰⁸Ibidem, p.18.

²⁰⁹NAGEL, 1970, p. 7.

²¹⁰Cf. DANCY, 1993, p. 3.

²¹¹Ibidem.

²¹²Como Internalistas cognitivistas temos: Kant, Nagel e MacDowell.

expressões de crenças que podem ser verdadeiras ou falsas (não-cognitismo). Os juízos morais dependem de um *estado conativo, não-cognitivo*²¹³.

Os não-cognitivistas são naturalmente internalistas. Já os cognitivistas²¹⁴, têm uma escolha:

Podem ser internalistas, sustentando que juízos morais exprimem crenças peculiares que, diferentemente de crenças normais, não podem estar presentes sem motivar. Ou podem ser externalistas, sustentando que juízos morais exprimem crenças que dependem da presença de um desejo independente para motivar²¹⁵.

De acordo com Dancy, “precisamos defender uma forma extremada de cognitivismo, que não admita que Hume estivesse certo a maior parte do tempo”²¹⁶.

Opondo-se às duas opções internalistas, existem teorias que rejeitam a premissa internalista fundamental – *que há um elo interno entre os juízos morais e a ação*. Negar essa premissa é ser externalista (como David Brink)²¹⁷. O que, segundo alguns comentadores, não é a posição de Hume²¹⁸.

Para uma visão esquemática das diversas posições internalistas e externalistas veja o anexo 1.

Segundo as interpretações contemporâneas apresentadas, a teoria da motivação moral de Hume estaria no campo do *conativismo (não-cognitismo)* a partir de premissas *internalistas*. O principal argumento da interpretação contemporânea da teoria da motivação moral humeana em favor de um *internalismo não-cognitivista (conativismo)* combina duas premissas básicas: a) a razão sozinha não pode influenciar nossas ações; b) a moralidade é essencialmente prática.

²¹³Segundo Radcliffe, variações de uma interpretação *não-cognitivista* em Hume podem ser encontradas em S. Blackburn e J. L. Mackie.

Cf. RADCLIFFE, 1997, 257.

²¹⁴Dancy defende uma teoria cognitiva pura, rejeitando frontalmente a tese humeana de que uma explicação completa da motivação exigiria a referência a um conjunto formado por uma crença e um desejo. Ele propõe a superação da dicotomia internalismo versus externalismo.

Cf. DANCY, 1993, p. 12.

²¹⁵Ibidem, p.3.

²¹⁶Ibidem, p. 12.

²¹⁷BRINK, 1989.

²¹⁸Cf. COLEMAN, Dorothy. “Hume’s internalism”. *Hume Studies*, Volume XVIII, Number 2, pp. 331-348, November 1992, p. 343.

Essas premissas estão nas passagens cruciais em que Hume afirma que os juízos morais devem ser baseados em sentimentos e não na razão. Sua argumentação parte da natureza prática da moralidade e da inatividade da razão, conforme ele escreve:

A filosofia comumente se divide em *especulativa* e *prática*. Como a moral se inclui sempre nesta última divisão, supõe-se que influencie nossas paixões, e que vá além dos juízos calmos e impassíveis do entendimento. (...) Como a moral, portanto, tem uma influência sobre as ações e os afetos, segue-se que não pode ser derivada da razão, porque a razão sozinha, como já provamos, nunca poderia ter tal influência. A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto (T 457).

As posições *não-cognitivistas* (*conativismo*) contemporâneas se desenvolvem a partir justamente da conclusão que se segue dessas duas premissas. Dado que as considerações morais têm um efeito motivador sobre nossas ações, e considerando que elementos *cognitivos* isoladamente não possuem tal efeito, aquelas considerações devem ser eminentemente *não-cognitivas* ou possuir essencialmente elementos *não-cognitivos*. Assim, juízos morais, como parte disso que chamamos considerações morais, devem ser expressões de desejos, sentimentos, afetos, atitudes, preferências etc., e não de crenças. Segue-se, então, que existe uma conexão interna entre juízos morais e motivação.

Com relação ao problema da normatividade dos juízos morais, podemos afirmar que os internalistas fazem referência aos estados internos do agente para a justificação dos juízos morais; já os externalistas negam que esse movimento seja possível. Segundo Michael Smith, podemos definir a teoria humeana da ação desse modo: para que uma ação possa ocorrer e, por conseguinte, ser suscetível de justificação, é necessário, para sustentar essa interpretação, que o sujeito se encontrava em um estado interno (internalismo) orientado teleologicamente (Crenças-desejos/meios-fins), que dizer, um estado desejante (conativismo/não-cognitívismo)²¹⁹.

²¹⁹Cf. SMITH 1994, p. 94-97, 130-131.

O característico, então, das teorias centradas na ação - *action-theoretic humeanism* - seria sua pretensão geral de fazer convergir afirmações em torno de certos componentes psicológicos. Isto equivaleria a defender que o definitivo de uma explicação humeana passaria por postular a centralidade de certos estados internos – no seu caso os desejos – na constituição e explicação normativa da conduta. O modelo de estrutura da motivação, proposta pelo *action-theoretic humeanism*, explica em geral o raciocínio a serviço da ação e, mais particularmente, o raciocínio a serviço da ação moral. A forma de raciocínio, em ambos os casos, é o mesmo: um raciocínio instrumental a serviço de um desejo individual, fins baseados em desejos.

No entanto, como alerta Mason, essas teorias realizam uma separação entre a teoria de Hume da razão prática e sua ética. Com isso, segundo Mason, o ideal de ação racional do *action-theoretic humeanism* não é um ideal moral, mas aspiram a um ideal prático: um ideal de acordo com uma racionalidade instrumental direcionada a uma excelência prática. Com a clivagem realizada e com o objetivo de um ideal prático de racionalidade instrumental, o *action-theoretic humeanism*, mantém, ainda, o *status* normativo de certas formas de pensamento prático, exclusivamente em princípios formais da razão.

Além da separação entre razão prática e ética, podemos perceber claramente um distanciamento dos modelos *crença-desejo* e *internalismo não-cognitivista* do pensamento filosófico de Hume. As variedades desses diferentes enfoques contemporâneos, da assim chamada meta-ética, abordam posições distintas e complexas, tais como: semântica moral (ocupa-se do significado da linguagem moral), ontologia moral (preocupa-se em saber se há fatos morais) e epistemologia moral (quer saber se existe conhecimento moral). Podemos com algum esforço exegético tentar realizar aproximações teóricas entre a filosofia de Hume e todo um arsenal de conhecimentos disponíveis atualmente na filosofia analítica, filosofia da mente, filosofia da linguagem e filosofia da ação. Mas é obvio que Hume não dominava todo um sistema conceitual da intencionalidade, psicologia cognitiva e da linguística presente hoje no debate meta-ético. Todas essas posições são *reconstruções* teóricas *sofisticadas* e *originais* que, em alguns casos, estão

relacionadas com o pensamento humeano²²⁰; no entanto, de certa forma, posições tipo *action-theoretic* trabalham com categorias *anacrônicas*²²¹ com relação à filosofia de Hume²²². Assim, temos que posições tipo *action-theoretic humeanism* não respondem adequadamente aos propósitos de uma interpretação normativa da filosofia moral de Hume. Isso, em resumo, decorre das seguintes dificuldades apresentadas pela posição *action-theoretic humeanism*:

- a dicotomia entre uma teoria da motivação e uma teoria das razões normativas;
- a caracterização da filosofia de Hume como uma teoria descritiva de uma moral psicologizada ou de uma psicologia moral;
- o distanciamento de uma teoria da racionalidade prática da teoria moral de Hume;
- os termos “razão”, “razões” e “razões para agir” que não são, decididamente, a terminologia adequada para interpretar a filosofia moral de Hume.
- a diversidade de taxionomias propostas para “enquadramento” da filosofia de Hume.

Podemos até fazer “algumas breves concessões aos gostos filosóficos correntes”²²³ no âmbito das teorias da motivação moral, da psicologia da ação ou das teorias da razão prática, mas não como interpretações adequadas da filosofia moral de Hume.

²²⁰Podemos perceber com algum esforço imaginativo o “espírito” de Hume nas *reconstruções* teóricas *sofisticadas* e *originais* presente nas seguintes teorias filosóficas:

1. O “quase-realismo” de S. Blackburn; 2. O “expressivismo de normas” de A. Gibbard; 3. A psicologia dualista “crença-desejo” de M. Smith.

²²¹Cf. BAIER, 1994, p. 194.

²²²Cf. COLEMAN, 1992, p. 332.

²²³BAIER, 1994, p.194.

II.2 *Virtue-theoretic humeanism*: Radcliffe e o ideal de virtude prática em Hume

Uma defesa contemporânea da concepção de racionalidade prática instrumental em Hume é a de Elizabeth S. Radcliffe. No seu artigo de 1997, ela aponta que os principais críticos atuais que negam uma concepção de racionalidade prática instrumental em Hume são: C. Korsgaard, N. Dahan, Elijah Millgram e J. Hampton²²⁴. Ao se posicionar contra estes críticos, Radcliffe considera que sua mais importante contribuição foi a de expandir os aspectos constitutivos das teorias do raciocínio prático. Segundo ela, as definições de raciocínio prático derivam de determinadas perspectivas e tradições que desqualificam outras. Em um sentido contrário, Radcliffe argumenta que sua proposta de caracterização da racionalidade prática é conciliatória. Ela se utiliza tanto de considerações das tradições empiristas como racionalistas²²⁵.

Para Radcliffe, basicamente, as críticas a uma concepção de racionalidade prática instrumental em Hume estão todas centradas em interpretações da seção “Dos motivos que influenciam a vontade” (T 413-418). Tais críticas são as seguintes:

A) A teoria da ação de Hume é apenas explicativa²²⁶

De acordo com esta crítica, Hume apenas descreve como a ação é produzida em termos de crenças e desejos, de meios e fins. Mas, tal explicação não contém uma concepção de razão recomendando certas ações. Esta interpretação utiliza como sustentação, principalmente, a seguinte evidência textual do *Tratado*:

É evidente que, quando temos a perspectiva de vir a sentir dor ou prazer por causa de um objeto, sentimos, em consequência disso, uma emoção de aversão ou de propensão, e somos levados a evitar ou abraçar aquilo que nos proporcionará esse desprazer ou essa satisfação. Também é evidente que tal emoção não se limita a isso; ao contrário, faz que olhemos para todos os lados, abrangendo

²²⁴Cf. RADCLIFFE, 1997, p. 247, 248.

²²⁵Ibidem, p. 249.

²²⁶De acordo com Radcliffe este argumento é evidente em Hampton, Millgram, e Korsgaard. Cf. RADCLIFFE, 1997, 250-251.

qualquer objeto que esteja conectado com o original pela relação de causa e efeito. É aqui, portanto, que o raciocínio tem lugar, ou seja, para descobrir essa relação; e conforme nossos raciocínios variam, nossas ações sofrem uma variação subsequente. Mas é claro que, neste caso, o impulso não decorre da razão, sendo apenas dirigido por ela. É a perspectiva de dor ou prazer que gera a aversão ou propensão ao objeto; e essas emoções se estendem àquilo que a razão e a experiência nos apontam como as causas e os efeitos desse objeto. Nunca teríamos o menor interesse em saber que tais objetos são causas e tais outros são efeitos, se tanto as causas como os efeitos nos fossem indiferentes. Quando os próprios objetos não nos afetam, sua conexão jamais pode lhes dar uma influência; e é claro que, como a razão não é senão a descoberta dessa conexão, não pode ser por meio dela que os objetos são capazes de nos afetar. (T 414).

B) Hume nega todos os argumentos a respeito de uma legítima teoria da racionalidade prática com base normativa na razão²²⁷

Radcliffe destaca que, segundo os críticos, existem três modelos teóricos capazes de sustentar uma legítima teoria da racionalidade prática, e nenhum deles é apresentado por Hume:

1) *o Imperativo Hipotético*: de acordo com este modelo, ações somente podem ser julgadas como racionais ou irracionais relativas aos seus fins. Todos os seres racionais devem providenciar os meios adequados para seus próprios fins²²⁸.

Se Hume não subscreve a perspectiva dos imperativos hipotéticos, e já que a perspectiva dos Imperativos Hipotéticos é a forma de expressão do instrumentalismo, então, Hume não teria uma teoria instrumentalista. Para Hume possuir uma teoria instrumentalista de racionalidade prática, ele teria que ter um sistema pelo quais os agentes formam imperativos hipotéticos – isto é, eles formulariam crenças como guias de ação na forma “Se eu quero A, devo fazer B”, sendo que, se eles querem A e não fazem B, eles estão agindo irracionalmente. Mas, na perspectiva de Hume, imperativos hipotéticos nunca são violados. Segundo

²²⁷Argumento especificamente de Korsgaard e Hampton.
Cf. RADCLIFFE, 1997, 251-254.

²²⁸Para um modelo alternativo ver:
FOOT, Philippa. “Morality as a System of Hypothetical”.
Cf. DARWALL, GIBBARD, RAILTON, 1997, pp. 313-322.

ele, somente crenças podem ser racionais ou irracionais, desde que somente crenças e não paixões são verdadeiras ou falsas (T 415-416, 458). Isto implica porque, para Hume, pessoas nunca agem racionalmente ou irracionalmente, já que ações nunca estão submetidas às normas racionais.

2) o *Princípio da Prudência*: diz que devemos adotar fins que maximizem nosso auto-interesse por longo tempo. Prudencialmente falando, agimos irracionalmente quando não adotamos os fins que deveríamos ter adotado. A evidência textual, segundo os críticos, que Hume não subscreveria o *Princípio da Prudência* está em T 416, como segue:

Não é contrário à razão que eu escolha minha total destruição só para evitar o menor desconforto de um índio ou de uma pessoa que me é inteiramente desconhecida. Tampouco é contrário à razão eu preferir aquilo que reconheço ser para mim um bem menor a um bem maior, ou sentir uma afeição mais forte pelo primeiro que pelo segundo.

3) o *Princípio do Imperativo Categórico*: diz que existem fins que todas as criaturas racionais devem ter; esses são fins demandados pela própria razão e determinados pela moralidade. Hume, como um ferrenho oponente do racionalismo moral, claramente não subscreve a perspectiva do *Princípio do Imperativo Categórico*.

C) A posição de Hume, com relação ao papel da razão na determinação de fins, é contra-intuitiva²²⁹.

De acordo com Radcliffe, para os críticos de Hume, o significado do *dictum* “a razão é escrava das paixões” (T 415) é o seguinte: paixões não são estados representacionais, elas não podem ser objetos da razão; da mesma forma, a razão para Hume somente manipula estados com conteúdos representacionais. Assim, com relação aos fins, as ações não são racionais e nem irracionais, sendo uma posição contra-intuitiva; então, Hume não possui uma teoria da racionalidade prática.

²²⁹Argumento específico de Millgram.
Cf. RADCLIFFE, 1997, 254.

Após a apresentação desses argumentos (A, B e C) contrários a uma concepção de racionalidade prática instrumental em Hume, Radcliffe vai sustentar:

(1) que todos estes argumentos partem de uma mesma premissa, a saber: a conclusão de um argumento prático deve ter presente uma norma para a ação, e esse *status* normativo da conclusão deve vir da própria razão²³⁰.

(2) que interpretações de Hume, como um cético sobre a racionalidade prática, nada dizem a respeito das crenças que acompanham a experiência das paixões e, assim, concentram-se apenas nas interações causais entre paixões (motivos) e crenças como meios para fins.

Ela contra-argumenta, principalmente para refutar (2), que segundo Hume, crenças são idéias alinhavadas pelas experiências; e algumas experiências produzem paixões, que podem também causar crenças; que por sua vez, paixões, elas mesmas, podem causar a produção de crenças. Como afirma Hume:

Assim como a crença é um requisito quase indispensável para despertar nossas paixões, também paixões são, por sua vez, muito favoráveis à crença. Por esse motivo, não apenas os fatos que proporcionam emoções agradáveis, mas com freqüência também os que provocam dor, tornam-se mais facilmente objetos de fé e convicção. Um covarde, que se amedronta facilmente, acredita sem pestanejar em qualquer um que lhe fale de um perigo. Uma pessoa de disposição triste e melancólica é bastante crédula em relação a tudo que alimente sua paixão dominante. Quando aparece um objeto capaz de afetá-la, ele dá o alarme, e imediatamente desperta um certo grau de sua paixão correspondente – sobretudo no caso das pessoas naturalmente inclinadas a essa paixão. Tal emoção passa para a imaginação por uma transição fácil; e, ao se difundir por nossa idéia do objeto que causa o afeto, leva-nos a formar essa idéia com uma força e vividez maiores, e, conseqüentemente, a assentir a ela, de acordo com o sistema precedente (T 120).

Dado que paixões estão causalmente conectados com crenças, e paixões servem como motivos para ações, elas podem também ser causas de crenças pelo qual estabelecem o raciocínio para uma conclusão sobre a ação. Assim, segundo Radcliffe, quando paixões que produzem crenças são sentimentos morais – prazer e

²³⁰Ibidem, p. 254.

dor - experimentados de forma geral, ou moralmente, de um ponto de vista específico – tais crenças são crenças morais²³¹.

Quando do propósito de refutar (1), Radcliffe retoma a discussão humeana *is/ought*, segundo a qual conclusões morais não derivam logicamente de premissas factuais (T 469). Para ela, o *dictum* de Hume - “dever” não pode ser derivado de “ser” - não é uma negação da razão em conclusões sobre a moralidade, e não é também uma negação de que distinções (julgamentos) morais estão baseadas em crenças sobre fatos.

A dicotomia *is/ought*, na teoria de Hume, é a separação entre crenças sobre objetos [*beliefs about objects*] do mundo externo, todas as quais derivadas do raciocínio, e crenças sobre valores [*beliefs about values*], que são derivadas de nossos sentimentos²³². O que é para uma crença ser baseada em/ou derivada de um sentimento por oposição à racionalidade? Hume certamente toma a moralidade como sendo uma questão de sentimento, pois ela é “mais propriamente sentida do que julgada” (T 470). Sua visão, falando em termos gerais, é que quando o observador de *um ponto de vista geral* [*‘general’ point of view*] – *de um ponto de vista moral* – em relação a um ato ou caráter, reage com um sentimento de *aprovação*, nós consideramos aquele ato ou caráter como *virtuoso*; quando o observador reage com *desaprovação*, nós consideramos aquele ato ou caráter como *vicioso*.

Os argumentos de Radcliffe estão baseados na interpretação, segundo a qual, Hume acredita que os julgamentos morais estão fundados em nossos sentimentos de *simpatia*; mas, o próprio Hume nos faz um alerta: nossos sentimentos podem variar dependendo de nossas situações individuais e perspectivas. O filósofo escocês afirma,

²³¹Cf. RADCLIFFE, 1997, 255.

²³²Ver também:

STURGEON, Nicholas L. “Moral Skepticism and Moral Naturalism in Hume’s Treatise”. *Hume Studies*. Volume XXVII, Number 1 (April, 2001) 3-84. STURGEON, 2001.

Quando uma qualidade ou carácter tem uma tendência a promover o bem da humanidade, ela nos agrada, e por isso a aprovamos, uma vez que apresenta a idéia vívida de prazer, que nos afeta por simpatia e é em si mesma uma espécie de prazer. Mas como essa simpatia é muito variável, pode-se pensar que nossos sentimentos morais têm de admitir as mesmas variações. Simpatizamos mais com as pessoas que estão próximas a nós que com as que estão distantes; simpatizamos mais com nossos conhecidos que com estranhos; mais com nossos contemporâneos que com estrangeiros.

(...) Nossa situação, tanto no que se refere a pessoas como a coisas, sofre uma flutuação contínua; um homem distante de nós pode, dentro de pouco tempo, se tornar um conhecido íntimo. Além disso, cada homem particular ocupa uma posição peculiar em relação aos outros; e seria impossível conseguir conversar com alguém em termos razoáveis, se cada um de nós considerasse os caracteres e as pessoas somente tais como nos aparecem de nosso ponto de vista particular.
(T581)

Para corrigir estas flutuações e variações da simpatia, Hume sustenta que:

(...) apesar dessas variações de nossa simpatia, damos a mesma aprovação às mesmas qualidades morais, seja na *China*, seja na *Inglaterra*. Essas qualidades parecem igualmente virtuosas e inspiram o mesmo apreço em um espectador judicioso [*judicious spectator*].

(...) Portanto, para impedir essas contínuas *contradições*, e para chegarmos a julgamento mais *estável* das coisas, fixamo-nos em algum ponto de vista *geral* [*general point of view*] e, em nossos pensamentos, sempre nos situamos nesse ponto de vista, qualquer que seja nossa situação presente (T 581-582).

Segundo Radcliffe, essas perspectivas do *espectador judicioso* e de *um ponto de vista geral* compensam as variações em nossos sentimentos relativas aos aspectos espaciais e temporais, bem como os graus de relacionamentos entre nós próprios e os outros e as conexões causais e familiares²³³.

No entanto, alerta Radcliffe, essa leitura permite um conflito de interpretações relativas às possibilidades de um cognitivismo ou não-cognitivismo, a respeito dos julgamentos morais, segundo a filosofia moral de Hume.

²³³RADCLIFFE, 1997, p. 256. Ver também: T 319-320 e T 591.

O cognitivismo seria a interpretação, segundo a qual, a realização de julgamentos morais envolve mais do que, meramente, a experiência ou expressão de certos sentimentos. Segundo os cognitivistas, julgamentos morais produzem informações (conhecimentos).

A abordagem não-cognitivista, por outro lado, considera os julgamentos morais como não-informativos; eles são, simplesmente, nada mais do que assentimentos para imperativos ou também respostas emotivas para ações ou caráter que estão sendo avaliados²³⁴.

Quando Hume argumenta que a moralidade não é discernida pela razão, sua argumentação se divide em duas máximas, refletindo sua categorização dos objetos da razão da parte quatro do Livro I do *Tratado*. Na seção do Livro III, intitulada “*As distinções morais não são derivadas da razão*” (T 455), Hume afirma, em primeiro lugar, que a moralidade não consiste em relações demonstrativas de idéias (as quais são todas objetos da razão). Na segunda parte do argumento – a parte que é o suporte nessa discussão – ele argumenta que distinções morais não são questões de fato [*matters of fact*] que possam ser descobertas por pensamentos inferenciais (indutivamente). Alguns comentadores atribuem a Hume, um significado importante a esta segunda parte do argumento, segundo o qual todas as questões de fato são conhecidas por inferências e que a moralidade não é uma questão de fato (não tem conteúdo cognitivo), e não pode ser objeto da razão. Entretanto, esta parte do argumento no qual Hume tenta estabelecer que a moralidade não é uma questão de fato, descoberta através do raciocínio, não sugere genericamente uma interpretação não-cognitivista. Segundo Radcliffe, a visão de Hume é mais complexa do que isso. O filósofo escocês afirma:

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 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 nos escapa por completo, enquanto consideramos o objeto. Não o encontraremos até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento

²³⁴Variações de uma interpretação não-cognitivista de Hume são encontradas em S. Blackburn e J.L. Mackie. Cf. RADCLIFFE, 1997, p. 257.

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 (T 468). (Itálicos acrescentados)

Assim, a ocorrência de vícios é uma questão de fato, o qual implica que pode ser o objeto de crença. Na *Segunda Investigação*, Hume afirma que:

A única tarefa do raciocínio é discernir em cada um dos casos as circunstâncias que são comuns a essas qualidades; observar as particularidades em que concordam, de um lado, as qualidades estimáveis, e, de outro, as censuráveis, e atingir a partir daí o fundamento da ética, descobrindo os princípios universais dos quais se deriva, em última instância, toda censura ou aprovação. Dado que essa é uma *questão factual* e não um assunto de ciência abstrata, só podemos esperar obter sucesso seguindo o método experimental e deduzindo máximas gerais a partir de uma comparação de casos particulares (E 174). (Itálicos acrescentados)

A ocorrência de um fato moral implica a possibilidade de um conhecimento moral (cognitivism moral). No entanto, uma interpretação de Hume como um cognitivista requer o envolvimento de uma discussão mais aprofundada com referências às finalidades de sua teoria moral²³⁵. Mas essa discussão não é o foco de Radcliffe²³⁶.

O ponto central para ela é pensar que sentimentos morais *não-inferenciais* podem ser a base de crenças na forma 'X é virtuoso (ou vicioso)': "Não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada; ao sentirmos que nos agrada dessa maneira particular, nós de fato sentimos que é virtuoso" (T 471). Aqui está um ponto fundamental da distinção entre as posições tipo *action-theoretic* e *virtue theoretic*, que desenvolvemos com mais profundidade nos próximos capítulos: a aprovação e a desaprovação moral não são desejos para sermos virtuosos, mas temos desejos para sermos virtuosos. Ou melhor, não são os desejos que causam a aprovação moral, mas é através de nossa aprovação por meio de um sentimento de prazer que temos nossos desejos. Hume pergunta: "Por que uma ação, sentimento ou caráter é virtuoso ou vicioso?" Ele responde:

²³⁵Para mais detalhes sobre uma interpretação cognitivista de Hume: STURGEON, Nicholas L. "Moral Skepticism and Moral Naturalism in Hume's Treatise". *Hume Studies*. Volume XXVII, Number 1 (April, 2001) 3-84.

²³⁶Cf. RADCLIFFE, 1997, 258.

Porque 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 senso 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 (T 471).

O argumento de Radcliffe é que ao considerarmos, por exemplo, nossa desaprovação moral (desprazer ou dor experimentados de um ponto de vista geral) com relação à crueldade, podemos ter a crença de que a crueldade é um vício. Assim, devemos evitar ser cruel. Mas, isto não significa que se eu não evitar a crueldade, estarei sendo *irracional*; na visão de Hume, eu estarei sendo uma pessoa moralmente menos virtuosa²³⁷. Mas isto é racionalidade prática? Segundo Radcliffe, não é uma condição necessária, para uma linha de raciocínio ser prática, que a autoridade de sua conclusão deva vir *unicamente* da razão. Para ela, ambos, sentimentos e razão, contribuem para a conclusão de um raciocínio prático sobre questões morais. Com relação ao papel dos sentimentos e da razão na motivação moral, o próprio Hume posiciona-se logo no início da sua obra - *Uma investigação sobre os princípios da moral* – sobre a origem da moralidade:

Surgiu recentemente uma controvérsia bem mais digna de exame, referente aos fundamentos gerais da moral, a saber: se eles derivam da *razão* ou do *sentimento*. (...) Esses argumentos de cada um dos lados (e muitos mais poderiam ser fornecidos) são tão plausíveis que tendo a suspeitar que ambos podem ser sólidos e satisfatórios, e que *razão* e *sentimento* colaboram em quase todas as decisões e conclusões morais (E 170).

Admite Hume que ambos – *razão e sentimentos* -, mesmo que em medidas distintas, tomam parte em nossas deliberações de ordem moral e lhes dão sustentação. Radcliffe oferece dois critérios *ecumênicos* (razão e sentimentos) para uma teoria da razão prática:

- A razão prática é uma consideração que leva em conta intenções regulativas (e outros juízos da sensibilidade).

²³⁷ Bernard Williams considera que a afirmação dos Kantianos (em especial, Korsgaard) de que agir imoralmente é agir irracionalmente é um blefe (*bluff*). Cf. Williams, Bernard. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 111. Cf. MASON, 2005, p. 370.

- Um exercício de pensamento prático é um exercício da razão prática justamente para os casos de defeitos de caráter (imprudência, injustiça).

É óbvio, como alerta Radcliffe, que Hume sustenta que existem ações que são motivadas por um senso de dever distinto dos sentimentos envolvidos na ação. O filósofo escocês sustenta que:

Mas será que o senso da moralidade ou do dever não pode produzir uma ação sem qualquer outro motivo? Respondo que sim, mas que isso não constitui uma objeção à presente doutrina. Quando um motivo ou princípio virtuoso é comum na natureza humana, uma pessoa que sente seu coração desprovido desse motivo pode odiar a si mesma por essa razão, e pode realizar a ação sem o motivo, apenas por um certo senso de dever, com o intuito de adquirir pela prática esse princípio virtuoso, ou ao menos para disfarçar para si mesma, tanto quanto possível, sua carência. Um homem que não sente de fato nenhuma gratidão em seu íntimo pode, apesar disso, ter prazer em praticar certos atos de gratidão, pensando desse modo ter realizado seu dever (T 479).

Segundo Hume, temos virtudes naturais e uma sensibilidade moral que nos motivam como um senso de dever. Ou seja, podemos ter em nosso raciocínio prático a presença de virtudes naturais que nos ajudam a concluir o que é necessário para o que devemos fazer²³⁸.

Radcliffe considera que essa sua interpretação de Hume vale para os casos não-morais e, também, para as discussões a respeito dos imperativos hipotéticos. Ela está respondendo diretamente às críticas de Korsgaard.

Korsgaard argumenta que imperativos hipotéticos separados do valor dos fins, são uma visão puramente instrumentalista sem sentido (*nonsense*). Mas, segundo Radcliffe, esta argumentação supõe um paradigma kantiano quanto ao *valor dos fins* que Hume não subscreve. Para o filósofo escocês, uma racionalidade instrumental é um raciocínio sobre meios-fins que não realizam suposições sobre o valor dos fins²³⁹. Vejamos qual é este paradigma kantiano (seção I.1).

²³⁸Cf. RADCLIFFE, 1997, p. 259.

²³⁹RADCLIFFE, 1997, 265.

Kant formula o princípio do imperativo hipotético, que apresenta um requisito a que todos os agentes racionais estão sujeitos da seguinte maneira:

A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*. (...)

Todos os imperativos se exprimem pelo verbo dever [*sollen*], e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação). (...)

Ora, todos os imperativos ordenam hipotética ou categoricamente. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade²⁴⁰.

Em seguida, Kant afirma que “quem quer o fim, quer também (se a razão tem influência decisiva sobre as suas ações) o meio indispensavelmente necessário para o alcançar, que esteja no seu poder”²⁴¹. Radcliffe interpreta essa passagem como uma afirmação de Kant, segundo a qual sempre é racional querer os meios necessários para seus fins, e não que *todos* sempre querem os meios necessários para seus fins.

A posição de Radcliffe é sustentar que Hume não subscreve a posição kantiana dos imperativos hipotéticos. Para Hume, dado que um desejo (o qual é uma paixão) pode ser uma fonte de crenças, podemos ter uma racionalidade prática na escolha dos nossos interesses. Mas, no caso de falha do raciocínio quanto a essa escolha, não significa que estamos sendo irracionais. Escreve Hume,

Tampouco é contrário à razão eu preferir aquilo que reconheço ser para mim um bem menor a um bem maior, ou sentir uma afeição mais forte pelo primeiro que pelo segundo. Um bem trivial pode, graças a certas circunstâncias, produzir um desejo superior ao que resulta do prazer mais intenso e valioso (T 416).

²⁴⁰KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Coleção Os Pensadores (Tradução de Paulo Quintela) São Paulo: Editora Abril, 1980, p. 124-125.

²⁴¹Kant afirma também: “Quem quer o fim, quer também (necessariamente conforme à razão) os únicos meios que para isso estão no seu poder”. KANT, 1980, p.127.

De acordo com Radcliffe, a noção do meu bem maior [*greater good*] é determinada não somente por uma firmeza do sentimento, mas até certo ponto, pela minha exigência de uma posição reflexiva, direcionada pelos meus interesses individuais; de forma análoga, a noção de virtude é determinada pelas nossas exigências, de um ponto de vista geral, em direção a ações e traços de caráter²⁴². Isto não significa, no entanto, que não há, na teoria de Hume, nada que recomende ações prudenciais.

Na visão de Hume, a prudência é uma virtude Ele escreve,

É impossível realizar com sucesso nossos propósitos se não nos conduzirmos com prudência e discernimento; ter boas intenções não é suficiente para trazer a bom resultado nossos empreendimentos. Os homens são superiores aos animais sobretudo pela superioridade de sua razão; e são os graus dessa mesma faculdade que estabelecem essa diferença infinita entre um homem e outro. Todas as vantagens trazidas pela arte se devem à razão humana; e quando o destino não é muito caprichoso, a parte mais importante dessas vantagens deverá caber ao homem prudente e sagaz (T 610).

Com relação à prudência, a visão Kantiana, apresenta que os fins prudenciais são comandados somente pela razão, simplesmente por que a razão é usada para mostrar quais são nossos melhores interesses. Em sentido contrário, Hume pode admitir que considerações de prudência são *normativas*, mas devido a diferentes formas de prudência – notadamente devido ao fato de nós moralmente aprovarmos o que é agradável para nós e para os outros (T 588-590, 610, 611). Para Hume, então, raciocínios prudenciais tomam a forma de raciocínios práticos em casos morais.

Segundo Radcliffe, para Kant a prudência é um princípio de racionalidade. Agir imprudentemente, na definição kantiana, é agir irracionalmente. Já de acordo com Hume, a prudência é uma virtude, e agir imprudentemente, é agir de uma forma não-virtuosa. Isto não significa que não exista uma concepção de racionalidade prática na determinação de se uma ação é virtuosa ou não²⁴³. Conforme Annette Baier, a visão de Hume “é para ampliar nossa concepção de razão, para torná-la social e passional”²⁴⁴. Ela também afirma que “o sentimento moral é uma faculdade que o

²⁴²Cf. RADCLIFFE, 1997, 263.

²⁴³Cf. Ibidem, p. 265.

²⁴⁴BAIER, 1991, p. 278.

juízo moral tem para, ao decidirmos quais hábitos, motivos, ações e reações são virtuosas, julgar quando os juízos morais discricionários ordinários têm sido bem ou mal exercidos”²⁴⁵.

Geralmente, o pensamento essencial de uma teoria da racionalidade prática avalia uma ação como racional ou irracional à luz de uma conclusão de um argumento prático. Isto implica que um raciocínio sobre meios e fins morais, quando o fim é determinado por algo que não seja pela razão, não pode ser qualificado como raciocínio prático. Radcliffe argumenta que esta implicação está errada. Para ela, no caso da imprudência, segundo Hume, a mesma está sujeita a uma avaliação, mas não à luz da violação de um comando de um imperativo hipotético, mas à luz de *um padrão de caráter* com normas que dizem respeito e que constituem propriedades do raciocínio meio-fins.

Radcliffe entende que o raciocínio prático é um processo pelo qual seres humanos adquirem informações práticas a respeito das coisas pelas quais eles têm um interesse e Hume não precisa ser visto como alguém que abandona a noção de racionalidade prática, porque sua visão nega a explicação de racionalidade prática como uma razão autoritativa sobre a ação. Segundo Radcliffe, o filósofo escocês trabalha com categorias de demonstração e probabilidade, ou ‘questões de fato’, raciocínios com relações de idéias não tendo como resultado formar regras como guias de ação²⁴⁶. Como afirma Hume, “todos os raciocínios podem ser divididos em dois tipos, a saber, o raciocínio demonstrativo, que diz respeito a relações de idéias, e o raciocínio moral, referente a questões de fato [*matter of fact*] e existência” (E 35). Ele nos alerta que,

embora a experiência seja nosso único guia ao raciocinarmos sobre questões de fato, é preciso reconhecer que esse guia não é totalmente infalível, mas pode, em alguns casos, levar-nos a erro. (...) em nossos raciocínios relativos a questões de fato, coexistem todos os graus imagináveis de confiança, desde a máxima certeza até a espécie mais diminuta de evidência moral. (E 110)

²⁴⁵BAIER, 1991, p. 282.

²⁴⁶Cf. RADCLIFFE, 1997, p. 268-269.

Radcliffe conclui que é desse modo que se pode mostrar que Hume tem uma concepção de racionalidade prática que procede de crenças morais (inclusive prudenciais) e dessa forma se pode avaliar ações como moralmente boas ou más como base para decisões²⁴⁷.

Como conclusão dessa seção podemos destacar os seguintes aspectos da posição *virtue-theoretic humeanism* representada por Radcliffe:

- a defesa de uma concepção de racionalidade prática instrumental em Hume, segundo um modelo compatibilista de razão e sentimentos, centrado nas virtudes;
- as respostas aos argumentos críticos das teorias de raciocínio prático de base kantiana (Korsgaard e Rawls);
- a proposta de um modelo alternativo que apela a um *ideal* humeano de virtude ou excelência prática.

²⁴⁷Cf. RADCLIFFE, 1997, p. 269.

Conclusão do capítulo II

Nessa conclusão destacamos um ponto que será importante para a sustentação de nossa tese: o centro da distinção entre as orientações *virtue-theoretic* e *action-theoretic* é o apelo a um *ideal de virtude prática* que tem sua fonte na filosofia moral de Hume. Em cada ação é assegurado um especial *status* normativo, mas que não são ancoradas em algum *desejo* último, e sim, vinculados por um certo *ideal de caráter*. Dessa forma, o *status* normativo da racionalidade instrumental é derivado do *status* normativo de um *ideal de virtude prática*²⁴⁸.

Nosso próximo passo é demonstrar como é possível identificar na filosofia moral de Hume fundamentos que permitam estabelecer a normatividade da moralidade, utilizando seu modelo filosófico baseado na sensibilidade moral com um *ideal de virtude prática*. A partir da sugestão de Mason e Radcliffe, na segunda parte de nossa investigação, poderemos elaborar um modelo alternativo de interpretação da filosofia moral de Hume, não mais partindo, exclusivamente, de “estruturas de racionalidade”, como sugerem os kantianos, baseada em princípios formais da razão; mas, em um “complexo de sentimentos”, com conteúdo valorativo (cf. E 287-288).

²⁴⁸Cf. MASON, 2008, pp. 367, 370, 371.

Parte 2

A normatividade da moral na filosofia de Hume

A finalidade de toda especulação moral é *ensinar-nos* nosso dever.

Hume (E 172)

Os moralistas bem poderiam poupar-se dos esforços que muitas vezes fazem para *recomendar* esses deveres.

Hume (E 280)

Nesta segunda parte (cap. III e IV), sustentamos a tese de que a resposta de Hume ao problema da normatividade da moralidade é estabelecida a partir das seguintes perspectivas:

III.1- de um “sistema natural da moral” com conteúdo valorativo (hedonismo metafísico), não a partir de concepções de razão prática;

III.2- de um “complexo de sentimentos” (teoria das paixões), não de “estruturas de racionalidade”;

IV.1- da comunicação de sentimentos (princípio da simpatia) entre os agentes envolvidos, avaliados da perspectiva de um espectador imparcial (teoria do espectador judicioso), não da deliberação solipsista do agente moral;

IV.2- de uma “sucessiva reflexividade”, não da reflexão de uma “pura razão” (E 171).

III. A sensibilidade moral em Hume: o hedonismo metafísico e as paixões

A hipótese que adotamos é clara. Ela afirma que a moralidade é determinada pelo sentimento, e define a virtude como *qualquer ação ou qualidade mental que comunica ao espectador um sentimento agradável de aprovação*; e o vício como o seu contrário.

Hume (E 289)

A investigação humeana em filosofia moral lança-se ao desafio de resolver a controvérsia referente aos “fundamentos gerais da moral, a saber: se eles derivam da *razão* ou do *sentimento*” (E 170). Conforme a epígrafe precedente, a resposta do filósofo escocês é que os sentimentos são determinantes na moral. De acordo com Hume, “ter o senso de virtude é simplesmente *sentir* uma satisfação de um determinado tipo pela contemplação de um caráter. (...) Nossa aprovação está implícita no *prazer* imediato que estes nos transmitem” (T 471). Com essas afirmações poderíamos concluir que a filosofia moral de Hume está comprometida com um puro *hedonismo*²⁴⁹, e é apenas mais uma teoria inserida na tradição moral sentimentalista²⁵⁰. É claro que essa tradição tem aspectos positivos para o filósofo escocês, pois esses pensadores, “embora difiram entre si em muitos pontos, parecem concordar em fundamentar suas rigorosas investigações acerca da natureza humana exclusivamente na experiência” (T 646)²⁵¹. Eles “baniram da filosofia moral”²⁵² aquilo que não pudesse ser concluído somente com “a autorização

²⁴⁹A respeito de uma possível relação entre Hume e o epicurismo ver: MOORE, James. “Hume and Hutcheson”. In: STEWART & WRIGHT. (Ed.) *Hume and Hume’s Connexions*. Pennsylvania State: University Press, 1995, pp.23-57.

²⁵⁰Segundo Rawls, a escola do senso ou sentimento moral é representada por Shaftesbury, Hutcheson, Butler e Hume.

Cf. RAWLS, 2005, p. 13.

Cf. MACINTYRE, Alasdair. *Historia de la ética*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2006, pp. 173-185.

²⁵¹Hume está se referindo a Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson e Butler. Locke faz parte do denominado “empirismo clássico”, mas em filosofia moral está entre os racionalistas morais, pois ele afirma que “a moralidade pode ser demonstrada da mesma forma que a matemática”.

Cf. MACINTYRE, 2006, p. 176.

²⁵²A filosofia moral no tempo de Hume abrangia um amplo leque de assuntos, desde os sentimentos morais até as regras da justiça, incluindo instituições como a propriedade privada e o Estado.

Cf. MONTEIRO, João Paulo. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 163.

- Segundo Livia Guimarães, a expressão “filosofia moral” significava no tempo de Hume, todo e qualquer estudo dos assuntos humanos.

Cf. GUIMARÃES, Livia Mara. “HUME”. In: PECORARO, Rossano (Org.) *Os Filósofos: Clássicos da Filosofia*. (Vol. I) Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p.337.

da experiência” (T 646). Então, segundo o filósofo escocês, a moralidade é determinada pelos sentimentos e o único método capaz de examiná-la é através do método experimental. De acordo com interpretações padrões, a utilização por Hume de um método experimental aplicado à filosofia pretende “apenas defender a *primazia*, nessas investigações, dos fatos experimentalmente constatados sobre a forma como os seres humanos pensam e são emocionalmente afetados em suas experiências do mundo e no convívio com seus semelhantes”²⁵³. Como defensor do método experimental, Hume seria, dessa forma, “um continuador da tradição empirista inaugurada por Bacon e desenvolvida por Locke e Berkeley”²⁵⁴.

Com essas afirmações colocam-se, então, os desafios a ser respondido por nossa investigação: *como podemos estabelecer a normatividade da moralidade em sentimentos; e, examiná-la a partir de um método experimental, segundo a filosofia de Hume?*

Para responder essas questões, neste capítulo **IV**, desenvolveremos as seguintes discussões:

III.1 Em primeiro lugar, sustentamos que o naturalismo moral de Hume pode ser melhor compreendido como constitutivo de um *hedonismo metafísico*²⁵⁵. Isso é possível, segundo nossa interpretação, pois de acordo com o filósofo escocês, “a distinção entre o bem e o mal morais se funda no prazer ou na dor que resultam da contemplação de um sentimento ou um caráter” (T 471 e T 546-547). O conteúdo valorativo dos sentimentos permite o estabelecimento dos “fins últimos” da cadeia de justificação da moralidade (Cf. E 293).

²⁵³Notas de José Oscar de Almeida Marques, p. 10.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

²⁵⁴Notas de José Oscar de Almeida Marques, p. 9.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

²⁵⁵Para a denominação de *Hedonismo Metafísico* acolhemos da sugestão de:

KAIL, P.J.E. *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 177.

III.2 Em segundo lugar, examinamos a teoria das paixões humeana com sua “dinâmica dos sentimentos”, para compreensão do seu “sistema natural da moral” (cf. *E* 103). A investigação dessa teoria permitirá que tenhamos acesso ao “complexo de sentimentos” que produzem a motivação moral, cuja fonte última são as paixões. Com isso adentramos a teoria moral humeana composta pela sua teoria das virtudes.

III.1 O naturalismo moral de Hume: o *hedonismo metafísico*

Na sua execução da defesa da primazia dos *sentimentos* como a maneira pela qual os seres humanos tanto adquirirão o *conhecimento* de “questões de fatos e existência” quanto se revelam capazes de avaliações morais sobre as ações de outros e de si mesmo (cf. *E* 35), Hume vai dedicar-se “ao cultivo da verdadeira metafísica” (*E* 12). O filósofo escocês, no entanto, já havia se pronunciado contra qualquer forma de investigação em filosofia moral que não fosse *metodologicamente* da mesma forma que a utilizada na filosofia natural ou ciências naturais (cf. *E* 27). Ele estava contrapondo-se à metafísica escolástica e, principalmente, ao racionalismo dogmático, o qual pretendia fundamentar exclusivamente na *razão* todas as atividades que são próprias do ser humano²⁵⁶. Hume cita Padre Malebranche, Cudworth e Clarke como pensadores dessa “teoria abstrata da moral” que “exclui todo sentimento e pretende fundar tudo na razão” (*E* 197 n. 1).

De forma contrária, o projeto Humeano propõe-se a conhecer a “essência da mente” – seus poderes e, ao mesmo tempo, qualidades – pelo método da observação e experiência. Seu método é um exame “newtoniano” da dinâmica da mente humana, pois somente com esse método experimental podemos identificar as distinções morais, pois “uma vez que o vício e a virtude não podem ser descobertos unicamente pela razão ou comparação de ideias, deve ser por meio de alguma impressão ou sentimento por eles ocasionados que somos capazes de estabelecer a diferença entre os dois” (*T* 470). E as relações entre impressões ou sentimentos podem ser descobertas “apenas pela experiência”, pois somente dessa forma

²⁵⁶- Cf. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001, p. 114.

- Segundo MacIntyre, o modelo de justificação racional aristotélico vai estar presente no sistema legal, teológico e educacional escocês baseado na idéia de princípios que podiam ser defendidos racionalmente. Mais especificamente, no âmbito das instituições escocesas do século XVIII, o papel do professor de filosofia moral era crucial na defesa, segundo o modelo aristotélico, dos fundamentos racionais da teologia cristã, da moral e da lei, devendo se ensinar “os princípios da Religião Natural e da Moralidade e a verdade da religião cristã”. Da mesma forma, o *teísmo* da época afirmava que o conhecimento de Deus era possível apenas pela razão. Já podemos antever os motivos pelos quais Hume não foi aceito como professor da Cátedra de Filosofia Moral em Edimburgo (1745) e Glasgow (1752) que, por exemplo, exigia que fosse dada instrução sobre as verdades da religião racional, de um modo favorável à revelação cristã.

Cf. MACINTYRE, 1991, pp. 238-239, 268-269, 308-309.

“conhecemos sua influência e conexão; e essa influência, não deveríamos jamais estendê-la para além da experiência” (T 466). Para o filósofo escocês, somente a experiência nos proporciona “um conhecimento adequado dos assuntos humanos, e tendo nos ensinado qual sua relação com as paixões humanas, percebemos que a generosidade dos homens é muito restrita, e, raramente indo além dos amigos e da família, ou, no máximo, além de seu país natal” (T 602). Os assuntos humanos dizem respeito a relações entre os próprios seres humanos ou com objetos externos; são relações de impressões e sentimentos que não podem ser compreendidas, unicamente, por uma razão demonstrativa ou dedutiva que somente descobre relações de ideias. Na *Sinopse do Tratado*, Hume afirma que se um homem como *Adão* fosse criado apenas com o seu entendimento, mas sem experiência, nunca seria capaz de inferir todos os raciocínios concernentes a causas e efeitos (cf. T 650-651). Então, o método adequado em filosofia moral é o experimental, ou seja, “ao julgar as ações humanas, devemos proceder com base nas mesmas máximas que quando raciocinamos acerca de objetos externos” (T 403). Pois, segundo Hume, “quando consideramos quão adequadamente se ligam as evidências *natural* e *moral*, formando uma única cadeia de argumentos, não hesitaremos em admitir que elas são da mesma natureza e derivam dos mesmos princípios” (E 90).

No entanto, mesmo utilizando o mesmo método experimental, ocorre uma importante diferença: na filosofia moral, contrariamente à filosofia natural, não se pode realizar experimentos com premeditação e exato controle das variáveis. O filósofo escocês admite que:

A própria *filosofia experimental*, que parece mais natural e simples que qualquer outra, requer um esforço extremo do juízo humano. Na natureza, todo fenômeno é composto e modificado por tantas circunstâncias diferentes que, para chegarmos ao ponto decisivo, devemos separar dele cuidadosamente tudo o que é supérfluo e investigar, por meio de novos experimentos, se cada circunstância particular do primeiro experimento lhe era essencial. Esses novos experimentos são passíveis de uma discussão do mesmo tipo; de modo que precisamos da máxima constância para perseverar em nossa investigação, e da maior sagacidade, para escolher o caminho correto, dentre tantos que se apresentam. Se isso ocorre até na *filosofia da natureza*, quanto mais na *filosofia moral* em que existe uma complicação muito maior de circunstâncias, e em que as opiniões e sentimentos essenciais a qualquer ação da mente são tão

implícitos e obscuros que freqüentemente escapam à nossa mais rigorosa atenção, permanecendo não apenas inexplicáveis em suas causas, mas até mesmo desconhecidos em sua existência (*T* 175).
(*itálicos acrescentados*)

No início do *Tratado* ele já havia nos alertado:

Quando não sou capaz de conhecer os efeitos de um corpo sobre outro em uma dada situação, tudo que tenho a fazer é pôr os dois corpos nessa situação e observar o resultado. Mas se tentasse esclarecer da mesma forma uma dúvida no domínio da filosofia moral, colocando-me no mesmo caso que aquele que estou considerando, é evidente que essa reflexão e premeditação iriam perturbar de tal maneira a operação de meus princípios naturais que se tornaria impossível formar qualquer conclusão correta a respeito do fenômeno (*T* xviii-xix).

Como bem lembra Guimarães, o filósofo escocês observa que “o sujeito do experimento é também objeto e, pela simples consciência que tem de sua condição, seu comportamento observado se modifica”²⁵⁷. Afinal de contas, como afirma Hume, na introdução do *Tratado*, “nós não somos simplesmente os seres que raciocinam, mas também um dos objetos acerca dos quais raciocinamos” (*T* xv). Por isso, em filosofia moral,

(...) devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres. Sempre que experimentos dessa espécie forem criteriosamente reunidos e comparados, podemos esperar estabelecer, com base neles, uma ciência, que não será inferior em certeza, e será muito superior em utilidade, a qualquer outra que esteja ao alcance da compreensão humana (*T* xix).

Para realizar esse seu intento, Hume elabora o *Tratado da Natureza Humana* examinando seus aspectos constituintes: o entendimento, as paixões e a moral. O *Tratado* então, “almeja o conhecimento geral, por isso filosófico, das leis e princípios da natureza humana”²⁵⁸. Ou seja, sua concepção de filosofia é investigar as operações e princípios da natureza humana, segundo um *método natural de investigação*. Isso significa que não é um procedimento analítico ou conceitual, pois

²⁵⁷Cf. GUIMARAES, 2007, p. 206.

²⁵⁸GUIMARÃES, 2007, p. 207.

segundo Hume, “é mais importante observar as coisas do que as denominações verbais” (E 322); não podemos “ficar discutindo acerca de palavras” (T 297). É óbvio que o filósofo escocês considera que os conceitos devem ser corretamente definidos, pois, “se alguém alterar as definições, não posso pretender discutir com ele sem saber o sentido que atribui às palavras” (T 407)²⁵⁹.

É interessante perceber como Hume pode ser interpretado como um cético radical, segundo o qual ele estaria negando em seu *Tratado* não só a existência dos objetos externos como a do próprio sujeito; o que por si só teria implodido qualquer possibilidade de uma *ciência da natureza humana*, que seu livro prometia apresentar ao leitor, como da ciência em geral. Ele mesmo responde aos que o acusam de ser um cético radical:

(...) se sou realmente um desses cétricos que sustentam que tudo é incerto e que nosso juízo não possui nenhuma medida da verdade ou falsidade de nada, responderia que essa questão é inteiramente supérflua, e que nem eu nem qualquer outra pessoa jamais esposou sincera e constantemente tal opinião. A natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a *julgar*, assim como a *respirar* e a *sentir*. Não podemos deixar de considerar certos objetos de um modo mais forte e pleno em virtude de sua conexão habitual com uma impressão presente, como não podemos *nos impedir de pensar* enquanto estamos despertos, ou de enxergar os objetos circundantes quando voltamos nossos olhos para eles em plena luz do dia. Quem quer que tenha se dado ao trabalho de refutar as cavilações desse ceticismo *total*, na verdade debateu sem antagonista e fez uso de argumentos na tentativa de estabelecer uma faculdade que a natureza já havia implantado em nossa mente, tornando-a inevitável (T 183). (*itálicos acrescentados*)

Ou seja, a natureza é forte demais e está pronta para rebater qualquer argumento cético que possa ser apresentado (cf. T 657). Está claro que o pensamento humeano, repetindo MacIntyre, representou uma *subversão* do pensamento da sua época. No entanto, sua filosofia tem uma contraparte positiva: “a filosofia moral, ou ciência da natureza humana pode ser de duas maneiras diferentes, cada uma delas

²⁵⁹Preferimos a seguinte tradução:

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. (Tradução Serafim da Silva Fontes) Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 474.

possuidora de um mérito peculiar e capaz de contribuir para o entretenimento, instrução e reforma da humanidade” (E 5).

O que nos interessa mais propriamente para os objetivos de nossa tese, repetindo a questão, é como, segundo a filosofia moral de Hume, utilizando um método experimental, podemos estabelecer valores, princípios, critérios e a discriminação e justificação de conteúdos morais a partir de sentimentos presentes na natureza humana? Essa é a principal dificuldade, conforme as interpretações precedentes, de sua filosofia moral: como responder tal questão sem recair em um ceticismo normativo, um emotivismo, um relativismo axiológico ou em um naturalismo descritivista (moralidade psicologizada)?

Como resposta a estas questões, inicialmente, atribuímos à filosofia de Hume a seguinte concepção de naturalismo moral: os fundamentos da moralidade com um sistema de valores constituem-se, unicamente, em nossa natureza humana. Ou melhor, os sentimentos humanos são a base para os julgamentos normativos. Escreve o filósofo escocês na *Primeira Investigação*: “A natureza moldou a mente humana de tal forma que, tão logo certos caracteres, disposições e ações façam seu aparecimento, ela experimenta [sente] de imediato o sentimento [*feels the sentiment*] de aprovação ou de condenação, e não há emoções que sejam mais essenciais que essas para sua estrutura e constituição” (E 102)²⁶⁰. Para o filósofo escocês, a hipótese mais provável é que a “moralidade é algo real, essencial e fundado na natureza”. Por isso é possível “explicar a distinção entre vício e virtude, bem como a origem dos direitos e obrigações morais, e que, por uma constituição primitiva da natureza, certos caracteres e paixões, só de vistos e contemplados, produzem um desprazer, e outros, de maneira semelhante, suscitam um prazer. O desprazer e a satisfação não são apenas inseparáveis do vício e da virtude; constituem sua própria natureza e essência” (T 296).

²⁶⁰Ao longo desta segunda parte de nossa investigação, vamos registrar em vários momentos a utilização, pelos tradutores das edições brasileiras do *Tratado* e das *Investigações*, dos termos “sentir” [*to feel*] e “experimentar” [*to experience*] como sinônimos. Muitas vezes, os tradutores irão acrescentar o termo “experimentar” sem o mesmo constar no texto original de Hume (Exemplos: T 118, trad. p. 149; T 469, trad. p. 508; T 577, trad. p. 617; T 608-609, trad. p. 648; E 20, trad. p. 37). A nossa suspeita é que o texto original de Hume é mais direto, sem a necessidade do acréscimo do termo “experimentar” para se referir aquilo que “sentimos de forma imediata” (feeling). Mas isso poderia ser objeto de discussão em outro momento.

Hume concede aos críticos que mesmo considerando essa hipótese falsa, “ainda assim é evidente que a dor e o prazer, se não são as causas do vício e da virtude, são ao menos inseparáveis destes” (T 296). Dessa forma, o filósofo escocês deriva os princípios morais do exame da natureza humana, ou seja, de um fundamento naturalista. Hume afirma que nosso sistema de moralidade resulta diretamente da maneira particular como os seres humanos foram criados nessa estrutura humana: “de fato, quando consideramos quão adequadamente as evidências *naturais* e *morais* se aglutinam, formando uma cadeia única de argumentação, não hesitaremos em admitir que têm a mesma natureza e derivam dos mesmos princípios” (T 404). Segundo ele, “essas distinções [morais e de gosto] estão fundadas nos sentimentos naturais da mente humana” (E 103). E esses sentimentos, “não podem ser controlados ou alterados por nenhuma espécie de teoria ou especulação filosófica” (E 103). O filósofo escocês abandona pressupostos sobrenaturais, religiosos, teológicos e dogmáticos e lança-se à tarefa filosófica com uma intenção específica - distinta dos objetivos da *filosofia teórica* e da *filosofia natural*²⁶¹ -: realizar na filosofia moral uma *investigação da natureza humana*. Deleuze afirma que em Hume “a natureza humana em seus princípios ultrapassa a mente, que nada na mente ultrapassa a natureza humana; nada é transcendental”²⁶². Ou melhor, o naturalismo humeano, como escreve Paulo Faria, “consiste, essencialmente, na disposição de tirar *todas as conseqüências* do reconhecimento desse fato acerca da natureza humana: que o que somos capazes de *pensar* depende, também, do que somos capazes de *sentir*”²⁶³.

Devemos resguardar, no entanto, o caráter original e distintivo do naturalismo moral humeano, para não permitir que seja reduzido a um naturalismo determinista, cético ou relativista. Isso ocorre devido ao fato de que esse apelo à natureza humana já foi interpretado dos mais diferentes modos, servindo para justificar sistemas morais até mesmo diversos entre si.

²⁶¹Ver anexo 3.

²⁶²DELEUZE, 2001, p. 14.

²⁶³APUD AZEVEDO, Marco Antônio Oliveira de. *Bioética Fundamental*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2002, p. 15.

Neste momento, então, acolhemos uma importante contribuição de P. Kail para nossa investigação: a denominação de *hedonismo metafísico* para o naturalismo moral de Hume²⁶⁴. Na interpretação de Kail, segundo Hume, os sentimentos de prazer e dor surgem de estados mentais desejáveis ou indesejáveis por eles próprios. Repetindo a citação do filósofo escocês: “por *paixões diretas* entendo as que surgem imediatamente do bem ou do mal, da dor ou do prazer” (T 276). As paixões providenciam o conteúdo para cada estado motivante. Hume afirma:

É fácil observar que as paixões, tanto diretas como as indiretas, estão fundadas na dor e no prazer; e que, para produzir um afeto de qualquer espécie, basta apresentar um bem ou um mal. A supressão da dor ou do prazer tem como consequência a imediata supressão do amor e do ódio, do orgulho e da humildade, do desejo e da aversão, assim como da maior parte de nossas impressões reflexivas ou secundárias. As impressões que decorrem do bem e do mal de maneira mais natural e sem preparação são as paixões *diretas* de desejo e aversão, tristeza e alegria, esperança e medo, juntamente com a volição (T 438).

Kail denomina essa equiparação realizada por Hume de *tese da identidade*: bem é *idêntico* a prazer, mal é *idêntico* a dor²⁶⁵. Na *Dissertação sobre as paixões*, Hume sustenta que “alguns objetos provocam imediatamente uma sensação agradável devido à estrutura original de nosso organismo e, por isso, são chamados de BEM; e outros, devido a imediata sensação desagradável que provocam, são denominados de MAL”²⁶⁶. De acordo com Kail, essa tese não é específica de Hume; autores modernos, tais como, Malebranche, Hutcheson, Locke, Berkeley e outros

²⁶⁴Cf. KAIL, P.J.E. *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 177.

²⁶⁵A tese da identidade permite mostrar, segundo Kail, que prazer e dor não são apenas causas eficientes de paixões, mas são eles próprios essencialmente valiosos, pois são identificados, inequivocamente, pelo que sentimos e estão conectados com o bem e o mal natural, que, por sua vez, é como vemos certos objetos que nos afetam. Alertamos, no entanto, que essas teses de Kail poderiam ser objetos de uma investigação específica, em outro momento, a respeito do que significa “o essencialmente valioso”, ou o que possui “valor intrínseco”, segundo a filosofia moral de Hume.

Estudos sobre concepções filosóficas de “valor intrínseco” podem ser encontrados em:

-MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge U. P., 1978.

-FRANKENA, W. K. “The Naturalistic Fallacy”. In: FOOT, P. *Theories of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

-DALL'AGNOL, Darlei. *Valor intrínseco: metaética, ética normativa e ética prática em G. E. Moore*. Florianópolis: EDUFSC, 2005.

²⁶⁶HUME, David. *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos Morales*. Rubi (Barcelona): Anthropos Editorial, 2004, p. 73. (I.1)

identificavam *bem natural* com *prazer* e *mal natural* com *dor*²⁶⁷. Na terminologia de Kail, no sistema humeano o *valioso* é o prazer e a dor; pois o filósofo escocês afirma:

Ora, como a virtude é um fim, e é desejável por si mesma, sem retribuição ou recompensa, meramente pela satisfação imediata que proporciona, é preciso que haja algum sentimento que ela toque, algum gosto ou sensação interior, ou como se quiser chamá-lo, que distinga entre o bem e o mal morais, e que abrace o primeiro e rejeite o segundo.

Assim, os distintos limites e atribuições da *razão* e do *gosto* são facilmente determinados. A razão transmite o conhecimento sobre o que é verdadeiro ou falso; o gosto fornece o sentimento de beleza e deformidade, de virtude e vício. A primeira exhibe os objetos tal como realmente existem na natureza, sem acréscimos ou diminuição; o segundo tem uma capacidade produtiva e, ao ornar ou macular todos os objetos naturais com as cores que toma emprestadas do sentimento interno, erige de certo modo, uma nova criação. A razão, sendo fria e desinteressada, não é um motivo para a ação, e apenas direciona o impulso recebido dos apetites e inclinações, mostrando-nos os meios de atingir a felicidade ou evitar o sofrimento. O gosto, como produz prazer ou dor e com isso constitui felicidade ou sofrimento, torna-se um motivo para a ação e é o princípio ou impulso original do desejo e da volição. A partir de circunstâncias e relações conhecidas ou supostas, a primeira nos conduz à descoberta das que são oculta ou desconhecidas. O segundo, quando todas as circunstâncias e relações estão dispostas à nossa frente, faz-nos experimentar [feel] diante desse todo um novo sentimento de censura ou aprovação (*E 293-294*)²⁶⁸.

²⁶⁷Cf. KAIL, 2007, p. 176.

Por exemplo, para Locke, de acordo com MacIntyre, “Bom” é o que causa prazer ou diminui a dor; “mau” é o que causa dor ou diminui o prazer. O “bem moral” é a adequação de nossas ações a uma lei cujas sanções são as recompensas do prazer e os castigos da dor”.

Cf. MACINTYRE, 2006, p. 176.

²⁶⁸Com essa citação em conjunto com *E 291-292* temos a chamada doutrina do projetivismo de Hume, compartilhada por vários autores em diferentes versões, inclusive Kail, que basicamente afirmam que: nós tingimos e douramos os objetos naturais com as cores de nossos sentimentos, efetuando assim um tipo de criação. Virtudes e vícios não se encontram nas ações e nas pessoas, são sentimentos que nós experimentamos (*feel*) e projetamos nas coisas.

Outras interpretações projetivistas de Hume:

-S. Blackburn em seu expressivismo ou projetivismo complementado com o “quase-realismo” aceita, em linhas gerais, o argumento humeano de que se a moralidade é prática (ou seja, se o que pensamos ser certo ou errado nos fornece um motivo para agir ou deixar de agir de determinado modo), então as considerações morais devem estar do lado dos afetos e não das crenças. O cerne, então, de uma posição expressivista ou projetivista em ética, diz Blackburn, reside na crença de que a essência da ética está em sua função prática: “A linguagem ética não está aí para descrever fatos – os fatos éticos – ou para dar uma descrição peculiar de fatos naturais comuns, mas para exprimir as respostas a serem dadas por nós às coisas”.

Cf. BLACKBURN, 1984, pp. 83, 170-171.

Com a interpretação de Kail, temos que na filosofia de Hume os sentimentos são conteúdos avaliativos e desvelam o papel do prazer e dor ²⁶⁹. Assim, o valor da moralidade não está em como “raciocinamos”, mas no que “sentimos”. Nossos sentimentos possuem valor (são o Bom ou o Mal) na medida em que podemos discriminar entre o prazer e a dor, o agradável e o desagradável. Com isso é possível, segundo Kail, realizar uma conexão entre *valoração* e *motivação*. Da mesma forma, prazer e dor são *impressões de sensação*, que Hume classifica de ‘físicos/corporais’ (*bodily*), pois são causas imediatas: “dores e prazeres físicos são fontes de muitas paixões, seja quando sentidos, seja quando considerados pela mente; mas surgem na alma, ou no corpo (como se preferir), originalmente, sem nenhum pensamento ou percepção precedente” (T 275-276). Ou podem ser *impressões de reflexão* como, por exemplo, o prazer e a dor do senso estético e moral. Essas paixões reflexivas “são as que procedem de alguma dessas impressões originais, seja imediatamente, seja pela interposição de suas idéias” (T 275).

Segundo Kail, o filósofo escocês claramente afirma que as paixões diretas de desejo e aversão são “fundadas sobre” ou “emergem do” bem ou mal, prazer e dor. No entanto, não é essa a *leitura padrão* dos comentadores de Hume. Como vimos, principalmente com posições tipo *action-theoretic humeanism* baseadas no modelo *crença-desejo*, que afirmam: prazer e dor são *causas eficientes* de desejo e aversão. Esse modelo apela para um caráter *teleológico* das explicações intencionais baseadas em interpretações da filosofia de Hume. Ou seja, o pressuposto central da teoria da motivação humeana seria de que toda motivação para agir só pode ser explicada apelando para os desejos prévios do agente²⁷⁰. A leitura padrão dessa visão de Hume da relação entre prazer e desejo, dor e aversão é denominada por

- Da mesma forma que Blackburn, outros pensadores qualificam a filosofia moral de Hume como uma forma de *subjetivismo*, ou seja, como uma concepção segundo a qual a distinção entre virtude e vício é redutível aos sentimentos de aprovação e de desaprovação. Segundo esta interpretação, Hume defenderia que não existe qualquer característica objetiva no mundo a ser referida pelos juízos morais, ou que corresponderia a eles, tal como postulado por uma concepção objetivista, de modo que, ao fazermos juízos morais, não faríamos mais que *expressar* nossos desejos ou sentimentos pessoais. Através de nossos juízos morais nada afirmaríamos de verdadeiro ou de falso sobre o mundo, mas apenas *expressaríamos ou projetaríamos* nossas próprias reações psicológicas a certos fatos e acontecimentos. Exemplos de comentadores que seguem essa interpretação *subjetivista-projetivista* de Hume:

Cf. MACKIE, 1980, p. 73.

Cf. FOGELIN, 1985, pp. 125-140.

²⁶⁹Cf. KAIL, 2007, pp. 176-177.

²⁷⁰Cf. NAGEL, 1970, p. 15.

Kail de *hedonismo psicológico*: é a tese que todas as ações humanas são motivadas por um desejo para um prazer futuro do próprio agente. Para Kail, essa visão hedonista coloca uma exigência *contingente* relacionada com as motivações de todas as ações humanas fundadas em desejos últimos²⁷¹.

Tal exigência representa um dos principais aspectos das interpretações críticas da filosofia moral de Hume: a pretensão de que toda deliberação prática deve tomar desejos presentes como ponto de partida, os quais não podem, por sua vez, ser derivados racionalmente. Esse é o coração do argumento contrário aos modelos *crença-desejo*, ditos de inspiração humeana – tais modelos apelam para desejos últimos não suscetíveis de justificação racional²⁷². Em apoio aos seus argumentos, os críticos (principalmente *neo-kantianos*) citam o famoso parágrafo da *Segunda Investigação* de Hume:

Parece evidente que os fins últimos das ações humanas não podem em nenhum caso ser explicado pela *razão*, mas recomendam-se inteiramente aos sentimentos e às afecções da humanidade, sem nenhuma dependência das faculdades intelectuais. Pergunte-se a um homem por que ele se exercita; ele responderá que deseja manter sua saúde. Se lhe for perguntado, então, porque deseja a saúde, ele prontamente dirá que é porque a doença é dolorosa. Mas, se a indagação é levada adiante e pede-se uma razão pela qual ele tem aversão à dor ser-lhe-á impossível fornecer alguma. Este é um fim último, e jamais se refere a qualquer outro objetivo (E 293).

A estratégia de resposta a essas críticas, seguida por Kail, consiste em afirmar que a tese do hedonismo psicológico baseada no modelo *crença-desejo* é *falsa*; mas contrariamente aos críticos *neo-kantianos*, é possível, ao mesmo tempo, sustentar uma interpretação da filosofia moral de Hume com o modelo *não-contingente* de motivação moral sem ser redutível a uma estrutura kantiana de justificação racional. Por sua vez, os desejos têm um papel constitutivo na concepção de valor, pois “algo deve ser desejado por si mesmo, por causa de sua imediata conformidade ou concordância com os sentimentos e afecções humanos” (E 293).

²⁷¹Cf. KAIL, 2007, p. 179.

²⁷²Estamos nos referindo aqui a Korsgaard, Rawls, Nagel e Velasco.

Essa estratégia de Kail, que consideramos plausível, consiste em atentar para:

- Hume explicitamente afirma que existem paixões que não estão relacionadas com o prazer como fim último, incluindo desejos para a felicidade dos outros. Ou seja, existem paixões que não apelam para um desejo que busca a realização de um prazer como fim último (*E* 295)²⁷³.

- segundo o sistema humeano, prazer e dor funcionam “dinamicamente”, e não “teleologicamente” na produção de paixões. Prazer e dor não são somente causas mecânicas; são imediatamente identificadas com noções valorativas de bem e mal²⁷⁴. Não agimos por egoísmo, por interesse, como causas eficientes. Possuímos noções morais básicas, com sentimentos imediatos de dor e prazer que nos revelam o bem e o mal morais. Mesmo admitindo-se que o fundamento do vício e da virtude seja o interesse próprio, ainda assim, afirma Hume, “produzem em nós uma dor e prazer reais. (...) Toda paixão, hábito ou traço de caráter (dizem eles) que tenda a nos trazer algum benefício ou prejuízo proporcionam, respectivamente, um contentamento ou mal-estar; e é daí que surge a aprovação ou desaprovação” (*T* 295).

A interpretação de Hume que denominamos de *hedonismo metafísico* afirma que nossa idéia de bem e mal são derivadas de impressões de prazer e dor. Como impressões são percepções de nossa sensibilidade e da nossa experiência, a idéia de bem e mal natural está intimamente conectada com prazer e dor²⁷⁵ (Cf. *T* 546-547).

De forma contrária, o hedonismo *psicológico* possui uma exigência psicológica e contingente a respeito das motivações humanas. É uma tese sobre o que é ou não *desejável*. Por sua vez, o *hedonismo metafísico* é uma tese sobre impressões de prazer e dor que são essencialmente *valiosas* ou *desprezíveis*. Seguindo essa sugestão de Kail, sustentamos que o *hedonismo metafísico* ratifica nossa hipótese

²⁷³Cf. KAIL, 2007, p. 179.

²⁷⁴Ibidem.

²⁷⁵Essa forma de hedonismo sustenta que o prazer é *essencialmente valioso* e a dor *essencialmente desprezível*. A dor tem um valor intrínseco negativo e é essencialmente desprezível. Cf. KAIL, 2007, p. 183.

do naturalismo moral humeano: distinções morais são baseadas em existências reais, sentimentos de dor e prazer com valor do bem ou mal, agradável ou desagradável, sendo uma realidade moral objetiva, como respostas afetivas a aspectos do mundo e da natureza humana²⁷⁶. Com o hedonismo metafísico a concepção de filosofia moral de Hume adquire substância e objetividade, resultado de um sistema de valores humanamente fundado e, portanto, reconhecido. Nessa concepção de Hume, se suprimíssemos o sentimento humano, não haveria nenhuma relação ou questão de fato no mundo que poderia ser chamada boa ou má. Escreve o filósofo escocês:

Examine-se, por exemplo, o ato condenável da *ingratidão*, que ocorre sempre que observamos, de um lado, uma boa vontade expressa e reconhecida, acompanhada da prestação de bons serviços, e, de outro, a retribuição com hostilidade ou indiferença, acompanhada de desserviço ou omissão. Dissequem-se todas essas circunstâncias, e examine-se apenas pela razão em que consiste o demérito ou a culpa: jamais se chegará a qualquer resultado ou conclusão. (...) O ato moralmente condenável da *ingratidão* não consiste em nenhum *fato* particular e individual, mas decorre de um complexo de circunstâncias que, ao se apresentarem ao espectador, provocam o *sentimento* de censura, em razão da peculiar estrutura e organização de sua mente (E 287-288).

Não é uma “descoberta” do vício e da virtude através de uma função cognitiva em um sentido epistemológico, mas sim, que nós *sentimos* o caráter virtuoso de uma ação quando ela nos agrada; não a inferimos nem a constatamos. Isso, segundo o filósofo escocês, é bastante bem-vindo, pois nos dispensa de procurar nas coisas e nas pessoas a presença de relações ou qualidades incompreensíveis - virtudes e vícios não se encontram nas ações e nas pessoas enquanto tais - surgem da

²⁷⁶Dave Fate Norton é um dos comentadores que procura mostrar Hume como um não “subjetivista”, ou seja, que Hume não “mantém que a distinção entre virtude e vício é meramente uma distinção subjetiva ou baseada em fatores psicológicos privados”, mas, ao contrário, que pode mesmo ser visto como um proponente de uma forma mitigada de “realismo”; como alguém que “mantém que existem na realidade distinções independentes da mente – virtudes e vícios reais – e que podemos conhecer estas realidades independentes”. Norton argumenta que Hume está comprometido com a visão de que existem verdades morais objetivas *independentemente* de nossos sentimentos.

No entanto, não concordamos com essa interpretação realista de Norton. Uma das razões é o fato de Hume acreditar que a origem da virtude e do vício tem a ver com a faculdade “produtiva” do sentimento, concepção esta que está em oposição direta com a alegação realista de Norton de que as verdades morais existem no mundo independentemente de nossos sentimentos.

Cf. NORTON, 1982, pp. 86, 120, 149.

Ver também:

CONTE, Jaimir. “Sobre a natureza da teoria moral de Hume”. *KRITERION*, nr. 113, pp. 131-146, Belo Horizonte, Jun\2006.

dinâmica da sensibilidade em relação a elas: *sentimos* um sentimento [*to feel a sentiment*] quando expostos às pessoas e suas ações (cf. *E* 291). Da mesma forma, no *Tratado*, ele afirma que,

É evidente que, quando temos a perspectiva de vir a sentir dor ou prazer por causa de um objeto, sentimos (*feel*), em consequência disso, uma emoção de aversão ou de propensão, e somos levados a evitar ou abraçar aquilo que nos proporcionará esse desprazer ou essa satisfação. Também é evidente que tal emoção não se limita a isso; ao contrário, faz que olhemos para todos os lados, abrangendo qualquer objeto que esteja conectado com o original pela relação de causa e efeito. É aqui, portanto, que o raciocínio tem lugar, ou seja, para essa relação; e conforme nossos raciocínios variam, nossas ações sofrem uma variação subsequente. É a perspectiva de dor ou prazer que gera a aversão ou propensão ao objeto, e essas emoções se estendem àquilo que a razão e a experiência (*experience*) nos apontam como causas e os efeitos desse objeto (*T* 414). (parênteses acrescentados)

Esse é um ponto crucial para a hipótese que julgamentos com *pensamentos* de prazer e dor motivam; então, a “idéia de”, a “suposição de”, a “probabilidade de” bom ou mal, prazer e dor produzem desejo e aversão. Mais à frente no *Tratado*, o filósofo escocês escreve que “uma pessoa pode ser afetada por uma paixão, ao *supor* que um objeto comporta dor ou prazer, quando na verdade esse objeto não tem nenhuma tendência a produzir qualquer das duas sensações, ou produz a sensação contrária à que ela *imagina*” (*T* 459) (*itálicos acrescentados*)²⁷⁷. Também na *Dissertação sobre as Paixões* Hume afirma que a apreensão do bem e mal produz paixões: “todo bem ou mal, apareça da onde apareça, produzem diversas paixões e afecções, de acordo com o aspecto com que seja contemplado”²⁷⁸. Nossos pensamentos de prazer e dor possuem uma capacidade produtiva, pois “dores e prazeres físicos são fontes de muitas paixões, seja quando sentidos, seja quando considerados pela mente; mas surgem na alma, ou no corpo (como se preferir), originalmente, sem nenhum pensamento ou percepção precedente” (*T* 276).

Há uma relação entre as paixões e os objetos a elas relacionados. Hume distingue entre o objeto de uma paixão e a qualidade de tal objeto. Essas qualidades para o filósofo escocês são sempre valores de algum tipo: beleza, virtude, etc. A sugestão central dessa interpretação de Kail é que existe uma relação valorativa

²⁷⁷Cf. KAIL, 2007, p. 180.

²⁷⁸HUME, 2004, p. 73. (*Diss.* I.2)

entre pensamento e objetos, pois a idéia de bem e mal, prazer e dor oferecem conteúdos avaliativos para pensamentos. O objeto de meu desejo não é o prazer causado por um alimento: é o próprio alimento prazeroso que eu desejo. Ou seja, isso está representado em um complexo de pensamentos nos quais esse objeto é bom ou prazeroso²⁷⁹. Essa leitura, segundo Kail, pode ser reforçada pela passagem do Livro I do *Tratado*, na qual Hume já antecipa o seu tratamento das “paixões e o senso do belo”:

A natureza implantou na mente humana uma percepção **do bem e do mal, ou, em outras palavras**, da dor e do prazer, que é a principal fonte e princípio motor de todas as suas ações. Mas dor e prazer têm duas maneiras de aparecer na mente, cada uma com efeitos bem diferentes. Podem se dar como impressões que se apresentam à sensação (*feeling*) e **experiência** real, ou simplesmente como idéias, como ocorre agora que os menciono (*T* 118) (negritos acrescentados)²⁸⁰.

Na interpretação de Kail, com essa passagem podemos perceber também a discussão de Hume de como crenças podem influenciar o comportamento. Prazer e dor são motivantes; mas nem todo prazer ou dor motivam igualmente²⁸¹. Prazer e dor tem “o poder de ativar a vontade” (*T* 119), e ele escreve mais à frente que “dentre todos os efeitos imediatos da dor e prazer o mais notável é a VONTADE” (*T* 399). Prazer e dor como “impressões que se apresentam à sensação” são de tal forma que “sempre ativam a mente (*soul*)” (*T* 118).

Afirma Hume que a “natureza agiu com prudência”, pois “se apenas as impressões influenciasses a vontade, estaríamos em todos os momentos de nossa vida sujeitos às maiores calamidades, porque, mesmo que prevíssemos a aproximação dessas calamidades, a natureza não nos teria dotado de nenhum princípio de ação capaz de nos fazer evitá-las” (*T* 119). Por outro lado, escreve o filósofo escocês, “se todas as idéias influenciasses nossas ações, nossa condição

²⁷⁹Cf. KAIL, 2007, p.181.

²⁸⁰As expressões em negrito não existem no texto de Hume e foram acrescentadas pela tradutora. O texto original de Hume é:

“There is implanted in the human mind a perception of pain and pleasure, as the chief spring and moving principle of all its actions. But pain and pleasure have two ways of making their appearance in the mind; of which the one has effects very different from the other. They may either appear in impression to the actual feeling, or only in idea, as at present I mention them” (*T* 118).

Como tradução alternativa ver:

HUME, DAVID. *Tratado da Natureza Humana*. (Tradução de Serafim da Silva Fontes). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 156-157.

²⁸¹Cf. KAIL, 2007, p. 181.

não melhoraria muito. É tal a instabilidade e a atividade do pensamento que imagens de todas as coisas, sobretudo de bens e males, estão sempre a errar pela mente; e se esta fosse movida por cada vã concepção desse tipo, jamais gozaria de um momento sequer de paz e tranqüilidade” (T 119). O que Kail salienta é que tanto impressões ou ideias, em outras palavras, paixões ou crenças podem influenciar a vontade. Mas, para corrigir possíveis instabilidades, Hume afirma que:

a natureza escolheu um meio-termo: não conferiu a toda idéia de bem e mal o poder de ativar a vontade, mas tampouco retirou-lhes por completo essa influência. Embora ficções vãs não tenham nenhuma eficácia, a experiência nos mostra que as idéias dos objetos em cuja existência presente ou futura acreditamos produzem, em menor grau, o mesmo efeito que as impressões imediatamente presentes aos sentidos e à percepção. O efeito da crença, portanto, é alçar uma simples idéia a um nível de igualdade com nossas impressões, conferindo-lhe uma influência semelhante sobre as paixões (T 119).

A crença aqui de que o objeto é bom ou ruim influencia nossas ideias de bem e mal – cópias de prazer e dor – e assim manifestam sua força para agir sobre a vontade. Isto sugere que crenças com conteúdos valorativos motivam e, além disso, que motivam em virtude do seu conteúdo como crenças. Ou seja, prazer e dor oferecem uma forma de caracterizar a bondade do objeto da paixão, ou sua maldade. Isso mostra como a relação entre prazer, bem e o objeto pode ser entendida. Repetindo o que Hume escreveu:

Alguns objetos provocam imediatamente uma sensação agradável devido à estrutura original de nosso organismo e, por isso, são denominados de BEM; do mesmo modo que outros, devido à imediata sensação desagradável que provocam, são denominados de MAL²⁸².

Prazer e dor são impressões que nos propiciam a ideia de bem e mal e determinam o conteúdo para os nossos pensamentos relativos a objetos²⁸³.

Com as afirmações precedentes torna-se implausível a leitura endossada pelo *hedonismo psicológico* que todas as ações humanas são motivadas por um desejo para um prazer. Ou melhor, na *leitura padrão* caracterizada pela denominada *teoria humeana da motivação*, razões para agir devem ter um desejo antecedente.

²⁸²HUME, 2004, p. 73. (I.1)

²⁸³Cf. KAIL, 2007, p. 182.

Crenças só motivam combinadas com desejos. Nenhum estado cognitivo é suficiente para motivar uma ação. Essa tese está em direto conflito com o hedonismo metafísico: prazer e dor são valorativos. O conhecimento do prazer e da dor é a cognição de valor, ele próprio motivante²⁸⁴. Vamos nos permitir relembrar a citação que está no *Apêndice I da Segunda Investigação*:

Parece evidente que os fins últimos das ações humanas não podem em nenhum caso ser explicado pela razão, mas recomendam-se inteiramente aos sentimentos e às afecções da humanidade, sem nenhuma dependência das faculdades intelectuais. Pergunte-se a um homem porque ele se exercita; ele responderá que deseja manter sua saúde. Se lhe for perguntado, então, por que deseja a saúde, ele prontamente dirá que é porque a doença é dolorosa. Mas, se a indagação é levada adiante e pede-se uma razão pela qual tem aversão à dor, ser-lhe-á impossível fornecer alguma. Este é um fim último, e jamais se refere a qualquer outro objetivo (E 293).

Temos aqui um argumento de justificação da razão prática. Segundo Hume, “se quisermos saber por quê, a resposta será que se trata de um meio para o prazer; e será absurdo exigir alguma razão para além dessa”. Pois, “é impossível que haja uma progressão *in infinitum*, e que sempre haja alguma coisa em vista da qual uma outra é desejada. Algo deve ser desejado por si mesmo, por causa de sua imediata conformidade ou concordância com os sentimentos e afecções humanos”(E 293).

Segundo Kail, esse argumento regressivo de Hume mostra uma visão *normativa* do papel do prazer e da dor, já que são desejáveis ou desprezíveis por eles próprios. Ou seja, são critérios de discriminação das ações humanas²⁸⁵. Na visão de Hume é desnecessário levar nossas investigações a ponto de perguntar por que temos humanidade ou simpatia com outros. É suficiente que isso seja vivenciado como um *princípio da natureza humana* (cf. E 219-220). E esses “princípios tão simples e naturais, fundados em provas tão sólidas, não podem deixar de ser aceitos pelos filósofos” (T 324 e cf. E 103).

Escreve o filósofo escocês que, “como a virtude é um fim, e é desejável por si mesma, sem retribuição ou recompensa, meramente pela satisfação imediata que proporciona, é preciso que haja algum sentimento que ela toque, algum gosto ou sensação interior, ou como se quiser chamá-lo, que distinga entre o bem e o mal morais, e que abrace o primeiro e rejeite o segundo” (E 294). Nossos “fins últimos”

²⁸⁴Cf. KAIL, 2007, p. 190.

²⁸⁵Cf. KAIL, 2007, p. 188.

não podem ser explicados pela razão” e demandam uma forma de normatividade relevante. Também “o gosto, como produz prazer ou dor e com isso constitui felicidade ou sofrimento, torna-se um motivo para a ação e é o princípio ou impulso original do desejo e da volição” (E 294). A evidência para isso é que “não é nada mais que uma sensação de prazer suscitada pelo verdadeiro espírito (*wit*), e de desprazer pelo falso, sem que sejamos capazes de dar razões desse prazer ou desprazer” (T 297). Somos convencidos pelo que “sentimos”; e é “vão raciocinar ou discutir aqui sobre o que ultrapassa os limites do que sentimos” (T 286).

Com essa interpretação que realizamos, a partir da sugestão de Kail, a filosofia moral de Hume adquire substancialidade com o conteúdo valorativo do prazer e da dor presentes tanto em nossas impressões quanto em nossas ideias, relacionados com sentimentos, pensamentos e objetos. Nossa natureza humana constitui-se de estruturas valorativas presentes nos sentimentos corporais, morais e de gosto. Portanto, a aceitação de um *hedonismo metafísico* como concepção que forma o naturalismo moral de Hume permite sustentar a tese que sua filosofia dá lugar à ambição de examinar o conteúdo normativo do conhecimento moral, desvelado através de sentimentos valorativos de dor e prazer, com uma discriminação e avaliação das ações humanas. Nossa conclusão da presente seção é que se a moral motiva, a fonte última de determinação dessa vontade reside nas paixões com um conteúdo valorativo. Só agimos e nos movemos no sentido de buscar o prazer ou evitar a dor²⁸⁶. Como afirma Hume:

É nesses sentimentos [sentiments], portanto, e não na descoberta de qualquer espécie de relações, que consistem as determinações morais. (...) E nada mais resta de nossa parte senão experimentar [feel] um sentimento [sentiment] de censura ou aprovação, com base no qual declaramos a ação ofensiva ou virtuosa (E 291). (acréscimos nossos)

Mas, como a partir de sentimentos valorativos podemos discriminar moralmente, sem recairmos em um subjetivismo ou relativismo moral? Segundo Hume a distinção entre virtudes e vícios é feita pela “dinâmica dos sentimentos”: a distinção moral, entre virtudes e vícios é realizada pelos *sentimentos* de aprovação ou desaprovação, uma *espécie (peculiar)* de prazer e dor na contemplação de qualidades úteis ou agradáveis ao seu possuidor ou aos outros (cf. T 472, 475). É o que examinaremos a seguir na sua teoria das paixões.

²⁸⁶Cf. GUIMARÃES, 2008, p. 344.

III.2 A Teoria das Paixões de Hume: a dinâmica dos sentimentos

Partimos da seguinte tese humeana: toda moralidade depende de nossos sentimentos (cf. *T* 517). A moralidade é um produto dos sentimentos humanos. Ou seja, o que determina a moralidade são *sentimentos* que *brotam* naturalmente dos princípios da natureza que é própria de nossa espécie.

É claro que os escritos de Hume exibem não só consciência da divergência desses sentimentos na natureza humana, mas uma certa preocupação com ela. No entanto, Hume reconhece que – usando uma famosa imagem da *Segunda Investigação* –:

O Reno corre para o norte, o Ródano para o sul; contudo, ambos nascem (brotam) na *mesma* montanha e seus percursos opostos são afetados pelo *mesmo* princípio de gravidade. As diferentes inclinações do solo sobre o qual correm causam toda a diferença de seus cursos (*E* 333). (parênteses acrescentados).

Podemos, então, entender as diferenças na natureza humana mobilizando os “mais universais e bem estabelecidos princípios de moral” (*E* 334). O texto central dessa visão de Hume ocorre na seção *Da Liberdade e Necessidade* da *Primeira Investigação*:

Admite-se universalmente que há uma grande uniformidade nas ações dos homens em todas épocas e nações, e que a natureza humana permanece a mesma em seus princípios e operações. Os mesmos motivos produzem sempre as mesmas ações; os mesmos acontecimentos seguem-se das mesmas causas. A ambição, a avareza, o interesse próprio, a vaidade, a amizade, a generosidade, o espírito público; essas paixões, mescladas em graus variados e distribuídos por toda a sociedade, têm sido desde o início do mundo, e ainda o são, a fonte de todas as ações e empreendimentos já observados entre a humanidade. Quer-se conhecer os sentimentos, inclinações e modo de vida dos gregos e romanos? Estude-se bem o temperamento e as ações dos franceses e ingleses; não se estará muito enganado ao transferir para os primeiros *a maior parte* das observações feitas sobre os segundos. A humanidade é tão semelhante, em todas as épocas e lugares, que, sob esse aspecto, a história nada tem de novo ou estranho a nos oferecer (*E* 83).

O procedimento de Hume é chegar a entender a influência da necessidade política, da cultura e de outras causas sociais que geram diferenças de costumes e moralidade. Mesmo com enormes divergências, gregos e romanos, franceses e ingleses, por exemplo, compartilham uma variedade de sentimentos comuns: bom senso, conhecimento, sagacidade, humanismo, fidelidade, verdade, justiça, coragem, temperança, constância, etc. Esses sentimentos comuns, para Hume, são estabelecidos pelas paixões: “sempre consideramos a força natural e usual das paixões ao emitir juízos acerca do vício e da virtude” (T 483). De acordo com o filósofo escocês, somos *naturalmente* uma mistura de diversas paixões. No *Tratado*, ele estabelece que essas paixões, não a razão, determinam a vontade e motivam as ações humanas, pois “nosso senso do dever segue sempre o curso usual e natural de nossas paixões” (T 484). Mas, como isso ocorre?

O filósofo escocês examina em todo o Livro II do *Tratado* (T 275-454) os mecanismos de funcionamento das paixões. Já no início do livro II, ele delimita sua investigação:

É certo que a mente, em suas percepções, tem de começar de algum lugar; e, uma vez que as impressões precedem suas idéias correspondentes, é preciso que algumas impressões apareçam na alma sem nada que as introduza. Mas essas impressões dependem de causas naturais e físicas, e seu exame me afastaria muito de meu tema presente, levando-me até as ciências da anatomia e filosofia da natureza. Por essa razão, limitar-me-ei aqui àquelas outras impressões que denominei secundárias e reflexivas, por surgirem das impressões originais ou de suas idéias (T 275-276).

As paixões são impressões de reflexão e secundárias, podendo ser diretas ou indiretas. As *paixões diretas* são aquelas que surgem imediatamente do bem ou do mal, da dor ou do prazer (T 276). As *indiretas* são as que procedem dos mesmos princípios, mas pela conjunção de outras qualidades. Ele considera como *paixões diretas*, o desejo, a aversão, a tristeza, a alegria, a esperança, o desespero e a confiança. Já as *indiretas*, o orgulho, a humildade, a ambição, a vaidade, o amor, o ódio, a inveja, a piedade, a malevolência, a generosidade, juntamente com as que

delas dependem (T 276-277)²⁸⁷. Na parte I, do Livro II do *Tratado*, Hume apresenta um par de paixões indiretas: o orgulho e a humildade. Com essas paixões indiretas, temos um dos pólos fundamentais da moralidade – *o sujeito ou pessoa*.

Para o filósofo escocês, da mesma forma que ocorre uma associação de idéias, ocorre também uma associação de impressões, pois, “todas as impressões semelhantes se conectam entre si, e tão logo uma delas surge, as demais imediatamente a seguem” (T 283). Então, existe uma associação entre impressões, assim como entre as idéias, no entanto, alerta Hume que, “as idéias se associam por semelhança, contigüidade e causalidade; e as impressões, apenas por semelhança” (T 283). A partir desses dois mecanismos associativos, ele vai acrescentar que:

Em terceiro lugar, observamos que essas duas espécies de associação se apóiam e favorecem uma à outra, e que a transição se realiza mais facilmente quando elas coincidem no mesmo objeto. (...) Os princípios que favorecem a transição entre idéias concorrem aqui com os que agem sobre as paixões; e unindo-se em uma única ação, os dois conferem à mente um duplo impulso. A nova paixão, portanto, deve surgir com uma violência proporcionalmente maior, e a transição até ela deve se tornar igualmente mais fácil e natural. (T 284)

Diferentemente das paixões diretas – derivadas de imediato das sensações de prazer e dor - orgulho e a humildade são causados apenas *indiretamente* por essas duas sensações e envolvem a *dupla associação* entre impressões e ideias. A alegria, por exemplo, pode suscitar o amor, a piedade, a generosidade, a coragem, e, por fim, o orgulho. Essa transição de uma paixão a outra será tanto mais fácil quanto mais for assistida por uma associação de ideias. “Assim, um homem cujo humor foi fortemente perturbado e abalado por alguma ofensa é capaz de encontrar uma centena de motivos de descontentamento, impaciência, medo e outras paixões desagradáveis, sobretudo se puder descobrir esses motivos na pessoa que causou sua primeira paixão ou algo próximo a ela”, exemplifica Hume (T 284).

²⁸⁷ Não vamos examinar uma completa tipologia das paixões ou das virtudes proposta por Hume por considerarmos não ser necessário no âmbito de nossa investigação, apesar de relevante para o sistema filosófico humeano como um todo.

É preciso distinguir, nas paixões indiretas, dois elementos: um objeto e uma causa da paixão. O objeto designa somente a ideia para a qual essas paixões “dirigem o seu olhar”. Em se tratando do orgulho e da humildade, o ponto no qual a paixão fixa seu interesse é sempre o *eu*. Segundo Hume, “nada disso precisa ser provado”,

(...) Temos de admitir que a natureza conferiu aos órgãos da mente humana uma certa disposição própria para produzir uma impressão ou emoção peculiar, que chamamos de orgulho; e essa emoção, atribuiu uma certa idéia, a idéia de *eu*, que se produz infalivelmente. (...) É evidente que jamais possuiríamos tal paixão se não houvesse uma disposição da mente apropriada para ela; e é igualmente evidente que a paixão sempre dirige nosso olhar para nós mesmos, fazendo-nos pensar em nossas próprias qualidades e particularidades. (T 287)

Para o filósofo escocês, “é evidente que o orgulho e a humildade, embora diretamente contrários, têm o mesmo OBJETO. Esse objeto é o *eu*, ou seja, aquela sucessão de idéias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima” (T 277). Esse esquema, bastante simples, permite explicar por que sou naturalmente afetado pelo orgulho ou pela humildade quando tenho em mente, por exemplo, *minha* família, *meus* bens, *meus* amigos e *meu* país. Percebo uma relação tão estreita entre o *eu* e eles, que chego a associar de alguma forma suas qualidades à minha pessoa.

A paixão do orgulho é agradável, a da humildade, dolorosa. Ambas são, nesse sentido, afetos opostos e não poderiam, sem contradição, serem efeitos das mesmas causas. Mas se o objeto desses sentimentos é único, suas causas são múltiplas e implicam uma segunda subdivisão. A nova clivagem refere-se ao sujeito e à qualidade da causa. Esses dois elementos permitem explicar o mecanismo que engendra a paixão indireta. É preciso, em primeiro lugar, que a qualidade da causa seja agradável ou dolorosa. Em segundo lugar, o sujeito da causa deve estar ligado, por associação de ideias, ao objeto da paixão. O objeto é aquela ideia “a que (as paixões) dirigem o seu olhar” e a causa é “a idéia que as excita” (T 278). Assim, por exemplo, uma bela casa pode ser fonte do orgulho para o seu proprietário. Posso identificar aqui uma qualidade (beleza) que, associada a um sujeito (casa), excita essa paixão. Posso identificar, também, que o objeto dessa paixão (o proprietário da

casa) está ligado à causa dela por associação de ideias (cf. *T* 279). É justamente esse mecanismo que implica uma *dupla associação* de ideias e impressões.

Utilizando outro exemplo, Hume mostra que, “os homens se vangloriam da beleza de seu país, de seu condado, de sua paróquia. Aqui a idéia de beleza produz claramente um prazer. Esse prazer está relacionado ao orgulho. O objeto ou a causa desse prazer está, por hipótese, relacionado ao *eu*, ou seja, ao objeto do orgulho. Por essa dupla relação, de impressões e de ideias, realiza-se uma transição entre uma impressão e outra” (*T* 306). Quando nos orgulhamos ou sentimos humildade (no sentido de vergonha), estamos sempre nos referindo a essa ideia que temos do *eu*: “orgulho e humildade, uma vez despertados imediatamente levam a nossa atenção para nós mesmos, considerando-nos como o seu objeto último e final” (*T* 278). Eu mesmo sou o objeto do meu orgulho. Do mesmo modo, a humildade sempre diz respeito à minha pessoa. Se digo que me orgulho de alguém é porque estabeleço uma relação tão próxima entre mim e essa pessoa: “Quando o eu não é levado em consideração, não há lugar nem para o orgulho, nem para a humildade” (*T* 277). Assim, chegamos a um mecanismo causal complexo: a produção das paixões indiretas, no caso orgulho e humildade, que dependem da ocorrência desses dois tipos de associação. Contudo, uma vez que as duas associações concorrem naturalmente no mesmo objeto, elas se auxiliam de modo recíproco, facilitando a transição tanto dos afetos quanto da imaginação (*T* 284).

Como parte de sua crítica aos sistemas morais de sua época, Hume afirma que, “o orgulho e a humildade não nascem somente daquelas qualidades da mente que, segundo os sistemas vulgares de ética, consideram-se como partes do dever moral, mas também de qualquer outro que tenha uma conexão com o prazer e o desprazer” (*T* 297)²⁸⁸. No final das *Investigações*, ele repete, “que temos um dever em relação a nós mesmos é algo que até o mais vulgar sistema moral reconhece, e deve ser relevante examinar esse dever para descobrir se ele tem alguma afinidade

²⁸⁸Há várias versões para identificar quais são os “sistemas vulgares de ética” a que Hume está se referindo. MacIntyre considera que Hume está se referindo, especificamente, às teorias religiosas de seu tempo. Capaldi, por sua vez, considera que ele está, de uma maneira geral, atacando todas as teorias morais de sua época que sustentavam que as distinções morais existiam de modo independente da natureza humana e de nossos sentimentos. Em nosso entendimento, há elementos, nas obras de Hume, para sustentar críticas a todas as teorias morais da sua época: racionalistas (Clarke, Wollaston), religiosas (metafísica escolástica, calvinistas, luteranos, pietistas, presbiterianos, etc.) e voluntaristas (Hobbes e Pufendorf).

MACINTYRE, p. 318.

Ver também:

AZEVEDO, tese de Doutorado (2002), p. 385-86.

com o dever que temos para com a sociedade” (E 322). Continuando com suas críticas, o filósofo escocês reafirma que,

(...) algumas pessoas, talvez, acostumadas ao estilo das escolas e do púlpito, nunca consideraram a natureza humana por outra perspectiva que não a *delas próprias*, e por isso podem se surpreender por me ouvirem dizer que a virtude suscita o orgulho, coisa que vêem como um vício; e que o vício produz a humildade, que aprenderam a considerar como uma virtude. Mas, para não ficar discutindo acerca de palavras, noto que entendo por *orgulho* aquela impressão agradável que surge na mente quando a visão de nossa virtude, beleza, riqueza ou poder nos faz ficar satisfeitos com nós mesmos; e que, com humildade, refiro-me à impressão oposta. É evidente que a primeira impressão nem sempre é um vício, nem a última é sempre uma virtude (T 297-298).

O caráter dinâmico das paixões exige, segundo Hume, a aplicação adequada de um método que, “examine, portanto essas impressões, consideradas em si mesmas; e investigue suas causas, que estejam localizadas na mente ou no corpo”. Examinar e investigar a natureza humana permite a Hume, realizar uma ciência do Homem²⁸⁹. Nas palavras do filósofo escocês, “a natureza humana é a única ciência do homem” (T 273).

Mais a frente, o filósofo escocês vai examinar o outro extremo da moral – os *outros, as outras pessoas* – através de outro par de paixões indiretas: o amor e o ódio. Afirma Hume:

Enquanto o *objeto* imediato do orgulho e da humildade é o eu, ou seja, aquela pessoa idêntica de cujos pensamentos, ações e sensações somos intimamente conscientes, o *objeto* do amor e do ódio é alguma outra pessoa, de cujos pensamentos, ações e sensações não temos consciência. Isso fica bastante evidente pela experiência. Nosso amor e ódio sempre se dirigem a algum ser sensível exterior a nós; quando falamos em amor a si próprio, não o fazemos em sentido estrito, pois a sensação que essa paixão produz não tem nada em comum com aquela terna emoção despertada por um amigo ou pela mulher amada. O mesmo ocorre com o ódio. Podemos nos sentir humilhados por nossas próprias faltas e loucuras, mas só sentimos raiva ou ódio quando prejudicados por outrem (T 329-330).

²⁸⁹Cf. DELEUZE, 2001, p.11.

Ou seja, é o objeto que distingue o par amor/ódio do par orgulho/humildade. Diferentemente do que ocorre quando nos orgulhamos ou quando sentimos humildade, o amor e o ódio não se dirigem ao eu, mas a um outro. Amar e odiar são paixões ligadas à ideia que tenho de alguém distinto de mim, segundo Hume, como vimos na citação anterior, a expressão *amor-próprio* [*self-love*] não deve ser levada ao pé da letra, pois a vivência mostra-nos que o sentimento que temos por nós mesmos não é exatamente igual àquele que experimentamos diante das pessoas por quem nutrimos amor. Algo similar acontece com o ódio: podemos nos sentir humilhados com todas as tolices e erros que cometemos, mas não nos odiar. Em sentido estrito, o ódio é uma paixão que temos pelos outros.

De acordo com o filósofo escocês não há uma definição do que vem a ser o amor ou o ódio (*T* 329), reconhecemos que essas paixões indiretas pressupõem alguma mudança, movimento ou fluxo que nos é dada pela nossa sensibilidade e experiência (*T* 329). Assim, a maneira de examinar o amor e o ódio é considerar os modos como eles atuam e as relações que estabelecem entre si e com outras paixões.

Hume inicia a parte II do Livro II do *Tratado*, propondo uma comparação entre o amor e o ódio e o orgulho e a humildade, pois “de fato, é tão grande a semelhança entre esses dois pares de paixões, que seremos obrigados a começar por uma espécie de resumo de nossos raciocínios concernentes às primeiras (orgulho/humildade), a fim de explicar estas últimas (amor/ódio)” (*T* 329). O método humeano é bastante claro: se existe uma semelhança entre os dois pares de paixões, é legítimo buscar a explicação de um deles por meio do que já se sabe do outro. Ou seja, os pontos que envolvem a análise sobre o orgulho e a humildade podem agora servir de base à comparação com o amor e o ódio.

O amor e o ódio, segundo Hume, “têm em comum o mesmo objeto (a ideia de outra pessoa), se esse objeto fosse também sua causa, ele produziria essas paixões opostas no mesmo grau; e assim, desde o primeiro instante, elas se destruiriam mutuamente, e nenhuma das duas jamais poderia aparecer. Portanto, tem de haver alguma causa diferente do objeto” (*T* 330).

As causas do amor e do ódio podem ser: a virtude, o conhecimento, o bom senso, o bom temperamento, a forma física, a destreza. Todas essas qualidades são dignas de apreço. As qualidades contrárias vão produzir ódio e desprezo. Outras

qualidades, que Hume chama de vantagens externas, também são capazes de despertar o amor: a família, as posses, o país, etc (T 330). Assim, exemplifica Hume, um príncipe que possui um belo palácio suscita o apreço dos que o contemplam. A beleza do edifício é aqui a qualidade operante que, quando relacionada ao proprietário, torna-o objeto de amor. A riqueza e o poder de determinados indivíduos tendem a fazer com que sejam admirados. Por oposição ao amor, as qualidades que originam o ódio são: o vício, a ignorância, o destempero, a feiúra, a fraqueza, a inabilidade, a pobreza e a servidão.

Como vimos, o objeto do amor e do ódio é um *outro*. Mas, quem é esse *outro*? Afirma Hume,

Basta *notar*, em geral, que o objeto do amor e do ódio é evidentemente alguma pessoa pensante; e que a sensação da primeira paixão é sempre agradável, ao passo que a da segunda é desagradável. Podemos também supor, com alguma pretensão de probabilidade, que a causa de ambas as paixões está sempre relacionada com um ser pensante, e que a causa da primeira produz separadamente um prazer, e a da segunda um mal-estar. (...) A primeira suposição, que a causa do amor e do ódio, para produzir essas paixões, tem de estar relacionada com uma pessoa ou ser pensante, é não apenas provável, mas evidente demais para ser contestada. (T 331)

De acordo com Hume, quando nos referimos aos demais homens, estamos falando de seres racionais e pensantes. Ou seja, amamos ou odiamos aqueles por quem já sentimos alguma correspondência ou proximidade. Por mais que uma pessoa nos seja estranha, ainda podemos perceber que se trata de um ser humano. Não posso saber o que um outro homem pensa ou sente, porém sou capaz de entender que ele pensa e sente. Evidentemente, essa semelhança não exclui as diferenças que existem entre mim e o outro, mas é suficiente para assegurar uma correspondência: existe um vínculo que nos une. O amor e o ódio dependem dessa relação de reciprocidade entre os homens: em sentido estrito, só sentimos apreço ou desprezo por aqueles que julgamos semelhantes, dotados das mesmas faculdades que nós. Resumindo: somos seres racionais e pensantes, os quais mantêm uma relação de reciprocidade. Só sentimos apreço ou desprezo por aqueles que julgamos semelhantes. Ninguém odeia uma fruta que porventura caia em sua cabeça. A não ser que relacionemos essa queda a alguém.

Na seção II (Livro II, parte II) do *Tratado*, Hume apresenta uma série de experimentos para ratificar o seu exame da dinâmica de produção das paixões indiretas. Nesses experimentos estão envolvidos: dois objetos (eu e o outro) e quatro paixões (amor/ódio e orgulho/humildade). “Eu mesmo sou o objeto próprio do orgulho ou da humildade; e a outra pessoa, do amor ou do ódio” (T 333).

Em resumo, segundo o filósofo escocês,

O orgulho está conectado com a humildade, e o amor com o ódio, por meio de seus objetos ou idéias; e o orgulho está conectado com o amor, e a humildade com o ódio, por meio de suas sensações ou impressões. (...) Digo, então, que nada poderá produzir uma dessas paixões se não mantiver com ela uma dupla relação: uma relação de idéias, com o objeto da paixão; e de sensação, com a própria paixão (T 333).

Temos uma dupla relação de impressões e ideias. As impressões me fornecem as sensações; as ideias, as representações dos objetos. Após apresentar oito experimentos (T 333-346), ele conclui que,

o mesmo princípio aparece em todos eles, e que é por meio de uma transição resultante de uma dupla relação, de impressões e idéias, que se produzem o orgulho e a humildade, o amor e o ódio. Um objeto sem relação, ou com apenas uma relação, nunca produz nenhuma dessas paixões; e constatamos que a paixão sempre varia em conformidade com a relação. Além disso, podemos observar que, quando a relação, por alguma circunstância particular, não tem seu efeito usual de produzir uma transição de idéias ou de impressões, ela deixa de atuar sobre as paixões, não produzindo nem orgulho nem amor, nem humildade nem ódio (T 347).

As paixões diretas e indiretas e suas duplas relações permitem que estabeleçamos relações para além do nosso próprio *eu* e oferecem-nos a oportunidade de adentrar em um novo universo: *o social*.

Esse exame da *teoria das paixões* de Hume permite que possamos compreender, a seguir, sua *teoria moral* como uma *teoria das virtudes*: a distinção entre virtudes e vícios é realizada pelos sentimentos, que são a aprovação ou

desaprovação - espécies de prazer e dor – na contemplação de qualidades úteis ou agradáveis ao seu possuidor ou aos outros. Em sua teoria das virtudes, o filósofo escocês vai distinguir entre virtudes artificiais (que dependem das convenções) e às naturais (qualidades *agradáveis ao seu possuidor* como alegria, orgulho, dignidade, serenidade; *qualidades úteis ao seu possuidor* como prudência, bom senso, discricção, constância; *úteis aos outros* são generosidade, gratidão, gentileza e coragem; e *agradáveis aos outros* são polidez, modéstia e humor). Tal distinção permite ao filósofo escocês a utilização de uma fórmula capaz de realizar uma crítica generalizada às teorias morais da sua época (p. ex. Clarke, Wollaston e Locke).

Destacamos, então, o exame da justiça, enquanto virtude artificial, como uma ontogênese da sociedade, baseada na dinâmica da experiência das ações humanas²⁹⁰, que permite também a investigação das virtudes naturais. O exame dos fundamentos das virtudes, tanto naturais como artificiais, e de como se originam e desempenham seus diferentes papéis, são um dos temas morais que compõem a ciência da natureza humana e, ao mesmo tempo, possibilitam a discriminação do seu conteúdo moral. É com o exame das virtudes que Hume, como ele próprio afirma, “concluirá este sistema moral” (T 574).

Na parte II do Livro III do *Tratado* (T 477-573), o filósofo escocês inicia o exame específico da moralidade, com a discussão de se a justiça é uma virtude natural ou artificial²⁹¹. Esta forma de apresentação se justifica, porque, para o filósofo escocês, a moralidade e a nossa prática moral são as expressões da nossa natureza humana, dado nosso lugar no mundo e nossa dependência da sociedade humana. Ou seja, a moralidade é um fato natural, que pode ser remontado aos nossos interesses naturais e na necessidade que temos da sociedade (Cf E 303-311).

Com o exame da justiça como uma virtude artificial, Hume demonstra através de uma história natural, os mecanismos dinâmicos e princípios constitutivos da moralidade, presentes em nossa natureza humana. Como ele escreve:

²⁹⁰Vamos usar de maneira análoga os termos “experiência das paixões” e “experiência dos sentimentos morais”, sempre para se referir à dinâmica do comportamento humano relativo à sua sensibilidade e conduta.

²⁹¹ Nas *Investigações*, Hume vai inverter a ordem de apresentação das virtudes. Na *Segunda Investigação* inicia pelas virtudes naturais, e depois, passa às virtudes artificiais.

(...) observamos que os homens *sempre* buscam a sociedade, mas, além disso, podemos explicar os princípios em que se funda essa propensão universal. Pois será o ajuste de duas placas de mármore mais certo que a cópula de dois jovens selvagens de sexo oposto? Será que essa cópula gera filhos mais uniformemente que gera um cuidado, por parte dos pais, com segurança e preservação? E, após os filhos terem alcançado a idade da razão graças ao cuidado dos pais, serão os inconvenientes de sua separação mais certos que sua previsão desses inconvenientes, e seu cuidado em evitá-los por meio de uma forte união e associação? (T 402).

Hume continua afirmando que,

As diferentes condições sociais influenciam toda a constituição, externa e interna; e essas diferentes condições decorrem necessariamente, porque uniformemente, dos princípios necessários e uniformes da natureza humana. Os homens não podem viver sem sociedade, e não podem se associar sem governo. O governo cria distinções de propriedade e estabelece as diferentes classes de homens. Isso produz a indústria, o comércio, manufaturas, ações judiciais, guerras, ligas, alianças, travessias, viagens, cidades, frotas de navios, portos e todas as outras ações e objetos que causam uma tal diversidade, e ao mesmo tempo mantêm uma tal uniformidade na vida humana (T 402).

O lugar de ocorrência dos fenômenos que importam a Hume – e que dizem respeito à ação humana – é a história natural. O método experimental para lidar com os assuntos morais não é outra coisa senão uma proposta de tomar a história natural humana como objeto e como lugar de exercício da filosofia. A história de ocorrência dos fenômenos humanos, sendo todos eles fenômenos *humeanos*²⁹², remete à vida natural da espécie humana. É um exame filosófico de observações de questões que dizem respeito à vida comum. Ele escreve que, “inclino-me a pensar que tampouco encontraria muito crédito um viajante que nos informasse da existência de pessoas exatamente com o mesmo caráter que as descritas na *República*, de Platão, ou então no *Leviatã*, de Hobbes” (T 402). Aqui temos o distanciamento de Hume dos programas de corte jusnaturalista, contratualista e racionalista do século XVII, justamente por tomar os homens como objeto, em seus lugares próprios de

²⁹²É uma paráfrase da famosa frase de Quine: “Os dilemas humeanos são os dilemas humanos”. QUINE, Willard. *Epistemologia Naturalizada*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 138.

ocorrência, o que significa, antes de tudo, a recusa de pensá-los a partir de uma razão pura, como habitantes originários de estados de natureza²⁹³.

Hume, ao apresentar sua concepção de Justiça, explica ao mesmo tempo o processo de formação da sociedade. Esta explicação é uma história natural da sociedade humana, a partir de uma “filosofia pura”. É uma história do ponto de vista filosófico, não é casual, e, não é, necessariamente, verdadeira. Não aconteceu do ponto de vista histórico estrito. A plausibilidade filosófica vem da fenomenologia do pensamento ordinário. No entanto, é uma filosofia prática, que permite um conhecimento prático, não especulativo. Não está na observação de objetos, mas na experiência das ações²⁹⁴. Como Hume confirma, “ora, a evidência moral não é mais que uma conclusão acerca das ações dos homens, derivada da consideração de seus motivos, temperamentos e situações” (T 404).

O filósofo escocês escreve que “quando nego que a justiça seja uma virtude natural, estou empregando a palavra *natural* como significando exclusivamente o oposto de *artificial*. Em outra acepção da palavra, assim como nenhum princípio da mente é mais natural que um senso da virtude, assim também nenhuma virtude é mais natural que a justiça” (T 484). Segundo Hume, “temos de admitir que o senso de justiça e injustiça não deriva da natureza, surgindo antes, artificialmente, embora necessariamente, da educação e das convenções humanas” (T 483). As virtudes artificiais produzem prazer e aprovação mediante um artifício ou invenção resultantes das particularidades e necessidades da humanidade. A justiça é uma virtude dessa espécie (T 477).

Para o filósofo escocês, “é evidente que, quando elogiamos uma determinada ação, consideramos apenas os motivos que a produziram, e tomamos a ação como signo ou indicador de certos princípios da mente e do caráter” (T 477). O fundamental são os motivos que a produziram, pois, “a realização externa não tem

²⁹³Cfe Renato Lessa. Introdução. In: HUME, David. *Ensaios morais, políticos e literários*. (Tradução Luciano Trigo) Rio de Janeiro, RJ: TOPBOOKS, 2004, p. 20.

²⁹⁴Os racionalistas morais Clarke e Wollaston pensavam, por exemplo, o Direito como uma qualidade moral, que retira sua moralidade da “natureza das coisas”. Como tal, o Direito poderia ser conhecido apoditicamente e justificado por uma investigação da relação entre objetos. (ver E 197 n. 1) Cf. ARAUJO, Cícero. “Hume e o Direito Natural”. In: QUIRINO, C. G., VOUGA, C., BRANDÃO, G. (org.). *Clássicos do Pensamento Político*. São Paulo: EDUSP, 2004, pp. 141-142.

nenhum mérito” (T 477). Temos de olhar para o interior da pessoa para encontrar a qualidade moral. O objeto último de nosso elogio e aprovação é o motivo que a produziu (cf. T 477). A conclusão é que, “todas as ações virtuosas derivam seu mérito unicamente de motivos virtuosos” (T 478). É preciso um motivo virtuoso para que uma ação se torne virtuosa. Portanto, algum motivo virtuoso tem de anteceder essa consideração. Em resumo, Hume pretende estabelecer a seguinte máxima indubitável: *nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, a menos que haja na natureza humana algum motivo que a produza, distinta de sua moralidade* (cf. T 479)²⁹⁵.

O filósofo escocês argumenta que não há na mente dos homens, sentimentos universais, concebidos meramente enquanto tais, independentes de qualidades pessoais, de favores ou de uma relação das outras pessoas conosco, tais como: o amor à humanidade, interesse público, sentimentos humanitários, leis naturais ou divinas obrigantes de virtudes. Da mesma forma, não há uma benevolência pública ou privada, uma consideração pelos interesses dos outros, independente de nossos motivos e sentimentos (T 478-484). Hume, com este exame da moralidade, concebendo-a de uma forma não-voluntarista e secular, posiciona-se contrariamente a uma longa tradição de várias correntes moralistas: Hobbes (o egoísmo), Shafsterbury (amor a humanidade), Hutcheson (Benevolência, interesse público, amor universal), Grócio, Pufendorf e Locke (o jusnaturalismo). Não existe um motivo “especial” para agirmos moralmente (Cf. E 303-311).

As virtudes, enquanto disposições pertencem ao nosso caráter, são características de nossa pessoa que em conjunto influenciam o que fazemos e como nos comportamos. O fato de termos e adquirimos as virtudes é próprio de nossa natureza. Ou seja, a moralidade é um fato natural.

Para demonstrar como surgem as regras da justiça e da propriedade e como se tornam obrigantes, Hume apresenta a história natural da constituição da sociedade com os seguintes pontos fundamentais:

²⁹⁵Tanto Rawls, como Mackie consideram que há problemas nesta exposição de Hume. No entanto, segundo Rawls, não há nenhum prejuízo aos objetivos de Hume. Cf. RAWLS, 2005, p.63-64.

- A natureza é cruel (madrasta): a natureza é ruim;
- O homem é um ser carente: necessidades (fome, frio, etc);
- O homem, individualmente, é um ser limitado: falta força, capacidade e segurança.

A conclusão de Hume:

Somente pela sociedade ele (o homem) é capaz de suprir suas deficiências igualando-se às demais criaturas, e até mesmo adquirindo uma superioridade sobre elas. (...) A sociedade fornece um remédio para esses três inconvenientes. A conjunção de força amplia nosso poder; a divisão de trabalho aumenta nossa capacidade; e o auxílio mútuo nos deixa menos expostos à sorte e aos acidentes. É por essa força, capacidade e segurança adicionais que a sociedade se torna vantajosa (T 485).

Assim, o processo de formação da sociedade, segundo a história natural humeana, acontece de acordo com o seguinte percurso:

- os seres humanos possuem um apetite natural sexual;
- existe uma preocupação com a prole comum;
- ocorre uma experiência da prole comum;
- existe um princípio de união familiar;
- ocorre a experiência das vantagens de viver socialmente: o costume e o hábito.

Para mostrar o que está em jogo nessa história natural, Hume articula com uma *teoria dos bens*:

Os bens que possuímos podem ser de três espécies diferentes: a satisfação interior do espírito, as qualidades exteriores de nosso corpo e a fruição dos bens que adquirimos com nosso trabalho e nossa boa sorte. Podemos usufruir dos primeiros com plena segurança. Os segundos podem nos ser tomados, mas não beneficiam em nada a quem deles nos priva. Apenas os últimos estão expostos à violência alheia e, ao mesmo tempo, podem ser transferidos sem sofrer nenhuma perda ou alteração; além disso, não existem em quantidade suficiente para suprir os desejos e as necessidades de todas as pessoas. Por isso, assim como o aperfeiçoamento desses bens é a principal vantagem da sociedade, assim também a *instabilidade* de sua posse, juntamente com sua *escassez*, é seu maior impedimento (T 487- 488).

Resumindo, então, possuímos os seguintes bens:

- 1) Bens internos: mentais, caráter, etc.
- 2) Bens corporais: altura, beleza, agilidade, etc.
- 3) Bens externos: propriedades, riqueza, etc.

A posse²⁹⁶ dos bens externos é instável e escassa: para garanti-la é necessária a sociedade. A posse de todo bem externo é cambiável e incerta, segundo Hume, o que constitui um dos maiores impedimentos ao estabelecimento da sociedade, sendo a razão pela qual, por um acordo geral, expresso ou tácito, os homens impõem restrições uns aos outros por meio daquilo que hoje chamamos de regras de justiça e equidade (T 505). Uma dessas regras é a da *posse atual*, que tem lugar quando se estabelece pela primeira vez a sociedade (T 514).

Com a sociedade podemos usufruir a *estabilidade da posse* (primeira lei natural da sociedade). Através da posse, após a sociedade já ter se estabelecido, surge a propriedade, de quatro formas: a ocupação, o usucapião, a acessão e a sucessão (T 505).

Assim, segundo ele,

o remédio, portanto, não vem da natureza, mas do *artifício*; ou, mais corretamente falando, a natureza fornece, no juízo e no entendimento, um remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos. Porque quando os homens, em sua primeira educação na sociedade, tornaram-se sensíveis às infinitas vantagens que dela resultam, e, além disso, adquiriram um novo gosto pelo convívio e pela conversação; e quando observaram que a principal perturbação da sociedade se deve a esses bens que denominamos externos, à sua mobilidade e à facilidade com que se transmitem de uma pessoa a outra, então precisam buscar um remédio que ponha esses bens, tanto quanto possível, em pé de igualdade com as vantagens firmes e constantes da mente e do corpo. Ora, o único meio de realizar isso é por uma convenção, de que participam todos os membros da sociedade, para dar estabilidade à posse desses bens externos, permitindo que todos gozem pacificamente daquilo que puderem adquirir por seu trabalho ou boa sorte (T 489).

²⁹⁶Posse é diferente propriedade. Segundo Hume, “dizemos estar de posse de alguma coisa não apenas quando a tocamos imediatamente, mas também quando estamos situados de tal forma em relação a ela que temos o poder de usá-la, movê-la, alterá-la ou destruí-la, conforme nosso agrado ou conveniência presente. Essa relação, então, é uma espécie de causa e efeito; e como a propriedade não é mais que uma posse estável, derivada das regras de justiça ou das convenções humanas, deve ser considerada como uma relação da mesma espécie” (T 506).

Em vez de abrir mão de nossos interesses próprios, abstendo-nos dos bens alheios, não há melhor meio de atender a ambos que por meio de uma convenção que torna visível a sociedade. Na *Segunda Investigação*, ele registra que, “as leis da guerra, que se sucedem então às leis da eqüidade e da justiça, são regras calculadas em vista da sua vantagem e utilidade naquela peculiar situação em que os homens então se encontram” (E 187). Assim, “as regras da eqüidade ou da justiça dependem, portanto, inteiramente do estado e situação particulares em que os homens se encontram, e devem sua origem e existência à utilidade que proporcionam ao público pela sua observância estrita e regular” (E 188). Para Hume, qualquer idéia de Direito (p. ex. propriedade) são artificialmente constituídas. Ele escreve que:

Portanto, aqueles que utilizam as palavras *propriedade*, *direito* ou *obrigação* sem ter antes explicado a origem da justiça, ou fazem uso daquelas para explicar esta última, estão cometendo uma falácia grosseira, mostrando-se incapazes de raciocinar sobre um fundamento sólido. A propriedade de uma pessoa é algum objeto a ela relacionado; essa relação não é natural, mas moral, e fundada na justiça. É absurdo, portanto, imaginar que podemos ter uma idéia de propriedade sem compreender completamente a natureza da justiça e mostrar sua origem no artifício e na invenção humana. A origem da justiça explica a da propriedade. Ambas são geradas pelo mesmo artifício. Como nosso primeiro e mais natural sentimento moral está fundado na natureza de nossas paixões, e dá preferência a nós e a nossos amigos sobre estranhos, é impossível que exista naturalmente algo como um direito ou uma propriedade estabelecida, enquanto paixões opostas dos homens os impelem em direções contrárias e não restringidas por nenhuma convenção ou acordo (T491).

A justiça e o governo surgem do artifício das convenções humanas, algo que é tão óbvio para Hume, pois, “quem não vê que todas essas instituições surgem simplesmente das necessidades da sociedade humana”?(E 202, 307)

Uma vez firmada essa convenção sobre a abstinência dos bens alheios, e uma vez todos tendo adquirido uma estabilidade em suas posses, surgem imediatamente às idéias de justiça e de injustiça, bem como as de *propriedade*, *direito* e *obrigação*. Todas essas idéias estão relacionadas. A nossa propriedade não

é senão aqueles bens cuja *posse* constante é estabelecida pelas leis da sociedade, isto é, pelas leis da justiça. A posse durante um longo período de tempo confere um direito sobre um objeto qualquer (T 508).

Frequentemente, as necessidades e desejos dos homens entram em contradição e, então, pessoas e posses não se ajustam muito bem. Por isso, as regras da justiça buscam um meio-termo entre a rígida estabilidade e esse ajuste variável e incerto. A solução é que “a posse e propriedade deveria ser sempre estável, exceto quando o proprietário concorda em transferi-la a outra pessoa” (T 514). Ou seja, temos a segunda lei natural da sociedade, segundo Hume, a *transferência da posse e da propriedade por consentimento*.

Hume posiciona-se contrariamente às visões calvinistas, protestantes e, também, da teoria de Locke, que valorizavam moralmente o trabalho, como direito à propriedade. Para o filósofo escocês, a primeira posse é pré-social, sendo uma ocupação não determinada pelo trabalho (T 505-506). A partir do seu auto-interesse e de suas necessidades, os homens constituem as instituições que serão mais úteis. Para Hume, “o interesse e a utilidade comuns geram infalivelmente uma norma sobre o que é certo ou errado entre as partes envolvidas” (E 211). De acordo com Hume “o bom senso ordinário e uma pequena experiência são suficientes (...) para encontrar as regras mais úteis e benéficas para todos”. Pois, “a história, a experiência e a razão nos instruem suficientemente sobre esse *progresso natural dos sentimentos humanos*²⁹⁷ e sobre a gradual ampliação de nosso respeito pela justiça à medida que nos familiarizamos com a vasta utilidade dessa virtude” (E 192) (itálicos acrescentados).

Entretanto, ele reconhece que “isso não impede que os filósofos, se assim o quiserem, estendam seu raciocínio a um pretense *estado de natureza*, contanto que reconheçam tratar-se de uma mera ficção filosófica, que nunca teve e nunca poderia ter realidade. (...) Esse *estado de natureza*, portanto, deve ser visto como uma simples ficção, não muito diverso da ficção de uma *Idade de Ouro*” (T 493).

²⁹⁷ Compare essa expressão de Hume , com o título do livro de Annette C. Baier – *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume’s Treatise*.

A originalidade da concepção humeana de justiça reside principalmente em seu distanciamento das tradições jusnaturalistas, tanto medievais quanto modernas, e contratualistas. O desejo sexual, o cuidado e a preocupação com a “cria”, com a família, a noção de cooperação, o interesse próprio, a “vantagem” e a “importância” da sociedade, a benevolência limitada, constituem um retrato realista da experiência humana, em oposição aos modelos racionalistas *apriorísticos* e metafísicos transcendentais. O homem está exposto a circunstâncias externas, ou seja, ao mundo como ele “é”. No modelo contratualista, não há fatos históricos, não existe a “experiência” das ações humanas. No modelo humeano, a sociedade não está baseada nos atos de vontade para o contrato. A sociedade surge das paixões e regulações humanas, com seus interesses comuns e necessidades. O Estado somente surge depois da posse: estabilidade, transferência e manutenção.

Hume assinala também sua posição contra o *egoísmo ético* radical. Ele escreve que “sou da opinião de que, embora seja raro encontrar alguém que ame uma pessoa sequer mais que a si mesmo, é igualmente raro encontrar alguém em quem todos os afetos benévolos, considerados em conjunto, não superem os egoístas” (T 487). Na *Segunda Investigação*, o filósofo escocês, também, afirma que “somos naturalmente parciais em relação a nós mesmos e nossos amigos, mas somos capazes de compreender a vantagem resultante de uma conduta mais equânime” (E 188).

O filósofo escocês resume os seus argumentos a respeito da justiça, da seguinte forma (T 495-496):

- O respeito pelo interesse público, ou uma benevolência forte e irrestrita, não é o motivo original para observar as regras da justiça. Se os homens fossem dotados de tal benevolência, essas regras jamais teriam sido imaginadas.

- O senso de justiça não se funda na *razão*, isto é, na descoberta de certas conexões e relações de ideias, eternas, imutáveis e universalmente obrigatórias. Foi uma preocupação com nosso próprio interesse e com o interesse público que nos fez estabelecer as leis da justiça; e nada pode ser mais certo que o fato de que não é uma relação de ideias o que nos dá essa preocupação, mas nossas impressões e

sentimentos, sem os quais tudo na natureza nos seria indiferente e incapaz de nos afetar. O senso de justiça, portanto, não se funda em nossas ideias, mas em nossas impressões.

- As impressões que dão origem a esse senso de justiça não são naturais à mente do homem, surgindo do artifício e das convenções humanas (cf. T 496). A justiça nasce das convenções humanas; e que estas têm como objetivo remediar alguns inconvenientes procedentes da concorrência de certas *qualidades* da mente humana com a *situação* dos objetos externos. Tais qualidades da mente são o *egoísmo* e a *generosidade restrita*; e a *situação* dos objetos externos é a *facilidade da troca*, juntamente com sua *escassez* em comparação com as necessidades e os desejos dos homens (cf. T 494).

Da mesma forma que o senso de justiça, Hume afirma que o mesmo acontece com a obrigatoriedade das promessas. Seu argumento principal é que: *uma promessa não seria inteligível antes de ser estabelecida pelas convenções humanas; e que, mesmo que fosse inteligível, não viria acompanhada de nenhuma obrigação moral* (cf. T 516). Segundo ele, pode-se provar que a obrigatoriedade das promessas são invenções humanas, fundadas nas necessidades e nos interesses da sociedade. As promessas não têm uma força anterior às convenções humanas. A demonstração desses argumentos pode ser por meio do mesmo raciocínio pelo qual se prova que a justiça, em geral, é uma virtude artificial. Como segue:

Nenhuma ação pode ser exigida de nós como um dever, a menos que haja implantada na natureza humana alguma paixão impulsora ou algum motivo capaz de produzir essa ação. Ora, esse motivo não pode ser o senso do dever. O senso do dever supõe uma obrigação prévia; e se uma ação não é exigida por nenhuma paixão natural, ela não pode ser exigida por nenhuma obrigação natural, uma vez que é possível omiti-la sem que isso revele um defeito ou imperfeição na mente ou no caráter, e, conseqüentemente, sem que haja um vício. Ora, é evidente que não temos nenhum motivo impelindo-nos a cumprir nossas promessas, distinto de um senso do dever. Se pensássemos que as promessas não implicam uma obrigação moral, jamais sentiríamos uma inclinação a cumpri-las. Isso não acontece com as virtudes naturais (T 518).

Segundo ele, toda moralidade depende de nossos sentimentos; quando uma ação ou qualidade da mente nos agrada de uma determinada maneira, dizemos que é virtuosa; e quando o descuido ou a não realização dessa ação nos desagradam de maneira semelhante, dizemos que temos obrigação de realizá-la. Uma mudança na obrigação supõe uma mudança no sentimento; e a criação de uma nova obrigação supõe o surgimento de um novo sentimento (T 517).

Assim, para o filósofo escocês, as convenções não têm a natureza de uma *promessa*, pois mesmo as promessas dependem das convenções humanas (T 490). As promessas não têm uma força anterior às convenções humanas, pois são invenções humanas, fundadas nas necessidades e nos interesses da sociedade (T 519). O interesse é a primeira obrigação ao cumprimento de promessas (T 523). A obrigação das promessas é, simplesmente, uma invenção humana visando à conveniência da sociedade (T 524). O *cumprimento de promessas* é a terceira lei natural da sociedade para Hume (T 526).

Destas três leis naturais da sociedade - *a da estabilidade da posse, a de sua transferência por consentimento e a do cumprimento de promessas* -, dependem a paz e a segurança da sociedade humana²⁹⁸. Não há nenhuma possibilidade de se estabelecerem boas relações entre os homens quando elas são desprezadas. A sociedade é absolutamente necessária ao bem-estar dos homens; e essas leis são igualmente necessárias à sustentação da sociedade. Sejam quais forem as restrições que elas possam impor às paixões humanas, na realidade são frutos dessas paixões, sendo apenas um meio artificial e refinado de satisfazê-las (T 526).

As leis da sociedade são anteriores ao governo, e supõe-se que impõem uma obrigação antes mesmo que se tenha pensado pela primeira vez no dever de obediência aos magistrados civis (T 541). Segundo Hume, estão errados aqueles que compreendem o governo em todas as épocas e situações da sociedade humana. Para ele, “embora o dever da obediência civil (*allegiance*) se baseie inicialmente no da obrigação das promessas, e seja sustentado durante algum tempo por essa obrigação, tão logo as vantagens do governo são plenamente

²⁹⁸Hume, também, utiliza a expressão “as três leis fundamentais da natureza” (T 526).

conhecidas e reconhecidas, ele imediatamente cria raízes próprias, passando a implicar uma obrigação e autoridade originais, independentes de qualquer contrato” (T 542). Assim, de acordo com o filósofo escocês, tanto a justiça *natural* quanto a justiça *civil*, tem origem nas convenções humanas.

Quando os homens percebem que, embora as regras da justiça sejam suficientes para manter uma sociedade, eles são, todavia, incapazes, por si sós, de observar essas regras em sociedades maiores e mais sofisticadas; instauram, então, o governo como uma nova invenção para alcançar seus fins, preservando as antigas vantagens e possibilitando novas, por meio de uma aplicação mais rígida da justiça. É neste sentido, portanto, que nossos deveres civis estão conectados com nossos deveres naturais, ou seja, porque aqueles foram inventados especialmente com base nos benefícios destes, e porque o principal objetivo do governo é forçar os homens a observar o direito natural (T 543).

Para concluir, segundo Hume, “nenhuma virtude é mais apreciada que a justiça, e nenhum vício mais detestado que a injustiça” (T 577). No entanto, “a justiça só é uma virtude moral porque tem essa tendência para o bem da humanidade; e, na verdade, não é senão uma invenção artificial com esse propósito. Pode-se dizer o mesmo da obediência civil, do direito internacional, da modéstia e das boas maneiras. Todas essas são meras invenções humanas que visam ao interesse da sociedade” (T 577). É a associação dos homens em um sistema de conduta que torna um ato de justiça benéfico para a sociedade (T 619-620). Na *Segunda Investigação* ele reafirma que,

a necessidade da justiça para subsistência da sociedade é o *único* fundamento dessa virtude, e como nenhuma qualidade moral é mais valorizada do que essa, podemos concluir que a característica de utilidade é, de modo geral, a que tem mais força e exerce um controle mais completo sobre nossos sentimentos. Essa deve ser, então, a fonte de uma parte considerável do mérito atribuído ao caráter humanitário, à benevolência, à amizade, ao espírito público e a outras virtudes sociais dessa natureza, assim como a *única* origem da aprovação moral que se dá à fidelidade, justiça, veracidade, integridade e a outras qualidade e princípios úteis e dignos de estima (E 203-204).

A virtude da justiça não é natural, mas surge de determinadas circunstâncias e necessidades da vida social.

A apresentação pelo filósofo escocês de sua teoria das paixões e das virtudes torna sua própria filosofia, um *instrumento* moral²⁹⁹. O desvelamento do conteúdo valorativo dos sentimentos de dor e prazer, das paixões diretas e indiretas e a tipologia das virtudes realizadas por Hume, procura predispor o leitor a discriminar entre a virtude e o vício. Pois,

nada pode ser mais *real*, ou nos interessar mais que nossos próprios sentimentos de prazer e desprazer; e se estes forem favoráveis à virtude e desfavoráveis ao vício, nada pode ser preciso para a regulação de nossa conduta e comportamento (*T* 469). (*itálicos acrescentados*)

O filósofo escocês, ao mostrar-nos a realidade de nossos sentimentos, incita-nos a *sentir* que ações são agradáveis ou desagradáveis e como podemos regular nossa conduta. Mais ainda, todas essas condições contribuem e promovem não somente a felicidade privada, mas também o bem público e a sociedade (cf. *Ensaios* p. 294, 424).

²⁹⁹Cf. GUIMARAES, Livia. "Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume". *Dois Pontos*, Vol. 4, número 2, pp. 203-219, Outubro de 2007, p.212.

Conclusão do capítulo III

Na seção **III.1**, sustentamos que o naturalismo moral de Hume é mais bem compreendido como representante de um *hedonismo metafísico*: os sentimentos oferecem, de forma imediata, um conteúdo valorativo para discriminarmos e avaliarmos o bem e o mal morais. Essa avaliação moral é determinada por nossa capacidade natural de “sentir um sentimento”. As distinções morais “estão fundadas nos sentimentos naturais da mente humana” (*E* 103). Isso significa que o naturalismo moral humeano possui como fundamento único nossa condição adâmica: nenhum argumento para examinar os assuntos humanos pode ser buscado de forma transcendental, teológica, dogmática ou *a priori*.

Na seção **III.2**, mostramos que a filosofia de Hume, ao examinar a sensibilidade, providencia uma teoria moral composta de uma teoria das paixões com uma genealogia e tipologia das virtudes, ratificando o conteúdo valorativo e avaliativo e a realidade dos sentimentos humanos.

IV. A normatividade da moral em Hume: a *reflexividade* dos sentimentos

A norma do sentimento é o que cada pessoa sente dentro de si mesma.
Hume (E 171)

Hume examina a *dinâmica* da sensibilidade humana, permitindo uma consciência de nós mesmos, e uma discriminação do conteúdo moral: aquilo que é a virtude ou vício. Na seção anterior vimos que “toda moralidade se funda na dor ou 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 tem de ser derivados da mesma dor ou prazer (...). A essência mesma da virtude, segundo essa hipótese, é produzir prazer, e a do vício é causar dor” (T 295-296).

Na seção **IV.1**, examinamos através do princípio da simpatia a comunicação das paixões. Tal princípio, por se tratar de uma operação original da mente humana é também uma condição necessária da moral. E, ao mesmo tempo, com a teoria do *espectador judicioso*, o sistema natural humeano completa a mudança de perspectiva da avaliação moral. A normatividade da moralidade é estabelecida através da comunicação de sentimentos avaliados de um ponto de vista imparcial.

Na seção **IV.2**, acompanhamos a sugestão de Annette Baier, segundo a qual, a normatividade da moral em Hume, em consonância com os aspectos desenvolvidos nas seções anteriores³⁰⁰, reside em que “todas as normas disponíveis para nós são nossas normas humanas, produtos de nossa reflexão”³⁰¹. Ou seja, nossos sentimentos morais produzem um “resultado normativo”³⁰². Portanto, nessa

³⁰⁰A utilização da interpretação de Baier como parte final de nossa investigação permite que tenhamos uma visão completa da dinâmica dos sentimentos morais agindo normativamente, segundo a filosofia moral de Hume. No entanto, isso não significa que estamos afirmando que, necessariamente, existe uma continuidade ou complementaridade entre a interpretação de Baier e às interpretações utilizadas anteriormente (por exp. Kail, Brown etc.) Cada um desses intérpretes apresentam concepções distintas relativas à filosofia moral de Hume e que poderiam ser objetos de exames em outro momento.

³⁰¹BAIER, Annette. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Harvard: Harvard University Press, 1994, p. 100.

³⁰²BAIER, Annette. “Moral sentiments, and the difference they make”. *The Aristotelian Society*. Supplementary Volume LXIX, pp. 15-30, 1995, p. 16.

seção examinamos a dinâmica dos sentimentos morais com um conteúdo valorativo e normativo: a *normatividade como reflexividade*.

IV.1 O princípio da simpatia e a teoria do *espectador judicioso*

Como vimos no capítulo anterior, o exame das paixões e das virtudes na filosofia de Hume permite que além de ratificar a hipótese do conteúdo valorativo dos sentimentos de dor e prazer, estabeleçamos as relações dos sentimentos para além do nosso próprio *eu*. Nossa tarefa, na presente seção, será aprofundar o exame dos princípios e mecanismos da dinâmica dos sentimentos que ampliam e amplificam a perspectiva da normatividade da moralidade, segundo Hume.

Isso será possível, segundo o filósofo escocês, graças ao *princípio da simpatia*: a *comunicação* entre os sentimentos e as opiniões dos outros agentes, pois “nossa reputação, nosso caráter, nosso bom nome são considerações de grande peso e importância; e mesmo as outras causas de orgulho – a virtude, a beleza e a riqueza – têm pouca influência quando não amparadas pelas opiniões e sentimentos alheios” (*T* 316). Ou seja, a hipótese de trabalho que vamos perseguir na presente seção é que a visão humeana de uma mente dinâmica desvela a ação dos sentimentos sobre o caráter humano; e, enquanto criaturas essencialmente sociais, produzimos para nós próprios uma concepção de um *ideal de caráter* a ser alcançado. De acordo com Hume, os sentimentos morais surgem de princípios públicos, sociais e universais (cf. *E* 275).

Para o filósofo escocês,

aprovar um caráter é sentir [*to feel*] um contentamento original diante dele. Desaprová-lo é sentir um desprazer. A dor e o desprazer, portanto, sendo as causas originais do vício e da virtude, devem ser também as causas de todos os seus efeitos (...). A mera consideração de um caráter generoso e nobre nos proporciona uma satisfação (...). Em contrapartida, a crueldade e a traição nos desagradam por sua própria natureza; é impossível aceitar essas qualidades, estejam elas em nós mesmos ou em outros (*T* 296-297). (acréscimos nossos)

Iniciamos com a afirmação do filósofo escocês: “na natureza humana (...) a mutabilidade lhe é essencial” (T 283)³⁰³. Ele continua que,

(...) temos de admitir que a natureza conferiu aos órgãos da mente humana uma certa disposição própria para produzir uma impressão ou emoção peculiar, que chamamos de orgulho; a essa emoção, atribuiu uma certa idéia, a idéia de *eu*, que se produz infalivelmente. (...) É evidente que jamais possuiríamos tal paixão se não houvesse uma disposição da mente apropriada para ela; e é igualmente evidente que a paixão sempre dirige nosso olhar para nós mesmos, fazendo-nos pensar em nossas próprias qualidades e particularidades. (T 287)

De certa forma, o *eu* é para nós a impressão mais forte e vívida dada pelas paixões. No entanto, a própria experiência das paixões mostra-nos que há momentos em que um outro pode assumir essa condição. Ao reconhecermos no que nos é estranho e novo um semelhante, estabelece-se com ele uma *comunicação*. Como ocorre essa comunicação? É o que examinamos, denominado por Hume, de *simpatia*: o princípio de “sentir junto”.

A simpatia é discutida na seção XI da parte I do Livro II do *Tratado* (T 316-324) e resumida posteriormente em sua seção T 3.3.1 (T 575)³⁰⁴. O exame da simpatia permite mostrar com quanta seriedade Hume procurava basear a estrutura de sua teoria da moral em uma ciência da natureza humana. A simpatia, como vamos apresentar, é um sentimento tão importante para o fato natural da moralidade que não poderia deixar de estar fundamentado na sua teoria das paixões.

³⁰³A mente humana, segundo Hume, é dinâmica e mutável, onde ocorrem mecanismos *naturais* de associação, como o das percepções: os princípios de associação de ideias. Para uma discussão crítica a respeito do tema das “ideias abstratas” e “associacionismo” em Hume consulte: KLAUDAT, André. “As idéias abstratas, a particularidade das percepções e a natureza do projeto filosófico em Hume”. *MANUSCRITO*, Campinas, n. XX (2), p. 95-121, outubro. 1997.

³⁰⁴Nas *Investigações*, Hume não apela de forma explícita ao princípio da simpatia. No entanto, o mesmo faz parte de sua hipótese central que repetimos: “A hipótese que adotamos é clara. Ela afirma que a moralidade é determinada pelo sentimento, e define a virtude como *qualquer ação ou qualidade mental que comunica ao espectador um sentimento agradável de aprovação*; e o vício como o seu contrário” (E 289) (grifos nossos). Ele também escreve que “eis aqui a mais perfeita moralidade que conhecemos, na qual se manifesta a força de muitas simpatias” (E 276).

Na seção XI do *Tratado – Do amor à boa reputação* -, o filósofo escocês escreve que “não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas conseqüências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos” (T 316). Segundo Hume, “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” (T 316). O princípio da simpatia explica porque temos cuidado com que os outros pensam sobre nós, denominado por Hume de “amor à boa reputação” [*love of fame*] (T 316). Todas as paixões relacionadas com o outro “eu sinto mais por comunicação” [*I feel more from communication*], escreve o filósofo escocês (T 317). Isto é óbvio, pois “a natureza preservou uma grande semelhança entre todas as criaturas humanas, e qualquer paixão ou princípio que observemos nas outras pessoas podem encontrar, em algum grau, um paralelo em nós mesmos” (T 318).

O exame do princípio da simpatia permite a Hume confirmar suas teses a respeito do entendimento e das paixões. Ele afirma que,

De fato, é evidente que, quando simpatizamos com as paixões e sentimentos alheios, de início esses movimentos aparecem em *nossa* mente como meras idéias, e nós os concebemos como pertencendo a uma outra pessoa, assim como concebemos qualquer outro fato. Também é evidente que as idéias 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 de filosofia. (...) Porque, para além da relação de causa e efeito, que nos convence da realidade da paixão com que simpatizamos, precisamos das relações de semelhança e contigüidade para *sentir a simpatia* em sua plenitude. (...) Na simpatia, existe uma conversão evidente de uma idéia em uma impressão. Essa conversão resulta da relação dos objetos conosco. Nosso eu está sempre intimamente presente a nós (T 319-320). (*itálicos acrescentados*)

As mesmas relações produzidas pelo entendimento [*fabric of the mind*] (T 318) - causalidade, semelhança, contiguidade – valem também para as paixões; e “todas essas relações, quando unidas, levam a impressão ou consciência de nossa própria pessoa à idéia dos sentimentos ou paixões das outras pessoas, fazendo que os concebamos da maneira mais forte e vívida” (T 318). O princípio da simpatia “corresponde exatamente às operações de nosso entendimento” (T 320). Da mesma forma que no entendimento, a formação desses sentimentos através do mecanismo humeano da simpatia ocorre no âmbito da *imaginação*, governados pelos princípios da associação por semelhança, contiguidade e casualidade³⁰⁵. Temos a transição das ideias entre objetos semelhantes, de modo tal que, sendo o outro ser humano semelhante a mim, a ideia do outro e a ideia que tenho de mim mesmo tendem a aproximar-se, e mesmo a confundir-se, em minha *imaginação*, sempre que as circunstâncias a tal se prestem. O princípio da simpatia ou da comunicação é, segundo Hume, “a conversão de uma idéia em uma impressão pela força da imaginação” (T 427).

A simpatia exerce também sua influência sobre o orgulho e a humildade, pois “podemos observar que, sempre que uma pessoa é elogiada por possuir uma determinada qualidade, tal qualidade, se real, produz por si mesma um orgulho nessa pessoa. Os elogios giram em torno de seu poder, riqueza, família ou virtude; e tudo isso é motivo de vaidade (...)” (T 320). O filósofo escocês entende “por orgulho aquela impressão agradável que surge na mente quando a visão de nossa virtude, beleza, riqueza ou poder nos faz ficar satisfeitos com nós mesmos; e que, com humildade, refiro-me à impressão oposta” (T 297).

Também o amor é ele próprio um sentimento prazeroso, e sua presença causa-nos orgulho. O ódio, por sua vez, é um sentimento desagradável e sua

³⁰⁵Um exame para esclarecer e demonstrar a importância do princípio da imaginação na filosofia de Hume, nos levaria a uma outra investigação. Rapidamente, podemos afirmar que em uma leitura sobre a imaginação em Hume, tudo indica que é o local onde os eventos se tornam próximos ou apresentam uma situação de contiguidade entre os objetos e, ao mesmo tempo, onde se processa a relação causal; sendo assim, a imaginação ocupa uma posição de destaque e, ao mesmo tempo, não definida na filosofia humeana. Na imaginação, as crenças e os sentimentos residem ou encontram locação. A imaginação parece ser capaz de unir ou separar diversas idéias e, assim, construir relatos, fábulas ou criaturas para as quais não encontra impressão correspondente. Segundo o filósofo escocês, “nossa imaginação tem grande autoridade sobre suas ideias, e não há nenhuma idéia diversa de outra que ela não pode separar, unir e compor nas mais variadas formas da fantasia” (Sumário, 1975, p. 44). Com bem expressa Deleuze, “na filosofia de Hume, nada se faz *pela* imaginação, tudo se faz *na* imaginação”.

Cf. DELEUZE, 2001, p. 13.

presença causa-nos humilhação. Não nascemos nem completamente egoístas nem completamente altruístas, pois segundo Hume, os sentimentos “não nascem somente daquelas qualidades da mente que, segundo os *sistemas vulgares de ética*, consideram-se como partes do dever moral, mas também de qualquer outra que tenha uma conexão com o prazer e o desprazer” (T 297)³⁰⁶.

Sob essa mesma perspectiva, devido à simpatia, “nada mais natural que abraçarmos neste ponto as opiniões dos outros” (T 320). A internalização da simpatia de outras pessoas com os sentimentos de elogio e censura, amor e ódio tem o efeito de produzir em nós próprios tais sentimentos e, dessa forma, atribuímos a nós os méritos que os outros nos atribuem. A simpatia nos premia com uma sensação boa quando realizamos um ato virtuoso e nos dá uma pertinaz sensação de desconforto se somos responsáveis por um ato odioso. Escreve Hume que “a tendência a produzir prazer e dor é comum a todas as causas do orgulho ou da humildade, mas também que essa é a única coisa comum a elas; e, conseqüentemente, é a qualidade pela qual operam” (T 325).

Ou seja, dor ou prazer que obtemos de censura ou elogio surgem “de uma comunicação de sentimentos” (T 324). Para o filósofo escocês, “os homens sempre levam em conta os sentimentos alheios quando julgam a si mesmos” (T 303).

³⁰⁶Além da crítica aos dogmáticos e racionalistas morais, podemos perceber claramente o distanciamento filosófico de Hume de alguns dos seus contemporâneos *sentimentalistas*:

- *Lord Shaftesbury* (1671-1713) afirma que o objetivo do ser humano – dotado de um sentimento natural para distinguir o bem do mal, o certo do errado – consiste num *fim social*. Sendo, portanto, o fim da moral social, as ações humanas são em geral virtuosas, já que o homem é *naturalmente altruísta*, e visam ao bem comum da sociedade. Ou seja, a tendência natural do homem é realizar a benevolência.

- Contra tal posição investiu *Bernard de Mandeville* (1670-1733), ao arguir que não há evidência empírica de que o homem é naturalmente altruísta e que os atos virtuosos são benéficos à sociedade. Pelo contrário, ele considera o *vício e o egoísmo como estímulos ao desenvolvimento social*.

- *Francis Hutcheson* (1694-1746), influenciado por *Shaftesbury*, retoma e repensa o tópico do sentido moral. O sentimento moral é o que percebe aquelas propriedades que despertam as respostas do sentimento moral. As propriedades que suscitam uma resposta agradável e de aprovação são as de benevolência. Não aprovamos as ações em si mesmas, mas aquelas ações como manifestações dos traços de caráter, e nossa aprovação parece consistir simplesmente na suscitação da resposta adequada.

- *Joseph Butler* (1692-1752) foi contra duas das posições mais centrais de *Hutcheson*. *Butler* parte de uma posição mais próxima a *Shaftesbury* e sustenta que temos uma variedade de apetites, paixões e afetos. A benevolência é um mero afeto, entre outros, que deve ocupar a posição que merece, mas nada mais. Segundo *Butler*, *existe um princípio superior de reflexão ou consciência em cada homem, que distingue entre os princípios internos de seu coração, da mesma forma que entre suas ações externas*.

Hume afirma que esses sentimentos de “orgulho e humildade não são paixões meramente humanas, estendendo-se, antes, por todo reino animal” (T 326). Consoante com seu naturalismo, o filósofo escocês escreve que “existe evidentemente a mesma relação de idéias, e derivada das mesmas causas, nas mentes dos animais e dos homens” (T 327). Sua conclusão é que “todos os princípios internos necessários para produzir em nós o orgulho ou a humildade são comuns a todas as criaturas; e, como as causas que despertam essas paixões são também as mesmas, podemos legitimamente concluir que essas causas operam da mesma *maneira* em todo o reino animal” (T 327-328). Essa afirmação de Hume é revolucionária no sentido de rebaixar o homem ao nível dos outros animais. Os julgamentos humanos sobre o mundo seriam, na verdade, semelhantes a *instintos*, e Hume aponta como esses *instintos* podem ser encontrados, tanto em bestas brutas, como nos camponeses mais ignorantes e simplórios. No entanto, o filósofo escocês esclarece que mesmo sendo o “senso da moralidade” [sense of morals] um “princípio inerente à alma” [principle inherent in the soul], esse senso ganha mais força quando,

“ao refletir sobre si próprio, aprova os princípios de que deriva, sem encontrar em seu nascimento e origem nada que não seja grande e bom. Aqueles que reduzem o senso da moralidade a instintos originais da mente humana podem defender a causa da virtude com bastante autoridade; mas carecem da vantagem daqueles que explicam esse senso por uma *simpatia* extensa com a humanidade”. (T 619)
(itálicos acrescentados)

Mas esse rebaixamento realizado pelo filósofo escocês produz um efeito salutar: somos criaturas com capacidades de agir baseadas em sentimentos comuns de dor e prazer. Ou seja, há um fundamento natural que desvela nossa base animal. Não existe nenhum processo complexo de raciocínio relacionados com as sensações de dor e prazer. O que acontece é que os animais agem de modo instintivo e mecânico, exatamente como os seres humanos: a forma como entendemos a dinâmica das sensações “pode ser aplicada a todas as criaturas sensíveis” (T 328)³⁰⁷. Desse

³⁰⁷A respeito de uma possível aproximação teórica entre a filosofia de Hume e o naturalismo evolucionista ou darwinista consulte:
-MONTEIRO, João Paulo. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

argumento humeano, podemos extrair uma posição moral universalista contra toda forma de discriminação “espeicista” ou “antropocêntrica” – somos, homens e animais, todas criaturas com as mesmas capacidades sensíveis.

No entanto, antes que estimulados pelas afirmações acima, tenhamos a tentação de, também, extrair conclusões para teses naturalistas de conteúdo determinista ou darwinista, lembremos que, para Hume, nossa natureza humana é um complexo de sentimentos. A natureza humana é *essencialmente* inventiva, sensível, suscetível às paixões extremas e às criações surpreendentes. Escreve o filósofo escocês:

Aqueles que se comprazem em lançar invectivas contra a natureza humana observaram que o homem é inteiramente incapaz de se bastar a si mesmo, e que, se desfizemos todos os laços que mantém com os objetos externos, ele imediatamente mergulhará na mais profunda melancolia e desespero. (...) Estou de acordo com esse modo de pensar, pois reconheço que a mente é insuficiente para entreter a si mesma, e por isso busca naturalmente objetos estranhos que possam produzir uma sensação vivaz e agitar seus espíritos animais. (...) Por isso a companhia alheia é naturalmente tão prazerosa, por apresentar o mais vívido de todos os objetos: um ser racional e pensante como nós, que nos *comunica* todas as ações de sua mente, confia-nos seus sentimentos e afetos mais íntimos, e permite que vislumbremos, no momento mesmo em que se produzem, todas as emoções causadas por um objeto (T 352-353). (*itálicos acrescentados*)

De acordo com Hume, quando nos referimos aos demais homens, estamos falando de seres racionais e pensantes (cf. T 353). Ou seja, amamos ou odiamos aqueles por quem já sentimos alguma correspondência ou proximidade. Por mais que uma pessoa nos seja estranha, ainda podemos perceber que se trata de um ser humano. Não posso *saber* o que um outro homem pensa ou sente, porém sou capaz de *entender* que ele pensa e sente. Evidentemente, essa semelhança não exclui as

-MATOS, José Cláudio Morelli. *O naturalismo de Hume e a epistemologia evolutiva*. 243 p. Tese (Doutorado em Filosofia) Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

-RUSE, Michael. “Uma defesa da Ética Evolucionista”. In: CHANGEUX, Jean-Pierre (Org.). *Fundamentos Naturais da Ética*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

diferenças que existem entre mim e o outro, mas é suficiente para assegurar uma correspondência: existe um vínculo que nos une. Por exemplo, o amor e o ódio dependem dessa relação de reciprocidade entre os homens: em sentido estrito, só sentimos apreço ou desprezo por aqueles que julgamos semelhantes, dotados das mesmas faculdades que nós. Muitas vezes, afirma Hume, “nosso interesse pessoal não entra em consideração (...), deve ser por mera comunicação que ela nos agrada, e por simpatizamos com o proprietário (...). Entramos em seu interesse pela *força da imaginação*, e sentimos [feel] a mesma satisfação que esses objetos naturalmente nele ocasionam” (T 363). Em resumo: somos seres racionais e pensantes, os quais mantêm uma relação de reciprocidade. Ninguém odeia uma fruta que porventura caia em sua cabeça. A não ser que relacionemos essa queda a alguém. Escreve o filósofo escocês que “podemos nos sentir humilhados por nossas próprias faltas e loucuras, mas só sentimos raiva ou ódio quando prejudicados por outrem” (T 330).

Se não fossemos capaz de perceber outra ideia senão a do *eu*, seríamos muito infelizes. Afinal, “somos incapazes de formar um desejo sequer que não se refira à sociedade. A completa solidão é, talvez, a maior punição que podemos sofrer” (T 363). Ele continua,

ainda que todos os poderes e elementos da natureza se unam para servir e obedecer a um só homem; ainda que o sol nasça e se ponha a seu comando, que os rios e mares se movam conforme a sua vontade, e a terra forneça espontaneamente tudo que lhe possa ser útil ou agradável – ainda assim ele será infeliz, enquanto não lhe dermos ao menos uma pessoa com quem possa dividir sua felicidade e de cuja estima e amizade possa usufruir (T 363).

Por meio da simpatia penetramos nos sentimentos presentes em toda a sociedade. Escreve o filósofo escocês,

“todo prazer enlanguesce quando gozado sem companhia, e toda dor se torna mais cruel e intolerável. Quaisquer que sejam as outras paixões que possam nos mover – orgulho, ambição, avareza, curiosidade, vingança ou luxúria -, a *alma* ou princípio que anima todas elas é a simpatia; não teriam força alguma, se fizéssemos inteira abstração dos pensamentos e sentimentos alheios” (T 363).

A simpatia por outras criaturas é um princípio natural. Sua força é tal que, embora seja “raro encontrar alguém que ame a alguma outra pessoa mais do que a si mesmo”, é igualmente “raro encontrar alguém em quem todas as afeições generosas, tomadas em conjunto, não superem todas as egoístas” (T 487). Esse instinto natural de simpatia ocupa um papel importante na formação de nossas atitudes morais e políticas. Que o homem é incapaz de viver sem sociedade é uma das teses humeanas mais centrais, conforme ele escreve num dos seus ensaios: “nascido em uma família, o homem é obrigado a manter a sociedade, por necessidade, por inclinação natural e por hábito”³⁰⁸. A vida urbana, dizia Hume, é boa para nós. Somente através da organização e da atividade social os seres humanos conseguiram prosperar. Somos seres cooperativos: “ninguém nunca viu um cachorro fazer uma troca justa e deliberada de um osso por outro com outro cachorro”³⁰⁹. O estudo da poesia, a música e a arte, assim como a ciência, nos proporciona desafios mentais e nos faz até mais sociais e gregários. No seu ensaio “Do refinamento das artes”, ele escreve: “quanto mais avançam essas artes, mais sociáveis se tornam os homens; nem é mais possível que, enriquecidos pela ciência e dotados de um repertório de conversação, eles se contentem com a solidão ou em viver com seus colegas cidadãos daquela maneira distante que é peculiar às nações ignorantes e bárbaras”³¹⁰. Na *Segunda Investigação* o filósofo escocês afirma que “a história, a experiência e a razão nos instruem sobre esse progresso natural dos sentimentos humanos” (E 192).

Na parte final do *Tratado* (T 574 – 621), Hume vai repetir e ratificar as teses centrais de sua filosofia moral apresentadas até esse momento: a determinação da moralidade ocorre através do conteúdo valorativo dos sentimentos de dor e prazer, comunicados pelo princípio da simpatia na comunicação. Ele repete que “o principal motor ou princípio de ação da mente humana é o prazer e a dor; e quando essas sensações são retiradas de nosso pensamento e sentimentos, ficamos, em grande medida, incapazes de paixão ou ação, de desejo ou volição” (T 574). De acordo com Hume, conforme já observado, “as distinções morais dependem inteiramente de

³⁰⁸Citado por:

MONTEIRO, João Paulo. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 164.

³⁰⁹Citado por:

EDMONDS & EIDINOW, 2008, p. 169.

³¹⁰HUME, David. “Do refinamento das artes”. In: *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Rio de Janeiro: TopBooks Editora, 2004, p. 422.

certos sentimentos peculiares de dor e prazer, e que toda qualidade mental, existente em nós ou nos outros, que nos dê uma satisfação quando a consideramos ou refletimos sobre ela será naturalmente virtuosa, assim como toda coisa dessa natureza que nos provoque um desconforto será viciosa” (T 574-575).

Dor e prazer possuem uma *capacidade produtiva* de sentimentos em nós – orgulho e humildade –; nos outros – amor e ódio; sendo equivalentes no que diz respeito às nossas qualidades mentais: “a *virtude* equivale ao poder de produzir amor ou orgulho, e o *vício*, ao poder de produzir humildade ou ódio. (...) podemos declarar que uma qualidade da mente é virtuosa quando causa amor ou orgulho; e viciosa, quando causa ódio ou humildade” (T 575). O filósofo alerta, contudo, que esses sentimentos (amor ou ódio, orgulho ou humildade) para serem produzidos e determinarem o que é a virtude ou o vício, “tem de depender de princípios mentais duradouros, que se estendem por toda a conduta, formando parte do caráter pessoal” (T 575). Assim, “se uma ação é virtuosa ou viciosa, é apenas enquanto signo de alguma qualidade ou caráter”, pois somente essas “são levadas em conta na moral” (T 575). Segundo Hume, “em nossas investigações acerca da origem da moral, nunca devemos considerar uma ação isolada, mas apenas a qualidade ou caráter dos quais a ação procede. Apenas estes são duradouros o bastante para afetar nossos sentimentos sobre a pessoa” (T 575). Pois, “um homem não se torna patife, enganador e mentiroso por ter feito uma falsa inferência”³¹¹.

A força da simpatia é possível, pois, “as mentes de todos os homens são similares em seus sentimentos e operações; ninguém pode ser movido por um afeto que não possa ocorrer também nas outras pessoas, seja em que grau for” (T 575-576). É o princípio da simpatia que *comunica* meus sentimentos com os dos outros: todos os afetos passam prontamente de uma pessoa a outra, produzindo movimentos correspondentes em todas as criaturas humanas. Afirma o filósofo escocês que “nenhuma paixão alheia se revela imediatamente à nossa mente. Somos sensíveis apenas as suas causas ou efeitos. É desses que inferimos a paixão; conseqüentemente, são eles que geram nossa simpatia” (T 576). Para

³¹¹Citado por:
EDMONDS&EIDINOW, 2008, p.315.

Hume, “o prazer de um estranho, por quem não temos nenhuma amizade, agrada-nos somente por simpatia” (T 576).

O filósofo escocês considera que mesmo virtudes artificiais, como a justiça, só são virtudes morais porque, graças à simpatia, “nós estendemos nossa aprovação dessas invenções até os países e as épocas mais distantes, muito além de nosso próprio interesse”. Ele afirma que “a justiça só é uma virtude moral porque tem essa tendência para o bem da humanidade; e, na verdade, não é senão uma invenção artificial com esse propósito” (T 577). Não existe nada de “teleológico” nessa afirmação de Hume referente ao “nosso próprio interesse”. Todas essas invenções humanas, escreve o filósofo escocês, “como sempre se fizeram acompanhar de um sentimento muito forte de moralidade devemos admitir que basta refletirmos sobre a tendência de um caráter ou qualidade mental para que [experimentemos]³¹² os sentimentos de aprovação e censura” (T 577). Tais sentimentos são considerados de forma imediata, pois segundo ele, “ora, como o meio para se obter um fim só pode ser agradável quando o fim é agradável; e como o bem da sociedade, quando nosso próprio interesse ou dos nossos amigos não está envolvido, só agrada por simpatia, essa simpatia é a fonte do apreço que temos por todas as virtudes artificiais” (T 577).

Para o filósofo escocês, “o princípio da simpatia é um princípio muito poderoso da natureza humana, que influencia enormemente nosso gosto do belo, e que *produz* nosso sentimento da moralidade em todas as virtudes artificiais. Baseando-nos nisso, podemos supor que é ela também que dá origem a muitas outras virtudes, e que certas qualidades obtêm nossa aprovação em virtude de sua tendência para promover o bem da humanidade” (T 577-578). De acordo com Hume, “só temos essa consideração ampla pela sociedade em virtude da simpatia; conseqüentemente, é esse princípio que nos leva *a sair de nós mesmos*, proporcionando-nos tanto prazer ou desprazer ante caracteres que sejam úteis ou nocivos para a sociedade quanto teríamos se eles favorecessem nosso próprio benefício ou prejuízo” (T 579). (*Itálicos acrescentados*).

³¹²Expressão não utilizada por Hume, acrescentada pela tradutora.

Podemos resumir da seguinte forma essa sua hipótese: a discriminação entre o vício e a virtude depende consideravelmente do princípio da *simpatia*. O princípio da *simpatia* tem uma natureza tão poderosa e sugestiva que intervém em quase todos os nossos sentimentos e paixões. Para Hume, “toda qualidade da mente que produz prazer por sua mera consideração é denominada virtuosa; e toda qualidade que produz dor é classificada de viciosa. Esse prazer e essa dor podem surgir de quatro fontes diferentes. Extraímos prazer da visão de um caráter que é naturalmente capaz de ser útil aos outros ou a própria pessoa, ou que é agradável aos outros ou a própria pessoa” (T 591).

No entanto, alerta Hume, a *simpatia* é muito variável; pode-se pensar que nossos sentimentos morais têm de admitir as mesmas variações. Simpatizamos mais com as pessoas que estão próximas a nós que com as que estão distantes; simpatizamos mais com nossos conhecidos que com estranhos; mais com nossos conterrâneos que com estrangeiros. Nossa situação, tanto no que se refere às pessoas como às coisas, sofre uma flutuação contínua; um homem distante de nós pode, dentro de pouco tempo, se tornar um conhecido íntimo. Em geral, todos os sentimentos de censura ou aprovação são variáveis, de acordo com nossa situação de proximidade ou de distância em relação à pessoa censurada ou elogiada, e de acordo também com a disposição presente da mente (cf. T 581-582).

Mas, responde Hume, “para impedir essas contínuas contradições, e para chegarmos a um julgamento mais estável das coisas, fixamo-nos em algum *ponto de vista firme e geral*, e, em nossos pensamentos, sempre nos situamos nesse ponto de vista, qualquer que seja nossa situação presente” (T 581-582). A *simpatia* é um princípio de comunicação dos sentimentos entre os envolvidos em geral; “e seria impossível conseguir conversar com alguém em termos razoáveis, se cada um de nós considerasse os caracteres e as pessoas somente tais como nos aparecem de nosso ponto de vista particular” (T 581). No entanto, “apesar dessas variações de nossa *simpatia*, damos a mesma aprovação às mesmas qualidades morais, seja na *China*, seja na *Inglaterra*. Essas qualidades parecem igualmente virtuosas e inspiram o mesmo apreço em um *espectador judicioso*” (T 581). De acordo com o filósofo escocês, ocorre uma “calibragem” dos nossos sentimentos. A experiência logo nos ensina esse método de corrigir nossos sentimentos (T 582). Através da

simpatia, transmutamos uma idéia para uma impressão. Podemos sentir o que outros sentem. Ou seja, a apreciação moral não é individual, específica, mas que se vincula a todos os indivíduos. Essa comunicação pode fazer-nos abandonar um ponto de vista que nos é próprio e fazer-nos considerar *um caráter em geral* ou, dito de outra maneira, fazer-nos apreendê-lo e vivê-lo como sendo útil a outrem ou à própria pessoa, agradável a outrem ou à própria pessoa. Se cada pessoa apenas considerasse o seu prazer e interesse particular seria “impossível que os homens jamais pudessem concordar em seus sentimentos e juízos, a menos que escolhessem algum *ponto de vista comum*, a partir do qual pudessem examinar seu objeto, e que pudesse fazer esse objeto parecer o mesmo para todos eles” (T 591).

Essa resposta humeana é o que denominamos de *teoria do espectador judicioso*: julgamos o caráter e as ações das pessoas, decidimos o que é uma boa pessoa e determinamos quando o louvor e a censura são apropriados a partir de um ponto de vista geral e comum, de um espectador judicioso capaz de fazer abstração dos seus interesses pessoais, dos interesses de sua perspectiva “peculiar” ou particular. Hume afirma 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” (T 472). A posição do *espectador judicioso* providencia mecanismos de avaliação moral de uma forma não-subjetivista e não-solipsista³¹³.

Ao assumirmos como plausível essa teoria do espectador de Hume, somos forçados a uma mudança de perspectiva na investigação filosófica da normatividade da moralidade: saímos da perspectiva do exame de como o agente *deve* agir ou deliberar, para a perspectiva do espectador, que influencia e determina o que é um bom caráter ou uma boa pessoa através dos sentimentos de louvor e censura. Ou seja, de uma *teoria centrada no agente*, que é basicamente a perspectiva dos racionalistas morais (e, também, dos kantianos e neo-kantianos), vamos para uma *teoria centrada no espectador*³¹⁴.

³¹³A posição do espectador judicioso não pode ser confundida com a perspectiva de um espectador que assume uma imparcialidade “neutra”, “cega” ou “distante”.

³¹⁴BROWN, CHARLOTTE. “From Spectator to Agent: Hume’s Theory of Obligation”. *HUME STUDIES*, Volume XX, Number 1, pp. 19-35, April 1994, pp. 20-21.

A *teoria centrada no agente* toma os conceitos morais para serem usados pelos agentes na deliberação de como eles *devem* agir. De forma contrária, segundo Hume, a moralidade não é determinada por um componente deliberativo. Uma boa pessoa pode ser definida – da perspectiva do agente – como alguém que delibera e escolhe corretamente. Mas, Hume define uma boa pessoa – da perspectiva do *espectador* – como alguém que inspira louvor e admiração. Escreve o filósofo escocês, conforme já citado, “ter o senso de virtude é simplesmente *sentir* uma satisfação de um determinado tipo pela contemplação de um caráter. O próprio sentimento constitui nosso elogio e admiração” (T 471). Mas, não damos nossa consideração para qualquer caráter. Segundo Hume, “os caracteres que granjeiam nossa aprovação são principalmente aqueles que contribuem para a paz e segurança da comunidade humana, ao passo que os que provocam a condenação são principalmente aqueles que trazem prejuízo e perturbação públicos” (E 102). Levamos em consideração o caráter em geral, não somente os interesses pessoais. Como afirma Hume,

Se alguém, por uma fria insensibilidade ou um temperamento estreitamente egoísta, não for afetado pelas imagens da felicidade ou miséria humanas, deverá permanecer igualmente indiferente às imagens do vício e da virtude; assim como se observa, inversamente, que uma ardente preocupação pelos interesses de nossa espécie é sempre acompanhada de uma refinada sensibilidade para todas as distinções morais: uma forte indignação pelas ofensas feitas às pessoas, uma viva satisfação pelo seu bem-estar. A este respeito, embora se possa observar uma grande superioridade de uma pessoa em relação a outra, ninguém é tão completamente indiferente ao interesse de seus semelhantes a ponto de não reconhecer quaisquer distinções de bondade e maldade morais em consequência das diferentes tendências de ações e princípios. Como supor, de fato, que um ser dotado de um coração humano, lhe fosse submetido à apreciação um caráter ou sistema de conduta benéfico e outro pernicioso à sua espécie ou comunidade, não viesse a manifestar pelo menos uma moderada preferência pelo primeiro, ou atribuir-lhe algum mérito e considerações, por menores que sejam? Por mais egoísta que suponhamos ser essa pessoa, por mais que sua atenção esteja absorvida em seus próprios interesses, é inevitável que ela deva sentir, nos casos em que seus interesses não estão em jogo, *alguma* propensão ao bem da humanidade, e fazer dele o objeto de sua escolha sempre que isso não lhe trouxer maiores conseqüências. (...) Levamos com certeza em

consideração a felicidade e a desgraça dos outros ao pesar os diversos motivos para uma ação, e inclinamo-nos para a primeira sempre que considerações de caráter privado não nos levam a procurar nossa própria promoção ou vantagem à custa do prejuízo de nossos semelhantes. E se os princípios humanitários são capazes, em muitas ocasiões, de influenciar nossas ações, eles devem ter em todos os momentos *alguma* autoridade sobre nossos sentimentos, fazendo-nos aprovar em geral o que é útil para a sociedade e censurar o que é perigoso ou nocivo (E 225-226).

Com essa longa citação do filósofo escocês, podemos demonstrar que há, em sua filosofia moral, um exame do conteúdo do sentimento moral, com uma discriminação desses sentimentos, tais como: a filantropia, benevolência e o interesse geral da comunidade. Os sentimentos morais, para Hume, são práticos, com um conteúdo compreensível e abrangente. Assim, “o vício e a virtude de uma qualidade são determinados por nossas próprias sensações, bem como pelas sensações que essa qualidade possa despertar nas outras pessoas” (T 597).

O filósofo escocês reconhece que “todos temos uma prodigiosa parcialidade em favor de nós mesmos”, e, também, que “ninguém sabe distinguir bem, em si mesmo, o vício da virtude, ninguém tem certeza de que a avaliação que faz de seu próprio mérito é bem fundada” (T 597-598). Para realizarmos as distinções morais e regularmos nossas ações, “é necessário experimentar (*sentir*) o sentimento [*to feel the sentiment*]” a partir da perspectiva do espectador (*o apreço e a aprovação da humanidade*) e *um ideal de caráter* a ser contemplado (*o caráter de um homem honrado*)” (cf. T 598-599).

As distinções morais surgem das distinções naturais entre sensações de dor e prazer, através do “intercâmbio desses sentimentos” (simpatia), produzidos quando sentimos essas sensações (eu) pela consideração geral (do espectador) de uma qualidade ou caráter (do outro) e classificamos a estes de viciosos ou de virtuosos (Cf. T 608-609). O espectador não é um partícipe da ação moral: é um terceiro, nem agente, nem paciente. De nossas sensações imediatas, com o intercâmbio dos sentimentos produzidos e comunicados, e refletindo de um ponto de vista geral a respeito do caráter dos homens, nos leva a formar um critério geral e inalterável com base no qual possamos aprovar e desaprovar caracteres e maneiras (Cf. T 603).

Esse esquema da teoria do espectador judicioso ilustra a hipótese central de Hume: “a distinção entre o vício e a virtude, bem como a origem dos direitos e obrigações morais, que por uma constituição primitiva da natureza, certos caracteres e paixões, só de vistos e contemplados, produzem um desprazer, e outros, de maneira semelhante, suscitam um prazer” (T 296). Na *Segunda Investigação*, ele esclarece que:

Examine-se, por exemplo, o ato condenável da *ingratidão* (...). Dissequem-se todas essas circunstâncias, e examine-se apenas pela razão em que consiste o demérito ou a culpa; jamais se chegará a qualquer resultado ou conclusão. (...) Podemos inferir que o ato moralmente condenável da ingratidão não consiste em nenhum fato particular e individual, mas decorre de um *complexo* de *circunstâncias* que, ao se apresentarem ao *espectador*, provocam o sentimento de censura, em razão da peculiar estrutura e organização de sua mente [*fabric of his mind*]. (E 287-288) (itálicos e parênteses acrescentados)

A teoria do espectador de Hume possibilita garantir a objetividade nas avaliações. É claro que construímos *um ideal de caráter*, mas o que se apresenta como um *ideal* tem autonomia em relação ao processo. Como exemplo desse processo, Hume apresenta o seu modelo de virtude perfeita chamado *Cleanthes*. Esse jovem homem possui qualidades: úteis aos outros, úteis a própria pessoa, agradáveis aos outros e agradáveis a própria pessoa (Cf. E 269). Assim, podemos afirmar que a moralidade surge de uma comunicação natural de nossos sentimentos regulados de “um ponto de vista geral”, constituindo um *ideal de caráter*. Esse *ideal de caráter* é o produto da comunicação de nossos sentimentos morais, da perspectiva de um espectador judicioso, como criaturas essencialmente sociais. É interessante repetir o exemplo utilizado por Hume retirado da peça *Júlio César* de Shakespeare. Mesmo em pleno século XXI não invejaríamos o caráter que César atribui a Cássio: “ele não ama os espetáculos como tu, Antônio; ele não ouve música; raramente sorri, e sorri de um modo tal como se zombasse de si mesmo e desprezasse seu espírito por ser levado a sorrir de alguma coisa” (E 251).

Mas, como pode um *ideal moral* obrigar-nos; ou melhor, como um *ideal moral* pode ser *intrinsecamente normativo*? A resposta é que o *ideal moral* é algo que constituímos para nós próprios. A visão de Hume de uma moralidade determinada

pelos sentimentos, com um conteúdo valorativo e regulada pela comunicação desses sentimentos, da perspectiva do espectador, mostra que nossos padrões morais são auto-impostos; ou melhor, impomos um *ideal de caráter* para nós próprios³¹⁵. A capacidade de discriminarmos e avaliarmos nossas ações está vinculada a forma como *sentimos*, pois “precisamos tomar uma distância de nos mesmos para que nos transmita alguma satisfação. Costumamos considerar a nos mesmos tais como aparecemos aos olhos dos outros, e simpatizamos com os sentimentos que eles tem por nós” (T 615). Os sentimentos possuem uma capacidade produtiva sendo fonte de obrigação moral com esquemas regulativos que exigem a adoção e o cultivo de um *ideal de virtude*: “regulamos a nós próprios em termos de nosso próprio ideal de caráter”³¹⁶. Alertamos, no entanto, que primeiro os sentimentos agem sobre nós, depois constituímos nosso ideal de caráter. Segundo o filósofo escocês, “nada pode ser mais real, ou nos interessar mais, que nossos próprios sentimentos de prazer e desprazer; e se estes forem favoráveis à virtude e desfavoráveis ao vício, nada mais pode ser preciso para a regulação de nossa conduta e comportamento” (T 469).

Portanto, a sensibilidade moral, para Hume, possui um conteúdo valorativo com mecanismos e princípios que permitem a discriminação e a correção das ações morais. A filosofia moral de Hume não é fundamentada em uma subjetividade solipsista e nem em um puro hedonismo ou emotivismo.

³¹⁵Cf. BROWN, 1994, p. 28.

³¹⁶Cf. BROWN, 1994, p. 31.

IV.2 Baier e a *normatividade como reflexividade*

Annette Baier³¹⁷ afirma que o sentimento moral positivo para Hume, acompanhando seus antecessores Shaftesbury e Hutcheson, é o sentimento de um *prazer*³¹⁸ (cf. T 470-471). Segundo Baier, o modelo de sentimentos morais de Hume “oferece um complexo padrão de excelência sobre as características humanas”³¹⁹. Os sentimentos morais oferecem um padrão moral [moral Standards] objetivo de validade universal, pois Hume afirma que sua intenção é “analisar o complexo de qualidades mentais que constituem aquilo que, na vida cotidiana, chamamos de *mérito pessoal*; [e assim passa a] considerar cada atributo do espírito que faz de alguém um objeto de estima e afeição, ou de ódio e desprezo ” (...)(E 173-174).

No entanto, segundo a interpretação de Baier, os juízos morais que surgem de uma especial reflexão derivada do prazer, não são um desejo [*desire*] que teria como objeto apropriado a moralidade para motivar uma ação virtuosa. Ou seja, o desejo não toma a forma da autoridade de uma vontade³²⁰. Tanto para Shaftesbury, quanto para Hutcheson e Hume, a autoridade do sentimento moral é inteiramente humana, e não um tipo de autoridade na forma de obediência (cf. T 646-648). Baier elogia Hume por “des-intelectualizar e des-santificar o empreendimento moral (...) apresentando-o como equivalente humano de vários controles sociais presentes em populações de animais e insetos”³²¹.

A determinação da moralidade não considera que a mesma seja como querem outros pensadores, apenas um conjunto de orientações normativas explícitas, nem é a visão reducionista de que a função da moral é apenas, e unicamente, um guia prescritivo, um manual de diretrizes. Esses pensadores, segundo Baier, preferem utilizar, para falar de moral, os termos “leis” e “obrigações”

³¹⁷Annette Baier é uma das principais filósofas feministas dos Estados Unidos. Ela tem como modelo David Hume, denominado por ela como “o filósofo moral das mulheres” por causa de sua predisposição em aceitar o sentimento, e mesmo o sentimentalismo, como centrais para a consciência moral.

Cf. RORTY, Richard. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 102.

Beauchamp e Childress elevam o pensamento “reflexivo e filosófico” de Baier ao status de teoria ética específica: a ética do cuidar.

Cf. BEAUCHAMP, Tom L. & CHILDRESS, James F. *Princípios de Ética Biomédica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 106.

³¹⁸BAIER, 1995, p. 16.

³¹⁹Ibidem, p.19.

³²⁰BAIER, 1994, pp. 277-278.

³²¹BAIER, Annette. *Moral prejudices*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993, p. 147.

em vez de “virtudes” e “vícios”. Isto pode levar a ilusões. Imaginam, tais moralistas, que os termos “leis” e “obrigações” descrevem melhor a “verdade” e a “realidade” dos “membros de uma comunidade moral humana”³²². Baier, da mesma forma que Hume, compartilha da mesma desconfiança da noção de “obrigação moral”. Ambos vêem as circunstâncias temporais da vida humana como difíceis o suficiente, sem precisarmos, de maneira sadomasoquista, de adicionar-lhes obrigações imutáveis e incondicionais. Baier, seguindo Hume, propôs substituímos a noção de “obrigação” pela noção de “confiança apropriada” como nosso conceito moral nuclear. Ela diz que:

não há espaço para uma teoria moral [concebida] como algo que é mais filosófico e menos comprometido que a deliberação moral, e que não seja, simplesmente, uma avaliação de nossos costumes e estilos de justificação, crítica, protesto, revolta, conversão e decisão³²³.

Segundo Baier, não podemos padecer da “timidez”, do temor de ter de fazer escolhas difíceis; a menos, que da mesma forma que Platão, queiramos ir em busca de uma “verdade moral imutável”.

Fiel a sua militância anti-kantiana, Baier afirma que “a vilã em filosofia moral é a tradição racionalista, de leis fixas”³²⁴, uma tradição que pressupõe que “por trás de toda intuição moral há uma regra universal”³²⁵. Ela deplora a ênfase quase exclusiva posta pela filosofia moral moderna nas regras e nos princípios universais, e rejeita duramente os modelos contratualistas kantianos com sua ênfase na justiça, nos direitos, na lei e, particularmente, na escolha autônoma entre agentes livres e iguais³²⁶. Essa tradição pressupõe que a tentativa de Hume de pensar no progresso moral como um “progresso natural dos sentimentos” não consegue explicar a obrigação moral (cf. *E* 192). Mas na visão de Baier, não há nada para ser explicado aqui: a obrigação moral não tem uma natureza, ou fonte, diferente da tradição, do hábito e do costume. Na seção do *Tratado* intitulada *Da obrigatoriedade das promessas*, o filósofo escocês afirma “que as promessas não têm uma força anterior

³²²BAIER, 1994, p. 195.

³²³BAIER, Annette. *Postures of the mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985, p. 232.

³²⁴Ibidem, p. 236.

³²⁵Ibidem, p. 208.

³²⁶Cf. BEAUCHAMP, Tom L. & CHILDRESS, James F. *Princípios de Ética Biomédica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 108.

às convenções humanas”, e “arrisco-me a concluir que as promessas são invenções humanas, fundadas nas necessidades e nos interesses da sociedade” (T 519). Para Hume,

Toda moralidade depende dos sentimentos; quando uma ação ou qualidade da mente nos agrada de uma *determinada maneira*, dizemos que é virtuosa; e quando o descuido ou a não realização dessa ação nos desagradam de *maneira semelhante*, dizemos que temos a obrigação de realizá-la. Uma mudança na obrigação supõe uma mudança no sentimento; e a criação de uma nova obrigação supõe o surgimento de um novo sentimento (T 517).

Para não cair nessas ilusões, Hume prefere o vocabulário “virtudes” e “vícios” que são o indicador de “certos princípios da mente e do caráter” (T 477). O filósofo escocês escreve, na *Segunda Investigação*, que “esse método (...), pode ser em si mesmo mais perfeito, mas convém menos à imperfeição da natureza humana e é uma fonte comum de erro e ilusão, neste como em outros assuntos” (E 174). Segundo Hume,

nenhuma ação pode ser exigida de nós como um dever, a menos que haja implantada na natureza humana alguma paixão propulsora ou algum motivo capaz de produzir essa ação. Ora, esse motivo não pode ser o senso do dever. O senso do dever supõe uma obrigação prévia; e se uma ação não é exigida por nenhuma paixão natural, ela não pode ser exigida por nenhuma obrigação natural, uma vez que é possível omiti-la sem que isso revele um defeito ou imperfeição na mente ou no caráter, e, conseqüentemente, sem que haja um vício (T 518).

Assim, “temos de olhar para o interior da pessoa para encontrar a qualidade moral” (T 477); e, em caso de dúvidas, “não o encontraremos até dirigirmos nossa *reflexão* para o nosso próprio íntimo [*breast*]” (T 468). Como afirma Annette Baier:

A máxima indubitável de Hume e Cícero, de que a natureza humana deve primeiro suprir os motivos e paixões antes que o sentimento moral possa reagir a eles, é uma máxima que assegura não somente a realidade de nossos assuntos de importância moral, mas também a especial reflexividade do prazer moral³²⁷.

³²⁷BAIER, 1994, p.196.

Aqui, assinalamos o caráter reflexivo da moralidade defendido por Hume. Nessa visão, a moral é uma atividade reflexiva. De acordo com Baier, o resultado de uma “reflexividade bem sucedida é a normatividade”³²⁸. Ela interpreta a filosofia moral de Hume como uma genealogia reflexiva de “auto-aprovação” que é a “perfeição da razão prática”³²⁹. Aquilo que é aprovado moralmente e passa no “teste da reflexividade” é capaz de “encarar a si próprio” (T 620). Portanto, segundo Baier, a *reflexividade* é a chave para a *normatividade* na visão de Hume.

Vimos no capítulo I, seção I.2, que Korsgaard compartilha desta visão de Baier sobre Hume. Ambas acreditam que para Hume viver moralmente significa viver sob uma sucessiva reflexividade, e viver imoralmente é falhar nessa sucessiva reflexividade. No entanto, distintamente de Baier, a filósofa neo-kantiana considera que a concepção de moralidade de Hume não acomoda adequadamente a racionalidade necessária para um sucesso normativo. Ou seja, a teoria moral de Hume falha no teste de reflexividade necessário para estabelecimento da normatividade da moralidade. Isso decorre da concepção *humeana* de natureza humana, segundo a qual todas as nossas ações dependem dos aspectos contingentes de nossos sentimentos.

De forma contrária a tese de Baier, que acompanhamos, está presente nos três livros do *Tratado*, onde Hume sustenta a visão de que nós devemos viver de acordo com os aspectos da natureza humana, que passam no *teste da reflexividade*³³⁰. Podemos perceber esse funcionamento do *teste da reflexividade* através da metáfora do espelho apresentada por Hume:

podemos observar, em geral, que as mentes dos homens são como *espelhos* uma das outras, não apenas porque cada uma reflete as emoções das demais, mas também porque as paixões, sentimentos e opiniões podem se *irradiar* e *reverberar* várias vezes” (T 365). (*itálicos acrescentados*)

³²⁸BAIER, 1994, pp. 99-100.

³²⁹BAIER, 1994, p. 277.

³³⁰Ibidem.

Na parte final do *Tratado* ele repete essa metáfora quando escreve que “costumamos considerar a nós mesmos tais como aparecemos aos olhos dos outros, e simpatizamos com os sentimentos favoráveis que eles têm por nós” (T 615). Hume conclui que,

todos os amantes da virtude (e, em teoria, todos nós o somos, embora possamos nos degenerar na prática) certamente devem ficar satisfeitos em ver que as distinções morais são derivadas de uma fonte tão nobre, que nos dá uma noção correta tanto da generosidade quanto da capacidade de nossa natureza. Um leve conhecimento dos assuntos humanos é suficiente para se perceber que o senso da moralidade é um princípio inerente à alma, e um dos elementos mais poderosos de sua composição. Mas esse senso deve certamente ganhar mais força quando, *ao refletir sobre si próprio*, aprova os princípios de que deriva, sem encontrar em seu nascimento e origem nada que não seja grande e bom” (T 619). (itálicos acrescentados)

Esse teste de “refletir sobre si próprio” estabelece o valor das distinções e da aprovação moral, pois “nenhuma mente pode suportar encarar a si própria se não for capaz de cumprir seu papel perante os homens e a sociedade”³³¹ (T 620). A contínua reflexão por parte do agente, depois de no primeiro nível discriminar o conteúdo moral permite em um segundo nível, a determinação da normatividade da moralidade.

Tal sensibilidade reflexiva sendo determinante no sistema moral humeano, não implica necessariamente um relativismo dos juízos de valor. Hume, na verdade, tem uma maneira de *justificar* e *explicar* a existência de conflitos morais na sociedade. Ele acredita que as controvérsias morais surgem devido a um conhecimento imperfeito sobre o caso em questão; ou devido à possibilidade de se

³³¹ Optamos pela tradução do termo “mind” por “mente” seguindo a sugestão do Prof. Kludat, por estar próxima do pensamento de Hume. Já Deleuze prefere o termo francês *esprit*, que é a tradução da palavra inglesa *mind*.

Cf. DELEUZE, 2004, p.11.

As outras traduções disponíveis:

1. “(...) e que um espírito jamais será capaz de suportar o seu próprio exame, se ele não desempenhou o seu papel na humanidade e na sociedade?”

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. (Tradução Serafim da Silva Fontes) Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 712.

2. “(...) e que nenhum intelecto pode suportar encarar a si próprio se não for capaz de cumprir seu papel perante os homens e a sociedade?”

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. (Tradução Débora Danowski) São Paulo: Editora UNESP, 2001, p. 660.

distorcemos os fatos se não assumirmos um ponto de vista imparcial que preserve a objetividade. A fim de fazer um juízo moral adequado, devemos estar certos de que não estamos pervertendo o modo como vemos os fatos ao deixar nossos próprios interesses interferirem. Hume nota que somente partilhamos o sentimento comum de humanidade “quando nossas disposições não estão corrompidas pelo interesse, pelo ressentimento ou pela inveja” (E 227). Entretanto, segundo ele, sob certas condições, se nós tivéssemos um conhecimento perfeito de todos os fatos, e olhássemos todos os fatos de um ponto de vista objetivo, nossos sentimentos comuns nos levariam a um padrão similar de julgamento moral e todos chegariam às mesmas distinções morais. Um ponto de vista objetivo seria a perspectiva de um espectador que pudesse sair de sua “situação privada e particular”, abstraindo das situações e sentimentos pessoais particulares, para alcançar uma perspectiva imparcial. Neste caso, a possibilidade de padrões impessoais e objetivos é uma possibilidade real possível e os juízos morais deixam de ser meramente a expressão de sentimentos privados. Ao adotar uma perspectiva imparcial, o agente sai de sua situação privada numa tentativa de assumir um ponto de vista geral e estável, com tendências voltadas para o acordo (*espectador judicioso*) (T 580-581). Ainda que as conclusões que os homens tirem sejam “freqüentemente muito diferentes”, “os princípios a partir dos quais os homens raciocinam em moral são sempre os mesmos”. Segundo Hume,

(...) passamos freqüentemente em revista nosso procedimento e conduta, e consideramos como eles aparecem aos olhos dos que nos estão próximos e nos observam. Esse constante hábito de *nos inspecionarmos pela reflexão* mantém vivos todos os sentimentos do certo e do errado, e engendra, nas naturezas mais nobres, uma certa reverência por si mesmo e pelos outros que é a mais segura guardiã de toda virtude (E 276). (*itálicos acrescentados*)

Esse é o papel normativo da reflexividade: a aprovação do senso moral de si mesmo, daquilo que ele produz. No entanto essa “auto-aprovação” não é puro solipsismo ou subjetivismo, pois escreve Hume, que “as mentes de todos os homens são similares em seus sentimentos e operações: ninguém pode ser movido por um afeto que não possa ocorrer também nas outras pessoas, seja em que grau for” (T 575-576). Ele afirma que,

a noção de moral implica algum sentimento comum a toda a humanidade, que recomenda o mesmo objeto à aprovação generalizada e faz que todos os homens, ou a maioria deles concordem em suas opiniões ou decisões relativas a esse objeto. Ela também pressupõe um sentimento universal e abrangente o bastante para estender-se toda a humanidade e tornar até mesmo as ações e os comportamentos das pessoas mais distantes em objetos de aplauso ou censura, conforme estejam ou não de acordo com a regra de correção estabelecida (E 272).

Os sentimentos morais são muitas vezes relativos às situações particulares dos indivíduos, mas Hume pensa que as pessoas universalmente têm os mesmos sentimentos morais e alcançam os mesmos juízos morais se forem imparciais e colocadas em circunstâncias relativamente similares. O filósofo escocês escreve que,

não apenas os sentimentos decorrentes do caráter humanitário são os mesmos em todas as criaturas humanas e produzem a mesma aprovação ou censura como também abrangem todas essas criaturas, de modo que não há nenhuma cujo comportamento ou caráter não seja, em virtude deles, um objeto de censura ou aprovação para todos (E 273).

Nosso senso moral mostra-nos um *princípio de humanidade* com o qual toda pessoa, em certa medida, concordaria. E este princípio universal que por ser comum a todos os homens, pode prover um conteúdo para a moral ou para qualquer sistema geral de censura ou louvor. Ou seja, “a humanidade de um homem coincide com a humanidade de todos os outros” (E 273). Há um esforço de Hume em busca de um universalismo moral, sua crença de que é possível alcançarmos um ponto de vista “estável e geral”. Ele defende a ideia de um padrão de sentimentos universais que nos levará sempre às mesmas conclusões. Hume claramente apresenta um *princípio de humanidade universal* (em uma nota de rodapé da *Segunda Investigação*), como segue:

É desnecessário estender tanto nossa investigação a ponto de perguntar por que temos sentimentos humanitários ou de companheirismo para com os demais. Basta que a experiência nos ensine que esse é um princípio da natureza humana. Em nosso exame da cadeia de causas, temos que nos deter em algum lugar; e qualquer ciência contém alguns princípios gerais para além dos quais não se pode

esperar encontrar nenhum outro de maior generalidade. Ninguém é totalmente indiferente nem á felicidade nem à desgraça de outros. A primeira tem uma tendência natural a produzir prazer, a segunda, dor, e isso é algo que cada um pode verificar em si mesmo. Apesar de todas as tentativas realizadas, não é provável que esses princípios possam ser reduzidos a princípios mais simples universais (E 219-220).

Hume está dizendo que a ciência da natureza humana mostra princípios gerais e nosso senso moral é reflexivamente estável.

Existe em Hume uma disposição para entender a natureza humana também em uma regularidade de ações. Tais ações só poderiam efetivamente manter sua constância se os motivos que engendraram tal volição permanecesse de algum modo similares na história. O autor da *História da Inglaterra*³³² escreve que:

A humanidade é tão semelhante, em todas as épocas e lugares, que, sob esse aspecto, a história nada tem de novo ou estranho a nos oferecer. Seu principal uso é apenas revelar os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando os homens nas mais variadas circunstâncias e situações, e provendo-nos os materiais a partir dos quais podemos ordenar nossas observações e familiarizar-nos com os móveis normais da ação e do comportamento humanos (E 83).

Alerta Hume, “que aconteceria à história se não tivéssemos confiança na veracidade do historiador, segundo a experiência que tivemos da humanidade”? (E 90)

O filósofo escocês não manifesta qualquer compromisso com um determinismo fatalista. Ele compromete-se, isso sim, com inferências relativas ao exame das ações e comportamentos humanos que são uniformes, constantes e regulares. O caráter da natureza humana é tão constante que “reconhecemos, assim, uma uniformidade nas ações e motivações humanas de forma tão pronta e universal como o fazemos no caso das operações dos corpos” (E 84).

É obvio, afirma o filósofo escocês, que:

³³²HUME, David. *The History of England: from the Invasion of Julius Caesar to the evolution in 1688*. (6 v.) Indianápolis, 1983.

Não devemos esperar, contudo, essa uniformidade das ações humanas chegue a ponto de que todos os homens, nas mesmas circunstâncias, venham a agir precisamente da mesma maneira, sem levar minimamente em considerações a diversidade dos caracteres, das predisposições e das opiniões. Uma tal uniformidade em todos os detalhes não se encontra em parte alguma da natureza. Ao contrário, a observação da diversidade de conduta em diferentes homens capacita-nos a extrair uma maior variedade de máximas, que continuam pressupondo um certo grau de uniformidade e regularidade (E 85).

Segundo Hume, isso é decorrente da “grande força do hábito e da educação, que moldam a mente humana desde sua infância e dão-lhe um caráter fixo e determinado. (...) Mesmo os caracteres, que são peculiares a cada indivíduo, exibem uma uniformidade em sua atuação, caso contrário nossa familiaridade com as pessoas e nossas observações de sua conduta não nos poderiam jamais ensinar suas disposições, ou servir para guiar nosso comportamento em relação a elas” (E 86). E, podemos imputar responsabilidades, pois as “ações são objetos de nosso sentimento moral, apenas na medida em que são indicações do caráter, paixões e afecções internos” (E 99). Ou seja, a responsabilização moral acontece com base nos sentimentos.

O filósofo escocês reconhece que a controvérsia a respeito dos fundamentos gerais da moral reside apenas em duas alternativas: que esses fundamentos derivam da *razão*, por uma “seqüência de argumentos e induções” ou pelo *sentimento*, por uma “sensação [*feeling*] imediata e um sentido interno [*sense*] mais refinado” (E 170). Afirma Hume, “esses argumentos de cada um dos lados (e muitos mais poderiam ser fornecidos) são tão plausíveis que tendo a suspeitar que ambos podem ser sólidos e satisfatórios, e que *razão* e *sentimento* colaboram em quase todas as decisões e conclusões morais” (E 172). Mas, na continuação dessa afirmação, o filósofo escocês esclarece e ratifica sua tese central:

É provável que a sentença final que julga caracteres e ações como amáveis ou odiosos, louváveis ou repreensíveis; aquilo que lhe impõe a marca da honra ou da infâmia, da aprovação ou da censura, aquilo que torna a moralidade um princípio ativo e faz da virtude nossa felicidade e do vício nossa miséria – é provável, eu dizia, que essa sentença final se apóie em algum sentido interno ou sensação que a natureza tornou universal na espécie inteira (E 172-173).

Isso ocorre, segundo ele, porque as distinções morais não podem ser discerníveis pela “pura razão” (E 171), “por meio de raciocínios metafísicos e deduções baseados nos mais abstratos princípios do entendimento” (E 170). Sendo assim, cada tipo de raciocínio realiza sua distinção: “as proposições da geometria podem ser provadas, os sistemas da física podem ser debatidos, mas a harmonia do verso, a ternura da paixão, o brilho da espirotuosidade devem dar um prazer imediato” (E 171). Ou seja, “a norma do sentimento é o que cada pessoa *sente* dentro de si mesmo” (E 171).

No seu estilo literário, Hume recomenda aos filósofos em suas investigações a respeito da “verdadeira origem da moral” (E 173), que em casos de dúvidas, “consultar por um momento *seu próprio coração* [breast]” (E 174). Pois, dessa forma, “a aguda sensibilidade que nesses assuntos é tão universal entre os seres humanos fornece ao filósofo uma garantia suficiente de que nunca estará demasiadamente enganado ao compor seu catálogo, nem correrá nenhum risco de classificar erroneamente os objetos de sua contemplação” (E 174). O filósofo escocês exemplifica que “o que é honroso, o que é imparcial, o que é decente, o que é nobre, o que é generoso *toma posse do coração* [heart] e anima-nos a abraçá-lo e conservá-lo. O que é inteligível, o que é evidente, o que é provável, o que é verdadeiro, obtém somente a fria aquiescência do entendimento e, satisfazendo uma curiosidade especulativa, põe termo a nossas indagações” (E 172). Por exemplo, para encontrarmos o vício devemos “dirigir nossa *reflexão* para nosso próprio íntimo [breast] e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação” (T 468-469). Ou seja, segundo ele, temos uma moralidade *sentida*, baseada em sentimentos.

A interpretação de Baier ilumina diversos aspectos para compreensão da natureza Humana, segundo a filosofia moral de Hume. Na visão de Baier, o filósofo escocês com sua rica caracterização de um ponto de vista moral, com o conteúdo valorativo de sentimentos [sentiment] que são sentidos [felt] de maneira reflexiva, permitem que tenhamos acesso as nossas capacidades humanas para constituição de uma moralidade com conteúdo normativo. É óbvio, como bem reconhece Baier, citando Hume, que

os muitos sistemas quiméricos que sucessivamente emergiram e declinaram entre os homens não devem nos fazer perder as esperanças de alcançar esse objetivo; devemos considerar como foi breve o período em que essas questões foram tema de investigação e raciocínio. Dois mil anos, com interrupções tão longas e sob tão fortes desencorajamentos, são um período pequeno para permitir um aperfeiçoamento tolerável das ciências; e talvez estejamos ainda em uma época muito inicial do mundo para descobrir qualquer princípio que suporte o exame da posteridade mais tardia (T 273).

Podemos perceber que mesmo após, aproximadamente, duzentos anos do pensamento humeano, sua filosofia moral é utilizada nas reflexões éticas contemporâneas. Isto pode ser comprovado atualmente na posição conciliatória de Beauchamp e Childress, que após examinarem as teorias éticas de Aristóteles, Hume, Kant e Mill afirmam que todas essas teorias “convergem para a conclusão de que o mais importante elemento da vida moral de uma pessoa é um caráter desenvolvido que proporcione a motivação e a força interiores para fazer o que é certo e bom”³³³.

³³³BEAUCHAMP, Tom L. & CHILDRESS, James F. *Princípios de Ética Biomédica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 542.

Conclusão do capítulo IV

Nesse capítulo, destacamos os seguintes aspectos para responder ao problema da normatividade da moralidade, segundo a filosofia de Hume:

- o conteúdo valorativo dos sentimentos não é solipsista e nem relativista, pois é comunicado e relacionado aos outros agentes morais através do *princípio da simpatia*.
- a comunicação dos sentimentos entre os agentes morais é sempre a partir da perspectiva de um espectador judicioso que forma a possibilidade de um *ideal de caráter*. Distinto da moral Kantiana, a moral humeana é uma avaliação do espectador, que com uma dinâmica dos sentimentos apresenta-nos o que é intrinsecamente normativo. Ou seja, discriminamos e avaliamos moralmente, a partir de sentimentos, da perspectiva de um ponto de vista imparcial que possibilita a constituição de um *ideal de caráter*.

Para concluirmos nossa investigação, examinamos a interpretação de Baier da filosofia moral de Hume, denominada de *normatividade como reflexividade*. Tal interpretação permite-nos visualizar o funcionamento da “dinâmica dos sentimentos” segundo a filosofia humeana. O conteúdo normativo de sua filosofia moral é estabelecido a partir de “sentimentos naturais da mente humana” (cf. E 103), que possuem o valor do bem e mal morais, agindo reflexivamente entre os sujeitos envolvidos na ação de um ponto de vista imparcial. Do ponto de vista do fenômeno moral, a filosofia de Hume não é um emotivismo, subjetivismo, relativismo, hedonismo epicurista ou um ceticismo normativo, mas sim, caracteriza-se por um complexo de percepções que agem reflexivamente, possibilitando um conteúdo valorativo e normativo das ações morais com plena “confiança nos sentimentos” da natureza humana.

Conclusão

Não vejo que tenhamos chegado hoje além do ponto em que Hume nos deixou³³⁴.

Quine

Albert Einstein em uma carta de 1915 enviada ao fundador do Círculo de Viena, Moritz Schlick, revelava que, logo antes de sua intuição fundamental a respeito da teoria da relatividade, estudara o *Tratado* de Hume, “com avidez e admiração”³³⁵. Einstein reverenciava Hume, creditando-lhe a transformação de suas capacidades de raciocínio crítico e, em última instância, considerando-o um catalizador na descoberta da teoria da relatividade³³⁶. Através desse depoimento podemos mensurar a importância e atualidade da filosofia de David Hume. E isso decorre, basicamente, da abrangência investigativa da natureza humana a que se lançou o projeto filosófico humeano.

Seu projeto filosófico *visualiza* o homem em três dimensões, de acordo com as quais, a sua natureza se manifesta mais adequadamente: o racional, o ativo e o social (*E 8*)³³⁷. E é esse o programa filosófico humeano: *a investigação da Natureza Humana*. Através dos três livros do *Tratado*, ele procura considerar, justamente, tais dimensões: no livro I – *Do entendimento* -, como os seres humanos *pensam*; no livro II – *Das Paixões* -, como eles *sentem*; no livro III – *Da Moral*-, como eles *agem*. Com o exame dessas dimensões, o filósofo escocês cobre uma ampla gama de assuntos que vão desde questões ligadas ao nosso conhecimento factual do mundo, das relações causais e dos objetos exteriores, até de nossas atitudes valorativas diante de nossas ações e de outras pessoas. Ao tornar pública sua investigação da natureza Humana, Hume legou à posteridade a difícil, mas convidativa tarefa, de interpretá-lo, à qual nos dispusemos no presente trabalho³³⁸.

³³⁴QUINE, Willard Van Orman. *Epistemologia Naturalizada*. (Coleção Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1980, p.158.

³³⁵Cf. EDMONDS, David. & EIDINOW, John. *O cachorro de Rousseau: como o afeto de um cão foi que restou da briga entre Rousseau e David Hume*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p. 312.

³³⁶Ibidem.

³³⁷Acompanhamos a citação de Willian James apresentada na introdução da presente investigação.

³³⁸Não nos custa ratificar que deixamos de examinar de uma forma aprofundada vários temas clássicos da filosofia humeana, tais como, o problema da indução, a causalidade, a necessidade, a identidade pessoal, o teísmo, a historiografia, os escritos políticos e econômicos, etc.

Então, ao longo de quatro capítulos, sustentamos nossa tese central, a saber, a plausibilidade de uma interpretação normativa da filosofia moral de Hume com os seguintes aspectos: a normatividade da moralidade não é estabelecida em “estruturas de racionalidade”, mas em um “complexo de sentimentos”. Hume realiza uma mudança de perspectiva na investigação do fenômeno moral distinto dos metafísicos escolásticos e racionalistas morais. Como ele próprio afirma: “será preciso buscar alguma outra teoria satisfatória, e eu me aventuro a afirmar que não se encontrará nenhuma enquanto supusermos que a razão é a única fonte da moral” (E 287). A partir da natureza humana, ele examina o conteúdo valorativo dos sentimentos morais, que se comunicam (simpatia) entre os agentes envolvidos, não da perspectiva desses agentes, mas da perspectiva de um ponto de vista imparcial (espectador judicioso). Agimos, não devido à “obrigações” e “deveres”, mas por que “sentimos” o que é a “virtude” e o “vício”, sendo a normatividade determinada pela sucessiva reflexividade dessa sensibilidade moral. Afirmamos que a aparente *simplicidade* de um “sistema natural da moral”, *hedonista ou sentimentalista*, de uma moralidade *sentida* em sentimentos de prazer ou dor, na verdade, esconde um *complexo* sistema filosófico que examina as ações e os comportamentos dos seres humanos; e possibilita, ao mesmo tempo, uma concepção de valor com a *discriminação* do seu conteúdo moral (cf. T 470).

Com nossa investigação, torna-se visível o equívoco em interpretar Hume como um cético empedernido empenhado em solapar as bases da atividade científica e da moralidade. Seu ceticismo é sem dúvida real, mas dirige-se apenas contra a especulação metafísica não sustentada na experiência e sentimentos humanos, que postula entidades implausíveis como “as coisas tal como são em si mesmas”, ou “as leis morais ditadas pela razão”, às quais o conhecimento e as práticas humanas devem-se adequar, sob pena de privar o homem de sua humanidade. Entendemos que filosofia moral de Hume é frequentemente recebida apenas fragmentariamente, inclusive em partes desfiguradas por equívocos agravantes. Como vimos, intérpretes dão ênfase indevida aos aspectos negativos e céticos de seu pensamento, deixando-se de lado a parte propriamente positiva de seu trabalho. Concentra-se, muitas vezes, a atenção em suas reflexões sobre a teoria do conhecimento, relegando-se a um segundo plano seu tratamento da moral, da política e da religião.

Hume estabelece bases filosóficas para o exame do comportamento moral calcado na própria natureza e sentimentos humanos. Dizer que a moralidade está fundada na natureza pode significar que encontramos na natureza indícios ou orientações para aquilo que *devemos* fazer. O seu naturalismo moral pode servir, ao mesmo tempo, para recusarmos a estreiteza de um humanismo antropocêntrico ou a presunção de uma suposta transcendência das intuições morais. A lição do filósofo escocês é que *somos seres naturais*: não podemos valer-nos nem de uma diferença radical relativamente aos outros seres vivos nem de uma transcendência divina ou solipsista. Há, em sua filosofia, um lastro naturalista que possibilita não somente uma explicação ou descrição da motivação moral, mas também uma *discriminação* do conteúdo da motivação moral. Há uma teoria do valor e dos sentimentos morais. A motivação moral em Hume só tem sentido relativamente aos sentimentos e às paixões que fazem o conteúdo da vida moral. E esta vida moral é a vida concreta, não representando uma motivação transcendente ou obrigatória de uma vontade externa.

Sua filosofia propõe-se a examinar experimentalmente a natureza humana de uma forma tão completa quanto possível. Essa sua tarefa é, em última instância, interminável: a realização completa de sua investigação significaria que nada mais resta a ser examinado pela filosofia.

Nossa investigação, então, buscou a orientação geral de contribuir de forma original ao iluminar aspectos da filosofia de Hume como resposta ao problema da normatividade da moralidade; e, ao mesmo tempo, perceber também possibilidades mais amplas de seu pensamento. Por exemplo: da filosofia moral de Hume, podemos extrair um argumento anti-racista: os sentimentos são elementos humanos universais, comuns a todas as culturas. Há um combate, de Hume, contra todas as formas de dogmatismo: político, religiosos, moral, científico e filosófico. Um outro exemplo e para finalmente, concluir: quando a figura jurídica do *habeas-corpus* foi instituída no século XVIII, um filósofo como David Hume podia observar que se tratava de reconhecer um sentido de universalidade em nossa natureza humana, não por causa de alguma idéia inata, por uma origem divina ou transcendente, mas por *conveniência*, simpatia e *razoabilidade*. E, tudo isto, pelo simples fato de vivermos em sociedade.

Registramos, por fim, que ao nos depararmos com um sistema filosófico *complexo* da amplitude e importância de um pensador clássico como David Hume, percebemos que qualquer investigação será sempre insuficiente e incompleta. Como sugestão aos futuros investigadores, parafraseando Dante Alighieri na “Divina Comédia”, ao desejarmos nos envolver em um sistema filosófico dessa magnitude deveríamos receber, todos, a mesma advertência dantesca: “Abandonai toda a *pretensão*, ó vós que entrais”³³⁹.

³³⁹A citação correta é: “Abandonai toda a esperança, ó vós que entrais”. ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. São Paulo: Nova Cultural, 2002, p. 17.

Bibliografia

Bibliografia de Hume

- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Eds. Selby-Bigge; P. H. Nidditch (2 ed.) Oxford: Clarendon Press, 1978.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. (Tradução Serafim da Silva Fontes). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. (Tradução Débora Danowski) São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- HUME, David. *Enquires concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Eds. Selby-Bigge; P. H. Nidditch (3 ed.) Oxford: Clarendon Press, 1978.
- HUME, David. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Edited by Tom L. Beachamp. Oxford, N. Y.: Oxford U. P., 1998.
- HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. (Tradução de José Oscar de Almeida Marques) São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- HUME, David. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. (Trad. José Oscar de Almeida Marques) Campinas, S.P.: UNICAMP, 1995.
- HUME, David. *Uma investigação sobre os Princípios do Entendimento Humano e Ensaios Morais, Políticos e Literários*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- HUME, David. *Ensaios Morais, Políticos e Literários*. (Tradução Luciano Trigo) Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2004.
- HUME, David. *FOUR DISSERTATIONS*. Bristol, England: Thoemmes Press, 1995.
- HUME, David. *História Natural da Religião*. (Tradução e notas de Jaimir Conte) São Paulo, SP: Editora UNESP, 2005.
- HUME, David. *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. (Edición bilingüe – Traducción y notas de José Luis Tasset Carmona) Rubí (Barcelona), Es.: Antropos Editorial, 2004.
- HUME, David. *Sumário do Tratado da Natureza Humana*. (Tradução Anoar Aiex) São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975.
- HUME, David. *The History of England: from the Invasion of Julius Caesar to the evolution in 1688*. (6 v.) Indianápolis, 1983.

Bibliografia sobre Hume

- ANSCOMBE, G.E. M. *Intention*. Oxford: Basil Blackwell, 1957.
- AUDI, R. *Moral Knowledge and ethical character*. New York: Oxford University Press, 1977.
- AYER, A J. *Hume*. Oxford: Oxford U. P., 1980.
- AYER, A J. *Hume*. (Tradução de Luis Paulo Rouanet) São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- AZEVEDO, Marco Antônio Oliveira de. "A JUSTIÇA DAS VÍTIMAS: FUNDAMENTO RAZÕES PARA AGIR (OU COMO LEWIS CARROL NOS AJUDOU A ENTENDER TAMBÉM OS RACIOCÍNIOS PRÁTICOS)". *VERITAS*, Porto Alegre, V. 52, N. 2, P. 91-108, junho 2007, p. 94.
- BAIER, Annette. *Postures of the mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
- BAIER, Annette. *Moral prejudices*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993, p. 147.
- BAIER, Annette. *A Progress of Sentiments: reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, Mass.: Harvard U. P., 1994.
- BAIER, Annette. "Moral sentiments, and the difference they make". *The Aristotelian Society*. Supplementary Volume LXIX, pp. 15-30, 1995.
- BLACKBURN, Simon. *Ruling Passions - A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Oxford U. P., 1998.
- BLACKBURN, Simon. *Pense: uma contagiante introdução à Filosofia*. Lisboa: Gradiva, 2001, p. 281-282.
- BLACKBURN, Simon. *Spreading the world: grounding in the philosophy of language*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- BRAND, Walter. *Hume's Theory of Moral Judgment*. Dordrecht, NE: Kluwer Academic Publishers, 1992.
- BRICK, John. *MIND & MORALITY: An examination of Hume's moral psychology*. Oxford: Oxford U. P., 2000.
- BRINK, David O. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge U. P., 1989.
- BROWN, CHARLOTTE. "From Spectator to Agent: Hume's Theory of Obligation". *HUME STUDIES*, Volume XX, Number 1, pp. 19-35, April 1994.

- COLEMAN, Dorothy. "Hume's internalism". *Hume Studies*, volume XVIII, n. 2, pp. 331-348, November 1992.
- CONTE, Jaimir. "Sobre a natureza da teoria moral de Hume". *KRITERION*, nr. 113, pp. 131-146, Belo Horizonte, Jun\2006.
- CULLITY, Garret and GAUT, Berys. *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade: Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. (Trad. Luiz B. L. Orlandi) São Paulo: Ed. 34, 2001.
- DREIR, James. "Humean Doubts the Practical Justification of Morality". In: CULLITY, Garrett. & GAUT, Berys (Ed.) *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- EDMONDS, David. & EIDINOW, John. *O cachorro de Rousseau: como o afeto de um cão foi que restou da briga entre Rousseau e David Hume*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- FOOT, Philippa. (Ed.) *Theories of Ethics*. Oxford, GB: Oxford University Press, 1988.
- FOOT, Philippa. "Hume and Moral Judgment" in: *Virtues and vices*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- GIBBARD, Allan. *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
- GUIMARAES, Livia. "Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume". *DOIS PONTOS*, Curitiba, Vol. 4, número 2, pp. 203-221, outubro de 2007.
- GUIMARÃES, Livia. "Hume". In: PECORARO, Rossano. (Org.) *Os filósofos clássicos da Filosofia*. (Vol. I) Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008.
- HAMPTON, Jean. "Does Hume Have an Instrumental Conception of Practical Reason?". *HUME STUDIES*, Oxford, USA, Volume XXI, n. 1, p. 57-74, Abril 1995.
- HUBIN, Donald. "The Groundless Normativity of Instrumental Rationality". *The Journal of Philosophy*, New York, Volume MCVIII, n. 9, p. 445-468, September 2001.
- HUBIN, Donald. "What's Special about Humeanism". *NOÛS*, Oxford, Volume XXXIII, n. 1, p. 30-45, March 1999.
- KAIL, P.J.E. *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2007.

KLAUDAT, André. "As idéias abstratas, a particularidade das percepções e a natureza do Projeto Filosófico em Hume". *MANUSCRITO*, Campinas, Col. XX, n. 2, p. 95-122, Outubro 1997.

_____. "Hume, Liberty and the object of moral evaluation". *KRITERION*, Belo Horizonte, n. 108, p. 191-208, Dez/2003.

_____. "Hume e a Determinação da Mente". In: GUIMARÃES, Livia. *Ensaio sobre Hume. (II Colóquio Hume)*. Belo Horizonte: SEGRAC, 2005.

KEMP SMITH, Norman. *The Philosophy of David Hume*. London: Macmillan, 1941.

KORSGAARD, Christine M. *The Sources of Normativity*. United Kingdom: Cambridge U. P., 1998.

KORSGAARD, Christine M. "Skepticism about Practical Reason". In: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LIMONGI, Maria Isabel. "Sociabilidade e Moralidade: Hume leitor de Mandeville". *KRITERION*. Belo Horizonte, Nr. 108, DEZ/2003.

MACINTYRE, A. "Hume on 'is' and 'ought'". In: HUDSON, W. D. *The is-ought question*. London: Macmillan, 1969. pp. 35-50.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Bauru: EDUSC, 2000.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de Quem? Qual racionalidade*. (Tradução de Marcelo Pimenta Marques) São Paulo: Edições Loyola, 1991.

MACKIE, J. L. *Hume's Moral Theory*. London: Routledge, 1980.

MALHERBE, Michel. *Kant ou Hume – La Raison et le Sensible* (2 ed.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1980.

MARQUES, José Oscar de Almeida. "A crítica de Hume ao argumento do Desígnio". In: GUIMARÃES, Livia. *Ensaio sobre Hume. (II Colóquio Hume)*. Belo Horizonte: SEGRAC, 2005.

MASON, Michelle. "Hume e Humeans on Practical Reason". *Hume Studies*, volume 31, Number 2, November 2005, pp. 347-378.

MATOS, José Cláudio Morelli. "O naturalismo de Hume e a epistemologia evolutiva". In: GUIMARÃES, Livia. *Ensaio sobre Hume. (II Colóquio Hume)*. Belo Horizonte: SEGRAC, 2005.

MEEKER, Kevin. "Hume: Radical Sceptic or Naturalized Epistemologist?" *Hume Studies*, vol. XXIV, Number 1, pp. 31-52, April 1998.

MILLGRAM, Elijah. "Was Hume a Humean?" *Hume Studies*, n. 21, 1995.

- MONTEIRO, João Paulo. "Hume, Induction and Natural Selection". In: McGill Hume Studies. San Diego: Austin Hill. 1979.
- _____. *Hume e a Epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda. 1984.
- _____. "Hume's Conception of Science". In: TWEYMAN, Stanley (Ed.). *David Hume: Critical Assesments*. London: Routledge. 1995.
- _____. "Associação e Crença Causal em David Hume". In: *Manuscrito*. #XXIII, Vol. 1, April, pp. 99-120. Campinas: UNICAMP. 2000.
- _____. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial. 2003.
- MOORE, James. "Hume and Hutcheson". In: STEWART & WRIGHT. (Ed.) *Hume and Hume's Connexions*. Pennsylvania State: University Press, 1995, pp.23-57.
- MOUNCE, H. O. *Hume's Naturalism*. London: Routledge. 1999.
- NAGEL, Thomas. *The possibility of altruism*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- PHILLIPS, David. "Hume on Pratical Reason: Normativity and Psychology in Treatise 2.3.3". *HUME STUDIES*, Oxford, Volume 31, Number 2, November 2005, pp. 299-316.
- PORTO, Leonardo Sartori. *HUME*. (Coleção Passo a Passo nr. 69). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2006, p. 39.
- RADCLIFFE, Elizabeth S. "Kantian Tunes on a Humean Instrument: Why Hume is not Really a Skeptic About Pratical Reasoning". *Canadian Journal of Philosophy*, Volume 27, Number 2, p. 247-270, June 1997.
- RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RUSE, Michael. "Uma defesa da Ética Evolucionista". In: CHANGEUX, Jean-Pierre (Org.). *Fundamentos Naturais da Ética*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- SEN, Amartya. "Hume's Law and Hare's Rule". *Philosophy*, Jan. 1996. pp. 75-78.
- SIMON, Samuel. (Org.) *Filosofia e conhecimento: das formas platônicas ao naturalismo*. Brasília: UNB, 2003.
- SMITH, Michael. "The Humean Theory of Motivation". *MIND*, Oxford, Vol. XCVI, p. 36-61, January 1987.

- SMITH, Michael. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell, 1994.
- SMITH, Plínio Junqueira. *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.
- STROUD, Barry. *Hume*. London and New York: Routledge, 1977.
- STURGEON, Nicholas L. "Moral Skepticism and Moral Naturalism in Hume's Treatise". *Hume Studies*. Volume XXVII, Number 1 (April, 2001) 3-84.
- VELASCO, Marina. "Hume, as paixões e a motivação". *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 6, n. 2, p. 33-60, 2001-2002.
- VELASCO, Marina. "Motivação Neo-Humeana: por que acreditar nelas?" *MANUSCRITO*, Campinas, v. 26, n. 1, p. 135-182, jan.-jun. 2003.
- WILLIAMS, B. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Bibliografia de Pós-Graduação (dissertações e teses) sobre Hume

Dissertações de Mestrado

- NASCIMENTO, Edson Evangelista. *Razão e sentimentos nos Julgamentos Morais (em David Hume)*. 2003. 134 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

Teses de doutorado

- AZEVEDO, Marco Antonio Oliveira. *A "Lei de Hume": Investigação sobre o naturalismo moral*. 2002. 400 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.
- CONTE, Jaimir. *A natureza da moral em Hume*. 2004. 208 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- MARQUES, Silvio César Moral. *Hume: Princípios e Limites da Moral*. 2005. 235 p. Tese (Doutorado em Filosofia) Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- MATOS, José Cláudio Morelli. *O naturalismo de Hume e a epistemologia evolutiva*. 2004. 243 p. Tese (Doutorado em Filosofia) Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

PORTO, Leonardo Sartori. *A justificação do Estado nas filosofias políticas de David Hume e Thomas Hobbes*. 2005. 299 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

Trabalhos publicados oriundos desta investigação

LUNARDI, Giovani M. *Naturalismo Moral e a “Lei de Hume” na Meta-Ética de Richard Hare*. Livro de Atas (Resumos). Salvador, BA: ANPOF, 2004, p. 182.

_____. *Por que Hume não é emotivista?* Livro de Atas (Resumos). Salvador, BA: ANPOF, 2006, p. 220.

_____. *Natureza e Naturalismo Moral em Hume*. Caderno de Resumos. V Simpósio Internacional *Principia*. Florianópolis, SC: NEL/UFSC, 2007, p. 71-72.

_____. *A motivação moral em Hume*. Livro de Atas (Resumos). Canela, RS: ANPOF, 2008, n/d.

Bibliografia Geral

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Coleção Os Pensadores. (Tradução de Leonel Vallandro e Gerard Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross). São Paulo: Nova Cultural, 1987.

ASCOMBE, G.E.M. *Intention*. Oxford: Blackwell, 1957.

AZEVEDO, Marco Antônio Oliveira de. *Bioética Fundamental*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2002.

BARZUN, Jacques. *Da Alvorada à Decadência: A história da cultura ocidental de 1500 aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2002.

BEAUCHAMP, Tom L. & CHILDRESS, James F. *Princípios de Ética Biomédica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 108.

CANTO-SPERBER, Monique e OGIEN, Ruwen. *Que devo fazer? A filosofia moral*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2004.

CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. “Uma defesa do realismo moral internalista: a posição de David McNaughton”. In: DUTRA, L. H. & MORTARI, C. (org.) *Ética: anais do IV Simpósio Internacional PRINCÍPIA: parte 2*. Florianópolis: UFSC, NEL, 2005.

COSTA, Cláudio Ferreira. *Filosofia Analítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

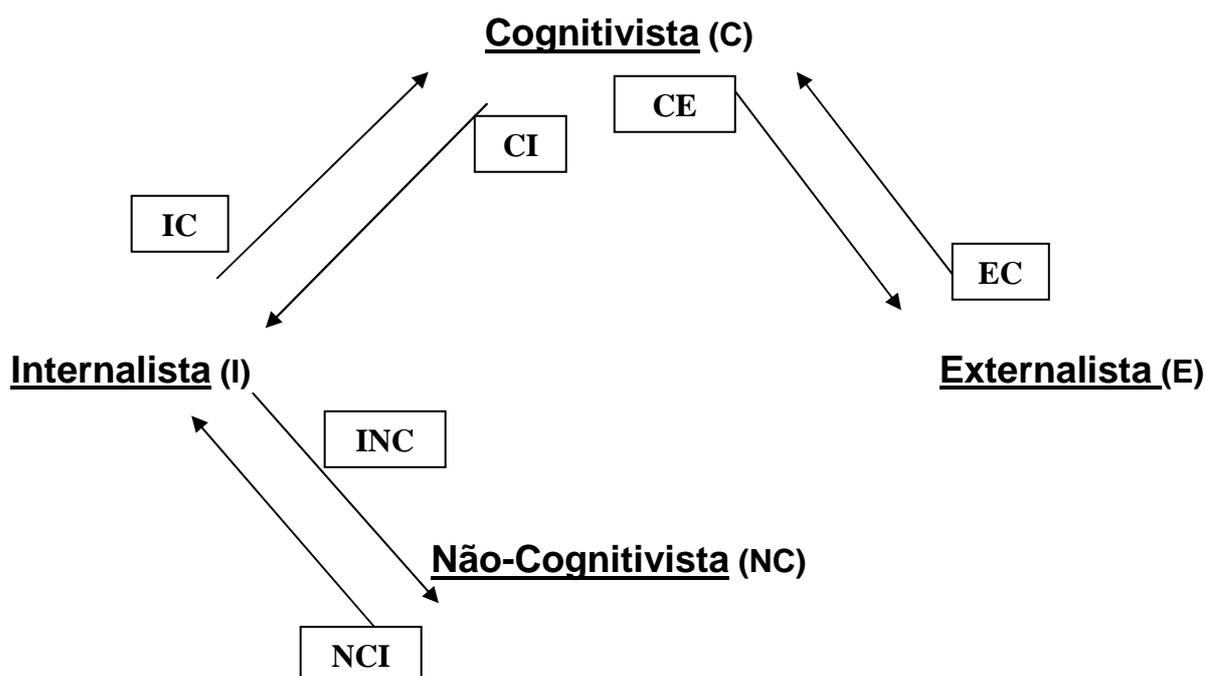
- DANCY, J. *Practical Reality*. Oxford: Oxford U. P., 2002.
- DANCY, J. *Moral Reasons*. Oxford: Blackwell, 1993.
- DALL'AGNOL, Darlei. *Valor intrínseco: metaética, ética normativa e ética prática em G. E. Moore*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2005.
- DARWALL, Stephen., GIBBARD, Allan. & RAILTON, Peter. *Moral discourse & Practice: some philosophical approaches*. Oxford, N.Y: Oxford University Press, 1997.
- DARWALL, Stephen L. *Impartial Reason*. Ithaca, USA: Cornell University Press, 1983.
- DAVIDSON, Donald. "Action, Reasons and Causes". In: *Essays on Action and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- DUTRA, Luiz Henrique. "Naturalismo e normatividade da epistemologia". In: DUTRA, Luiz Henrique. *Nos limites da epistemologia analítica*. Florianópolis, SC: NEL/UFSC, 1999.
- DUTRA, Luiz Henrique. *Oposições Filosóficas: A epistemologia e suas polêmicas*. Florianópolis: EDUFSC, 2005.
- HARE, R. M. "Universalisability". *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. LV, 1955.
- HARE, R. M. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- HARE, R. M. *Sorting out Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1997, pp. 42-62.
- HARE, R. M. *Ética: problemas e propostas*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- HECK, José Nicolau. *Da Razão Prática ao Kant tardio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. (Tradução Christian Viktor Hamm, Valério Rodhen) São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. (Tradução de Paulo Quintela) Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1980.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. (Edição bilíngüe: tradução, introdução e notas de Valério Rodhen) São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, Emmanuel. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70, 1988.

- LUNARDI, Giovani M. *A universalizabilidade dos Juízos Morais na Ética de Richard Hare*. 2003, 119 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.
- MARCONDES, Danilo. *Filosofia Analítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- MOORE, G. E. *Principia Ethica*. São Paulo: Ícone, 1998.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 200.
- O'NEILL, Onora. "Introduction". In: KORSGAARD, Christine M. *The sources of normativity*. Cambridge: University Press, 1998.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. (Vol. 2) São Paulo, Loyola, 1994.
- ROHDEN, Valério. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Editora Ática, 1981.
- ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- SCHLICK, Moritz & CARNAP, Rudolf. CARNAP. *Coletânea de textos*. (Coleção Os Pensadores) (3 ed.) São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. vii.
- SILVEIRA, Denis Coitinho. *Os Sentidos da Justiça em Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- STEVENSON, Charles L. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press, 1944.
- WOOD, Allen W. *KANT*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ANEXOS

ANEXO 1

TEORIAS DA MOTIVAÇÃO MORAL



Legendas:

(I): INTERNALISMO

* Sustenta que acreditar (assentimento por meio de um juízo) que uma ação constitui nossa obrigação moral implica de forma não-trivial ter algum grau de motivação para realizá-la. Há uma relação “interna” entre motivação moral e dever moral. (Cf. AUDI, 1997, p. 18).

* O apelo do internalismo deriva da convicção de que não se pode aceitar ou afirmar sinceramente uma proposição ética sem aceitar ao menos uma motivação *prima facie* para agir de acordo com ela. Ou seja, o internalismo sustenta que a motivação para agir é garantida pela própria moralidade (Cf. NAGEL, 1970, p. 07).

* Aquilo que uma pessoa considera como suas razões deve relacionar-se com as motivações presentes nessa pessoa. (Cf. RAWLS, 2005, p. 42).

Internalistas clássicos: Aristóteles, Hume e Kant.

Internalistas recentes: S. Blackburn, J. L. Mackie e M. Smith.

(Cf. DALL’AGNOL, 2005, p. 243).

(NC): Não-Cognitismo

- * Negam que os juízos morais são proposições de V ou F.
- * São apenas expressões de atividades, preferências, desejos, prescrições.

(INC) = (NCI): Internalismo Não-cognitivista ou Não-Cognitismo Internalista

*Um não-cognitivista, que acredita que os juízos morais não são, a rigor, proposições (V ou F), mas expressões de algum tipo de desejo (preferências, prescrições, emoções), juízos morais são internamente motivadores. Afirmar um juízo moral e estar motivado a agir em conformidade com ele são perfeitamente equivalentes. Não-cognitivistas são naturalmente internalistas. (Cf. DANCY, 1993, p. 03).

Exemplos: Hume, Hare, Blackburn, Mackie.

(C): Cognitismo

- * Sustenta que os juízos morais são proposições possíveis de V ou F.
- * Tese de que há autêntico conhecimento moral.
- * Os juízos morais são crenças que possuem conteúdo cognitivo.

Exemplos: Dancy.

(CI) = (IC): Cognitismo Internalista ou Internalismo Cognitivista

- * Os juízos morais exprimem crenças (V ou F) que motivam. (DANCY, 1993, p. 03).

Exemplos: Kant, Nagel, Darwall.

(E): EXTERNALISTAS

- * Não há relação “interna” entre motivação moral e dever moral.
- * Que as condições morais que motivam ou fornecem razões para ação, elas dependem de fatores externos ao conceito de moralidade, tais como fatos sobre o mundo, etc...
- * Sustenta que a motivação necessária não é fornecida pelos princípios e julgamentos éticos, mas por um tipo de sanção psicológica adicional que é exigida para motivar a sua observância (NAGEL, 1970, p. 7).

Externalistas clássicos: J. S. Mill.

Externalistas recentes: P. Foot, P. Railton e D. Brink.

(Cf. DALL'AGNOL, 2005, p. 243).

(CE) = (EC): Cognitívismo Externalista ou Externalismo Cognitívismo

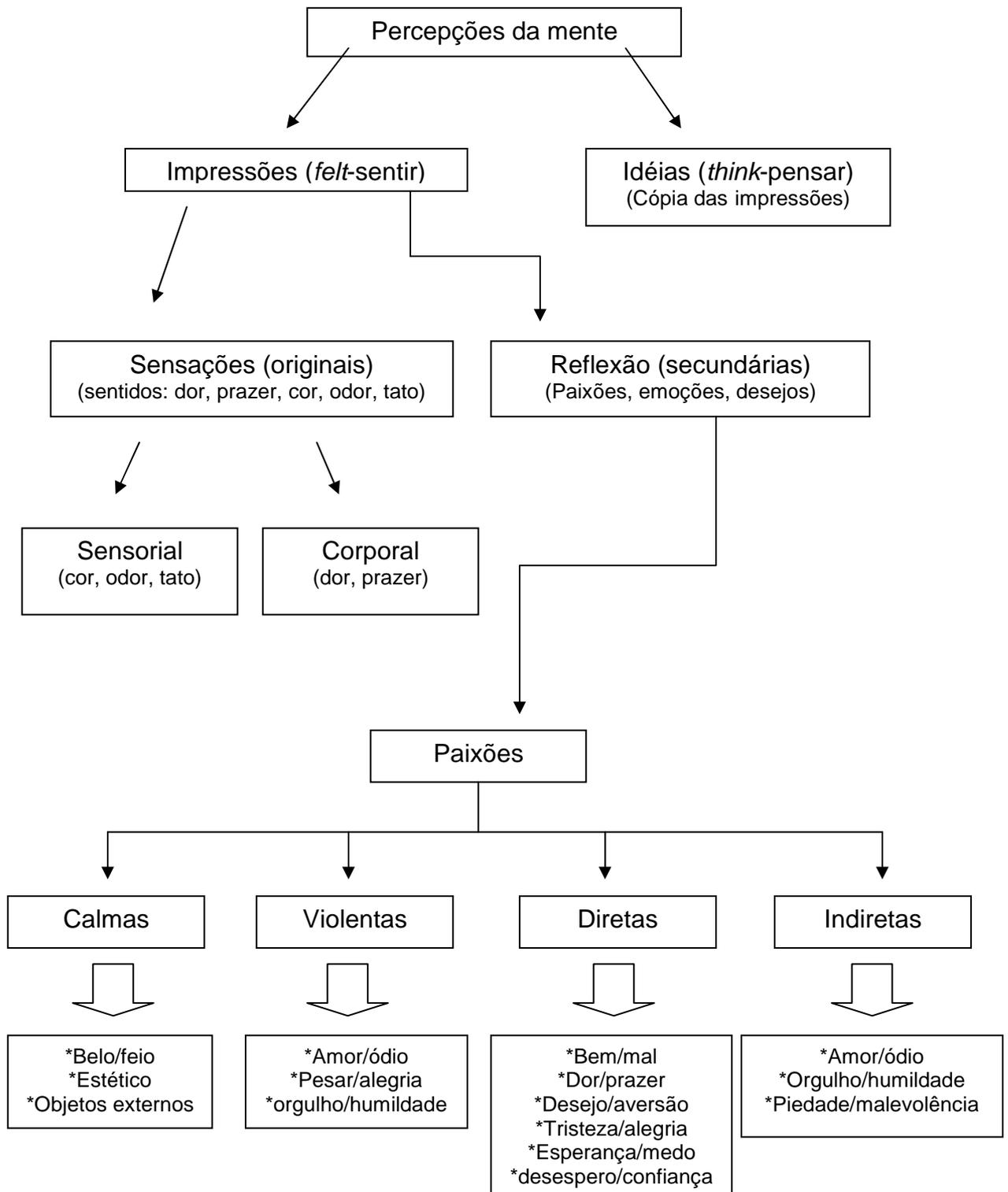
* Os juízos morais exprimem crenças (V ou F) que dependem da presença de um desejo independente (externo) para motivar. (Cf. DANCY, 1993, p. 03).

ANEXO 2

A METAFÍSICA DAS PERCEPÇÕES DE HUME

A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações.

Hume (T 253)



Anexo 3**As Investigações Humanas segundo Hume**

As proposições da geometria podem ser provadas [filosofia abstrata], os sistemas da física podem ser debatidos [filosofia natural], mas a harmonia do verso, a ternura da paixão, o brilho da espirotuosidade devem [must] dar [give] um prazer imediato [filosofia moral]. (acréscimos nossos)

Hume (E 171)

	I	Referências Bibliográfica	II	Referências Bibliográficas	III	Referências Bibliográficas
Tipos de Ciências	*Ciências Demonstrativas *Ciências Abstratas *Ciências Matemáticas.	T 180 E 163 E 174 E 60	*Ciências Naturais; *Ciências da Natureza	T xvi E 5 E 60	*Ciências Morais; *Ciências do Homem; *Ciências da Natureza Humana	T xvi E 5 E 60
Tipos de Filosofias	*Filosofia abstrata *Filosofia Teórica *Filosofia Especulativa	T xix E 5 T xviii E 175 E 27 T 457	* Filosofia Natural; *Filosofia da Natureza	T xviii E 175 E 27	*Filosofia Moral; *Filosofia Prática; *Filosofia da Natureza Humana	T xix E 5 T 457
Tipos de Raciocínios	* Demonstrativo *Dedutivo *Abstrato *A priori	T E 27 E 35 E 165	*Probabilidade *observação; *raciocínio moral	E 35 E 165 E 32	*Raciocínio moral; *probabilidade	E 35 E 164, 165
Métodos de investigação	*Abstrato	E 31	*Experimental *Observação	E 32	*Experimental *Observação	E 32
Objetos de Análise	*Relações entre idéias	E 25 E 35	* Questões de fato da natureza; *fatos gerais; *relações entre objetos	T 413 E 25 E 35 E 25	*Questões de fato da natureza humana (sensibilidade); *questões de existência; *fatos particulares (Deliberações da vida)	E 25 E 26 E 35
Operações Mentais	*Relações entre idéias	E 35	*Causalidade; *hábito	E 32	*Causalidade; *hábito; *simpatia	E 32
Tipos de Percepções	*Idéias	T 1 E 18	*Impressões originais	T 1 E 18	*Impressões secundárias	T 1 E 18
Exemplos de Ciências	*Geometria; *Álgebra; *Aritmética; *Matemática (Euclides)	E 25 E 61	*Física; *Química; *Medicina; *Anatomia; *Política (Newton).	E 164	*Moral; *História; *Geografia; *Cronologia; *Astronomia. (Bacon, Locke, Shaftsbury, Mandeville, Hutcheson, Butler)	T 646 E 164