

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE - ICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ANDREH SABINO RIBEIRO

**PAIXÕES PROPULSORAS E RAZÃO DIRETIVA
NA CIÊNCIA MORAL DE DAVID HUME**

FORTALEZA

2010

ANDREH SABINO RIBEIRO

**PAIXÕES PROPULSORAS E RAZÃO DIRETIVA
NA CIÊNCIA MORAL DE DAVID HUME**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará.

Orientador: Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante

FORTALEZA

2010

ANDREH SABINO RIBEIRO

**PAIXÕES PROPULSORAS E RAZÃO DIRETIVA
NA CIÊNCIA MORAL DE DAVID HUME**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará.

Aprovado em 20 de agosto de 2010.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Átila Amaral Brillhante (UFC) - Orientador

Prof. Dr. Adriano Naves de Brito (Unisinos)

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora (UFC)

*A todos que na trajetória da dívida descobrem ou inventam,
ainda que provisoriamente, o bem-estar humano.*

“Eu gosto de catar o mínimo e o escondido. Onde ninguém mete o nariz, aí entra o meu, com a curiosidade estreita e aguda que descobre o encoberto.”

(Machado de Assis)

“Sê um filósofo, mas, em meio toda tua filosofia, não deixes de ser um homem.”

(David Hume)

AGRADECIMENTOS

À FUNCAP (Fundação Cearense de Apoio à Pesquisa) e ao PROCAD/CAPES (Programa Nacional de Cooperação Acadêmica) entre UFC e PUCRS, pelo indispensável apoio financeiro;

Ao Prof. Dr. Átila Brilhante, pela orientação dedicada;

Ao Prof. Dr. Adriano Naves, por suas valiosas contribuições, já desde o período que residi em Porto Alegre;

Ao Prof. Dr. Kleber Amora, por sua atenciosa correção;

Aos vários professores e estudiosos de Hume espalhados pelo Brasil, dentre eles a Prof^a Dr^a Livia Guimarães e o Prof. Dr. Jaimir Conte, dos quais recebi ampla solicitude;

À Prof^a Dr^a Sylvia Leão, por ter me incitado o desafio de iniciar esta pesquisa;

Aos inúmeros colegas pesquisadores, inclusive muito além dos muros da UFC, com os quais travei diálogos mui frutíferos;

Aos meus pais, irmã e demais familiares, por seu amparo e incentivo jamais faltosos;

Aos meus sinceros amigos, que não deixaram de contribuir positivamente ainda que de modo indireto.

RESUMO

Este trabalho pretende apresentar a filosofia moral de David Hume a partir da associação entre razão e sentimento, a formarem um composto inseparável na ação e na distinção morais. Para tanto, considero sua teoria no domínio mental e no social. O filósofo acreditava que a artificialidade das instituições não implicava a negação da natureza, mas sua extensão. Assim, virtudes e vícios são reconhecidos pelos seres humanos enquanto ações que, respectivamente, lhes agradam e desagradam. Isto porque compartilhamos uma mesma natureza que nos capacita discernirmos a utilidade das condutas para nossa sobrevivência de acordo com as circunstâncias de tempo e espaço. Recusa-se, então, um objetivismo metafísico e uma autoridade religiosa como fundamento da moralidade. Hume entendia seu projeto como um complemento da Revolução Científica do século XVII, ao estender o uso do método experimental no campo da moralidade.

Palavras-chave: Hume, Filosofia moral, Razão, Sentimento, Natureza humana, Ciência.

ABSTRACT

This work is intended to show that David Hume's moral philosophy associated reason to feeling, both in mental and social domains, like an inseparable compound in moral action and distinction. He believed that the artificiality of institutions did not implicate the negation of nature, but its extension. Thus, virtues and vices are recognized by humans as actions which respectively please and unplease them. This is because we share a nature in common that enables us to discern the utility of behavior for our survival according to the circumstances of time and space. Then, it means a refusal of the metaphysical objectivism and the religious authority as the foundation of morality. Hume understood his project as a complement to the Scientific Revolution of the seventeenth century, extending the use of experimental method in the field of morality.

Key-words: Hume, Moral philosophy, Reason, Sentiment, Human nature, Science.

Lista de abreviaturas das obras citadas

- DRN** HUME, David. Diálogos sobre a religião natural. In: *Obras sobre Religião*. Trad. port. Pedro Galvão e Francisco Marreiros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- EEH** LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, (vol.I-II). Coord. Trad. (Port.) Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- IEH** HUME, David. Investigação sobre o entendimento humano. In: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- IPM** HUME, David. Investigação sobre os princípios da moral. In: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- NO** BACON, Francis. *Novum Organum* ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. Trad.: José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- PMFN** NEWTON, I. *Princípios matemáticos da filosofia natural*. Tradução: Carlos Lopes de Mattos, Pablo Rubén Mariconda e Luiz Possas. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).
- TNH** HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: MORAL E CIÊNCIA	15
1.1 Bacon e a re-inauguração da filosofia	16
1.2 Hume, “Sócrates baconiano”	20
1.3 A Revolução Newtoniana	28
1.4 A Revolução Newtoniana de Hume	30
CAPÍTULO 2: RACIONALISMO E SENTIMENTALISMO EM PAUTA	42
2.1 Racionalismo moral	42
2.2 Hume sentimentalista: razão “inerte” e “escrava”	47
2.3 Sentimentalismo moral	53
2.4 O senso moral humeano	60
CAPÍTULO 3: NATUREZA E ARTIFÍCIO, FORÇA DÉBIL DO SENTIMENTO AOS PRÉSTIMOS DA RAZÃO	65
3.1 TNH 3 ou IPM?	66
3.2 Simpatia e Benevolência, forças débeis da natureza	71
3.3 O princípio utilidade e a razão prestativa	76
3.4 Justiça, artifício e natureza	82
CONCLUSÃO	88
REFERÊNCIAS	92

INTRODUÇÃO

David Hume (1711 – 1776) constata a imperfeição do saber em sua época. Não trazendo precisão em suas descobertas e carecendo de coerência entre as partes e de evidência no todo, as ciências recorriam mais propriamente à eloquência do que à demonstração¹. O filósofo propunha em auxílio um “raciocínio metafísico”, que em nada mais consistia do que uma investigação profunda e rigorosa. Para ele uma verdadeira e radical revolução científica deveria considerar primeiramente a natureza humana. O estudo do homem ajuda que se compreenda melhor as outras coisas, pois “*nós não somos simplesmente os seres que raciocinam, mas também um dos objetos acerca dos quais raciocinamos*”². Assim, Hume eleva a ciência do homem à categoria de “capital das ciências”³ ou a “verdadeira metafísica”⁴, a nova Filosofia Primeira, o saber que se antepõe e sustenta todos os demais, mesmo a Matemática, a Filosofia da Natureza e a Religião Natural.

Os “assuntos morais”, aos quais Hume pretendia levar o método experimental já bem sucedido nas ciências naturais, correspondem hoje ao que chamamos amplamente de “ciências humanas”. No entanto, a moralidade em seu sentido estrito, ao qual me restrinjo nesta pesquisa, recebe na filosofia de Hume uma proeminência diante dos outros estudos a que se dedica⁵. Ao fim do último livro da sua principal obra indica esta opção:

O anatomista nunca deve emular o pintor [...] O anatomista, entretanto, é admiravelmente bem qualificado para aconselhar o pintor; chega a ser impraticável atingir a perfeição nesta última arte sem o auxílio da primeira. Temos de ter um conhecimento exato das partes, de sua posição e conexão, para podermos desenhar com elegância e correção. Assim, as especulações mais abstratas acerca da natureza humana, por mais frias e sem graça que sejam, fazem-se um instrumento da moral prática; e podem tornar esta

¹ HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski. 2ª ed. revisada e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009, introdução 1-2, p.19-20.

² *Ibid.*, introdução 4, p.21.

³ *Ibid.*, introdução 6, p.21.

⁴ *Id.*, *Investigação sobre o entendimento humano*. In: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004, 1.12, p.27.

⁵ Cf. KEMP SMITH, Norman. *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. Londres: Macmillan, 1964, p.17.

última ciência mais correta em seus preceitos e mais persuasiva em suas exortações⁶.

O pensador reitera mais detalhadamente esta posição na seção de abertura da IEH, sugerindo a combinação entre os dois tipos de filosofia existentes, a partir do melhor que ambos proporcionam. A “filosofia fácil” salienta a vida prática, o sentimento e a convivência, entretanto, faltando-lhe rigor. Opostamente, a “filosofia abstrusa” enfatiza a racionalidade, atendo-se a investigações, que de tão acuradas, tornam-se ininteligíveis. Hume anseia por uma filosofia que seja rigorosa, ao mesmo tempo prática, precisa assim como agradável, conjugando “*a investigação aprofundada com a clareza, e a verdade com a inovação*”. A filosofia abstrusa cumpre um serviço à filosofia fácil⁷, assim como o anatomista ao pintor. Seria inclusive um imperativo da natureza unir a ciência com a virtude, a teorização com a aplicabilidade social.

Entendo que nesta relação entre filosofia abstrusa e filosofia fácil, ou entre anatomista e pintor, esteja consignada não apenas um ideal perseguido de estilística da escrita ou uma questão metodológica, como também e principalmente a posição que os assuntos assumem na filosofia humeana. À filosofia abstrusa compete o primeiro passo da investigação, é uma “geografia mental”, faz o “*delineamento das diferentes partes e poderes da mente*”⁸. No TNH, os Livros 1 (Do Entendimento) e 2 (Das Paixões), que representam uma “*sequência completa de raciocínio*”⁹, cumprem este trabalho enquanto se propõem a “*fazer uma anatomia da natureza humana de maneira sistemática*”¹⁰. As partes meticulosamente dissecadas são recompostas artisticamente em cores vivas no Livro 3 (Da Moral). A moral não é como o entendimento e as paixões, partes da natureza humana, mas “*um conjunto de fenômenos explicáveis em parte como decorrência de alguns dos princípios fundamentais dessa natureza*”¹¹. Ao mesmo tempo, compete a ela ratificar esta teoria anteposta: “*tenho a esperança de que o presente sistema filosófico ganhará nova força*

⁶ HUME, D. TNH 3.3.6.6, p.660.

⁷ HUME, D. IEH 1.1-2,8,17, p.19-32.

⁸ Ibid., 1.13, p.28-29.

⁹ Id., TNH, advertência aos livros 1 e 2, p.17.

¹⁰ Ibid., sinopse 2, p.684.

¹¹ MONTEIRO, J. P. Prefácio. In: Hume, David. *Tratado da natureza humana*. Trad. port.: Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p.8.

conforme vá avançando; e que nossos raciocínios a respeito da moral irão corroborar o que foi dito a respeito do entendimento e das paixões”¹².

A mesma imbricação persiste inclusive na IEH: *“Por mais penosa que possa parecer essa busca ou investigação interior, ela se torna, em certa medida, um requisito para aqueles que pretendem ter êxito na descrição da aparência visível e exterior da vida e dos costumes”*.¹³ Em tudo isso se mostra uma valorização ímpar da moral na proposta de Hume, que requer toda uma preocupação prévia quanto à constituição mental que nela se arranja de um modo original em relação às concepções morais da tradição filosófica. Neste meio se insere minha pesquisa presente, procurando identificar como se relacionam na teoria moral humeana a faculdades do pensar e do sentir.

O fundamento sobre o qual Hume intenciona lançar todo o saber é “quase inteiramente novo”. Já por isso temos indicado uma confissão de dívida do escocês a elementos precursores a seu empreendimento que, como veremos, estão tanto na ordem metodológica quanto na conteudista. Todavia, o amparo de Hume em nomes do passado não se dá sem liberdade de adaptações. A moral por ele propugnada implica um abandono definitivo dos modelos éticos distantes da natureza, enquanto pautados na externalidade e no enrijecimento de normas de conduta. Por isso, Hume se opõe às alternativas de seu tempo que ainda reservam espaço ao metafísico:

Os homens estão hoje curados de sua paixão por hipóteses e sistemas em filosofia natural, e não darão ouvidos a argumentos que não sejam derivados da experiência. Já é tempo de que façam uma reforma semelhante em todas as investigações morais e rejeitem todos os sistemas éticos, por mais sutis e engenhosos, que não estejam fundados em fatos e na observação¹⁴.

No mundo desencantado não há outra voz que a da natureza. Como o único meio pelo qual se pode ouvi-la é a investigação empírica, Hume a ela recorre para não fantasiar sobre a vida dos homens. Busca as “leis” próprias do mundo humano que não só se equiparam às do mundo natural, como as antepõem, sendo forçoso aceitar que tudo de fato constitua uma mesma e única natureza. No homem, e apenas nele, encontramos a lógica (ou “lei”) a partir da

¹² HUME, D. op. cit. 3.1.1.1, p.495.

¹³ Id., IEH 1.18, p.24.

¹⁴ Id., *Investigação sobre os princípios da moral*. In: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004, 1.10, p.231-232.

qual se pode fazer uma teoria moral. Só sabemos como agimos (“movemos”) se sabemos como sentimos e pensamos (força e direção, compostos indissociáveis da ação moral).

Hume não almejou tratar do que devemos fazer¹⁵ ou do que significam os julgamentos morais, antes explicar como e porque se desenvolveu no decorrer da história o fenômeno da moralidade, sem recorrer a ideias ou faculdades inatas implantadas em nós por Deus. Hume é um cientista que constrói sua teoria a partir de hipóteses causais, encontradas e justificadas exclusivamente nos limites da experiência humana¹⁶. Desta maneira, antes de encarar propriamente a teoria moral humeana e o encaixe nela da razão e do sentimento, considero indispensável caracterizá-la como ciência, assim insistentemente defendida pelo autor. Por isso o capítulo inicial desta pesquisa objetiva refletir quase que exclusivamente sobre o subtítulo da obra magna do escocês, “Tratado da Natureza Humana” (1739-40), uma chave de leitura irrenunciável para considerarmos qualquer assunto não só deste escrito como de outro do filósofo. Lá se encontra a base sobre a qual se assenta a esperança humeana – “*uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*” –, remetida diretamente a Francis Bacon e a Isaac Newton.

Tendo definido a constituição do método e o valor do seu uso na moralidade, o que orienta a filosofia de Hume, atendo-me no capítulo segundo à formação do conteúdo, que se dá no contato, por vezes de atrito, com diversas propostas. Os múltiplos modelos morais dos séculos XVII e XVIII problematizavam sobre o alicerce da moralidade. Todas as questões, contornadas pela marca da Revolução Científica e surgidas do apelo por maior participação política e principalmente da exigência por novas justificativas para a autoridade moral¹⁷, gravitavam em torno da compreensão do modo como a conhecemos e agimos em sua consonância¹⁸. Assim, me foco por ora na epistemologia moral humeana, consignada na primeira seção do livro 3 do TNH. A motivação moral, que havia sido problematizada mais

¹⁵ Guimarães considera que Hume nas obras “Ensaio morais, políticos e literários” e “História da Inglaterra” acresça a seu espírito de investigador newtoniano o de “educador moral”, esboçando uma sutil normatividade. Ainda assim, estas iniciativas não acontecem sob a forma de prescrição direta, antes, imbuídos da força motivadora das paixões, destinam-se a incitar estímulos responsáveis por condutas que contribuem com a ordem social e, como isso, à felicidade geral. GUIMARÃES, L. Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume. *Dois Pontos*, v.4, n.2, outubro/ 2007, p.212-213.

¹⁶ MACKIE, J.L. *Hume's Theory Moral*, Londres: Routledge, 1980, p.6.

¹⁷ Cf. SCHNEEWIND, J.B. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p.33-34.

¹⁸ RAWLS, J. *História da filosofia moral*. Org. Barbara Herman. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.14.

amplamente no livro sobre as paixões, vem à tona novamente, contudo como coadjuvante, um argumento favorável à conclusão por uma “*moralidade mais propriamente sentida do que julgada*”. Hume lança uma voraz crítica ao racionalismo moral, originada principalmente de seu alinhamento aos teóricos do sentimentalismo, principalmente Hutcheson. Contudo, destacarei a não satisfação e a não identificação completa de Hume com esta teoria. Talvez o desacordo primordial se dê por conta do maior papel atribuído à organização histórico-social diante da natureza.

Hume dedica certa confiança à construção coletiva e contínua do sentimento e da razão, congregando em sua teoria história e natureza. Por isso, o último capítulo versará sobre a moral social de Hume interligada com a dimensão mental como explicada pelo capítulo anterior, procurando seguir a própria lógica do autor. Enquanto a parte 1 do TNH 3 mostra como o sujeito chega, de acordo com suas capacidades mentais, a demarcar a diferença entre virtude e vício, as partes 2 e 3 apresentam o modo pelo qual certas atitudes adquiriram dos sujeitos em interação o estatuto de virtudes, sejam artificiais ou naturais. Fica neste momento mais evidente que o juízo explicado na parte 1 acontece como processo dentro de uma coletividade e não como uma arbitrariedade imediata e intimista. A natureza, com suas paixões pulsantes em nós, teve de adaptar-se ao espaço artificial da sociedade com os mecanismos dispostos pela razão para garantir a sobrevivência dos homens. Assim nasce e cresce a moralidade. Qual o comportamento da razão e do sentimento nesta trajetória?

Considerarei que a relação entre razão e sentimento para Hume reflete-se na imbricação entre artifício e natureza na constituição das virtudes na e pela sociedade humana. Descobrir a tendência e mover-se pela preferência apontam para a presença da razão e do sentimento nesta perspectiva de construção sócio-natural da moralidade. A virtude é meio, é útil a um fim e tem seu valor assegurado por este fim. Assim, o bem público se torna um valor e, conseqüentemente, tudo que tender a ele, quer dizer, for-lhe útil. Isto por causa do princípio natural da simpatia, um interesse (ainda que fraco) pelo bem de nossos semelhantes, mesmo os mais distantes. Como será visto, nem toda virtude é natural para Hume, o que quer dizer que por vezes é através de uma invenção humana, voltada para atender necessidades particulares que coincidem com as comuns, que aprovamos uma qualidade mental. Um exemplo típico disto é a justiça, da qual se pode extrair toda a complexidade do processo de construção da moralidade no grau mais elevado de organização social que não se deu sem um aparato fornecido pela natureza.

CAPÍTULO 1: MORAL E CIÊNCIA

Ao longo da introdução do TNH, o experimentalismo recebe uma saudação gloriosa. Francis Bacon aparece como o referencial incontestado a todos que seguem por esta trilha, uma espécie de “novo Tales”.

Não é de espantar que a aplicação da filosofia experimental às questões morais tenha tido que esperar todo um século desde sua aplicação à ciência da natureza. Na verdade, sabemos que o mesmo intervalo separou a origem dessas ciências: o tempo transcorrido entre TALES e SÓCRATES é quase igual ao que transcorreu entre LORD BACON e alguns filósofos recentes da *Inglaterra*, que deram início à construção de uma nova base para a ciência do homem [...]¹⁹

Para Hume seus predecessores²⁰ haviam contribuído com esforços salutares, ainda que deficientes, de empreender o que ele mesmo pretendia levar a cabo com o maior êxito possível. O método, outrora restrito ao mundo da natureza, de fato vinha atingindo outros domínios mesmo antes de Hume²¹. Por conseguinte, sua empreitada almejava alcançar um rigor e uma complexidade maiores, comparável ao trabalho de Isaac Newton em *Filosofia da Natureza*. Independentemente de ter cumprido ou não, a pretensão de Hume, desde sua primeira obra, era ser o “Sócrates baconiano”²² e o “Newton das ciências morais”²³.

¹⁹ Grifos do autor. HUME, D. TNH, introdução 7, p.22.

²⁰ Nomeados em nota: Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson e Butler (HUME, D., loc. cit.), os mesmos mencionados um ano mais tarde em *Resumo da mesma obra* (Id., TNH, sinopse 2, p.684). Alguns destes cuidarei de tratar em momentos posteriores.

²¹ Um pensador não listado na ocasião por Hume, porém uma inegável fonte de inspiração para a época, fora Thomas Hobbes, que já perseguira compreender a natureza humana cientificamente um século antes (Cf. NOXON, J. *Hume's philosophical development: a study of his methods*. Oxford: Clarendon Press, 1973, p.xviii). Apesar de instigante a relação entre Hume e este pensador, não me deterei amiúde a ela por conta do recorte temático da presente pesquisa.

²² Kreimendahl afirma que para os próprios pensadores do século do XVIII em geral seu tempo era tido como socrático, ou seja, que o teor principal da época fosse o foco na moralidade (KREIMENDAHL, Lothar. *A filosofia do século XVIII como filosofia do Iluminismo*. In: Kreimendahl, Lothar (Org.). *Filósofos do século XVIII*. Tradução: Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p.9.). Hume participa de uma das vertentes deste movimento e, obviamente, dentro dele se porta peculiarmente. Talvez com maior honestidade pudéssemos falar de Hume como "um Sócrates baconiano", ao invés de "o", apesar de não deixarmos de perceber um certo tom intencional de aprimoramento dos seus predecessores, como se reclamasse a si um “baconianismo” mais autêntico. Fica destacado que este “socratismo” liga-se ao filósofo antigo tão somente pelo acento nas preocupações com a moralidade, único ponto de concordância entre as inúmeras matizes setecentistas, pois algumas, como a humeana, distanciar-se-ão de uma perspectiva intimista e racionalista.

²³ Este título é clássico entre os comentadores de Hume, como por exemplo John Passmore, Anthony Flew e Norman Kemp Smith (Cf. NOXON, J. op. cit., p. 28-29).

Independentemente de pormenores, ambos os títulos denotam a relação intrínseca que Hume considera entre método e conteúdo.

Assumir o método experimental como o propício à novidade não implica reiterar versões anteriores. Hume formula uma modalidade específica deste método. Remonto a Bacon e a Newton enquanto posso encontrar as origens do procedimento empregado por Hume e, principalmente, contribui com a elucidação do sentido que o escocês dá a seu trabalho, anunciado pelas semelhanças e discrepâncias com aqueles autores. Não me cabe, ao menos nestas páginas, mensurar o grau de baconianismo e newtonianismo de Hume, mas sim, pressuposto que o filósofo mesmo manifesta seu atrelamento a tais filosofias, perguntar como e porque isto se dá.

1.1 Bacon e a re-inauguração da filosofia

Propositamente, Francis Bacon intitula um de seus livros mais célebres como “*Novum Organum*”²⁴(1620), compondo a “*Instauratio Magna*,” seu ousado projeto de restaurar todos os saberes. A mera contemplação da natureza cede espaço para o experimento. Interpreta-se intervindo-se. Intervem-se submetendo-se. Contudo, o acesso ao conhecimento não se obtém tão facilmente. É necessário um trabalho meticuloso. A novidade custa árdua dedicação.

O “*Novum Organum*” é formado por dois livros. O primeiro possui um teor crítico. A fim de preparar a formulação da nova lógica, purifica a mente humana dos equívocos nela presentes, chamados de ídolos, falsas imagens da realidade as quais nos habituamos a tomar como verdadeiras²⁵. Indica Bacon: “*procure, enfim, eliminar, com serenidade e paciência, os hábitos pervertidos, já profundamente arraigados na mente. Aí então, tendo começado o pleno domínio de si mesmo, querendo, procure fazer uso de seu próprio juízo*”²⁶. Bacon dedica-se a mostrar como cada um dos ídolos forma-se, intencionando que “*o intelecto humano esteja acautelado*”. Admite que não se possa removê-los todos. Quanto a alguns, no máximo podemos e devemos estar cientes de sua presença e

²⁴ “*Organum*” significa utensílio, palavra usada em referência clara ao “*Organon*” de Aristóteles, obra em que se dedica à Lógica, meio sem o qual não se poderia exprimir a realidade. Este instrumento, como tal, não se trata de conteúdo filosófico propriamente, mas da forma de estruturar um raciocínio que seguramente desvelasse a verdade (BACON, Francis. *Novum Organum* ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. Tradução: José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997, II,LII, p.216).

²⁵ Cf. *Ibid.*, I,XLI-XLIV, p.40-41.

²⁶ *Ibid.*, prefácio do autor, p.30.

influência, para que evitemos o quanto possível o prejuízo sobre o progresso científico. A verdadeira indução, a ser tratada no livro II do NO, surge como “*remédio... para afastar e repelir os ídolos*”²⁷, não os destrói nem evita que se formem, mas dirige seus efeitos sobre a pesquisa.

Na verdade Bacon distingue os ídolos que podem ser abolidos (os que foram adquiridos) dos que apenas se pode ter cautela com eles (os naturais)²⁸. Com isso, o pensador reconhece que a natureza humana ao mesmo tempo é capaz de conhecer e conhecer cada vez mais e melhor (eliminando os hábitos adquiridos) como também encontra um limite diante da realidade (por conta dos hábitos naturais). A situação com e contra a qual Bacon deparava-se era de estagnação do saber. O desconhecido e não compreendido hoje bem que poderia não continuar sendo amanhã, pois da parte da Natureza não haveria qualquer impeditivo²⁹, apesar de restrições da nossa capacidade cognitiva. Eximida a Natureza, recaía sobre o método empregado até então a responsabilidade pela filosofia estéril. Bacon encontrara duas práticas de ciência, às quais não economiza críticas.

Os que se dedicaram às ciências foram ou empíricos, ou dogmáticos. Os empíricos, à maneira das formigas, acumulam e usam as provisões; os racionalistas, à maneira das aranhas, de si mesmos extraem o que lhes serve para teia. A abelha representa a posição intermediária: recolhe a matéria-prima das flores do jardim e do campo e com seus próprios recursos a transforma e digere. Não é diferente o labor da verdadeira filosofia, que se não serve unicamente das forças da mente nem tampouco se limita ao material fornecido pela história natural ou pelas artes mecânicas, conservado intato na memória. Mas ele deve ser modificado e elaborado pelo intelecto. Por isso muito se deve esperar da aliança estreita e sólida (ainda não levada a cabo) entre essas duas faculdades, a experimental e a racional³⁰

A proposta de Bacon é em última instância uma alternativa aos modelos aristotélico e platônico, até então reproduzidos, pois ou não traziam qualquer inovação ou não se calcavam na realidade³¹. Não que antes de Bacon inexistissem observações empíricas. Havia experimentos, contudo não objetivavam transformar a natureza. O conhecimento se dava não por uma inferência direta sobre ela, mas a partir da leitura e reprodução dos textos

²⁷ BACON, F. op.cit., I,XL, p.40.

²⁸ ZATERKA, Luciana. *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2004. (Coleção Estudos Seiscentistas), p.109.

²⁹ BACON, F., op. cit. I,LXXXVIII, p. 70.

³⁰ Ibid., I,XCV, p.76.

³¹ Cf. ROSSI, Paolo. *Francis Bacon: da magia à ciência*. Tradução: Aurora Fornoni Bernardini. Londrina: Eduel, Curitiba: Editora da UFPR, 2006, p.44.

das autoridades clássicas³². A indução pré-baconiana nada produz de novo, apenas manuseia o material encontrado para corroborar com a tradição.

A nova filosofia, seguindo o ofício da abelha, coleta a matéria-prima na história para impingir instrumentos sobre ela em prol de uma teoria que condiga com a realidade e ao mesmo tempo traga alguma inovação. O saber progride enquanto o procedimento científico estende a fatos análogos a descoberta válida à quantidade limitada das experiências³³. Bacon não entendia o “*Novum Organum*” como um melhoramento da lógica tradicional de fazer ciência. A nova ciência visa, inclusive, novos objetivos (melhoria das condições de vida humana), por isso, requer uma metodologia distinta (experimentalismo, indução operativa e não simplesmente observação ou contemplação) das já existentes, que trabalha com novos conceitos fundamentais.

A posição do homem diante da natureza é de ministro e intérprete, que aceita a supremacia dela e sua própria finitude³⁴. Porém, este próprio (re)conhecimento só lhe advém investigando-a cada vez mais, conformando a ela tanto suas capacidades mentais quanto seu modo de agir. Conhecer a natureza e reconhecer que sua ordem dita os meios de viver, garante o poder sobre ela. E “*esse poder poderá simultaneamente modificar a natureza da maneira mais profunda, sem jamais ser outra coisa senão o acionamento de processos naturais*”³⁵. Por isso, Bacon é o primeiro autor a usar o “*conceito de lei da natureza numa posição tão central e com a dupla função de prescrição da ação e explicação da natureza*”³⁶.

A nova Filosofia proposta, total e profundamente reestruturada, exige uma postura distinta diante do objeto, “*uma atitude que requer não só um novo método de transmissão do saber e de comunicação entre as mentes, mas também um novo conceito de verdade, uma nova moralidade, uma lenta e paciente obra de refinamento e purificação do intelecto*”³⁷. O método haveria de ser completamente novo na história, ao passo que seria recobrado dos inícios o objeto – a Natureza. Bacon equiparava-se aos pré-socráticos, que, segundo ele, apesar dos limites da civilização grega, trataram dos assuntos devidos. “*Neles (pré-*

³² ZATERKA, L. op.cit, p.101-102.

³³ BACON, F. op.cit., I,CXVII, p.87-88.

³⁴ Ibid., NO I,I. p.33.

³⁵ KROHN, W. *Francis Bacon: filosofia da pesquisa e do progresso*. In: Kreimendahl, L. (Org.). *Filósofos do século XVII*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p.54.

³⁶ Ibid., p.55.

³⁷ ROSSI, P. *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da Revolução Científica*. Trad.: Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 1992, p. 64.

socráticos), Bacon vira os precursores daquele ‘santo, casto e legítimo conúbio com as coisas’ que ele contrapunha ao ‘caráter evasivo’ do platonismo e ao ‘formalismo’ da filosofia aristotélica”³⁸.

O desagrado de Bacon pela matriz filosófica hegemônica de seu tempo, o aristotelismo, reside na sua aplicabilidade reduzida aos argumentos retóricos, “*infrutífera para a gestação de obras que servem para o bem-estar da vida humana*”³⁹. Para o filósofo inglês a lógica dos gregos não estava errada, apenas não se prestava a transformar a natureza⁴⁰. Assim, Bacon concede a coexistência das duas lógicas, aplicadas devidamente em campos diferentes. A lógica criada pelos gregos vale apenas em ambiente dos discursos. A nova lógica, que é um projeto ainda não levado ao termo, aplica-se exclusivamente ao domínio da realidade natural. Do mesmo modo, a nova lógica não serve aos fins da lógica tradicional.

É preciso que se saiba não ser nosso propósito colocar por terra as filosofias ora florescentes ou qualquer outra que se apresente, com mais favor, por ser mais rica e correta que aquelas. Nem, tampouco, recusamos às filosofias hoje aceitas, ou a outras do mesmo gênero, que nutram as disputas, ornem os discursos, sirvam o mister dos professores e que provejam as demandas da vida civil. De nossa parte declaramos e proclamamos abertamente que a filosofia que oferecemos não atenderá, do mesmo modo, a essas coisas úteis⁴¹.

As duas lógicas coincidem apenas quanto ao propósito de auxiliar o raciocínio, divergindo além do fim visado, também quanto ao ponto inicial de investigação e na ordem de argumentar⁴². Ambas seguem autônoma e harmonicamente graças à distinção de objetivos, salvaguardando Bacon o livre desenvolvimento da ciência. Contudo, a reforma baconiana não se restringia à ciência. Aliás, nem era seu fim último. “*A ‘grande renovação’ é uma obra de reforma do conjunto da sociedade, no qual a ciência, embora exerça uma função-chave, permanece integrada*”⁴³. A coletividade se relaciona de dois modos com a ciência em Francis Bacon: na produção do conhecimento e no beneficiamento de seus resultados. A reestruturação dos saberes, pois, não tinha um fim em si mesmo, mas apontava para a

³⁸ ROSSI, P. *Francis Bacon: da magia à ciência*, p.232.

³⁹ RAWLEY apud KROHN, W. op. cit., p.38.

⁴⁰ Cf. ROSSI, P. op. cit., p.381.

⁴¹ BACON, F. op.cit., prefácio, p.29

⁴² ROSSI, P. op.cit., p.383.

⁴³ KROHN, W.op.cit., p. 42.

transformação social. Bacon recorreu ao poder político, por ver no desenvolvimento da ciência uma meta do Estado e um componente essencial do bem-estar social⁴⁴.

A sociedade descrita em “Nova Atlântida” (1627) seria a expressão exemplar da abrangência do projeto baconiano, da conexão entre desenvolvimento social e o progresso do conhecimento. A sociedade encontraria sua esperança nas pesquisas desenvolvidas por uma grande associação de organizações. Os resultados das investigações sempre teriam dois fins. Um seria o emprego na vida cotidiana e o outro no conhecimento teórico, para que se dê continuidade às pesquisas. O desenho da nova sociedade não se traça com novos valores, como por exemplo, de justiça ou igualdade, mas sim a partir dos benefícios materiais à população em geral, tidos como certos, conquistados pela sujeição da política à ciência, meio mais eficaz de garantir seu desenvolvimento⁴⁵.

Devido às sucessivas tentativas frustradas de que os monarcas aderissem e implementassem suas ideias, Bacon resolve como recurso alternativo publicá-las⁴⁶. Não se sente dono de seu projeto, considera-o de responsabilidade de todos os pesquisadores, passível inclusive de reforma. Não poderia propô-lo com garantia de bom êxito. Ciente estava de que “*entregar-se ao método experimental de dominação da natureza é por si mesmo uma espécie de experimento*”⁴⁷. O pensador era tão cômico quanto desejoso de que seus esforços fossem apenas o início de um incansável e inacabado trabalho do qual o proprietário não era ele, mas sim toda a comunidade dos homens que se dedicam à ciência em todos os tempos e lugares. “*Com razão se pode objetar que minhas palavras requerem um século. Um século, talvez, para comprová-las em seu todo, e muitos séculos para completá-las... Deverá bastar-me ter plantado uma semente para a posteridade*”⁴⁸. Quiçá o incentivo tenha ecoado além de sua vontade...

1.2 Hume, “Sócrates baconiano”

Krohn caracteriza a *Instauratio Magna* da seguinte maneira: a pesquisa (como intercâmbio entre intervenção experimental e interpretação da natureza) torna-se o cerne da nova filosofia; o conhecimento é trabalho cooperativo e infundável; as necessidades materiais

⁴⁴ KROHN, W. op. cit., p.40.

⁴⁵ Cf. BACON, F. *Nova Atlântida*. Tradução: José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997, passim.

⁴⁶ KROHN, W. op.cit, p.42-43.

⁴⁷ Ibid., p.46.

⁴⁸ BACON apud KROHN, W. op.cit., p.51.

dos homens saciam-se por meio das descobertas científicas⁴⁹. Resumindo, filosofia (natural) para Bacon significa investigação coletiva, inconclusiva e comprometida com a solução de problemas da sociedade.

Grosso modo Hume não se oporia a cumprir este esquema. Prossegue com o desiderato de uma renovação integral dos saberes⁵⁰ e em vista de uma utilidade coletiva⁵¹. A teoria dos ídolos, no tocante aos hábitos naturais, ressoaria em Hume como um hábito generalizado e aceito como constitutivo indelével do homem, inevitavelmente repercutindo sobre a construção do conhecimento e da convivência social⁵². A empreitada filosófica de Hume aposta na investigação empírica. A abelha, como a imagem da verdadeira indução, bem que poderia estar rediviva ou metamorfoseada no pintor humeano, que se aproveita dos conhecimentos empíricos do anatomista para inovar, criar sua arte com precisão⁵³. Ao mesmo tempo, Hume também acata a coexistência entre a lógica antiga, de função meramente verbal, e a nova, comprometida com o progresso das ciências. Ele sobrevaloriza o método experimental por entender que este seja o meio de acesso às coisas em sua natureza, o que justifica seu uso pelo filósofo, seja o da natureza, seja o da moral, distinguindo-se do gramático e do teólogo, que se detêm à superficialidade e à multiplicidade das palavras⁵⁴.

A despeito de minúcias, que não convém problematizar aqui, aponto para o elemento que valora a teoria dos autores: a concepção religiosa. Esta parece repercutir profundamente nas suas respectivas filosofias e se mostra como o desacordo fundamental entre os projetos e, a meu ver, sublinha a significância e o significado que Hume atribui a sua teoria moral. Como e porque Hume simultaneamente se liga e se aparta de Bacon? Hume será baconiano tão e enquanto favorável for.

Uma adequada compreensão da concepção de ciência para Bacon deve considerar seu forte viés teológico⁵⁵. Bacon estava convencido de que a novidade vivida naqueles tempos pela humanidade possuía um significado religioso, pelo qual se motiva e para o qual convergem seus trabalhos. A Revolução Científica mesma é marcada não apenas pelo abandono de explicações mágicas do funcionamento do mundo, como inclusive pelo

⁴⁹ KROHN, W., op.cit., p.58.

⁵⁰ HUME, D. TNH, introdução 6-7, p.21-22.

⁵¹ Ibid., introdução 10, p.24.

⁵² Ibid., 1.3.10. 1, p.149.

⁵³ Ibid., 3.3.6.6, p.660.

⁵⁴ Ibid. 3.3.4.4, p.649; Cf. também IPM, De algumas disputas verbais (Apêndice 4) 1-22, p.401-414.

⁵⁵ ZATERKA, L. op.cit., p.140.

atrelamento entre a nova ciência e problemas teológicos⁵⁶. O binômio pecado-redenção era um decisivo elemento da cultura europeia daqueles tempos.

Nos próprios anos da Revolução Científica, esse esquema teológico constitui não o simples resíduo de um distante medievo, mas uma força real e operante, que age sobre a vida e as atitudes, fornece à cultura uma série de orientações, um conjunto de pontos de referência, uma direção ideal, uma terminologia⁵⁷

Bacon representava uma das tendências da época, a de fundamentar o progresso científico de acordo com a revelação divina⁵⁸. Atribuía a seu projeto o significado de restituição da harmonia do homem com a natureza antes do pecado original, cumprindo ele com um desejo divino. Diz: *“a empresa que propomos, pela sua excelência e intrínseca bondade, provêm manifestadamente de Deus”*⁵⁹.

A tradição seria culpada por sua soberba intelectual ao substituir a natureza pelos livros e preferir a particularidade da teoria à totalidade da natureza. Os contemporâneos de Bacon teriam cometido o pecado da idolatria, ao darem maior crédito aos filósofos da antiguidade, em detrimento das próprias faculdades de que dispunham naturalmente como dom divino⁶⁰. Quem ignora a Natureza é antes de tudo ímpio⁶¹. Para Bacon, tanto a Natureza quanto a Bíblia expressam Deus. Contudo, sob perspectivas diferentes. A Natureza mostra o poder divino, ao passo que a Bíblia a vontade. A primeira fornece as leis para a ciência, enquanto que a segunda, portadora de verdades eternas, possui autoridade sobre assuntos morais. Desta maneira, uma não deve interferir no mando da outra. Por meio desta distinção Bacon estabelece a separação entre fato e valor, entre filosofia natural e moral, o que acaba por favorecer o progresso da primeira (determinada claramente como ciência e, portanto, autônoma) e o reforço da autoridade tradicional religiosa sobre a segunda.

Bacon, apesar de reconhecer a presença de alguns axiomas verdadeiros próprios da natureza em certas passagens bíblicas, *“rechaça com decisão toda ‘filosofia natural’ que se baseia na leitura alegórica dos textos sagrados”*⁶². Se a Bíblia traz uma informação ou outra acerca da natureza, estando certa ou errada, não importa, porque sua alçada é

⁵⁶ ROSSI, P. *A ciência e a filosofia dos modernos*, p.9.

⁵⁷ Ibid., p.61-62.

⁵⁸ Cf. BACON, F. op.cit., I, XCIII. p.75.

⁵⁹ Ibid., I, XCIII. p.75.

⁶⁰ Rossi, P. op.cit., p.65-66.

⁶¹ Cf. BACON apud ROSSI, P. op.cit., p. 68.

⁶² ROSSI, P. op.cit., p.73.

exclusivamente moral. Os fenômenos naturais, por conseguinte, informam-nos das leis de Deus implantadas na natureza e não no comportamento humano, porque a Natureza mostra o poder de Deus e não a sua imagem, como pensavam os antigos: *“A opinião dos pagãos difere da sagrada verdade: eles concebiam que o mundo fosse a imagem de Deus e que o homem fosse um resumo ou uma compendiosa imagem do mundo”*⁶³.

Há um resgate da antropologia bíblica. O homem, e não a Natureza, é que é imagem de Deus. Por isso que a Natureza não pode dizer o que Deus é e quer, assim como a Bíblia não pode dizer como a natureza age, comporta-se, move-se. Só a Natureza diz de si mesma com autoridade, *ela se diz como age*, possuindo então uma atitude ativa e autônoma diante do homem. Já o homem não se diz (não é autônomo), pois simplesmente *ouve*, não da natureza (porque esta não fala da vontade de Deus), e sim da Bíblia, *como deve agir*. Demarcando os limites de autoridade dos livros divinos, os homens religiosos não teriam motivo para temer a investigação científica sobre a Natureza. O pecado original, no entender de Bacon, não estava ligado à ciência natural, antes à ciência do bem e do mal. *“O homem acreditou impiamente que os mandamentos e as interdições de Deus não eram os princípios do bem e do mal; quis conhecer sua origem apoiando-se unicamente em si mesmo e no próprio arbítrio, afastando-se de Deus”*⁶⁴.

Erro, para Bacon, seria o homem pretender fazer ciência da moral, pois se caracterizaria como uma rejeição da ordem divina consignada nas Escrituras. *“O homem, quando foi tentado antes de pecar, pretendeu tornar-se igual a Deus. Mas como? Não genericamente, mas especificamente, no conhecimento do bem e do mal”*⁶⁵. O fundamento da Moral não repousa sobre a Ciência, mas sobre a Teologia. Criar uma ciência moral é pretender conhecer o bem e o mal à parte de Deus, é recorrer a uma vontade que não a divina para vida dos homens. A pesquisa científica baconiana tem um papel religioso, pois realizá-la significaria fazer uso das verdadeiras imagens das coisas e não de ídolos. Um significado para a *Instauratio Magna* seria o de reconciliação com Deus, uma recondução moral do homem pela fé a seu estado prévio ao pecado original (pretensão de investigar o bem e o mal), e uma reconquista através da ciência do poder que Deus lhe delega sobre a Natureza⁶⁶. Para Bacon, a autêntica religiosidade não atrapalharia o desenvolvimento científico. O que se diz

⁶³ BACON apud ROSSI, P. op.cit., p.73.

⁶⁴ ROSSI, P. Ibid., p.75.

⁶⁵ BACON apud ROSSI, P. op.cit., p.75.

⁶⁶ BACON, F. op.cit., II,LII, p.218.

contrariamente da superstição, costumeiramente disfarçada de religiosidade. O supersticioso não consegue distinguir o domínio da Ciência do da Teologia, confunde os mistérios da Natureza com os de Deus, por isso contrapõe pesquisa à piedade, atravancando o progresso do saber. Assim, para Bacon o ateísmo, enquanto conserva o bom senso e o zelo pelas leis naturais, é preferível à superstição⁶⁷.

Inevitavelmente, a teoria moral de Hume para Bacon seria uma expressão de impiedade, enquanto que a concepção moral de Bacon para Hume seria supersticiosa. Isto não somente porque trabalham em campos diferentes – ainda que com o mesmo objetivo de reforma do saber com o método experimental – mas também porque as concepções religiosas divergentes implicam em moralidades igualmente díspares. Se Bacon considera supersticioso o que se apega a uma falsa piedade contra a pesquisa científica sobre a natureza, por acreditar que este empreendimento estivesse invadindo os domínios divinos, conforme a teoria moral laica – e vale dizer, ainda que não anti-religiosa de Hume (que Bacon poderia considerar ímpia por se pretender uma “ciência do bem e do mal”) – Bacon também se enquadraria no rol dos supersticiosos. Bacon fora revolucionário em filosofia natural, porém conservador em filosofia moral.

A partir de Bacon o domínio da Natureza torna-se possível, devido à distinção que estabelece entre fato e valor⁶⁸. Fato é o que provêm da própria Natureza e que por isso depende de um método autônomo suficiente que, por ser racional e imparcial, permite conhecer a verdade ou falsidade dos assuntos condizentes. Já o valor fica sob os cuidados da autoridade. Bacon não desmerece a importância da Teologia, deseja apenas destituí-la de seu habitual mando sobre a Natureza. A luta de Bacon em última instância é contra o hábito, especificamente o que impede o desenvolvimento da ciência enquanto equivocadamente insistem inserir o valor em meio a assuntos naturais.

Os ídolos de Bacon podem ser vistos como condicionantes (epistêmicos e sociais) do processo de obtenção do conhecimento e, para ele, circunscrevê-los de modo a eliminar seus efeitos distorsivos envolve uma meticulosa eliminação das esferas do valor do âmbito da ciência.⁶⁹

A credibilidade da ciência estava em jogo. Ela necessitava de um aparato imparcial, encontrado tão somente na razão que segue o método rigoroso no trato com a

⁶⁷ ROSSI, P. op.cit., p.83.

⁶⁸ MARICONDA, Pablo Rubén. O controle da natureza e as origens da dicotomia entre fato e valor. *Scientiae studia*, v.4, n.3, 2006, p.453.

⁶⁹ Ibid., p.455.

natureza, apartando-se de quaisquer interferências subjetivas. A distinção que Bacon estabeleceu entre fato e valor incorre em uma dicotomia entre disciplinas naturais e disciplinas morais, relegando a estas últimas o mando da tradição religiosa enquanto aquelas seguiriam autonomamente.

Hume reassociará filosofia natural e filosofia moral, porém não mais sob a égide da autoridade da tradição como no período pré-baconiano ou de uma Teologia pretensamente justificada pela Ciência, como veremos adiante com Newton e Locke. Retoma Hume a distinção entre fato (descrição) e valor (prescrição). E “*esse resultado está de acordo com a crítica humeana do conhecimento que retorna ao habitus*”, já repudiado por Bacon⁷⁰. De certo modo o filósofo escocês recorre ao autor da teoria dos ídolos, ainda que ampliando os assuntos a adotarem um regimento independente da tradição. A contragosto de Bacon, a abelha de Hume voa mais longe, busca outros campos.

Para Hume cabe aplicar um método autônomo e suficiente *inclusive* sobre a moral. No entanto, não se trata de verdade e falsidade neste meio porque as distinções e as motivações morais não são de origem racional (relação entre idéias e questões de fato), mas passional, situando o homem dentro dos limites da natureza⁷¹. O fato dos assuntos morais é bem peculiar, emerge dos sentimentos. Aliás, nem se trataria dos fatos mesmos, antes do valor que recebem dos homens instintivamente. Hume desenvolve uma concepção de homem com maior inserção na Natureza como um todo, já que de Deus mesmo não se poderia dizer quase nada⁷², nem pressupor que o homem seja sua imagem, o que invalida a autoridade bíblica sobre o comportamento humano. Desse jeito, a Natureza adquire mais voz. Além de continuar dizendo de si, pronuncia-se imperiosamente sobre o homem. Tal posição poderia facilitar a compreensão da rejeição que Hume recebe da maioria dos intelectuais de seu tempo, sendo impedido de lecionar na Universidade pela acusação de ateísmo⁷³. Não seria esta uma precaução para que as jovens mentes não se corrompessem pelas ideias do “novo Sócrates”?

⁷⁰ MARICONDA, P. op.cit., p.462.

⁷¹ HUME, D. TNH 3.1.1.9, p.498.

⁷² Monteiro defende que Hume não seja ateu ou agnóstico, mas sim deísta, membro de uma seita difundida entre intelectuais do século XVIII, dentre eles mais reconhecidamente Voltaire, que propugnava uma crença minimalista na existência de um criador, não identificado com uma pessoa particular, do universo e de suas leis. (Introdução. In: Hume, D. *Obras sobre Religião*, p. VIII-XX). De todo modo, importa aqui que as características e a vontade de Deus, mesmo que existam, não são conhecidas pelo homem e muito menos influem sobre seu agir, por escaparem da esfera da experiência.

⁷³ MONTEIRO, J.M. op.cit, p.5.

Apesar de não lhe ser imputada a morte, escreve uma defesa de si⁷⁴. A semelhança com o ilustre grego não deixa de vir à tona nestes episódios. Hume seria senão o Sócrates indesejado de Bacon, já que a empreitada do escocês de *per si*, independente do conteúdo e conseqüências, é abominável aos olhos do inglês.

Em NO I,CXXVII⁷⁵, Bacon claramente admite o uso do método experimental em assuntos humanos (lógica, ética e política), o que parece contradizer o que vinha expondo até aqui acerca de sua postura conservadora em moral.

O que dissemos deve ser tomado como se estendendo a todas as ciências [...] Do mesmo modo que a lógica vulgar, que ordena tudo segundo o silogismo, aplica-se não somente às ciências naturais, mas a todas as ciências, assim também a nossa lógica, que procede por indução, tudo abarca.

O que de início parece ser uma abertura a uma moral experimental, em seguida, no mesmo aforismo ainda, surge uma centralização da aplicação do novo método sobre a natureza, alegando que deva haver um ajustamento específico a cada assunto tratado, o que não fica explicitado. O que significaria ajustar o método experimental para os assuntos humanos? De que forma podemos relacionar esta passagem com Hume? Bacon, com ela, não estaria ensejando o projeto humeano?

Para Bacon a experiência implica em alterar, manipular o curso ordinário dos eventos, intervir nos fenômenos, prática perfeitamente cabível aos casos da natureza⁷⁶, porém não aos do mundo humano. Hume mesmo reconhece esta dificuldade, o que não seria motivo de desistência do projeto, antes uma cautela maior e uma adaptação do método: “*É verdade que a filosofia moral tem uma desvantagem peculiar, que não se encontra na filosofia da natureza: ela não pode reunir experimentos de maneira deliberada e premeditada, a fim de esclarecer todas as dificuldades particulares que vão surgindo*”⁷⁷.

Se ambos concordam que a filosofia experimental é possível nos assuntos humanos, aceitam igualmente que seu uso não seja idêntico ao dos assuntos naturais. Mas pelos mesmos motivos? Com a mesma forma de adaptação? Parece-me que não. O empecilho para Hume seria apenas o da dificuldade de coleta de dados. Para Bacon este não seria o único

⁷⁴ Cf. HUME, D. *Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo*, p.15-27.

⁷⁵ BACON, F. op.cit., I,CXXVII, p.95.

⁷⁶ ZATERKA, L. op.cit., p.137.

⁷⁷ HUME, D. TNH, introdução 10, p.24.

elemento a forçar uma redefinição do método, lembrando que pretende resguardar de algum modo a autoridade da tradição religiosa sobre os assuntos morais.

Que brecha encontrara Hume para fazer filosofia moral dentro deste esquema? Bacon vê a ciência como caça, como exploração de territórios outrora desconhecidos. A função desta atividade nada mais seria do que sair instaurando o reino do homem sobre o mundo⁷⁸. Além disso, Bacon defende a autocorreção contínua, admitindo a inevitabilidade de falhas da teoria. Aceita, inclusive, que suas palavras requeiram comprovação e complemento⁷⁹. A partir daí Hume candidata-se ao “complemento” vacante ao maior sucesso do experimentalismo, dando continuidade à “caça” e levando o homem ao “domínio de si” enquanto *obedece* a sua própria Natureza. Autonomia é o efeito que Hume deseja causar com seus arazoados, “*porque sacodem o jugo da autoridade, acostumam os homens a pensar por si próprios*”⁸⁰. Assim, o escocês empreende uma nova *Instauratio Magna*, agora com um impulso “socrático”. Hume bem que poderia ter dito: “*Conheçamos a nós mesmos porque saber é poder*”⁸¹.

Interessante que Hume também compreende a Filosofia como assemelhada à caça, ainda que por outros aspectos. Ambas são atividades que proporcionam prazer “*no movimento, na atenção, na dificuldade e na incerteza*” e provocam desapontamento a quem não alcança sua meta⁸². Entendo que as diferentes leituras não divergem, Hume apenas enfatiza a dimensão interna do filósofo-caçador. O filosofar (moralmente) é um exercício excitante, instigante, desafiador para quem o desempenha, pois nele se implica mais do que em qualquer outro assunto, desbrava o mundo interno, submerge na Natureza, que fornece as distinções e as motivações da ação humana.

Newton, mais do que um teórico como Bacon, era cientista a rigor, o que poderia preencher mais reconhecidamente a lacuna da confirmação ansiada pelo *lorde* e por isso celebrado euforicamente por tantos pensadores, dentre eles Hume. Considerarei então nas próximas linhas o legado do físico para o cientista moral e por este manipulado.

⁷⁸ ROSSI, P., op.cit., p.80. O subtítulo do NO por si explicita isto: “*Aforismos sobre a Interpretação da Natureza e o Reino do Homem*”.

⁷⁹ BACON apud KRHON, W. op. cit, p.51.

⁸⁰ HUME, D. op.cit., sinopse, prefácio 2, p.682.

⁸¹ No entanto, como veremos mais adiante, pensar autonomamente a moral não implica necessariamente agir de maneira autônoma.

⁸² HUME, D. op.cit., 2.3.10.8, p.487.

1.3 A Revolução Newtoniana

Por Revolução Newtoniana podemos entender o conjunto das realizações de Isaac Newton que representaram o ápice da Revolução Científica. A atuação bem sucedida em diversas áreas permite falarmos em “revoluções newtonianas”⁸³. Coube a ele sintetizar matematicamente em um sistema universal os resultados da observação, experimentação e teoria que vinham se acumulando desde Copérnico, passando por outros pesquisadores como Kepler, Galileu e Huygens⁸⁴.

Interessa aqui, porém, não as reconhecidas proezas newtonianas quanto ao conhecimento da natureza, mas o método. A novidade deste estava na matematização do procedimento, que encontra sucesso, não porque fosse inovadora, e sim pelo êxito de sua aplicação⁸⁵. Consuma-se pela ocasião o casamento, celebrado por Francis Bacon, entre as faculdades empírica e racional⁸⁶. Newton vai além de Bacon e dá a “*comprovação da real eficiência da ciência*”⁸⁷. Não à toa, o poeta inglês Alexander Pope designa Newton como luz criada por Deus para clarear o conhecimento sobre o mundo⁸⁸. A natureza parecia, assim, abrir seus segredos, cedendo as leis de sua regência aos homens.

Marcam o Iluminismo, especialmente o britânico, duas obras de Isaac Newton: “Princípios Matemáticos da Filosofia Natural” (1687), expressando objetiva e cientificamente o mundo como um sistema harmônico, e “Óptica” (1704), que proporciona maior reputação ao autor por ter sido escrita mais sob a perspectiva experimental e, portanto, em linguagem mais acessível que os PMFN. Nas questões finais dedica-se a problemas metodológicos, o que acaba por lhe conferir o estatuto de arquiteto da racionalidade iluminista, o formulador do procedimento adequado em ciência, saber reconhecida e definitivamente confiável.

O raciocínio experimental de Newton compreende dois momentos: a análise e a síntese. A análise consiste em proceder “*dos efeitos para suas causas e das causas particulares para as mais gerais, até que o argumento termine na mais geral*”, enquanto que a síntese em “*presumir que estão descobertas as causas e estabelecidos os princípios, e*

⁸³ Cf. COHEN, I. Bernard & WESTFALL, Richard S. Introdução Geral. In: Newton, Isaac. Textos, antecedentes e comentários. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto e EDUERJ, 2002, p.11-12.

⁸⁴ NOXON, J. op. cit., p.27.

⁸⁵ Ibid., p.31.

⁸⁶ Ibid., p.108.

⁸⁷ KREIMENDAHL, L. Algumas características do século XVII. In: Kreimendahl, L. (Org.). *Filósofos do século XVII*. Trad.: Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p.13.

⁸⁸ POPE, A. apud COHEN, I. B. e WESTFALL, R. S. op.cit., p.12.

através deles explicar os fenômenos daí provenientes, e provar as explicações”⁸⁹. Em outras palavras, decompõe-se o mundo, a partir do máximo de fenômenos particulares, para (re)compô-lo teoricamente, em um mínimo de princípios.

De tão confiante no seu método, crê Newton que a filosofia natural possa extrapolar seus limites convencionais. Defende que *“muito do que concerne a Deus, no que diz respeito ao discurso sobre ele a partir das aparências das coisas, certamente pertence à filosofia natural”*⁹⁰. Alega ainda mais:

E se a filosofia natural, em todas as suas partes, através da adoção desse método, vier enfim a ser aperfeiçoada, os limites da filosofia moral também serão ampliados. Pois, assim como podemos saber pela filosofia natural qual é a causa primeira, o poder que Ele exerce sobre nós e os benefícios que Dele recebemos, nosso dever para com Ele e para com nossos semelhantes há de se evidenciar pela luz da natureza⁹¹.

O físico entende a filosofia da natureza como determinante para a filosofia moral, assim como para a teologia. Estabelecida então a Física como “Filosofia Primeira”. Newton admite não saber a causa primeira, a causa dos princípios descobertos por ele. No entanto, não significa que ela não exista ou que não se possa descobri-la. Isto o diferencia de concepções anteriores que trabalhavam com causas ocultas, delas derivando suas explicações da realidade. Defende ele ser possível e desejável chegar ao conhecimento da causa primeira:

A tarefa principal da filosofia natural é argumentar a partir dos fenômenos sem inventar hipóteses, e deduzir causas de efeitos, até que cheguemos exatamente à primeira causa, que certamente não é mecânica; e não somente para revelar o mecanismo do mundo, mas principalmente para resolver estas e outras questões similares⁹².

A física mecanicista de Descartes – que procura reconduzir todos os efeitos recíprocos a choques, acrescentando-se-lhe o princípio gassendiano de partículas indivisíveis acentuado seu caráter empírico por Robert Boyle – é amenizada com a filosofia neoplatônica, para a qual os corpos estão sujeitos também a influxos não mecânicos de constituição

⁸⁹ NEWTON, I. *Óptica*. Trad. Carlos Lopes de Mattos, Pablo Rubén Mariconda e Luiz Possas. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores), questão 31, p.79.

⁹⁰ Id., *Princípios matemáticos da filosofia natural*. Trad.: Carlos Lopes de Mattos, Pablo Rubén Mariconda e Luiz Possas. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores), III, p.258.

⁹¹ Id., *Óptica*, questão 31, p.80.

⁹² NEWTON, I. PMFN, III, I, questão 28, p.279.

espiritual. Deste modo, Newton poderia limitar o alcance do poder de fatores mecanicistas e inserir a intervenção divina na natureza⁹³, questão com a qual se preocupa.

Newton questiona o mecanicismo por razões teológicas e não fisicistas. Ele quer resguardar a ação contínua de Deus no mundo, não a limitando “*ao ato inicial de criação, já que a matéria pode, depois disso, cuidar de certa maneira de si própria*”⁹⁴. O autor dos PMFN enxerga na perfeição do universo um sinal de sua origem e manutenção divinas. Entende que “*essa maravilhosa uniformidade do sistema planetário deve ser reconhecida como efeito de uma escolha*”⁹⁵ e que “*pela boa organização do universo se é conduzido ao conhecimento da primeira causa, certamente não-mecânica*”⁹⁶. Este é o chamado argumento do desígnio, recorrente ao teísmo. Então, é esta a concepção de natureza que Newton deseja legar aos filósofos em geral. Diz:

Oxalá pudéssemos também derivar os outros fenômenos da natureza dos princípios mecânicos, por meio do mesmo gênero de argumentos, porque muitas razões me levam a suspeitar que todos esses fenômenos podem depender de certas forças pelas quais as partículas dos corpos, por causas ainda desconhecidas, ou se impelem mutuamente, juntando-se segundo figuras regulares, ou são repelidas e retrocedem umas em relação às outras. Ignorando essas forças, os filósofos tentaram em vão até agora a pesquisa da natureza. Espero, no entanto, que os princípios aqui estabelecidos tragam alguma luz sobre esse ponto ou sobre algum método melhor de filosofar⁹⁷.

Este é o ensejo para introduzir a apropriação do método newtoniano por parte de Hume, um lutador contra a ignorância da “força” que nos “move”. Prossigo então com a configuração do Newton humeano e a versão do método experimental aplicado ao mundo dos homens.

1.4 A Revolução Newtoniana de Hume

A divergência interpretativa a cerca do grau do newtonianismo de Hume varia desde a clássica leitura de um Hume como o “Newton das ciências morais”, conforme John Passmore⁹⁸, até o Hume anti-newtoniano de Peter Jones, para quem o filósofo moral não teria

⁹³ CARRIER, Martin. Isaac Newton – Princípios da filosofia da natureza: espaço, força, movimento e Deus. In: Kreimendahl, L. (Org.). *Filósofos do século XVII*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 232-233.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 251.

⁹⁵ NEWTON, I. Textos, antecedentes, comentários. Óptica, questão 31, p. 79.

⁹⁶ NEWTON apud CARRIER. M. *op.cit.*, p.254.

⁹⁷ NEWTON, I. PMFN, prefácio, p.18.

⁹⁸ COVENTRY, Angela. A re-examination of Hume’s debt to Newton. In: Guimarães, Livia (Org). *Ensaio sobre Hume*. Belo Horizonte: Editora Segrac, 2005, p.111.

tido um conhecimento direto e profundo do físico, chegando a contrapor-se a ele quando prefere um projeto humanístico alinhado ao filósofo romano Cícero⁹⁹.

Pretendo não me situar nos extremos, considerando que por maior ou menor que tenha sido a influência newtoniana sobre Hume, este não a reproduziu integralmente nem a ignorou, antes a reelaborou apropriadamente para seus fins. Alinho-me à leitura de Jane McIntyre, ao considerar que mesmo não sendo Hume um newtoniano ortodoxo ou o precursor do newtonianismo em moral, espaço ocupado por Samuel Clarke, é inegável o esforço do autor do TNH de aproximar, de um modo não meramente metafórico, sua teoria moral do método de Newton¹⁰⁰.

O programa da filosofia natural possuía solidez em sua execução com Newton. Era evidente a eficácia do novo método. Contudo, o projeto de Hume não deixava de ser arriscado, por se tratar de uma aplicação em uma nova área. Não havia garantia de êxito. De acordo com Noxon, a tentativa de Hume aplicar o newtonianismo sobre a moral teria falhado, dada a presença de empecilhos técnicos e metafísicos. O que efetivamente teria cumprido no TNH foi uma “psicologia experimental” (uma introspecção e não uma investigação empírica que, como a de Newton, recorresse à matemática e à observação¹⁰¹), produzindo um dualismo ao deter-se em eventos mentais independentes, ainda que correspondessem, ao mundo físico¹⁰². Noxon entende que Hume distingue História de método experimental, vindo a seguir a condução da primeira após o fracasso do TNH¹⁰³.

Entretanto, compreendo que para Hume, desde o TNH, o laboratório próprio da ciência moral é a história, pois esta “*confirma os raciocínios da verdadeira filosofia [...] ao nos mostrar as qualidades originais da natureza humana*”¹⁰⁴, e não um intimismo, como sugere Noxon. Desde cedo Hume demonstra consciência de que o método experimental na filosofia moral não teria a mesma aplicação desenvolvida nos assuntos naturais¹⁰⁵. A correspondência era sabidamente imperfeita. Por isso mesmo, Hume cria um uso particular do método, que representava a oportunidade de secularizar os assuntos morais, ainda que o

⁹⁹ COVENTRY, A. op.cit., p.115-117.

¹⁰⁰ MCINTYRE, Jane L. Hume: Second Newton of the Moral Sciences. *Hume Studies*, v. XX, n. 1, p.1-18, abril, 1994, p.15.

¹⁰¹ NOXON, J. op.cit., p.112-113.

¹⁰² Ibid., p.124-126.

¹⁰³ Ibid., p. 191.

¹⁰⁴ HUME, D. TNH 3.2.10.15, p.601. Cf. IEH 8.1.7, p.123.

¹⁰⁵ Id. TNH, introdução 10, p.24.

próprio Newton não nutrisse tal intenção. O método de Hume é, senão, derivado do de Newton, e apela a princípios modelados a partir dos deste¹⁰⁶. Em última instância, o rigor e a precisão do físico são mantidos e radicalizados por Hume.

Os astrônomos por muito tempo se contentaram em deduzir dos fenômenos os verdadeiros movimentos, ordem e magnitude dos corpos celestes, até surgir um filósofo que, pelos mais afortunados raciocínios, parece ter determinado também as leis e forças que governam e dirigem as revoluções dos planetas. Resultados semelhantes têm sido alcançados em outros domínios da natureza, e não há razão para não esperarmos igual sucesso em nossas investigações acerca dos poderes e organização da mente, se levadas a cabo com a mesma competência e precaução¹⁰⁷.

Kemp Smith assinala que seriam duas as influências de Newton sobre Hume: 1) a compreensão do processo metodológico como análise (com o objetivo de determinar as experiências fundamentais) e síntese (que pretende explicar as experiências derivadas a partir das fundamentais)¹⁰⁸ e 2) a construção de uma estática e mecânica da mente, ou associação de ideias, tomando como modelo a teoria gravitacional¹⁰⁹. Todavia, a relação de Hume com Newton não seria de dependência, nem tão somente analógica, mas de expansão, subordinando a filosofia natural deste a sua filosofia moral. Hume não simplesmente cria um modelo paralelo, consoante ao de Newton. Ele toma a teoria deste como uma oportunidade para pensar algo mais amplo ainda. Hume se utiliza do método newtoniano para tornar a teoria newtoniana da atração universal um caso particular da sua teoria de associação de ideias¹¹⁰. Hume a corrige ou pelo menos acredita que defende a interpretação autêntica¹¹¹.

Assim, Hume então se propõe a observar as ações humanas, assim como Newton os fenômenos físicos, e chegar a um princípio comum, que por sua vez se remeta a outros princípios os mais simples possíveis, dos quais todo o resto depende¹¹². Ora é isto que Newton faz em seu PMFN, chegando às leis fundamentais da mecânica (inércia, aceleração e ação e reação) deduz os demais fenômenos, que devem confirmar os princípios. Esta extensão do método experimental da filosofia da natureza para a filosofia moral torna-se viável para

¹⁰⁶ MCINTYRE, J. op.cit., p.4.

¹⁰⁷ HUME, D. IEH 1.15, p.30.

¹⁰⁸ KEMP SMITH, N. op.cit., p.56-57.

¹⁰⁹ Ibid., p.71.

¹¹⁰ Ibid., p.59.

¹¹¹ HUME, D. TNH, apêndice 36, p.677.

¹¹² Ibid., sinopse 3, p.684.

Hume por presumir ser a essência da mente tão inacessível quanto à da matéria, mas persistindo uma regularidade de funcionamento natural¹¹³.

A perspectiva de Hume, no entanto, não é deontológica ou de fundo religioso, como poderia pretender Newton quando especula sobre a aplicação de seu método em filosofia moral¹¹⁴. Rejeita-se a clássica pergunta “como devemos agir?” para incitar a instigante e ousada interpelação “como agimos?”, o que soa “como nos movemos?” em sentido equiparado ao da investigação da Física newtoniana sobre a força que move os corpos. Estabelece-se então uma concordância entre o filósofo da moral com o da natureza a partir da ideia de movimento. Afetos e entendimento perfazem a composição inseparável da ação moral, assim como a força e a direção estão para o movimento dos corpos físicos:

Pode-se conceder aos filósofos morais a mesma liberdade concedida aos filósofos naturais; estes últimos muito frequentemente consideram um movimento qualquer como composto e consistindo em duas partes separadas, embora ao mesmo tempo reconheçam que, em si mesmo, esse movimento é simples e indivisível¹¹⁵.

Somente teoricamente esta unidade é particionada. Hume considera sua “ciência do homem” como uma “geografia mental”, uma espécie de mapeamento dos elementos constitutivos da mente humana¹¹⁶. Ele usa a expressão “*diferentes partes e poderes da mente*”, que poderia bem aludir à concepção atômica e ideia de força da física newtoniana, destacando que em ambos o intuito é a descrição do movimento. Entretanto, o objeto da filosofia moral não são os eventos em si, como acontece com a mecânica, mas sim os juízos que deles fazemos, a influenciar nossa própria ação.

Persiste em Hume um esforço por reconhecer, a partir da investigação da natureza humana, uma lógica que subjaz todo saber, não se restringindo a elementos única ou prioritariamente racionais. Assim, constata o caráter servil da razão diante das paixões¹¹⁷, não apenas em ambiente moral¹¹⁸. “*Se a razão é em si mesma inativa, terá de permanecer assim em todas as suas formas e aparências, quer se exerça nos assuntos naturais ou nos morais, quer considere os poderes dos corpos externos ou as ações dos seres racionais*”¹¹⁹.

¹¹³ NOXON, J. op.cit., p.5.

¹¹⁴ Cf. NEWTON, I. *Óptica*, questão 31, p.80.

¹¹⁵ HUME, D. op.cit. 3.2.2.14, p. 533-534.

¹¹⁶ Id., IEH 1.13, p.28-29.

¹¹⁷ Id., TNH 2.3.3.4, p.451.

¹¹⁸ Ibid., 3.1.2.1, p.510.

¹¹⁹ Ibid., 3.1.1.6, p.497.

Acreditava Hume estar formulando a “ciência do homem”, competindo a ela investigar a própria capacidade humana de conhecer e, portanto, de fazer ciência. Posteriormente, na IEH refere-se a este projeto como a “verdadeira metafísica”¹²⁰, pois esta seria a sua Filosofia Primeira, o ponto privilegiado a partir do qual todos os demais saberes (ciências naturais, matemática, teologia natural) deveriam ser vistos e reformulados. Neste sentido, considera sua ciência (do homem) mais valiosa do que a ciência (da natureza) de Newton, que havia apenas indicado o caminho correto para que aquela chegasse ao termo¹²¹.

Evidentemente Hume faz uso de metáforas newtonianas. A mais comum é a “atração”. No entanto não entendemos que de fato haja uma repetição do sentido deste termo entre as duas teorias. Hume se refere à crença, força produzida pela imaginação¹²² a partir da repetição de experiências passadas – o hábito¹²³. Portanto, a atração está presente na mente e não nos objetos. A experiência tão somente afirma sobre a presença de uma conjunção constante. A conexão necessária entre os eventos forja-se mentalmente. A mente, e mais precisamente a imaginação, pela lei natural do hábito, confere uma força ao exterior, fixa uma causalidade, determina um poder, inclusive o político:

Dois objetos estão conectados pela relação de causa e efeito não apenas quando produz um movimento ou uma ação qualquer no outro, mas também quando tem o poder de os produzir. Notemos que essa é a fonte de todas as relações de interesse e de dever pelas quais os homens se influenciam mutuamente na sociedade, e se ligam pelos laços de governo e subordinação¹²⁴.

A passagem acima se situa no Livro 1 do TNH, onde a temática é o Entendimento e não Política ou Moral, o que mostra uma imbricação entre tais assuntos. Vejamos um trecho relacionado a este quando trata propriamente da política no Livro 3 do TNH:

O tempo e o costume conferem autoridade a todas as formas de governo e a todas as dinastias de príncipes; e o poder que de início se fundava apenas na injustiça e na violência se torna, com o tempo, legítimo e obrigatório. Mas a mente não pára aqui; retornando sobre seus passos, ela transfere sobre seus

¹²⁰ HUME, D. IEH 1.12, p.27.

¹²¹ SCHLIESSER, Eric. *Hume's newtonianism and anti-newtonianism*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/hume-newton>. Janeiro/2007.

¹²² A imaginação para Hume é um modo de repetição das nossas impressões como percepções mais fracas do que as encontradas na memória. Apesar de subordinada à experiência sensível, assim como a memória, a imaginação também difere desta outra faculdade mental por deter o poder de alterar a ordem e a forma das impressões originais (HUME, D. TNH 1.1.3, p. 33-34).

¹²³ *Ibid.*, 1.3.8.10, p.133.

¹²⁴ *Ibid.*, 1.1.4.5, p.36.

predecessores e antepassados o direito que atribui naturalmente à posteridade, por estarem relacionados e unidos na imaginação¹²⁵.

Desta maneira, rechaça-se peremptoriamente a concepção de poder oculto inerente aos objetos, como se eles produzissem misteriosamente por si mesmos a atração ou qualquer causalidade. “*Os objetos não possuem entre si nenhuma conexão que se possa descobrir; e nenhum outro princípio senão o costume, operando sobre a imaginação, permite-nos fazer uma inferência da aparição de um à existência de outro*”¹²⁶. Hume entra em desacordo não só com os antigos, como também com Newton, pois embora para este a atração também não seja uma qualidade misteriosa e inerente dos objetos particulares, é imanente à Natureza, um princípio universal. Para Newton há um realismo dos princípios físicos, os quais existem independentemente do homem.

Para Hume a atração, como uma das causalidades possíveis, restringe-se à mente, ou pelo menos não temos como provar que a extrapole. Contudo, a causalidade, entendida genericamente como conexão necessária entre objetos quaisquer que sejam, para ser determinada pela imaginação, requer a conjunção constante observada na experiência. E a rigor, qualquer fenômeno, desde que não haja contrariedade, pode ser causa de outro. Assim, Hume, inspirando-se em Newton, determina regras para julgar a causalidade¹²⁷. As três primeiras regras (exigência de contigüidade espaço-temporal, de precedência da causa e de constante união), nada mais sendo do que definições do que sejam causalidades, não possuem proveniência newtoniana. O ponto de contato, inclusive não sem atrito, entre os dois pensadores, parece estar na quarta regra humeana:

A mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito jamais surge senão da mesma causa. Esse princípio nós derivamos da experiência, e é a fonte da maior parte de nossos raciocínios filosóficos. Quando, mediante um experimento claro, descobrimos as causas ou os efeitos de um fenômeno, imediatamente estendemos nossa observação a todos os fenômenos do mesmo tipo, sem esperar por sua repetição constante, da qual derivamos a primeira idéia dessa relação¹²⁸.

Digamos que este seja o miolo da sua lógica, “*a fonte da maior parte de nossos raciocínios filosóficos*”. As demais regras não passariam de desdobramentos seus. A centralidade desta ordem metodológica confirma-se quando constatamos ser a única reportada

¹²⁵ HUME, D. op.cit., 3.2.11.19, p.606.

¹²⁶ Ibid., 1.3.8.12, p.133.

¹²⁷ Ibid., 1.3.15, p.207-208.

¹²⁸ Ibid., 1.3.15.6, p.207.

na IPM¹²⁹, com a menção enfática do peso da autoridade do filósofo natural. Ressalta-se nela a analogia: “*estendemos nossa observação a todos os fenômenos do mesmo tipo*”, o que possibilita inovar em ciência, não simplesmente coletando dados, como bem advertira Bacon. Por medida cautelar, fica expressa na sétima regra exigência maior para sua aplicação: “*não extrair (essa) conclusão de uns poucos experimentos*”¹³⁰. Verifica-se, pois, um risco permanente de se escapar do domínio dos fenômenos, equívoco que, segundo Hume, Newton, ou ao menos seus seguidores, acabaram incorrendo.

Ao destacar sua quarta regra, que corresponde à segunda newtoniana, Hume reconhece a contribuição do cientista natural, porém não deixa de corrigi-lo, preocupando-se continuamente em precisar ao máximo seu método. Justamente a partir da analogia é que Newton introduz em sua teoria o argumento do desígnio, afirmando a existência e a atuação de Deus sobre o mundo. Hume ignora o princípio último, pois isto exigiria sair do domínio da experiência e, portanto, abandonar a segurança científica. Ele se contenta com princípios gerais, não últimos. Abordando a moral, diz: “*Ter o senso da virtude é simplesmente sentir uma satisfação de um determinado tipo pela contemplação de um caráter... Não vamos além disso, nem investigamos a causa da satisfação*”¹³¹.

Hume apenas conclui que a natureza nos obriga a crer ou sentir, sendo o máximo de um princípio que se possa ir: “*A crença consiste unicamente em uma certa sensação ou sentimento; em algo que não depende da vontade, devendo, antes, resultar de certas causas e princípios determinados, que estão fora de nosso controle*”¹³². Como se trata de algo que não depende de nossa vontade, não nos fechamos em um subjetivismo. É a natureza que nos induz a assim raciocinarmos, sentirmos e, em conseqüência, julgarmos e agirmos. Hume constata que ao mesmo tempo não temos como provar a objetividade do conhecimento, sendo por isso apenas uma crença, mas também é inevitável pensarmos diferentemente, devido a nossa natural constituição da mente, que comporta uma espécie de instinto,

que compartilhamos com os animais e do qual depende toda a condução da vida [...], que age em nós de forma desconhecida para nós mesmos e que, em suas operações principais, não está dirigido por quaisquer relações ou comparações de idéias como as que formam os objetos próprios de nossas faculdades intelectuais¹³³.

¹²⁹ HUME, D. IPM 3.48, p.268.

¹³⁰ Id., TNH 1.3.15.9, p.207.

¹³¹ Ibid., 3.1.2.3, p.510-511.

¹³² Ibid., apêndice 2, p.662.

¹³³ Id., IEH 9.6, p.152.

Podemos não saber como o mundo realmente se comporta, mas estaria ao nosso alcance a consciência de como nossa mente naturalmente funciona ao lidar com ele, a acenar as bases sobre as quais construímos o conhecimento e estabelecemos uma convivência entre nós. Assim o procedimento deveria estar mais atento em filosofia moral do que em filosofia natural, visto que sobre aquela incidem circunstâncias mais complicadas, como a interferência maior das opiniões e sentimentos particulares. Newton ou os newtonianos, mesmo em filosofia natural, teriam escapado da empiria, enquanto tenham dado vazão aos princípios últimos. A inclinação do físico à Teologia e à Metafísica teria conduzido Hume a eliminar elementos que considerasse ainda supersticiosos¹³⁴.

Se tomarmos o personagem Fílon no “Diálogos sobre a Religião Natural” como o porta-voz do pensamento de Hume, ficará claro que a contestação deste não se volta contra a Filosofia Natural mesma, porém ao elo injustificado, ao menos empiricamente, com a Teologia Natural. Como os assuntos acerca de Deus são únicos, o argumento da analogia¹³⁵ torna-se inválido para a Teologia¹³⁶. O argumento do desígnio divino da natureza só poderia ter prova *a priori*¹³⁷. Ou seja, dar definições do divino, como enxergar intenção na natureza, não passa de conjectura. O inobservado poderia ser aceito pela teoria de Newton, desde que comprovado posteriormente pela experiência. É uma indução indireta. A de Hume, diferentemente, nada admitiria que não procedesse diretamente da observação¹³⁸, o que, contudo, não a livra de um aspecto hipotético, ao menos em certo sentido.

É verdade, eu respondo, aqui há certamente metafísica, mas ela está toda do lado de quem propõe uma hipótese obscura que jamais pode ser tornada inteligível nem se conciliar com qualquer caso ou exemplo particulares. Em contrapartida, 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. Passamos então a examinar uma simples questão de fato, a saber, quais ações têm essa influência. Consideramos todas as circunstâncias em que essas ações concordam e esforçamo-nos para extrair daí algumas observações gerais relativas a esses sentimentos. Quem quiser chamar isso de metafísica, e encontrar aqui algo

¹³⁴ SCHLIESSER, E. op.cit.

¹³⁵ Analogia neste âmbito representava a possibilidade de se expandir o conhecimento através da passagem de uma determinada situação a outra que lhe fosse genericamente semelhante. Boa parte do sucesso do método experimental em ciências naturais deveu-se a esta regra, a qual Hume pretende fazer uso no mundo humano, porém rejeitando veementemente que se tire conclusões religiosas com ela.

¹³⁶ HUME, D. DRN II, p.34.

¹³⁷ Ibid., VII, p.75.

¹³⁸ AYER apud ALBIERI, S. *Indução e método na filosofia de David Hume*, p.30.

de obscuro, deve concluir que suas inclinações intelectuais não são adequadas às ciências morais¹³⁹.

As hipóteses recusadas por Hume são as “obscuras”, frutos de meras suposições, como as presentes na Teologia e na Metafísica. As aceitas são causas prováveis, provêm da observação e requerem confirmação de outras experiências¹⁴⁰. A hipótese enquanto suposição não possui fundamento em qualquer impressão, logo rejeitada. Já a hipótese enquanto causa provável é uma impressão, que precisa ainda ser melhor averiguada por meio de maior investigação. A hipótese do uso humeano é compreensível por qualquer um e pode ser comprovada por casos particulares da vida ordinária.

Com isso, “o newtonianismo de Hume não só garante o papel das hipóteses, como redefine todo o papel do indutivismo em sua teoria da ciência”¹⁴¹. A hipótese enquanto especulação tem caráter metafísico tanto para Newton como para Hume. Enquanto para o primeiro não convinha *partir* dela, o que não impedia que se *chegasse* a ela *a posteriori*, para o segundo era de todo impossível e por isso repudiada¹⁴². Hume propõe uma “correta” e generalizada interpretação de Newton, sem deixar de atribuir-lhe posicionamentos particulares seus:

Quando compreendemos corretamente a filosofia newtoniana, vemos que ela não significa mais que isso. Afirma-se a existência de um vácuo, isto é, diz-se que há corpos dispostos de tal maneira a acolher outros corpos entre eles, sem sofrer impulso ou penetração. A natureza real dessa posição dos corpos é desconhecida. Conhecemos apenas seus efeitos sobre os sentidos e seu poder de receber algum corpo. Nada é mais adequado a essa filosofia que uma modesta dose de ceticismo¹⁴³ e uma franca confissão de ignorância a respeito de assuntos que ultrapassam toda capacidade humana¹⁴⁴.

¹³⁹ HUME, D. IPM, apêndice 1.10, p.372.

¹⁴⁰ MONTEIRO, J.P., *Indução e hipótese na filosofia de Hume*, p.104.

¹⁴¹ ALBIERI, S. op.cit., p.43.

¹⁴² KEMP SMITH, N. op.cit., p.60.

¹⁴³ Não pretendo me aprofundar na discussão do ceticismo de Hume, o que me tiraria do foco da pesquisa. Ressalto, entretanto, que não se deve desconsiderar o fato de que Hume combina o seu discurso cético com uma postura naturalista. Ambas as concepções estão presentes na filosofia do autor de um modo complementar. O ceticismo é necessário como uma atitude contrária ao dogmatismo. Contudo, para ele, recairíamos no mesmo engano caso seguissemos um ceticismo extremado. Assim, a dúvida refreia-se pela uniformidade e regularidade da Natureza, vista sempre dentro dos limites da experiência. “Se sou realmente um desses céticos que sustentam que tudo é incerto e que nosso juízo não possui *nenhuma* medida da verdade ou falsidade de *nada*, respondo que essa questão é 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 sentir” (HUME, D. TNH 1.4.1.7, p.216). Importa aqui que Hume se propõe a investigar a regularidade dos fenômenos, o suficiente para saber como pensamos, sentimos, agimos e julgamos uns aos outros.

¹⁴⁴ HUME, D. Ibid., apêndice 36, p.677.

Por conta da adoção e radicalização do método newtoniano, Hume entende ter encontrado as “leis” da atração entre ideias (semelhança, causalidade e contiguidade), analogamente à lei newtoniana de atração entre os corpos. “*Eis aqui uma espécie de atração, cujos efeitos no mundo mental se revelarão tão extraordinários quanto os que produz no mundo natural, assumindo formas igualmente numerosas e variadas*”¹⁴⁵. No entanto, Hume pretende ser mais cauteloso que Newton, não quer se precipitar e tirar conclusões indevidas. Não há como para ele se chegar a um princípio dos princípios mais gerais.

Quanto a suas causas, porém, estas são em sua maioria desconhecidas, devendo ser reduzidas a qualidades originais da natureza humana, as quais não tenho a pretensão de explicar. Não há nada tão necessário, para um verdadeiro filósofo, como a moderação do desejo excessivo de procurar causas; ele deve sentir-se satisfeito ao fundamentar uma determinada doutrina em um número suficiente de experimentos, se perceber que um exame mais prolongado o levaria a especulações obscuras e incertas¹⁴⁶.

Hume esforça-se por aproximar Newton de seu pensamento, considerado por si mesmo como um ceticismo moderado, não evidenciando por isso aspectos realistas e teológicos na filosofia newtoniana¹⁴⁷. Hume insufla em Newton um ceticismo, que no seu entender purificaria o método experimental do que não fosse empírico. Newton, quando levado às últimas consequências por Hume, é confrontado consigo mesmo.

A repercussão de uma negação da objetividade do mundo não implica afundar-se num mar de subjetivismos. Como os filósofos da natureza, Hume persegue a regularidade, condição para que se possa fazer ciência e utilizar-se do método experimental. Apesar da enorme variabilidade natural e cultural do comportamento humano, subsiste algo de constante e universal, que demarca e valora a diferença entre as ações morais¹⁴⁸.

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 humanos¹⁴⁹.

¹⁴⁵ HUME, D. op.cit., 1.1.4.6, p.37.

¹⁴⁶ Ibid., loc. cit.

¹⁴⁷ Cf. SMITH, Plínio Junqueira. *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995. – (Coleção filosofia; 32), p.237-238.248.

¹⁴⁸ HUME, D. IPM 1.2, p.226.

¹⁴⁹ Id., IEH 8.7, p.123.

No entanto, a regularidade investigada não é a das ações, mas a do nosso julgamento sobre elas. Fato é que todos valoramos as ações uns dos outros, com “*alguma pretensão de validade objetiva*”, o que nos possibilita não nos fecharmos em gostos pessoais. “*A moral vincula os envolvidos num jogo de exigências mútuas. Portanto, o fato de que haja uma moral não está apenas na existência de juízos de valores, mas sobretudo em que estes juízos sejam exigências para os implicados*”¹⁵⁰. Sendo assim, a moralidade não pode ser entendida independentemente do convívio social, ao mesmo tempo que esta se apóia em instintos naturais e não em uma realidade transcendente. A moralidade surge e se sustenta por causa das relações intersubjetivas entre os homens, como ficará mais clarificado no capítulo 3 com o princípio humeano da simpatia, uma capacidade espontânea e não intencional de qualquer homem sentir o que o outro sente, base do julgamento moral.

Hume não quer determinar quais sejam as qualidades morais a serem aprovadas, antes quais as causas que nos levam a consenti-las. Quer dizer, observado que todos naturalmente julgamos o comportamento humano, por meio de qual critério realizamos isto? Tal pergunta conduziria à descoberta da “*verdadeira origem da moral*”, que por si define os exatos papéis desempenhados pela razão e o sentimento neste ambiente¹⁵¹. Os resultados da investigação não poderiam vir propriamente da observação dos atos morais, mas da distinção que deles fazemos. Não importa a descrição dos eventos, sim a *análise* do “*complexo de qualidades mentais que constituem aquilo que, na vida cotidiana, chamamos de mérito pessoal*”, ou seja, os julgamentos morais. As palavras de apreço e reprovação formam os casos particulares a serem catalogados pela razão do investigador, que procura regularidades a fim de *sintetizá-las* em máximas gerais (e não ultimas!) ou princípios naturais e universais da moralidade, “*o fundamento da ética*”¹⁵².

Apesar do filósofo moral compartilhar com o gramático quanto ao tipo de material de trabalho, a linguagem, distancia-se abissalmente deste quanto ao objetivo e método. Atento às palavras mesmas, o gramático busca a distinção quanto mais variada possível de acordo com as diversas culturas e tempos. O filósofo moral, em meio os fenômenos particulares, garimpa a prevalência de alguma constância, marca da própria natureza humana, a partir dos juízos revelados verbalmente¹⁵³. Sabedor de que uma condição para se fazer ciência é a

¹⁵⁰ BRITO, Adriano Naves de. Hume e o Empirismo na moral, *Philosophos*, 6 (1/2), 2001, p.14.

¹⁵¹ HUME, D. IPM 1.10, p.230.

¹⁵² Ibid., loc.cit.

¹⁵³ Ibid., De algumas disputas verbais (Apêndice 4) 2, p.402-403.

suposição da uniformidade do objeto estudado, trabalha Hume como sugerido pela experiência de constância do comportamento humano ao longo da história¹⁵⁴. Não se trata de uma uniformidade absoluta, como se todos agissem do mesmo modo sob as mesmas circunstâncias, mas a *“observação da diversidade de condutas em diferentes homens capacita-nos a extrair uma maior variedade de máximas, que continuam pressupondo um certo grau de uniformidade e regularidade”*¹⁵⁵. Isto faríamos inclusive na vida ordinária, *“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”*¹⁵⁶.

Submetendo o homem à Natureza, daí aplicando em seus negócios o binômio da análise-síntese, Hume conquista para ele um domínio, o de pensar autonomamente sobre a moralidade. De certo modo não era o único a pretender este feito entre os séculos XVII e XVIII, assim como também não estava isolado na confissão da realidade das distinções morais. Contudo, como veremos adiante, delineia tão singularmente sua teoria que seria injusto enquadrá-lo completa e definitivamente em um modelo já existente, ou mesmo posterior.

¹⁵⁴ HUME, D. IEH 8.7, p. 122-123.

¹⁵⁵ HUME, D. op.cit., 8.10, p.125.

¹⁵⁶ Ibid., 8.11, p. 126.

CAPÍTULO 2: RACIONALISMO E SENTIMENTALISMO EM PAUTA

A fundamentação moral dentro dos limites da experiência, como concluído no capítulo anterior, constitui “*uma controvérsia bem mais digna de exame*” para Hume. Acatando a realidade das distinções morais, cabia inquirir por meio de que atividade mental elas fazem parte do cotidiano dos homens¹⁵⁷. Enquanto proponho investigar sobre as funções desempenhadas pela Razão e o Sentimento neste âmbito, Racionalistas e Sentimentalistas morais são os interlocutores imediatos do nosso autor.

2.1 Racionalismo moral

Em linhas gerais, o Racionalismo moral pressupõe uma objetividade da distinção entre virtude e vício, ou seja, a ação mesma, independente da situação espaço-temporal do agente, carrega um valor determinado. Por receio de um relativismo e como fuga da autoridade da tradição, lança-se sobre a razão a confiança na descoberta do que seja moralmente correto com validade universal e eterna, assim como ela se mostra capaz de mesma habilidade quanto às verdades matemáticas. A razão, imparcial e passivamente, acolhe as leis morais imutáveis. O comportamento que as cumpre configura-se como virtude, o que as desacata como vício. O julgamento moral seria um exercício *a priori* da razão, uma vez que regras morais aplicam-se necessária e universalmente, tal como as regras matemáticas. Este discernimento por si bastaria para motivar a ação moral¹⁵⁸.

Uma teoria moral deste modelo é a de John Locke, que traça um compromisso com a liberdade e a felicidade, a se concretizariam progressivamente ao longo da História, quando esta se aproxima do “*ideal prático da universalização da virtude autêntica*”¹⁵⁹. Neste estado, os homens guiados pela razão e pela moral cristã conviveriam sem uma autoridade superior comum¹⁶⁰, mas sob as condições da lei de natureza, que é o dever de preservar não somente a si como também o coletivo¹⁶¹. No “*Ensaio sobre o Entendimento Humano*”,

¹⁵⁷ HUME, D. IPM 1.3,p.226.

¹⁵⁸ RAPHAEL, D.D. Hume’s critique of ethical racionalism, In: Todd, William B. *Hume and the Enlightenment* (Essays presented to Ernest Campbell Mossner). Bristol: Thoemmes, 1974, p.15-17.

¹⁵⁹ JORGE FILHO, E.J. *Moral e história em John Locke*. São Paulo: Loyola, 1992. – (Coleção filosofia; 20), p.18.

¹⁶⁰ Ibid., p.288.

¹⁶¹ Ibid., p.74-75.

quando se propõe a investigar os limites da capacidade de conhecer¹⁶², Locke de antemão assume que a ignorância humana não poderia impedir o acesso ao que fosse indispensável à existência, a saber, o “conhecimento de seu Criador” (Teologia), “como dos seus deveres” (Moral)¹⁶³. Além de serem os conhecimentos mais importantes, dispõem-se como os únicos que poderíamos obter certeza. Desta maneira, a moral recebe a atenção principal de Locke. O que de fato importaria ao saber é buscar as normas pelas quais uma criatura racional deve se pautar. Entrementes, Moral e Teologia ligam-se umbilicalmente. Uma não poderia ser pensada sem a outra. Expressa o filósofo:

Somos capazes de descobrir a existência de um Deus e ter o conhecimento de nós próprios suficiente para nos levar a uma descoberta completa e clara do nosso dever; assim, convir-nos-á, como criaturas racionais, empregar essas faculdades que temos para aquilo que elas estejam mais bem adaptadas e seguir a direcção da natureza, onde nos pareça que ela nos aponte o caminho. Porque é racional concluir que a nossa ocupação mais própria está nessas investigações e nessa espécie de conhecimento que está mais de acordo com as nossas capacidades naturais, e respeita ao que mais nos interessa, isto é, à condição do nosso estado eterno. Assim, concluo que a moral é a mais perfeita e importante das ciências, a que mais interessa à Humanidade e a que melhor se pode conhecer, e que os vários estudos que se ocupam da natureza, além de serem fruto do talento e competência de alguns, servem para a subsistência comum do género humano e sua comodidade neste mundo¹⁶⁴.

Locke utiliza-se da “evidência” típica e ímpar da moral, remetida diretamente “à condição do nosso estado eterno”, para assegurar que suas normas sejam certas, universais e imutáveis. A moral é primordial tão somente enquanto se compromete com a vida eterna. As ciências naturais, como voltadas exclusivamente às necessidades humanas imediatas, não gozam de primazia entre os saberes. Como o teor da moral é abstrato seria mais precisa do que a filosofia da natureza, pois não teríamos ideias perfeitas das coisas deste domínio¹⁶⁵, o que inviabiliza um nível de generalização requerido à obtenção da certeza¹⁶⁶.

Ficam então distintos dois planos do saber. Um é o Juízo, saber apenas provável, não alcançando certeza nem universalidade dada a variedade da vida concreta dos homens. Aqui se segue o método histórico, trabalha-se apenas com a experiência dos fatos particulares (ideias ectípicas), como ao tratar da boa ordenação dos assuntos privados (prudência) e públicos (política). Já o Conhecimento é o saber da certeza, capaz de descobrir verdades

¹⁶² LOCKE, J. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Coord. trad. (port.) Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, introdução 2, p.21-22.

¹⁶³ Ibid., introdução 5, p.25.

¹⁶⁴ Ibid., 4.12.11, p.895-896.

¹⁶⁵ Ibid., 4.3.26, p. 765.

¹⁶⁶ Ibid., 4.12.10, p.895

eternas. Esta é a ciência demonstrativa, que abandona a concretude dos afazeres do homem para pensá-lo enquanto ideia abstrata, em um nível arquetípico de relações (moralidade), assim como se faz com as ideias arquetípicas de modo (matemática).

À sua maneira, cada saber contribui para a orientação humana. *“A ciência da moralidade determina com certeza qual dever ser o caráter do homem, mas compete à sabedoria prática descobrir os meios de provável eficácia para formá-lo e manter-lhe o vigor”*¹⁶⁷. Pela razão desvela-se ao homem, precisamente, seu ideal de conduta (moral), e com probabilidade a sua aplicação concreta (política e prudência). Assim, restrita a um ideal descoberto e não construído, a moral equipara-se à matemática:

Ouso pensar que a moral é capaz de demonstração, assim como a matemática, uma vez que podem conhecer-se perfeitamente a essência real e precisa das coisas que as palavras de moral significam e assim descobrir certamente a conveniência e a não conveniência das próprias coisas, em que consiste o perfeito conhecimento¹⁶⁸.

Locke pertencia ao século XVII, momento no qual *“muitos dos principais pensadores esperavam estabelecer uma base de conhecimento moral independente da autoridade da Igreja e acessível à pessoa comum razoável e conscienciosa”*¹⁶⁹. Atrelar a moralidade à abstração matemática trazia a oportunidade de desabilitação do mando institucional neste espaço. Apesar de Locke se inserir na tentativa de criar uma moral científica – leia-se rigorosa e autônoma da tradição – a religião outramente marca presença no seu pensamento. Ela não introjeta uma significação nos trabalhos deste pensador – como em Bacon –, nem se apresenta possível de se legitimar por investigações experimentais prévias – como para Newton –, porém se impõe como pressuposto que oferece à moralidade a garantia de saber certo, universal e imutável.

A ideia de um Ser supremo, infinito no poder, na bondade e na sabedoria, que nos fez e de quem dependemos, bem como a ideia de nós próprios, como criaturas inteligentes e racionais, são ideias tão claras que, se devidamente consideradas e seguidas, nos forneceriam, suponho eu, tais fundamentos dos nossos deveres e regras de ação, que poderíamos colocar a moral entre as ciências capazes de demonstração¹⁷⁰.

Locke fundamenta sua moral, e moral do dever, na “clareza” do conhecimento de Deus, que significa não somente descobrir sua existência, como também o reconhecer como Criador, implicando para os homens uma obrigação para com ele. Deus, de sua parte, não

¹⁶⁷ JORGE FILHO, E.J. op.cit. p.228.

¹⁶⁸ LOCKE, J. op.cit., 3.11.16, p.704.

¹⁶⁹ RAWLS, J. op.cit., p.11.

¹⁷⁰ LOCKE, J. op.cit., 4.3.18, p.755.

deixaria de prover as necessidades do homem com a revelação do que seja correto, desviando-o da corrupção moral¹⁷¹. De fato, “a razão deve ser o nosso juiz último e guia em todas as coisas”, mas não pode decidir contra a fé. Antes, a razão nos orienta a reconhecermos o que seja conforme a revelação divina, para então submetemos a ela. Fica assim esclarecido:

Não quero dizer que devemos consultar a razão e examinar se uma proposição revelada por Deus pode ser demonstrada por princípios naturais e que, se não puder ser, temos a liberdade de a rejeitar; mas devemos consultar a razão e, por meio dela, examinar se se trata de uma revelação de Deus ou não. E se a razão achar que se trata de uma revelação de Deus, então a razão declara-se a seu favor, da mesma maneira que se declara a favor de qualquer verdade, e converte-a num de seus dogmas¹⁷².

Virtude e vício são, respectivamente, obediência e desobediência a uma lei pré-estabelecida eternamente. Mesmo as regras não religiosas encontram fundamento na vontade de Deus, que promulga seja pela natureza, seja pela revelação “o único critério verdadeiro da retidão moral”¹⁷³. Este é o parâmetro para que se julgue algo como bem ou mal morais. “O Criador ligou a virtude à felicidade pública, de forma inseparável, e fez com que as práticas necessárias para a preservação da sociedade e visível benefício individual coincidissem com as do homem virtuoso”¹⁷⁴. Virtude é obedecer, acatar a uma ordem que me antecede, me é superior e exterior, em favor não somente do meu bem como também do de todos. A razão descobre pela experiência, com o auxílio imprescindível da revelação divina, a ação ideal e autenticamente boa, quer dizer, a conduta apropriada à condição humana de criatura subordinada a seu Criador.

Desta maneira, a moral de Locke caracteriza-se como teleológica e teológica. Sua meta é concretizar a felicidade e a liberdade humanas, para as quais progride a história, todavia não sem a intervenção providente de Deus. *Grosso modo*, sua filosofia moral nada mais seria do que uma ética cristã “cientificizada”. Subsiste aí um resquício do modelo jusnaturalista medieval, para o qual o homem inserido em uma lei eterna criada por Deus pode ser auxiliado pela razão a conhecê-la e sujeitar-se a ela. O distanciamento mais relevante dos escolásticos parece acontecer apenas quando da rejeição de quaisquer ideias inatas e da emergência do indivíduo, em detrimento do coletivo, como o referencial teórico dos assuntos morais¹⁷⁵.

¹⁷¹ JORGE FILHO, E. J. op.cit., p.288.

¹⁷² LOCKE, J. op.cit., 4.19.14, p.977.

¹⁷³ Ibid., 2.28.8, p. 467.

¹⁷⁴ Ibid., 1.2.6, p.58.

¹⁷⁵ Cf. OLIVEIRA, M.A. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993. – (Coleção filosofia; 25), p.111-115.

Samuel Clarke é um outro autor de racionalismo moral, corroborando a visão de John Locke de que a razão é o meio pelo qual o homem pode acessar as distinções morais, presentes nas diferenças necessárias e eternas entre as coisas. Clarke também aceita a ideia de que as questões morais são tão auto-evidentes e capazes de certeza como os raciocínios *a priori* da matemática, sendo certo e errado meras relações formais¹⁷⁶. Todavia, diferentemente de Locke, para Clarke as obrigações morais de modo algum poderiam provir da vontade de Deus, pois do contrário seriam contingentes. Deus, onisciente e, portanto, perfeito conhecedor das leis morais, é que se submete a elas. Explica o filósofo: “*É evidente que Sua vontade divina só pode sempre e necessariamente determinar-se a fazer o que, no todo, é absolutamente o melhor e o mais apropriado para ser feito, ou seja, agir constantemente de acordo com as eternas regras de infinita bondade, justiça e verdade*”¹⁷⁷.

O fundamento da moral para Clarke não está na Vontade divina, como defendia Locke, porém na Razão do Criador. Nesta se sustentam as essências das coisas, das quais procedem naturalmente as adequadas relações entre elas. A vontade divina se dobra diante da sua razão, da qual emana a ordem necessária¹⁷⁸. Deste modo, o homem deveria submeter sua vontade não à vontade divina (como defendia Locke), mas a sua própria razão, que como qualquer razão, inclusive a de Deus, reconhece as relações naturalmente devidas. O homem, descobrindo racionalmente as leis morais, seguirá o comportamento divino. “*O que Deus necessariamente faz, nós devemos fazer*”¹⁷⁹. Ter atos consoantes aos dele significa reverenciá-lo¹⁸⁰. Enquanto a moral lockeana traz a marca da obediência à ordem do Criador, a de Clarke evoca a imitação à própria ação divina, que coincide perfeitamente ao razoável.

Reconhecidamente um difusor e um irrepreensível seguidor das teses newtonianas, Clarke pensa em um sistema, onde a Filosofia Natural serve de base tanto para a Moral quanto para a Teologia. “*Os trabalhos filosóficos de Clarke retratam o casamento da ciência newtoniana com o racionalismo ético baseado teologicamente*”¹⁸¹. O intento do astrônomo de deduzir uma moral a partir de seu método, por esta feita, concretizar-se-ia mais correspondentemente do que a tentativa ulterior e mais generalizada de Hume.

¹⁷⁶ CLARKE, S. Um discurso sobre religião natural. In: *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996. (Coleção Repertórios), p.39.

¹⁷⁷ Ibid., p.46.

¹⁷⁸ Cf. RAWLS, J. op.cit., p.84.

¹⁷⁹ CONTE, J. *A natureza da moral de Hume*. São Paulo: Tese de Doutorado, USP, 2004, p.32.

¹⁸⁰ CLARKE, S. op.cit., p.55.

¹⁸¹ “*Clarke’s philosophical works depict the marriage of Newtonian science to a theologically based ethical rationalism*” MCINTYRE, J. op.cit., p.4

Um elemento indispensável à teoria moral de Clarke, e cara às teorias morais racionalistas, é o pressuposto de substâncias imateriais simples. Pois “*somente seres com pensamento e consciência têm capacidade para perceber o que é adequado fazer ou não fazer, dadas as naturezas essenciais das coisas e as relações necessárias de uma com a outra*”¹⁸². Se há uma ordem moral pré-estabelecida, inalterável e independente ao homem, exige-se, para que este acesse a estas verdades, que sua natureza mesma também se constitua ao menos em nível nuclear de modo abstrato, simples e imutável¹⁸³.

2.2 Hume sentimentalista: a razão “inerte” e “escrava”

O principal adversário teórico de Hume quanto à moral é o Racionalismo, notório já pela seção de abertura do livro 3 do TNH: “*as distinções morais não são derivadas da razão*”. Hume está seguindo uma lógica disjuntiva. Para argumentar, até certo ponto suficientemente, a favor de uma posição, no caso a de que “*as distinções morais são derivadas de um senso moral*”, primeiramente prova a falsidade da alternativa contrária¹⁸⁴. Está em jogo o fundamento das distinções morais. Desta questão as demais surgiriam¹⁸⁵.

Para abordar devidamente a consecução da problemática “*mais digna de exame*” para Hume, retrocedo brevemente a sua terminologia. A mente é formada por percepções¹⁸⁶, ou mais enfaticamente, é tão somente percepções, um conjunto variado e constantemente mutável delas¹⁸⁷. O ponto que liga o último livro do TNH aos demais é justamente a continuidade do uso dos termos “*impressões*” e “*ideias*”¹⁸⁸, tipos de percepções que se distinguem não por natureza e sim por vivacidade¹⁸⁹, o que acarreta uma desmedida repercussão de sua (psico)epistemologia sobre a parte moral. Chega a hora do anatomista ceder seus préstimos ao pintor¹⁹⁰.

À percepção imediata Hume dá o nome de impressão, ou mais precisamente impressão de sensação (ou original, ou ainda externa), como o prazer e a dor. Sendo cada uma

¹⁸² “*Only beings with thought and consciousness have the capacity to perceive what is fit to do, or not do, given the essential natures of things and their necessary relations to one another*”. MCINTYRE, J. op.cit., p.7.

¹⁸³ Mesmo que *en passant*, interessante indicar o repúdio de Hume ao “eu” enquanto consciência de existência contínua e perfeita identidade – por não possuímos uma impressão da qual ela derive – e sua substituição por um “eu” como um feixe de percepções em constante fluxo (HUME, D. TNH 1.4.6.1-4, p.283-285), já como um ensaio para o desmonte dos argumentos racionalistas em moral (Cf. MCINTYRE, J. op.cit., p.8).

¹⁸⁴ HUME, D. op.cit., 3.1.2.1, p.510.

¹⁸⁵ Ibid., 3.1.1.3, p.496.

¹⁸⁶ Ibid., 3.1.1.2, p.496.

¹⁸⁷ Ibid., 1.4.6.4, p. 285.

¹⁸⁸ Ibid., 3, adv, p.493.

¹⁸⁹ Ibid., 1.1.1.1-3, p.25-26.

¹⁹⁰ Ibid., 3.3.6.6, p.660.

das sensações particulares e fugazes, são copiadas pela memória e imaginação sob a designação de ideias, que as conserva palidamente e que, por sua vez, originam novas impressões, ditas de reflexão (ou secundárias, ou ainda internas), como as paixões. Estas produzem outras ideias, prosseguindo em uma geração incessante entre ideia e impressão¹⁹¹.

Considerando que as causas das impressões de sensação sejam físicas, Hume relega seu estudo às ciências naturais. Assim, a investigação que faz da natureza humana inicia-se pelas ideias (livro 1) para depois dedicar-se ao outro tipo de elemento que forma a mente – as impressões de reflexão, ou mais exatamente as do tipo violento, que o vulgo chama de paixões (livro 2). De outro modo, referem-se, respectivamente à capacidade humana de pensar e sentir, o que fecha um raciocínio completo, ainda que os resultados a que se chegou ganhem força de convencimento maior ao serem tanto aplicados ao fenômeno da moralidade quanto confirmados pelo mesmo.

Igualmente a Locke, Hume considera a moral o objeto mais importante de todos. Contudo, logo no início do livro 3 do TNH apresenta motivações diferentes das do predecessor. Hume encara a moral como coisa concreta, temática da ordem diária, por isso atraindo maior interesse dos homens¹⁹². Tanto maior a afetação, tanto maior a realidade. A imediatez e a facticidade, e não uma necessidade de vida eterna, favorecem uma melhor compreensão sobre a ação humana do que outros assuntos, o que não implica em uma equivalência de certeza do tipo matemática. Retomando uma prévia investigação mental, a fim de identificar os agentes na natureza humana, Hume inquire sobre a origem da moralidade¹⁹³. Como se forma em nós a distinção que temos feito, e não a que deve ser feita, entre bem e mal, virtude e vício? Não se trata de dar um veredicto sobre a exclusividade de domínio da razão ou do sentimento, mas de determinar a contribuição própria das atividades mentais (pensar e sentir) do coletivo humano que venha se conservando ao longo dos tempos em meio a seus afazeres.

Assim, de antemão, Hume não poderia topiar com o racionalismo moral, enquanto estabelece identidade entre virtude e verdade, uma realidade a ser desvelada unicamente pela razão e que se impõe imutavelmente a todos os seres, inclusive Deus¹⁹⁴. A moral, para Hume, inegociavelmente pertence à filosofia prática. Se fosse de pura especulação não influenciaria

¹⁹¹ HUME, D. op.cit., 1.1.2.1, p.31-32; 2.1.1.1-2, p.309-310.

¹⁹² Ibid., 3.1.1.1, p.495-496.

¹⁹³ Ibid., 3.1.1.3, p.496.

¹⁹⁴ Ibid., 3.1.1.4, p.496-497.

diretamente sobre as tomadas de decisão dos homens comuns¹⁹⁵. Hume se dá por satisfeito na disputa contra o racionalismo moral apenas desmontando seu princípio fundamental, o de que a razão determina as paixões e as ações. Para tanto, retoma de modo aplicado à moral, sua explanação acerca da vontade, causa de uma ação, no livro 2, que se finda na inércia completa da razão, tanto em assuntos morais quanto naturais, além de sua incapacidade de opor-se às paixões.¹⁹⁶

Aqui Hume mostra a ligação entre duas questões distintas. Uma é a motivação moral e a outra é a do julgamento. Trata a primeira no TNH 3 apenas em função da segunda, que lhe parece mais importante e mais complexa. Conforme o tipo de atividade moral (motivação e julgamento) definem-se os arranjos entre nossas atividades mentais (razão e sentimento). Sigo primeiramente à compreensão destas em âmbito da motivação para então passar ao nível do julgamento ou distinção moral, obedecendo a própria lógica humeana.

O Entendimento pode ser exercido de dois modos. Um enquanto demonstração, isto é, a partir da relação entre ideias, por meio da qual Locke acreditava poder estabelecer as bases da moral. Para Hume, seu próprio domínio não poderia provocar qualquer movimento¹⁹⁷, seja moral ou físico, dado, por exemplo, que a matemática por si não interfira na mecânica, antes o contrário, sendo esta a lhe fazer exigências. Este caráter abstrato no máximo influencia enquanto esclarece ao juízo sobre as causas e os efeitos¹⁹⁸. O outro modo de uso do Entendimento acontece pela probabilidade. A partir da experiência, ou questões de fato, formamos um raciocínio acerca da relação entre os objetos. A razão tão somente descobre uma conexão entre eles, oferecendo às paixões os meios pelos quais possa evitar a dor e buscar o prazer em cada ação. Destaca-se que o poder da razão não é gerador e sim condutor¹⁹⁹.

A razão, seja enquanto demonstração (inferência dedutiva), seja enquanto probabilidade (inferência indutiva), para operar requer relação, de acordo ou desacordo entre as partes. Quer dizer, seus objetos são de *realidade representacional*, referem-se a coisas. Hume concordaria com os racionalistas quanto à imutabilidade da moral, caso o objeto desta consistisse em relações de ideias. No entanto, as paixões, assim como as ações, fogem desta

¹⁹⁵ HUME, D. op.cit., 3.1.1.5, p.497.

¹⁹⁶ Ibid., 3.1.1.6-8, p.497-498.

¹⁹⁷ Como já dito no Capítulo 1, Hume parece persistir na analogia entre Filosofia moral e Filosofia natural, entre seu trabalho e o de Newton, sendo este já consagrado à época. A palavra “movimento” fornece bem esta aproximação. A ação humana é o movimento em seu sentido moral, que assim como o movimento dos corpos, obedece uma certa ordem, porém constituída pela vontade.

¹⁹⁸ Ibid., 2.3.3.2, p.449-450.

¹⁹⁹ Ibid., 2.3.3.3, p.450.

determinação, por se constituírem cada uma como *realidade original*, para a qual inexistem quaisquer referências²⁰⁰. Por isso nenhuma ação pode ser racional e nem tão pouco irracional, considerando que estes adjetivos designem uma decisão que pudesse ou não *originar-se* da razão. Fica patente não somente a rejeição de que uma ação virtuosa seja racional e uma viciosa irracional, como também a própria suposta origem racional na distinção entre bem e mal morais. A razão permaneceria inativa, quer na geração, quer na distinção das ações²⁰¹.

Seu papel consiste em: 1) despertar uma paixão quando leva à mente informações concernentes ao interesse da mesma paixão e 2) descobrir, pela conexão entre causa e efeito, os meios pelos quais uma paixão possa atingir seu fim. Estas operações da razão são juízos e, como tais, passíveis de erro e involuntárias, e nunca morais²⁰². Se a moralidade dependesse simplesmente de uma ação estar ou não em acordo com a razão, as circunstâncias seriam irrelevantes e não haveria, por exemplo, gradação de virtude e vício entre ações distintas de mesmo valor moral²⁰³.

Como a (observação e a conseqüente) distinção moral influencia a (motivação ou produção da) ação moral, onde a razão é inativa (como já provado pelo livro 2), a distinção moral também não pode originar-se da razão, o que não implica que ainda permaneça inerte neste âmbito. O livro 2 prova que a razão não *produz* uma ação sequer. O livro 3 qualifica esta ação como moral e deduz que se a produção (moral) sofre influência da distinção (moral) esta também não pode vir da razão²⁰⁴. A razão poderia até ser “causa” de uma ação, ao menos enquanto se considere que esta causa limite-se a estimular ou dirigir uma paixão, esta o verdadeiro e único propulsor direto da ação. Deste modo, não faz sentido falar de verdade ou falsidade na moralidade²⁰⁵.

Se a moralidade consistisse em certas relações determinadas haveria de admitir-se que animais e até objetos inanimados fossem passíveis de virtude e vício, o que seria absurdo²⁰⁶. Para que existam estas relações teriam elas que se situarem exclusivamente entre a ação humana e os objetos externos, caso contrário se concluiria que alguém pudesse ser culpado por um ato contra si mesmo ou que objetos inanimados disponham da mesma possibilidade²⁰⁷. Mesmo que estas relações fossem demonstráveis, careceria ainda mostrar

²⁰⁰ HUME, D. op.cit., 3.1.1.9, p.498.

²⁰¹ Ibid., 3.1.1.10, p.498.

²⁰² Ibid., 3.1.1.12, p.499.

²⁰³ Ibid., 3.1.1.13, p.500.

²⁰⁴ Ibid., 3.1.1.16, p.501.

²⁰⁵ Ibid., 3.1.1.16, p.502.

²⁰⁶ Ibid., 3.1.1.19, p.503.

²⁰⁷ Ibid., 3.1.1.21, p.504.

como elas se ligam à vontade, já que as leis morais as quais sustentariam se impõem como imutáveis, universais e de efeitos necessários, a despeito das particularidades dos indivíduos, o que não se tem como provar a priori²⁰⁸.

Simple casos de relações iguais e causas diferentes podem refutar a tese racionalista. Uma árvore que brota abaixo de outra e que vem posteriormente a sufocar e destruir esta apresenta a mesma relação de um filho que mata o pai, no entanto provocada por leis da matéria, ao passo que a causa do ato humano a vontade, o que faz toda a diferença e demarca a presença da moralidade²⁰⁹. Aqui está a prova de que a insistente correspondência que Hume estabelece entre filosofia natural e filosofia moral, como visto no capítulo 1, não poderia ser perfeita. O “movimento” moral é dotado de uma natureza particular, porque causado por uma vontade, ainda que pertencente à natureza geral. A volição é determinada pelo sentimento, que será decisivo não só na motivação, como também na distinção moral, ainda que não exclusivamente como naquela²¹⁰. Por isso o objeto analisado pela filosofia moral não são os eventos em si, como acontece com a filosofia da natureza, mas a distinção ou o juízo que deles fazemos.

Hume quer dizer que pela razão somos indiferentes, que nenhum exercício do entendimento em si leva o homem a tender mais ou menos a uma ação que outra. Esta faculdade humana não cria uma vontade, a causa de uma ação moral e, portanto, sequer teria condições de contrariar as paixões. É o que fica expresso na passagem: “a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas”²¹¹. Para que a razão rivalize com as paixões teria de configurar-se como força e força antagônica, o que jamais acontece. A determinação de uma vontade dá-se tão somente pelas

²⁰⁸ HUME, D., op.cit., 3.1.1.22, p.505.

²⁰⁹ Ibid., 3.1.1.24, p.506-507.

²¹⁰ A liberdade é mesmo essencial à responsabilidade por uma ação? Albiéri defende que em Hume há um determinismo fraco da natureza sobre a vontade ou um compatibilismo entre necessidade e liberdade. A vontade comandaria a ação humana, já aquela por sua vez causada por circunstâncias. Contudo, tal conexão não é objetiva, como se presume que fosse no mundo físico, pois nem sabemos se ultrapassa os limites de nossa mente. O que Hume quer negar é uma indiferença da vontade, como se ela não se inclinasse naturalmente a qualquer alternativa, e não uma espontaneidade da ação, perfeitamente conciliável com certa regularidade, que é necessária à avaliação moral. A esta não cabe quem possa iludir-se por uma indiferença de escolha, como o próprio agente. Já o espectador, que sempre tem expectativas diante do agente, julga-o centrando-se no caráter (regularidade da conduta) e nos motivos (causas ou determinações) (Cf. ALBIERI, Sara. Caráter e ação moral: a teoria compatibilista de David Hume. *Metacrítica*, v.1, n.2, 2003, p.113-122). Para Russell, neste sentido, a causalidade ou necessidade é até requerida à liberdade e, portanto, à responsabilidade. O julgamento moral ultrapassaria a esfera da intenção, tornando-nos responsáveis não apenas pelo que controlamos. (Cf. RUSSELL, Paul. *Freedom and Moral Sentiment: Hume's way of naturalizing responsibility*. New York e Oxford: Oxford University Press, 1995, passim).

²¹¹ HUME, D. op.cit., 2.3.3.4, p.451.

paixões, sejam violentas ou calmas, estas de tão sutis é que poderiam ser confundidas com a razão. Assim, a possibilidade do homem agir contra seu próprio interesse ou a de preferir um bem menor a um maior não demonstra a disputa entre razão e paixões, antes entre paixões calmas e violentas²¹². Nesta mesma linha segue o sentido do último parágrafo da primeira seção do TNH 3, tão curto, mas impactante na história da filosofia, conhecido como a questão “é-deve”.

Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar [...] de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* e *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes. Mas já que os autores não costumam usar essa precaução, tomarei a liberdade de recomendá-las aos leitores; estou persuadido de que essa pequena atenção seria suficiente para subverter todos os sistemas correntes de moralidade, e nos faria ver que a distinção entre vício e virtude não está fundada meramente nas relações dos objetos, nem é percebida pela razão²¹³.

A interpretação comum desta passagem ao longo da história da filosofia é a de que Hume declararia ser impossível deduzir qualquer conclusão moral de premissas não morais. Alasdair McIntyre, no entanto, nega que Hume pretendesse isto. Não se tratava de proibir peremptoriamente a passagem da natureza para a norma. Isso era necessário e acontecia na realidade. Cabia então dizer como se dava a continuidade. A dificuldade residiria na limitação do filósofo moral ao nível racional, pois os juízos morais não têm intenção de descrever e sim de influenciar a ação²¹⁴. Como para Hume a moralidade é um fenômeno natural que relaciona necessidades e interesses humanos, *apenas* sentenças de fato sem qualquer referência a estes apelos são incapazes de servir de base a juízos morais. Esta diferenciação proporciona um ganho para a investigação de Hume: o de confirmar sua crítica à teoria racionalista²¹⁵. O juízo moral, uma atividade que acontece no nosso interior por meio

²¹² Cf. HUME, D. op.cit., 2.3.3.8-10, p.453-454.

²¹³ Ibid., 3.1.1.27, p.509.

²¹⁴ MCINTYRE, Alasdair. Hume on ‘Is’ and ‘Ought’, In: Tweyman, Stanley (Ed.). *David Hume: Critical Assessments*, Volume IV. Londres: Routledge, 1995, p.485-498.

²¹⁵ Segundo Raphael a questão “é-deve” consistia numa crítica exclusiva ou primariamente dirigida a Samuel Clarke, para quem o simples *fato* de existirem diferenças entre as coisas implicaria em certas relações adequadas e eternas que determinam a ação divina e *deveriam* determinar também a humana (Cf. RAPHAEL, D. D. op.cit., p. 27).

de um complexo entrelaçamento de nossas faculdades mentais, só poderia imprimir um valor às ações pelo sentimento.

2.3 Sentimentalismo moral

Hume passa a seção de abertura do livro 3 do TNH negando as teses dos racionalistas morais, claramente acatando argumentos levantados anteriormente por Shaftesbury e Hutcheson. Conclui o autor na ocasião que se a moral não se funda na razão, por não mover nenhuma ação, sendo indiferente a qualquer tendência, e não distinguir qualidades morais, só pode estabelecer-se sobre o sentimento ou, nos seus termos, alguma impressão. Caberia à seção seguinte do mesmo livro precisar o tipo de impressão ou sentimento a fornecer os princípios morais²¹⁶. Lá estaria não só o resumo da parte positiva da teoria moral de Hume, como também sua confissão de atrelamento aos teóricos do senso moral, parecendo evidente pelo título do trecho – “as distinções morais são derivadas de um senso moral”. No entanto, a leitura do próprio texto, bem como a análise conjunta deste com outras partes de sua obra, como o primeiro apêndice da IPM (“Sobre o sentimento moral”), levaria a concluir que Hume não se enquadraria, tanto quanto se poderia presumir, dentro do modelo defendido por Shaftesbury e Hutcheson.

Em meio a variantes, os teóricos do senso moral ou sentimentalistas morais conservam um núcleo compartilhado, referido à defesa irresoluta da existência de uma faculdade natural humana de percepção especificamente moral. Os homens seriam dotados de sentidos não só para perceber as características externas dos objetos, como também as qualidades morais das pessoas a partir da observação de suas ações. A realidade objetiva das distinções morais revela-se por este aparato natural, o senso moral, um veículo alternativo ao proposto pelos racionalistas morais.

A teoria moral de Shaftesbury ampara-se em uma teleologia da natureza e na concepção de senso interno, que não deixa de desdobrar-se da primeira ideia. O otimismo é patente. Nesta filosofia pervade a convicção de que o universo, apesar de claras degenerações, continua bom, ordenado e, principalmente, belo desde sua origem. E a moralidade surge porque não há apatia, sempre e necessariamente reagimos ao comportamento alheio.

O autor concebe a natureza como um enorme sistema formado por outros menores, a englobar todo o universo. Cada ser pertenceria simultaneamente a uma espécie própria e à totalidade existente. Nenhuma criatura sendo nem autossuficiente nem inútil, todo indivíduo (humano ou não) contribuiria para a preservação do outro. O interesse particular e o

²¹⁶ HUME, D. op.cit., 3.1.2.1-2, p.509-510.

público não poderiam necessariamente se contrapor porque desarticulariam o sistema universal²¹⁷. O bem ou interesse a que as criaturas tendem, por constituição natural, de modo algum feriria a harmonia geral²¹⁸. Aliás, o real bem público requer o bem particular, uma ação que não contemple inclusivamente este, pensando alcançar aquele, incorreria em vício²¹⁹. Neste sistema de relações intrincadas, virtude e interesse poderiam concordar. O que não quer dizer que simplesmente fazer o bem, promover o interesse geral e pessoal, contribui positivamente com o sistema por si só e se configure como virtude para Shaftesbury.

A maldade do homem, ser de consciência ou reflexão, comprova-se quando sua ação é movida por uma afecção contra a coletividade²²⁰. “*Somente nesse caso que qualificamos uma criatura de virtuosa ou digna, quando ela pode ter a noção de interesse público e pode alcançar a especulação ou ciência do que é moralmente bom ou mau, admirável ou censurável, certo ou errado*”²²¹. Virtude implica ter a capacidade de refletir, ter a consciência que determinado ato contribui com o bem comum, não bastando simplesmente agir deste modo.

Se uma criatura é generosa, amável, constante, compassiva, mas é incapaz de refletir sobre o que ela própria faz ou vê outros fazerem, de modo a aperceber-se do que é digno ou honesto e a fazer dessa percepção ou concepção de dignidade e honestidade um objeto de seu sentimento, ela não possui as características do ser virtuoso, pois só assim, e não de qualquer modo, ela é capaz de ter um sentido de certo ou errado²²².

Ao homem seria impossível a completa indiferença para com os de sua espécie, como sinal de sua interligação natural dentro de um sistema orgânico. Porém, não haveria sentimento caso igualmente ausente um conhecimento prévio. A virtude e o vício, deformidade e beleza morais, encontram ocasião de descortinamento a partir do sentimento antecedido pela reflexão. Numa situação hipotética de desprovimento da razão por parte do homem, por mais que este fizesse o bem, não seria capaz de juízo moral.

Assim, Shaftesbury distingue bondade (ou boas ações) de virtude, esta sim constituindo a típica ação humana. Interessante notar que um autor sentimentalista, como poderia se presumir o contrário, estabelece esta diferença a partir do papel da razão na situação. Uma boa ação exige apenas motivação sentimental, o que o homem guarda de

²¹⁷ SHAFTESBURY. Uma investigação acerca da virtude ou do mérito, In: *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996. (Coleção Repertórios), p. 21-23.

²¹⁸ Ibid., p. 14-16.

²¹⁹ Ibid., p. 26-27.

²²⁰ Ibid., p. 17.

²²¹ Ibid., p. 19.

²²² Ibid., loc.cit.

comum com os animais²²³, porém a virtude só vem com a consciência do agente sobre o que faz, a partir da compreensão de bem ou interesse público, a preceder necessariamente o sentimento que o move. Fica determinada não uma exclusão da razão, mas sua interação com o sentimento dentro da anatomia mental humana.

As partes e proporções da mente [...] podem ser facilmente entendidas por quem considerar que vale a pena estudar essa anatomia interna. É indubitável que a ordem ou a simetria dessa parte interior não é menos real e exata, em si mesma, do que a do corpo. Entretanto, é claro que poucos dentre nós se esforçam por tornar-se anatomistas desse tipo²²⁴.

Tal como considerará Hume, Shaftesbury chama atenção para o poder das paixões e seus efeitos sobre as ações. A figura do anatomista aparece em Hume como o ideal do investigador detalhista e preciso, a decompor as partes constitutivas da mente, uma etapa anterior e indispensável à formulação de uma teoria moral que corresponda o quanto possível à natureza. Para Shaftesbury ainda há uma associação com o divino, ao passo que Hume permanece totalmente irreligioso.

Apesar de Shaftesbury reportar-se insistentemente a Deus, não exige que a consciência moral esteja ligada à religiosidade, antes esta é que deve supor aquela. “*A vergonha da vilania ou do vício deve ter sua força, independentemente da ulterior apreensão da capacidade de julgamento de um tal ser e de uma dispensa de prêmios e castigos numa situação futura*”²²⁵. O sentimento deve encontrar no reconhecimento do fim natural dos indivíduos e do coletivo a motivação para a ação e não no medo por punição ou no interesse por recompensa. A religião poderia até incentivar as práticas virtuosas, como também conforme o caso as dificultaria. Portanto, apesar de intimamente relacionadas, a moral não se ampara na religião.

Combatendo o dogmatismo teológico, Shaftesbury almeja uma teoria que apele a uma bondade natural que motive o agir dos homens, independente da religião. Cioso de sua visão estrutural da natureza, afirma que nada (religião, costume ou lei) alteraria a eterna e universal medida dos valores morais. A ignorância à beleza natural das coisas é caracterizada por ele como fanatismo ou falso entusiasmo. Um amor ao belo ou devotamento à harmonia estabelecida na natureza representa o nobre entusiasmo, um sentimento que conduz o homem não somente a Deus como também à compreensão de si, enquanto há com a natureza uma

²²³ SHAFTESBURY. op.cit., p. 24.

²²⁴ Ibid., p. 23-24.

²²⁵ Ibid., p. 34.

simbiose portadora do espírito divino²²⁶. Este sentimento não é algo imediato, mas um êxtase racional, um encantamento pela beleza da ordem universal. O sentimento é eleito como a maior prova da objetividade moral. Por maior que seja a dúvida, ela não resiste ao que sentimos²²⁷.

O ambiente da busca por uma moral natural, a qual se compromete o filósofo como se fosse um artista, um “segundo criador”, a imitar a ação divina que criou tudo em beleza e ordem, está na vida costumeira dos homens simples, onde melhor se mostraria o comportamento humano originalmente inocente²²⁸. Neste sentido, o moralista dedica-se a reconstituir não uma beleza perdida ou ausente, mas inativa ou escondida²²⁹. Em última instância, o moralista apelará ao homem pelo entusiasmo nobre para motivar seu caráter ao bem em si, equivalente ao belo. A felicidade pessoal e coletiva, que nada mais é do que a preservação da harmonia do universo, seria o incentivo suficiente para a virtude²³⁰.

O senso moral não é algo imediato, pois o homem diferentemente dos animais, tem consciência, ou seja, trata com atenção, reflete sobre suas várias percepções. O senso moral é capacidade de sentir o que seja objetivamente bom e mau, após uma reflexão. Os sentimentos de prazer ou desprazer diante de atitudes humanas revelam para nós a beleza e a deformidade morais delas, ou seja, se estão ou não de acordo com a ordem do sistema, uma reação não só emocional, mas consciente, que capta o que contribui ou prejudica o bem comum.

Razão e sentimento interligam-se na filosofia moral de Shaftesbury porque importa analisar os motivos pelos quais se dá uma ação. A avaliação moral é julgada e sentida simultaneamente. A consciência brotaria de um misto entre experiência e inatismo. Conforme o filósofo, naturalmente reconhecemos em que consiste o bem comum, restando apenas avaliarmos empiricamente os meios para atingi-lo. Com esta reflexão é que poderíamos reagir nos casos particulares.

Se a consciência religiosa não se impõe à moral para Shaftesbury, a consciência estética parece que sim. De tanto ressaltados o belo do universo e sua teleologia, talvez a

²²⁶ SPRUTE, J. Filosofia da harmonia e do belo na natureza, In: Kreimendahl, Lothar. *Filósofos do século XVIII*. Trad. Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000, p.52-54.

²²⁷ SHAFTESBURY. op.cit., p. 34-35.

²²⁸ SPRUTE, J. op.cit., p.56.

²²⁹ Hume também conceberá o filósofo moral como um artista, mas não um que imita um ser superior, talvez como um que o substitua, alguém que se vale do saber científico do anatomista da mente para realizar seu trabalho com precisão. Ainda que sob as mesmas imagens as duas teorias morais divergem quanto à naturalidade da moral.

²³⁰ SPRUTE, J. op.cit., p.59.

moral não somente corresponderia à estética, antes seria um caso particular seu a nível do comportamento humano, e por isso seu patamar mais elevado. “*A virtude [...] é a primeira e a mais afável de todas as excelências e belezas [...] o adorno e o ornamento da conduta humana*”²³¹. Na esteira da analogia entre moral e estética seguirá também Hutcheson, que parece não trazer grandes divergências a Shaftesbury, detalhando aspectos indicados por este.

Hutcheson fora um filósofo de boa reputação em plena atividade na academia escocesa e de considerável reconhecimento além das cercanias britânicas com o qual Hume troca correspondências e em grande medida procura associar-se, não impedindo, contudo, que divergisse em pontos cruciais de sua teoria. Marca a filosofia do referido pensador uma preponderância temática sobre a moral, inquirida em um horizonte de inclinação aos gregos da antiguidade e em contraposição à ortodoxia religiosa²³².

Em linhas gerais, sua teoria moral decorre da teoria do conhecimento de Locke. Hutcheson expande a aplicação que Locke atribui aos conceitos de experiência (percepção sensória) e de reflexão (poder interno de percepção). Se percepção é tudo que de alguma forma afeta nosso corpo, nossos sentidos não se restringiriam à externalidade. Existiriam mais sentidos do que se costuma considerar. Paixões e afetos definir-se-iam como ideias simples e complexas, não confundidas com o interesse próprio²³³. Enquanto os sentidos externos percebem qualidades físicas dos objetos, os internos percebem qualidades agradáveis resultantes da regularidade, harmonia e uniformidade da natureza. Dentre os vários sentidos deste segundo âmbito, o senso estético refere-se ao arranjo das qualidades físicas e o senso moral ao arranjo entre ato e motivo²³⁴. Por meio deste senso especificamente moral, Deus concede aos homens a apreciação desinteressada da conduta de seus semelhantes, causando-lhes prazer ou dor independentemente de suas vontades. É esta consideração de sentido e como fundante do juízo moral que facilita a Hutcheson conceber como natural o “*desejo essencial da felicidade de outros*”²³⁵.

Alega Hutcheson que a razoabilidade, submissão a proposições verdadeiras, não poder ser critério de distinção moral, nem mover a ação. Ora, em toda ação há razoabilidade,

²³¹ SHAFTESBURY. op.cit., p. 36.

²³² Cf. LEIDHOLD, W. Francis Hutcheson: Ser humano, moral e política, In: Kreimendahl, Lothar. *Filósofos do século XVIII*. Trad. Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000, p.112.

²³³ HUTCHESON, F. Ensaio sobre a natureza e conduta das paixões e afecções, In: *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996. (Coleção Repertórios), p.157-158.

²³⁴ Cf. Ibid., p.158-160.

²³⁵ Ibid., p.158.

“uma vez que qualquer homem pode expressar-nos tantas verdades acerca da vilania quanto acerca do heroísmo, ao atribuir-lhe atributos contrários”²³⁶. Deste modo, a razão fica impossibilitada de recomendar uma ação em detrimento da outra. Quando aprovamos algo o fazemos não por seu caráter de verdade, mas de vantagem ou felicidade pessoal²³⁷. Hutcheson também critica o uso insistente dos termos “adequação” ou “conveniente” por parte do racionalismo moral, enquanto se refiram às supostas relações eternas da natureza das coisas. Não haveria como se ter acesso a estas uma vez que adequação e conveniência dependem de um fim determinado. Cada adequação a um fim específico será inadequação a outro, “portanto, a mera adequação para um fim não é a idéia de bondade moral”. A não ser que fosse estabelecido um fim último para todas as ações morais, o bem público, percebido tão somente pelo senso moral. Tudo que o causar será um bem²³⁸.

Se Shaftesbury importou-se em evidenciar a virtude, ação exclusiva ao homem, enquanto promoção do bem coletivo motivada sentimentalmente e exigente de reflexão prévia, Hutcheson trabalha na precisão do bem. Alega que nem todo bem é bem moral, mas somente aquele que provoca prazer ao observarmos uma ação. Aqui se funda o interesse. O prazer, mecanismo pelo qual a natureza instrui o homem, motiva-o a agir e não o interesse exatamente. O homem não teria prazer no que se interessa, antes se interessa pelo que lhe propicia prazer. Deste modo, uma atitude que agrada alguém lhe animará a praticá-la também²³⁹.

A razão, como cálculo, é instrumento que funciona para esclarecer a situação de cada ação. Ela dá as condições de apoio informativo, organizando o material a partir dos diversos sentidos, ao senso moral, para que este sim, amparado na segurança da experiência, aprove ou desaprove a conduta dos homens. Porém, uma ação revela-se boa ou má quando julgada não ela mesma, como se se pudesse concordar os significados de verdade ou falsidade de uma ação aos de virtude ou vício. Caso não avaliássemos a motivação do agente, os atos acidentais ou os bem intencionados mal sucedidos teriam mesmo valor que, por exemplo, um homicídio²⁴⁰. Como o que tornaria uma ação virtude ou vício é a sua intenção, o motor que a

²³⁶ HUTCHESON, F. Ilustrações sobre o senso moral, In: *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996. (Coleção Repertórios), p.167.

²³⁷ *Ibid.*, p.170.

²³⁸ *Ibid.*, p.175.

²³⁹ *Id.*, Uma investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista moral, In: *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996. (Coleção Repertórios), p.111-113.

²⁴⁰ *Id.*, Ilustrações sobre o senso moral, p.176-177.

impulsiona, a razão como indiferente, torna-se inábil para descobrir e avaliar uma qualidade moral.

Diferentemente de Shaftesbury que pensa a motivação moral a partir do reconhecimento da virtude como fonte de felicidade para si e para os outros, Hutcheson detecta que a conduta virtuosa brota unicamente da benevolência, não confundida com uma ação apaixonada e particular. Benevolência é uma afecção calma, um desejo desinteressado, que se utiliza livremente da razão em perfeita consonância instintiva²⁴¹. Com a reflexão o desejo de bem pelo geral torna-se freqüente, fazendo-o superar as paixões particulares²⁴². A aprovação de uma ação moral (seja de si, seja do outro) acontece quando se sente, após saber acerca das circunstâncias envolvidas, que o desejo que a move é o de benevolência:

O nosso senso moral, embora aprove todas as afáveis afecções particulares ou paixões, assim como a calma benevolência abstratamente considerada, no entanto aprova também a restrição ou limitação de todas as afecções ou paixões pela calma benevolência universal. Fazer com que esse desejo predomine acima de todas as afecções é a única maneira segura de obter constante auto-aprovação²⁴³.

Hutcheson confia sua teoria moral à base empírica, respaldada por uma regularidade e uniformidade na natureza humana, paripasso ao restante da natureza: “*nos dedicamos a considerar cuidadosamente a tendência natural de nossas ações das nossas ações. Da continuidade da mesma constituição dos nossos sentidos estamos tão certos quanto da continuidade da gravitação ou de qualquer outra lei da natureza*”. Isto não sem a guarida divina: “*é sumamente provável que os sentidos de todos os homens sejam bastante uniformes; que a Deidade também aprove afecções generosas, pois caso contrário não as teria implantado em nós nem determinado que as aprovássemos mediante um senso moral*”²⁴⁴. A variação dos sentimentos seria perfeitamente compreensível e contornável, ocorrendo o mesmo com as percepções dos demais sentidos, não se deixando de erigir critérios de denominação conforme uma pessoa saudável e em circunstância uniforme²⁴⁵.

Ainda que não seja como Shaftesbury que defende uma ordem moral universal inflexivelmente pré-estabelecida por Deus para a qual os homens tendem, Hutcheson ampara-se no Ser Superior para resguardar uma natureza benevolente no homem.

O ser humano é uma criatura de Deus e a natureza dessa criatura diz algo sobre seu Criador. Seria absurdo que um Deus que julga a moral de suas

²⁴¹ HUTCHESON, F. op.cit., p.178.

²⁴² Id., Ensaio sobre a natureza e conduta das paixões e afecções, p.161.

²⁴³ Ibid., p.162.

²⁴⁴ Id., Ilustrações sobre o senso moral, p.178-179.

²⁴⁵ Ibid., p.180.

criaturas lhes desse uma natureza que os tornasse incapazes de distinguir entre o bem e o mal, ou, [...] se Ele fizesse depender a ação moral das criaturas de um exame racional difícil, de cunho científico ou erudito²⁴⁶.

Hutcheson confessa que o senso moral nada mais é do que um pressuposto, que se justifica por explicar todas as questões morais²⁴⁷, como a da distinção e a da motivação, a partir da ligação entre prazer e interesse, sem cair em um egoísmo. A razão apesar de necessária a este processo, não é suficiente. Este resultado teria animado Hume²⁴⁸, mas sem convencê-lo de outros comprometimentos. Tanto para Hutcheson quanto para Shaftesbury, a virtude e o vício não se confundem com a percepção que se tem deles (o prazer e o desprazer), porque as qualidades morais têm realidade objetiva e por isso exigindo no homem a existência de um sentido específico e inerente a ele para atingi-la. Os sentimentos morais de prazer e desprazer apenas ocasionariam esta revelação, oportuna a um fim próprio do homem de acordo com uma ordem universal. Tal concepção impedirá maior proximidade de Hume com este modelo, pois, conforme este pensador, não temos como tratar o mundo, e dentro dele os objetos morais, completamente independente das nossas percepções, dentre elas a razão e os sentimentos morais²⁴⁹.

2.4 O senso moral humeano

Hume concebe os sentimentos morais (prazer ao aprovar ou desprazer ao reprovar um ato observado) não como imediatos, impressões de sensação, e sim como impressões de reflexão²⁵⁰. Assim, dizer o porquê da virtude causar prazer e o vício desprazer explicaria completamente estas distinções e o modo como razão e sentimento concorrem nestas atividades, renegada uma opção por exclusividade de uma destas faculdades. Como já indicado na parte de investigação “anatômica” no TNH, livros 1 e 2, Hume concebe que a mente seja tão somente percepções, sejam como ideias, sejam como impressões. Dentre as impressões, temos as de sensação, que são imediatas, como o frio e o calor, a dor e o prazer. Hume nem as investiga por suas causas serem físicas, fora do horizonte de preocupação do filósofo moral. Por isso começa seu tratado sobre a natureza humana com as ideias, cópias ou versões pálidas das primeiras sensações. Quando uma experiência se associa a uma ou mais ideias lhes dá uma vivacidade que geram impressões de reflexão. Nestas se encontram os sentimentos. É a partir daqui que Hume esclarecerá sua acepção de senso moral.

²⁴⁶ LEIDHOLD, W. op.cit., p.123.

²⁴⁷ Cf. HUTCHESON, F. op.cit., p.179-181.

²⁴⁸ HUME, D. IPM,apêndice 1.2-3, p.367-368.

²⁴⁹ Id.,. TNH 3.1.2.3, p.510.

²⁵⁰ Ibid., 3.1.2.3, p.510.

Hume entende que jamais ficamos indiferentes perante a ação alheia. As artes provariam isto²⁵¹. Um ator, por exemplo, que bem interpreta seu papel, provoca sentimentos no seu espectador. Continua aqui um paralelismo entre moral e estética, notado por Shaftesbury e Hutcheson, mas sob outra natureza. Simploriamente, virtude é a ação que causa prazer e vício é a que gera desprazer, porém em circunstâncias particulares. Como tão somente impressões, as qualidades morais, em última instância, ligam-se ao prazer e ao desprazer, e em se tratando especificamente de impressões de reflexão, este prazer e este desprazer não são imediatos, surgem depois de uma colaboração racional às nossas impressões.

Contrariando Shaftesbury e Hutcheson, Hume defende que este mecanismo natural da constituição humana não requer um sentido interno distinto e independente dos demais, o que rechaça uma objetividade dos valores morais. Virtude e vício só existem indissociadamente dos sentimentos morais, subordinados a nossa disposição natural de aprovação (prazer) e reprovação (desprazer) de conduta, já enunciada desde o livro 2 do TNH: *“o desprazer e a satisfação não são apenas inseparáveis do vício e da virtude; constituem sua própria natureza e essência. Aprovar um caráter é sentir um contentamento diante dele. Desaprová-lo é sentir um desprazer”*²⁵². Tal posição confirma-se posteriormente em um apêndice da IPM²⁵³, curiosamente enquanto acata a analogia entre a beleza moral e a beleza natural, tão empregada por Shaftesbury e Hutcheson, e recusando a semelhança estabelecida pelos racionalistas entre os atos morais e as relações matemáticas. Hume adota um importante aspecto da teoria sentimentalista, mas se aparta dela em outro:

A beleza não é uma propriedade do círculo [...] mas é apenas o efeito que essa figura produz sobre a mente, cuja peculiar estrutura ou organização a torna suscetível de tais sentimentos. [...] A beleza não é nenhuma das partes ou elementos da coluna, mas algo que resulta do todo, quando essa figura complexa se apresenta a um espírito inteligente, suscetível dessas sensações mais refinadas. Até que apareça um espectador, há somente uma forma com tais e tais proporções e dimensões; sua beleza e elegância surgem apenas dos sentimentos do espectador²⁵⁴.

Porém nem tudo que agrada é virtuoso, mas o que agrada em certas condições. Se fosse de qualquer maneira valeria para esta tese a mesma crítica que Hume fizera aos racionalistas sobre estabelecer a distinção moral de acordo com uma determinada relação

²⁵¹ HUME, D. op.cit., 3.1.2.2, p.510.

²⁵² Ibid., 2.1.7.5, p. 330.

²⁵³ Interessante que neste escrito, bem posterior ao TNH e considerado uma revisão do livro 3, substitui a expressão “senso moral” por “sentimento moral”, melhor demarcando sua posição em relação seus predecessores.

²⁵⁴ HUME, D. IPM, apêndice 1 (Sobre o sentimento moral).14-15, p.375.

imutável. Todo objeto ou ação que nos causasse prazer seria chamado de virtuoso, mas não é o caso. O prazer a que Hume se refere é bem peculiar. Apesar de utilizarmos o mesmo signo linguístico, “prazer”, Hume acredita estarmos lidando com percepções diferentes. *“Como a satisfação é diferente, isso nos impede de confundir nossos sentimentos relativos a cada um deles, e nos faz atribuir a virtude à pessoa, mas não ao objeto”*²⁵⁵. Por isso o que importa é o sentimento que subjaz à linguagem. Prova de que o método experimental, na acepção explanada no item 4 do capítulo 1, é mais eficaz para tratar da natureza moral do que o dedutivismo, que segue uma lógica distante dos fenômenos²⁵⁶. O prazer de observar uma ação considerada boa não tem a mesma carga semântica que o prazer de tomar um bom vinho ou ouvir uma boa música. Ademais, o prazer a que se refere, o sentimento moral, é uma aprovação a despeito de interesse particular, não se encerrando em um subjetivismo e exigindo uma reflexão prévia:

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. [...] Um homem dotado de serenidade e discernimento pode se proteger dessas ilusões²⁵⁷.

Outra característica que favorece a clareza do significado deste prazer preciso é que este distingue as qualidades morais a partir das paixões indiretas de orgulho, humildade, amor e ódio, encontradas apenas nos seres humanos e referentes à avaliação de si e dos outros²⁵⁸. Mesmo que coisas inanimadas mantenham iguais relações que as de agentes morais, não poderiam ser julgadas moralmente, pois em seu movimento não há uma intenção ou vontade²⁵⁹.

Ora, a virtude e o vício se acompanham dessas circunstâncias. Devem necessariamente se situar em nós ou em outrem, e excitar prazer ou desprazer; devem, portanto, gerar uma dessas quatro paixões, o que os distingue claramente do prazer e da dor resultante de objetos inanimados, que frequentemente não têm conosco nenhuma relação²⁶⁰.

Seguindo um padrão científico, de inspiração newtoniana, Hume procura uma unidade mínima que explique o surgimento dos sentimentos morais. *“É necessário, portanto, reduzir o número desses impulsos primários e encontrar alguns princípios mais gerais que*

²⁵⁵ HUME, D., TNH 3.1.2.4, p. 511.

²⁵⁶ Cf. Id., IPM, apêndice 4 (De algumas disputas verbais).

²⁵⁷ Id., TNH 3.1.2.4, p.512.

²⁵⁸ Destoando de significados tradicionais, Hume considera orgulho o prazer que o indivíduo tem quando se autoavalia positivamente e humildade o desprazer de uma autoavaliação negativa. Estes mesmos valores atribuídos a outrem, ele os denomina, respectivamente, de amor e ódio. Cf. HUME, D. TNH 2.2.1-2.3, p.363-365.

²⁵⁹ Id., IPM, apêndice I (Sobre o sentimento moral).17, p.376.

²⁶⁰ Id., TNH 3.1.2.5, p.512.

fundamentem todas as nossas noções morais”²⁶¹. Obviamente que para executar tal tarefa Hume presume haver uma natureza humana, na qual possa descobrir os tais princípios, como já estampado no próprio título de sua primeira e mais extensa obra: “Tratado da Natureza Humana”. Porém, não tem em mente fundamentar seus argumentos em uma essência, uma realidade última, supra-sensível e necessária, rejeitada por ele justamente por escapar do domínio da experiência. Diante de uma polissemia do vocábulo “natural”, conserva principalmente em seus trabalhos a simples noção de algo como regular, comum, habitual.

Se alguma vez houve algo que pudesse ser dito natural nesse sentido, tal é certamente o caso dos sentimentos morais; pois nunca houve no mundo uma só nação, e nunca houve em nenhuma nação uma só pessoa que fosse inteiramente desprovida desses sentimentos, e que nunca, em caso algum, tenha mostrado a menor aprovação ou reprovação de uma conduta. Tais sentimentos estão em nossa constituição e caráter que, a menos que a mente esteja completamente transtornada pela doença ou loucura, seria impossível extirpá-los e destruí-los²⁶².

O referido termo também aparece por vezes em oposição a uma autodeterminação ao menos completa²⁶³. E nesta acepção, conforme o caso, uma virtude não será natural, como por exemplo, a justiça. Ainda assim, guardará um substrato natural, condição para que o comportamento seja aprovado e praticado. O que Hume tanto insiste é que em nenhum sentido a demarcação entre natural e não-natural serve de distinção moral²⁶⁴. Virtude e vício são igual e demasiadamente humanos, restando saber que princípio os conecta, respectivamente, ao prazer e ao desprazer. O filósofo não quer definir as ações que devam ser consideradas virtuosas ou viciosas e sim indicar quais as causas que nos levam natural e coletivamente a realizar isto. De acordo com a proposta humeana de não ir além da experiência, tais princípios não são pontos de partida da teoria, mas causas de fenômenos revelados através dos efeitos. A constatação empírica de sentimentos tipicamente morais, com uma configuração que segue alguma regularidade nos diversos casos, aponta para os princípios naturais, porque nada mais são do que propensões instintivas.

Hume se aproxima de fato do sentimentalismo, mas dizer que ele se filie a este modelo me parece exagero. A atitude de Hume é sempre em prol de uma naturalização da moral, para torná-la científica e livrá-la da tutela da tradição religiosa, como mostrado no capítulo 1 com relação ao método experimental, que em suas mãos recebe contornos mais rígidos dos conservados por Bacon e Newton. Entendo que o mesmo esforço acontece quanto

²⁶¹ HUME, D. op.cit., 3.1.2.6, p.513.

²⁶² Ibid., 3.1.2.8, p. 513-514.

²⁶³ Ibid., 3.1.2.9, p.514.

²⁶⁴ Ibid., 3.1.2.10, p.515.

ao conteúdo da moral. Assim, embora Hume se simpatize com o sentimentalismo, trata de “purificá-lo” por meio do seu experimentalismo, permitindo-se discordar livremente de certas posturas cruciais deste modelo.

A despeito da defesa de que não há qualquer veículo que revele objetivamente o valor das ações morais, Hume não relega a moral ao subjetivismo. O fato da moral são os juízos, algo proveniente sim do interior dos indivíduos, mas que também não existiria sem uma convivência social, onde e pela qual atuam propensões naturais, que garantiriam uma objetividade (ou melhor, intersubjetividade) das distinções morais, como ficará mais claro no próximo capítulo ao considerar as partes 2 e 3 do TNH 3. O senso ou sentimento moral humeano não é um princípio, é uma construção social que inegavelmente se ampara na natureza, que pelo artifício encontrou um meio para garantir a sobrevivência da espécie humana. A disposição para realizar tais juízos tem uma base natural, mas se realiza no contexto das interações humanas, o que explica a necessidade de uma reflexão acerca das noções de simpatia e utilidade como centrais no pensamento moral de Hume, enquanto destacam o papel que razão e sentimento assumem no processo de desenvolvimento do fenômeno moral.

CAPÍTULO 3: NATUREZA E ARTIFÍCIO, A FORÇA DÉBIL DO SENTIMENTO AOS PRÉSTIMOS DA RAZÃO

Para Hume as distinções morais possuem uma realidade natural, não são fruto de um acordo ou uma imposição²⁶⁵, e neste ponto concorda tanto com os sentimentalistas quanto com os racionalistas, contrapondo-se a um ceticismo moral, como defendido por Hobbes e Mandeville²⁶⁶. Hume rejeita o racionalismo e continua com os sentimentalistas até o momento seguinte, o de definir por meio de que faculdade mental o homem distingue e motiva-se moralmente. Aceita Hume que os homens jamais são apáticos. Sempre julgaríamos as ações uns dos outros ao sentirmos prazer ou desprazer por elas. O equívoco dos sentimentalistas estaria na determinação da natureza destes sentimentos. As qualidades morais, para Hume, não existem independentemente da mente humana. Logo, o sentimento moral identifica-se com o próprio ato de distinguir que encontra nas paixões o fim das ações morais.

Entendo que as expressões “sentimento moral” ou mesmo “senso moral”, na pena de Hume, incluem a atividade racional, mesmo que em condição de “escrava”. Rechaça o filósofo a suposição de que *apenas* na razão se encontra a fonte da moralidade, o que não nega que seja indispensável e nem tão indispensável quanto as paixões, sem as quais “*não vamos a lugar nenhum, mas sem a razão não vamos a nenhum lugar em particular*”²⁶⁷. Esta posição talvez não esteja tão clara quando observada isoladamente a crítica humeana ao racionalismo moral na primeira seção da parte 1 do livro 3 do TNH, na qual adere argumentos dos teóricos do senso moral.

A seção seguinte destaca a sua acepção de senso moral, que de algum modo abarca a racionalidade, porém já não mais amparado em uma objetividade das distinções morais e um finalismo do homem dentro de uma ordem universal. Monteiro considera ilusório o título da referida seção, uma vez que por ele isoladamente se poderia concluir que Hume endossa integralmente as teses dos teóricos do senso moral, como se a natureza, através das afecções, provisse sozinha a formação da moralidade. Na realidade, para Hume a sociedade entra em parceria com a natureza na gênese e no desenvolvimento do fenômeno moral. O sentimento moral, experiência que se passa no interior do indivíduo, imprescinde de um

²⁶⁵ HUME, D. IPM 1.1-2, p.225-226.

²⁶⁶ Cf. Ibid., apêndice 2, p.379-388.

²⁶⁷ “*Without passions, we go nowhere, but without reason, we go nowhere in particular*”. NUYEN, A. T. David Hume on Reason, Passions and Morals, In: Tweyman, Stanley (Ed.). *David Hume: Critical Assessments*, Volume IV. Londres: Routledge, 1995, p.318-319.

espaço externo²⁶⁸. A moralidade só existe porque ambas – natureza e sociedade – lhe precedem. Por isso, não satisfeito com o ponto em que cheguei, busco enxergar nesta dupla as combinações possíveis entre as faculdades mentais.

O sentimento, que se apresenta como a força do movimento moral, nesta perspectiva de processo mais notadamente intersubjetivo, denuncia-se como frágil, incapaz de garantir sozinho a convivência harmoniosa entre os homens. A razão lhe virá em auxílio, lhe prestará um serviço oportuno e irrenunciável. Simpatia, utilidade, benevolência e justiça ocuparão o cerne da reflexão de ora em diante, uma vez que comportam uma variedade de amálgamas. A isto chegam tanto o TNH 3 quanto a IPM. Inicialmente com um resumo da teoria moral de Hume coincidente nas conclusões das suas principais obras sobre o tema, desdobrarei os conceitos mais relevantes considerando esta mútua explicação dos livros aqui expostos.

3.1 TNH 3 ou IPM?

A IPM fora considerada pelo próprio Hume como sua obra-prima em uma autobiografia poucos meses antes de sua morte²⁶⁹ e já recomendada por ele no ano anterior como a portadora de seu pensamento mais autêntico, em detrimento do livro 3 do TNH²⁷⁰. A autocrítica sobre a “*obra de juventude*” significa uma suspensão da teoria aí exposta?

As diferenças entre os dois escritos são patentes, entretanto presentes muito mais na base estilística do que na da matéria. Nunca fora segredo que Hume nutria um amor pela fama literária, sentimento estampado desde a advertência da primeira obra: “*considero a aprovação do público a maior recompensa que posso receber por meus esforços; mas estou determinado a tomar seu juízo, qualquer que seja ele, como meu melhor ensinamento*”²⁷¹. Ora, o que se sucedeu foi um desprezo do público a este livro, no entender de Hume, devido ao modo prolixo da escrita. Obras posteriores, correspondendo cada uma aos 3 livros do TNH surgiram na esperança de corrigir “*algumas negligências em seus raciocínios anteriores e, mais ainda, em sua expressão*”²⁷². Desta maneira, preocupado em atingir e agradar o maior número possível de leitores, Hume refaz a teoria moral do TNH 3 na IPM.

²⁶⁸ Cf. MONTEIRO, J.M. *Natureza, conhecimento e moral na filosofia de Hume*. São Paulo: Tese de livre-docência, USP, 1975, p.243-247.

²⁶⁹ Cf. HUME, D. My own life. In: Norton, D.F. & Taylor, J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. Segunda edição. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 10, p.525-526.

²⁷⁰ Cf. Id., *Investigações sobre entendimento humano e os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004, nota introdutória, p. 16.

²⁷¹ Id., TNH, advertência, p.17.

²⁷² Id., *Investigações sobre entendimento humano e os princípios da moral*, nota introdutória, p. 15.

Por “*princípios gerais da moral*” Hume considera a definição das funções assumidas pelas nossas faculdades mentais, razão e sentimento, no processo de julgamento da ação e do caráter das pessoas. Estes princípios não são abordados de início na IPM, como o foram no TNH 3, porque Hume os considera revelados à medida que se descobre a “*verdadeira origem da moral*”²⁷³. Com isso Hume pretende detectar ao longo da IPM os critérios naturais pelos quais nossa mente faz uso, em interação com os demais indivíduos, para avaliar moralmente. O modo como essa avaliação é processada na mente, já fora explicado logo na primeira parte do TNH 3, apesar de representar uma questão “*instigante e significativa*”, não era necessária inicialmente para a IPM. O foco deste livro serão os critérios da avaliação e não as faculdades mentais neste processo, explicitadas apenas em apêndice²⁷⁴. É uma inversão da apresentação do TNH 3, a ser seguida neste capítulo no intuito de retornar em outro nível à explicação da participação da razão e do sentimento no juízo moral.

Uma epistemologia moral não era oportuna no início da IPM porque dificultaria o propósito de facilitar a leitura para o vulgo. A sua compreensão requereria algum domínio de outros assuntos prévios, como já advertido no TNH 3: “*observe-se apenas que continuo a empregar os termos impressões e idéias no mesmo sentido que anteriormente*”²⁷⁵. Apesar de Hume pretender escrever o livro 3 do TNH com relativa independência dos anteriores, os assuntos abordados até então não poderiam ser facilmente ignorados uma vez que repercutem na moralidade, como no caso do argumento da motivação, retomado do livro 2, em prol de uma distinção não derivada da razão, como apresentado no capítulo anterior deste trabalho.

Depois de ter aprendido com o público que aquela não fora a melhor maneira de expor sua teoria moral, Hume aposta noutra estratégia com a IPM, ainda que o mais importante continue sendo as distinções morais. Com a ausência de discussões psicológicas detalhadas, marcantes do TNH, temas como motivações do agente moral e sentimentos de aprovação ou desaprovação do espectador, recebem bem menor atenção. O ponto central e unificador do texto passa a ser a consistência da virtude como qualidade útil e agradável ao agente e aos outros²⁷⁶.

²⁷³ HUME, D. IPM 1.10, p.230.

²⁷⁴ Raphael nota que ainda assim o único argumento retomado pela IPM, no apêndice I, do TNH 3 fora o mais inteligível (que nenhum raciocínio, seja a priori ou empírico, distingue moralmente), explicado de modo menos técnico, o que talvez não se pudesse fazer o mesmo com os demais. RAPHAEL, D.D. op.cit., p.27.

²⁷⁵ HUME, D. TNH 3, advertência, p.493.

²⁷⁶ FIESER, J. David Hume: Moral Theory. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/h/humemora.htm> acessado em 11/06/2006.

Por caminhos distintos o TNH 3 e a IPM chegam praticamente às mesmas conclusões: o fundamento da moralidade, ou a distinção que fazemos dos juízos morais, provém de um sentimento típico, atrelado à utilidade (e por isso dependente da razão) e garantido pela capacidade natural do homem simpatizar-se (sentir a mesma afecção) com seus semelhantes. Conforme o desenrolar dos argumentos nas respectivas obras, alguns comentadores²⁷⁷ defendem que Hume visava adversários distintos, o que daria uma outra justificativa às construções argumentativas diferenciadas. De acordo com esta tese, no TNH 3 Hume, a fim de ganhar notoriedade, declara-se fervorosamente um partidário dos sentimentalistas que à época travavam uma destacada disputa contra o racionalismo moral. Por conta disso, Hume deixaria para melhor elucidar a participação da razão na moralidade quando se desviasse do foco da querela contra os racionalistas, a saber na IPM, onde prefere ir de encontro à teoria do egoísmo ou ceticismo moral.

Deste modo, o texto da IPM, escrito por um Hume mais maduro e não interessado em atacar diretamente o racionalismo, não teria receios de reconhecer mais abertamente um importante papel para a razão. De toda maneira, entendo que a IPM tão somente clarifica o que pudesse estar nebuloso no TNH 3, corrigindo certas “*negligências de sua expressão*”, ou mesmo omitindo o que fosse por demais profundo, sem modificar propriamente os resultados, ao menos acerca da matéria que versamos.

Na própria reconstituição de sua teoria moral na conclusão do TNH 3, Hume ignora por completo a abordagem do começo, a de uma epistemologia moral, para dedicar-se, como fará na IPM, à origem sócio-natural da moralidade. O primeiro, e talvez o mais enfático, ponto a que chama atenção é para a simpatia, expressão do poder da natureza não apenas no juízo moral, mas também no estético, pois diz respeito a nossa capacidade de agradarmo-nos e desagradarmo-nos tanto com objetos internos (caráter moral), quanto externos (mundo físico). Esta é a força e “*força suficiente*” para nos fazer julgar as ações uns dos outros, declarando-as boas ou más, e os objetos físicos, considerando-os belos ou não. A simpatia é fonte da moralidade, mas não é a única, visto que age em determinadas *circunstâncias* da convivência humana.

Destarte, uma ação é virtuosa não somente por ser desejável e agradável, afetar o íntimo e *causar interesse* no espectador, mas também porque *tende à utilidade*. A utilidade é meio para aquisição de um fim e não causa interesse por si, mas em vista do fim. É a simpatia que causa interesse pelo fim e, por conseguinte, interesse pelo meio, a utilidade. Tudo que

²⁷⁷ Cf. MALHERBE apud BALIEIRO, M. *Razão e Sentimento na teoria moral de Hume*, São Paulo: Dissertação de Mestrado, USP, 2005, p.62-64.

tender ao fim será útil e o útil só será desejável porque e em vista do nosso interesse natural por aquele fim. A razão do espectador descobre a tendência de uma ação à utilidade, porém preferida por ele graças ao princípio da simpatia²⁷⁸. Por isto Hume escapa do egoísmo e do subjetivismo morais, pois nos permite

tornar concreto o ser interior de outrem a partir dos sinais exteriores que ele nos oferece [...] e experimentar a impressão dele quando não temos experiência própria. Assim, podemos primeiro compreender outrem como um agente moral, e depois por simpatia, podemos apreciar a ação aprovada ou censurada sem levar em conta nosso interesse particular, mas experimentando indiretamente o benefício que outrem recebe.²⁷⁹

Para Hume a moralidade não se reduz a instintos originais, porém imprescinde de um aparato natural que se associa aos artifícios da razão para fabricá-la. Por mais que uma virtude seja artificial, ou seja, não derivada diretamente de uma motivação interna, o senso ou o juízo que se tem dela é natural. Tudo é naturalmente aprovado desde que tenda à utilidade de todos, ainda que seja uma instituição. Quanto maior for o interesse atrelado a uma prática, tanto mais será seu valor constante dentro do sistema moral, ainda que sua motivação não seja (imediatamente) natural, como no caso da justiça²⁸⁰.

Em concordância aos resultados do TNH 3, na IPM Hume novamente insiste na utilidade e agradabilidade como características constitutivas de uma virtude, alegando que sua teoria nada mais faz do que confirmar estes princípios naturais, simples e óbvios que o vulgo conserva. Se no TNH 3 Hume quer ao menos concluir que a ação moral é movida e distinguida pelo sentimento, na IPM quer deixar claro que o sentimento base que constitui uma virtude é benevolente. Neste livro, diferentemente do TNH 3, por vezes a benevolência assumirá um papel mais relevante do que a própria simpatia, o que tratarei com mais detalhe no próximo tópico. Não importa a dosagem de benevolência e egoísmo em uma virtude, pois basta um mínimo sequer da primeira para preferirmos o útil e o agradável ao público²⁸¹.

A moralidade, como um sistema pelo qual as pessoas mantém uma convivência, exige um sentimento comum que abranja toda a humanidade, que serve para avaliarmos as ações uns dos outros e recomenda o que seja válido de modo generalizado. Na IPM Hume chama este princípio natural de “sentimento humanitário”, nunca confundido com uma

²⁷⁸ HUME, D. op.cit., 3.3.6.1-2, p.657-658.

²⁷⁹ MALHERBE, Michel. Hume e as morais do sentimento. Trad. Paulo Neves. In: Canto-Sperber, Monique (org.). Dicionário de Ética e Filosofia Moral. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 761.

²⁸⁰ HUME, D. op.cit., 3.3.6.3-5, p.658-659.

²⁸¹ Id., IPM 9.1-4, p.347-350.

simples afeição particular e variável²⁸². A linguagem adequa-se a este sentimento comum e universal e inventa os termos “vício” e “virtude”, para que por eles se pautem os sentimentos particulares. *“A moral é identificada, formam-se certas idéias gerais acerca das ações e dos comportamentos humanos, passa-se a esperar tais e tais condutas de pessoas em tais e tais situações”*²⁸³. Cada um esperará não somente do outro, mas também de si o cumprimento da virtude, buscando boa reputação diante dos seus, o que Hume chama de “amor pela fama”. *“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”*²⁸⁴. Não que o auto-julgamento vise obter vantagens dos outros, o contrário, escolho e reconheço a comunidade como minha juíza porque desejo reputação perante mim mesmo. Submeto o auto-reconhecimento ao reconhecimento vindo dos outros. O olhar do outro baliza o meu olhar sobre mim.

Nisso o interesse pessoal é melhor atendido ao cumprir com os deveres morais. Hume acredita que sua teoria moral seja não só verdadeira (correspondente com a natureza humana), como também vantajosa, ao unir interesse (prazer) ao dever²⁸⁵, o que considera uma reforma na moralidade que até então havia se submetido aos rigores de uma religiosidade que exige uma abnegação e um sofrimento inúteis. Na verdade, o propósito da teoria moral de Hume repousa no

fazer que seus adeptos e toda a humanidade se tornem alegres e felizes em todos os momentos de sua existência; e não descarta voluntariamente nenhum prazer a não ser com a perspectiva de uma ampla compensação em algum outro período de sua vida. O único esforço que ela demanda é o de um cálculo correto e uma firme preferência por um máximo de felicidade²⁸⁶.

Esta meta humeana de felicidade dos homens acontece à medida que promove uma laicização da moral com a investigação científica neste âmbito, que encontra seu valor por ser o meio útil para o referido fim. Contando unicamente com seus esforços, o homem recorre ao “cálculo correto”, que se liga ao exercício da razão na descoberta da tendência ao útil, e à “preferência”, que diz respeito ao sentimento desperto pela simpatia, ratificando um engendramento entre as duas faculdades mentais.

²⁸² Cf. HUME, D. op.cit., 9.5-6, p.351-352.

²⁸³ Ibid., 9.8, p. 354.

²⁸⁴ Ibid., 9.10, p.356-357.

²⁸⁵ Ibid., 9.14-16, p.360-361.

²⁸⁶ Ibid., 9.15, p.360-361.

3.2 Simpatia e Benevolência, forças débeis da natureza

Já que Hume procura considerar a moral como ciência, persegue uma certa constância de comportamento, denominada de caráter. Crê o filósofo que este se apresenta por seu signo, que é a ação, existindo numa relação de dependência a princípios duradouros. Para que a ação repercuta em sentimentos peculiares da avaliação moral, sendo capaz de referir-se aqueles princípios, não é tomada isoladamente pelo espectador. Nesta situação é que se percebe a força da simpatia²⁸⁷, “*como cordas afinadas no mesmo tom, em que o movimento de uma se comunica às outras, todos os afetos passam prontamente de uma pessoa a outra, produzindo movimentos correspondentes em todas as criaturas humanas*”²⁸⁸.

Desta forma, Guimarães defende que a moralidade humeana é, em certo sentido, um assunto exclusivamente do sentimento. Ela retoma em termos não-cognitivos alguns procedimentos racionais, diluindo a razão no sentimento, como uma espécie de expansão deste, um “*funcionamento imaginativo da mente*”²⁸⁹. Concordo que de fato a simpatia deriva imediatamente da imaginação, pois retira o espectador de uma visão particular e o põe em uma posição geral para que o que ele sinta esteja de acordo com o sentimento de seus semelhantes. No entanto, a mente para por o espectador num posicionamento imaginativo precisa organizar os fatos (razão indutiva) e estabelecer relações entre ideias (razão dedutiva).

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 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 formamos²⁹⁰.

Há então dois momentos distintos para a formação da simpatia, o que me faz entender que nela estaria embutido um mínimo esforço racional prévio, o de prover a ideia da paixão de outrem para que seja avivada pela imaginação e assim se transforme em impressão novamente²⁹¹. A simpatia não é o mesmo que distinção moral, mas uma condição sua. Uma vez fornecendo ao espectador a impressão correspondente à encontrada no paciente, capacita-o a avaliar o agente causador.

²⁸⁷ Fica advertido que a palavra simpatia, como usada por Hume, recebe um sentido técnico, não indicando qualquer sentimento de apreço de um indivíduo *por* outro, e sim a capacidade natural que todos os homens teriam de sentir *o que* sente seu semelhante. Atualmente poderíamos chamar esta disposição de empatia, mas preferi resguardar o próprio termo do filósofo em questão.

²⁸⁸ HUME, D. TNH 3.3.1.7, p. 615.

²⁸⁹ GUIMARÃES, Lívia. Reason and Sentiment in Hume's Moral Theory, *Dois Pontos*, v.1, n.2, jan-jun/2005, p.158-161.

²⁹⁰ HUME, D. op.cit., 2.1.11.8, p.354.

²⁹¹ Cf. Ibid., 2.1.11.7, p.353-354.

Para que eu julgue a ação de alguém não é tão necessário que eu tenha afeto *pelos* envolvidos quanto tenha em mente o afeto *dos* envolvidos. Quando julgo, julgo pelo sentimento que já está em mim, uma impressão que dá vivacidade à ideia que obtive da impressão procedente do outro, apropriada então pela simpatia. Quanto mais semelhante e mais próximo a mim for este outro, mais forte será o sentimento em meu peito. A transmissão de afetos que gesta a avaliação moral acontece não sem parcialidade. Isto porque aquela se dá sob a regulação de outros princípios de associação, além do de semelhança, o único que interliga todos os de mesma espécie.

A semelhança não é a única relação que tem esse efeito; ao contrário, ela é reforçada por outras relações que podem acompanhá-la. Os sentimentos das outras pessoas têm pouca influência quando elas estão muito afastadas de nós, pois a relação de contigüidade é necessária para que eles se comuniquem integralmente. As relações de consaguinidade, sendo uma espécie de causalidade, podem às vezes contribuir para o mesmo efeito, como também a convivência, que opera do mesmo modo que a educação e o costume.²⁹²

Assim, há uma simpatia extensiva a todos os de nossa espécie em cada indivíduo, conectados entre si por uma semelhança mínima e geral, mas que pode ser potencializada por outros princípios (contigüidade e causalidade). Porém, um afeto preexistente *por alguém em particular* apenas reforça nossa capacidade geral de sentir o afeto *de qualquer um*. Por isso temos uma simpatia mais imediata e mais forte com algo pertinente a um amigo ou a um familiar, por exemplo.

Os sentimentos morais surgem da simpatia depois que há um reconhecimento dos efeitos produzidos por uma ação. Poderei, então, perceber estes efeitos como agradáveis ou desagradáveis de acordo com as paixões surgidas no paciente em decorrência da ação recebida do agente. Aprovarei (me agradarei com) o sentimento agradável em mim espelhado do sentimento agradável no paciente, o que implica uma aprovação do agente causador deste. Sinto então amor por ele, como causa do efeito agradável no paciente porque este sentimento agradável se espelha para mim e me agrada de senti-lo e de quem o gerou. Caso eu fosse o próprio agente causador o sentimento seria de orgulho. Caso sentisse um sentimento desagradável em mim recebido por simpatia de um sentimento desagradável no paciente, o agente causador deste seria objeto de meu ódio. Na situação de eu mesmo tê-lo produzido sentiria humildade.

O sentimento da distinção moral prefere o que seja útil ao público e por isso não se motiva por um interesse limitado ao do próprio espectador e seus mais imediatos. Com a

²⁹² HUME, D. op.cit., 2.1.11.6, p.353.

simpatia, tal como apresentada no TNH, poder-se-ia pensar que a moralidade limita-se a estes interesses imediatos do espectador, uma vez que fica em destaque as experiências particulares. Menos enfática sobre isto, a IPM não deixa de considerar a simpatia como princípio decisivo na nossa avaliação moral:

Em geral, é certo que, para qualquer lugar que nos dirigimos, sobre qualquer coisa que refletimos ou conversamos, tudo nos parece sob a perspectiva da felicidade ou miséria humanas, e excita em nosso coração um movimento simpático de prazer ou desconforto. seja em nossas ocupações sérias, seja em nossos divertimentos descuidados, esse princípio não deixa de exercer sua vigorosa influência.²⁹³

Na IPM a simpatia parece não mais gerar da parte afetiva, ao menos sozinha, a distinção moral. Surgem em parceria, e não como substituição, outros conceitos como o de “sentimento humanitário”, mais extensivo a todos na sociedade. Hume diferencia sentimento moral de sentimento humanitário apesar de possuírem a mesma origem, serem governados pelas mesmas leis e sofrerem a atuação dos mesmos objetos²⁹⁴. O sentimento humanitário precederia o moral, transformando-se neste com o surgimento de um objeto útil ao coletivo e que não se oponha ao interesse pessoal. Em meio às relações sociais o sentimento humanitário, que parece “*frágil e delicado*”, promove o sentimento moral, frequentemente suplantando a força das paixões egoístas. O sentimento mais geral torna-nos conscientes não apenas do benefício que consiste o interesse coletivo, como das vantagens do próprio sentimento moral.

Mesmo supondo que esses generosos sentimentos são muito frágeis, que são insuficientes para mover a mão ou um dedo de nosso corpo, ainda assim devem ser capazes de comandar as decisões de nossa mente e, onde todo o resto for indiferente, de produzir uma moderada preferência pelo que é útil e proveitoso à humanidade, sobre o que lhe é prejudicial e perigoso. Surge de imediato, portanto, uma distinção moral, um sentimento geral de censura e aprovação, uma inclinação, ainda que tênue, pelos objetos da segunda e uma aversão proporcional aos da primeira²⁹⁵.

Se a simpatia é extensa, a generosidade é restrita. A simpatia diz respeito a nossa disposição natural e universal para dividirmos os mesmos sentimentos, o que possibilita a formação de um gosto padrão comum, inclusive o moral, no qual encontramos referência, mas não obrigação para a ação. Hume não quer dizer que a simpatia garante uma ação virtuosa e nem que seja responsável para que ajamos virtuosamente, porém ela nos condiciona naturalmente a julgarmos quando alguém age ou não deste modo, o que não deixa de

²⁹³ HUME, D. IPM 5.23, p.288.

²⁹⁴ Ibid., 6.5, p.306.

²⁹⁵ Ibid., 9.4, p.350-351.

influenciar parcialmente nossa vontade. “Embora o coração não tome inteiramente o partido dessas noções gerais, nem regule todo seu amor e ódio pelas diferenças universais abstratas entre o vício e a virtude [...] essas distinções morais têm ainda assim uma considerável influência”²⁹⁶. A avaliação vem acompanhada de um desejo correspondente. O amor, sentimento que indica aprovação de um que causou o sentimento agradável no paciente, outro que não o próprio espectador, segue-se da benevolência, a vontade que o espectador tem de tornar feliz quem ama, ou seja, agradar quem o agrada²⁹⁷.

A benevolência no TNH é generosidade restrita aos mais próximos, uma espécie de nome genérico a vários gestos de bondade, que apesar de causar a maior sensibilidade positiva no espectador, não é muito explorada por Hume na ocasião²⁹⁸. Já na IPM a benevolência recebe mais destaque, abre a discussão sobre as virtudes, novamente apresentada como a mais merecedora de louvor, inclusive imediatamente agradável a quem mesmo pratica²⁹⁹, mas ainda uma qualidade proveniente do princípio da simpatia:

Não há qualidades mais merecedoras da boa vontade e aprovação geral dos homens que a beneficência e a humanidade, a amizade e a gratidão, a afeição natural e o espírito público, e tudo o que procede de uma terna simpatia pelos demais e de uma generosa preocupação pelo nosso grupo e espécie³⁰⁰.

A benevolência, ao menos como enfatizada pela IPM, é uma paixão abstrata, uma afeição pelo bem da humanidade. Entretanto, para que isto se efetive requer um interesse situado, fornecido pela simpatia³⁰¹. Apesar de não negar a presença da simpatia Hume nesta obra quer destacar a utilidade como critério de avaliação das ações. Tanto que a partir do parágrafo nono desta seção abandona o discurso sobre a benevolência em si para mostrar que a utilidade é parte do motivo para o louvor não só desta qualidade, mas de qualquer outra ação moral. Ainda assim, a nossa capacidade de não ficarmos totalmente indiferentes é que é responsável pela agradabilidade natural da utilidade³⁰².

Hume alega que apenas constata a presença recorrente de nossa incapacidade de indiferença completa diante de uma satisfação e insatisfação alheia, não especulando porque somos dotados destes sentimentos, pois seria fugir da proposta do experimentalismo e deixar

²⁹⁶ HUME, D. op.cit., 5.42, p.298.

²⁹⁷ Id., TNH 3.3.2.31, p. 631.

²⁹⁸ Cf. Ibid., 3.3.3.3-5, p. 643-4.

²⁹⁹ Id., IPM 6.19, p.332.

³⁰⁰ Ibid., 2.5, p.235.

³⁰¹ Cf. MALHERBE apud BALIEIRO, M. op.cit., p.62-64.

³⁰² HUME, D. op.cit., 5.15, p.284.

de fazer ciência moral³⁰³, erro no qual segundo ele teriam caído Hutcheson e Shaftesbury, que enxergaram uma teleologia divina no senso moral humano. A maior prova de que existe um princípio na natureza que permite os homens compartilharem seus sentimentos uns com os outros, mesmo sem serem conhecidos, é quando aprovamos uma qualidade que é útil tão somente aos outros ou ao seu possuidor, mas não ao coletivo. O espectador só poderia agradar-se do fim, que é o interesse exclusivo de um estranho, e para o qual tende a ação contemplada, por conta deste mecanismo que se antepõe a sua vontade³⁰⁴. Em via de regra Hume combina o critério da utilidade com o princípio da simpatia, o que demonstra de outro modo a associação inseparável entre razão e sentimento.

O bem e o mal morais certamente se distinguem por nossos *sentimentos*, não pela *razão*³⁰⁵; esses sentimentos podem surgir, no entanto, seja do simples aspecto e aparência de um caráter ou paixão, seja da reflexão sobre sua tendência a trazer o bem da humanidade e dos indivíduos. Minha opinião é que essas duas causam se entrelaçam em nossas decisões acerca de quase todos os tipos de beleza exterior³⁰⁶.

Reconhece o autor que em certos casos a utilidade pesará mais na avaliação, como no dever, nele se encaixando a justiça. Noutras situações, como nas qualidades imediatamente agradáveis aos outros, a simpatia parece bastar porque estas qualidades não precisarão ser úteis ao coletivo para que as consideremos como virtudes. Porém, justamente por não serem úteis ao coletivo, essas são as menos importantes.

Mas também sou da opinião de que a reflexão sobre as tendências das ações tem de longe a maior influência e determina as grandes linhas de nosso dever. Entretanto, há exemplos de casos menos importantes em que é o gosto ou sentimento imediato que produz nossa aprovação. A espirosidade, ou certo comportamento casual e desprendido, são qualidades *imediatamente agradáveis* aos outros, inspirando seu amor e apreço. Algumas dessas qualidades produzem satisfação nos demais por meio de princípios particulares *originais*³⁰⁷ à natureza humana, que não podem ser explicados; outras podem ser reduzidas a princípios mais gerais³⁰⁸.

Desta maneira, aprovamos não somente o que seja agradável a nós mesmos e nem tudo que seja útil ao coletivo³⁰⁹. Ainda que uma qualidade mental não seja útil, ela pode ser considerada virtude simplesmente por agradar de modo imediato o seu possuidor. Os demais

³⁰³ HUME, D. op.cit., 5.17n3, p.286.

³⁰⁴ Id. TNH 3.3.1.25-29, p.628-630.

³⁰⁵ Grifos do autor.

³⁰⁶ HUME, D. op.cit., 3.3.1.27, p.629.

³⁰⁷ Grifos do autor.

³⁰⁸ HUME, D. op.cit., 3.3.1.27, p.629.

³⁰⁹ Cf. Id., IPM 9.1, p.347.

consentirão em agradar-se dela apenas por simpatia³¹⁰. Por outro lado, tanto a benevolência quanto a justiça, as virtudes mais necessárias à sociedade, encontram aprovação por causa de sua utilidade. O indício de uma negação da cooperação constante entre razão e sentimento pode estar aqui:

Razão e sentimento colaboram em quase todas as decisões e conclusões morais. É provável que [...] aquilo que torna a moralidade um princípio ativo e faz da virtude nossa felicidade e do vício nossa miséria [...] se apóie em algum sentido interno ou sensação que a natureza tornou universal na espécie inteira [...] Mas vemos que, para preparar o caminho para um tal sentimento e prover um discernimento apropriado de seu objeto, é frequentemente necessário precedê-lo de muitos raciocínios, traçar distinções sutis, extrair conclusões corretas, efetuar comparações distantes, examinar relações complexas, e estabelecer e verificar fatos gerais³¹¹.

A razão, apesar de necessária, parece ser necessária apenas frequentemente. Se neste trecho Hume não estiver sendo retórico e quiser com “quase todas” e “frequentemente” e não quiser ser tão taxativo logo no início de uma obra, razão e sentimento se apartariam em algum momento. Contudo, ainda no caso da suficiência da simpatia como fornecedora do juízo moral a razão não estaria de todo ausente, pois como visto, ela contribui minimamente para o espelhamento dos afetos entre os homens.

Mesmo que Hume admita a possibilidade de haver avaliação moral firmada tão somente pelo sentimento imediato, as qualidades deste caso pouco recebem consideração. O que importa é a necessidade dos homens que, para se manter em sociedade, aponta para a utilidade como critério, inegavelmente racional, para o julgamento do caráter. O raciocínio pode auxiliar a frágil simpatia diante da força contrária do interesse próprio³¹², quando nos faz perceber que cumprir com o bem coletivo é o melhor meio de atingir também nosso interesse privado.

3.3 O princípio utilidade e a razão prestativa

A utilidade poderia ser abordada sob diversos aspectos na filosofia de Hume. Ela estaria presente desde o nosso senso estético, porque a beleza nada mais seria do que proporções físicas adequadas (úteis) a um propósito que agrada³¹³, até a nossa sede por conhecimento, inclusive o filosófico³¹⁴. Ela causaria a sensação de prazer por si não somente em nós³¹⁵, como também nos animais³¹⁶, seres igualmente dotados de razão ainda que menos

³¹⁰ HUME, D. op.cit., 7.2, p.324.

³¹¹ Ibid., 1.9, p.229.

³¹² Ibid., 5.42, p.297.

³¹³ Id., TNH 2.2.5.17, p.398; 3.3.1.8, p.616.

³¹⁴ Ibid., 2.3.10.2-8, p. 484-487.

³¹⁵ Ibid., 2.1.8.5, p.335.

complexa do que a humana³¹⁷. Enfim, o útil é sempre critério de avaliação, seguido tanto nas religiões para a sacralização de elementos da natureza e figuras humanas, quanto entre os cientistas diante dos resultados de suas investigações para o respaldo de seu saber³¹⁸.

Tal procedimento também se observa na moralidade. O dar esmolas a pedintes, por exemplo, pode ser tido como virtude por quem objetiva o alívio imediato da condição destes. No entanto, o espectador reprovará o ato em questão quando se der conta que isto acarretaria a ociosidade dos mesmos³¹⁹. A mudança ocorrida foi de percepção e não de critério de avaliação. Assim, de acordo com uma menor ou maior percepção da circunstância de um ato moral a avaliação poderá se alterar, mas a antevisão da consequência do mesmo continuará a ser solicitada como demarcador de distinção entre virtude e vício³²⁰. A princípio isto estranha e pode anunciar uma contradição com a fala de Hume em favor da simpatia, como a possibilidade de sentir o que o outro sente e daí ter condições de avaliar uma ação moral de acordo com a motivação que está no agente. Contudo, a isto se chega não imediatamente, ao menos no caso das virtudes que mais importam, as sociais.

A despeito dos múltiplos enfoques possíveis, o interesse aqui se restringe ao da utilidade pública e privada do caráter moral dos homens e a consequente atuação da razão nisto. A razão para Hume é cálculo. Ela é capaz de estabelecer um meio pelo qual se possa atingir o fim desejado, a partir das relações de causas e efeitos. Logo, a utilidade como critério de avaliação moral aponta para a indispensabilidade da razão:

Como se supõe que um dos principais fundamentos do louvor moral consiste na utilidade de alguma qualidade ou ação, é evidente que a razão deve ter uma considerável participação em todas as decisões desse tipo, dado que só essa faculdade pode nos informar sobre a tendência das qualidades e ações e apontar suas consequências benéficas para a sociedade ou para seu possuidor³²¹.

Aparentemente inquestionável seria o cerne de uma virtude social repousar na utilidade, não só entre os homens comuns como também entre os filósofos³²². Hume concorda em termos. Estas virtudes agradam porque são úteis. Mas seria pertinente ir além e investigar por que a utilidade agrada. Hume admite que *“as distinções morais surgem, em grande parte, da tendência das qualidades e caracteres para promover o interesse da sociedade, e que é*

³¹⁶ HUME, D. op.cit., 2.1.12.5, p.361.

³¹⁷ Ibid., 1.3.16, p.209-212.

³¹⁸ Id., IPM 2.11-12,15, p.237-238.

³¹⁹ Ibid., 2.18, p.238.

³²⁰ Ibid., 2.22, p.240.

³²¹ Ibid., apêndice 1.2, p.367.

³²² Ibid., 5.1, p.277.

*nossa consideração por esse interesse que faz que os aprovemos ou desaprovemos*³²³. A maior parte das virtudes, mas não todas, considera a utilidade, ou pública ou privada:

Se examinarmos os panegíricos que comumente se fazem dos grandes homens, veremos que a maior parte das qualidades a eles atribuídas podem ser divididas em dois tipos: as que lhes permitem cumprir seu papel na sociedade, e as que os tornam úteis a si mesmos, e capazes de promover seu próprio interesse³²⁴.

A menor quantidade e de menor importância é suficientemente agradável diretamente pela simpatia, sem o intermédio do critério da utilidade, quando participamos de sentimentos que originalmente não são nossos já que não teríamos nenhum interesse em jogo³²⁵. Esta parcela peculiar de virtudes tem sua relevância na teoria moral de Hume enquanto serve como o maior argumento contra a tese de que o egoísmo estaria na base de toda distinção moral.

Evitar este questionamento seria reconhecer com os céticos que não há nenhuma base natural em nosso julgamento moral e que os valores aí gerados originam-se de convenções, sendo repassadas pela educação ao longo do tempo. Tudo seria inventado, como produto exclusivo de artifícios racionais. Hume, porém, exime-se do extremismo. Concorde que a educação, as leis e todos os demais mecanismos artificiais dos homens influenciam poderosamente na moralidade, expandindo ou restando os sentimentos morais, mas não os fazendo surgir, salvo no ambiente específico de práticas religiosas. O que é ou não pecado para um grupo religioso não coincide necessariamente com vício ou virtude na sociedade em geral. De todo modo, o que importa é que a avaliação em geral que fazemos da conduta uns dos outros segue certa ordem. Não há uma arbitrariedade no julgamento. Uma condição para que as qualidades morais tenham algum significado para nós é que elas encontrem alguma referência em nossa “*constituição original da mente*”³²⁶.

Hume defende que carregamos uma estrutura natural afetiva de julgamento. O homem vive em sociedade porque percebe que é impossível subsistir isolado. Por isso, tudo que for favorável àquela será estimável aos olhos dele. Cumprindo com o dever social o indivíduo satisfaz seu próprio bem-estar, ao menos numa visão não imediata³²⁷, o que não implica que aprovamos unicamente o que for de nosso interesse pessoal. “*Aplaudimos talvez com mais vivacidade quando a ação humanitária generosa favorece nossos interesses*

³²³ HUME, D. TNH 3.3.1.11, p.618.

³²⁴ Ibid., 3.3.1.24, p.626.

³²⁵ Ibid., 3.3.1.26, p.629.

³²⁶ Id., IPM 5.3, p.279.

³²⁷ Ibid., 5.5, p.280.

particulares, mas os tópicos de louvor sobre os quais insistimos vão muito além dessa circunstância”³²⁸.

Hume assim define a virtude: “*uma qualidade do espírito estimada ou aprovada por todos os que a consideram ou contemplam*”³²⁹, ou seja, uma motivação minimamente constante que está na mente do agente que produz sensação de prazer, através do amor ou do orgulho no espectador, quando este percebe ou a utilidade (seja pública ou particular), que naturalmente agrada, ou a agradabilidade imediata e restrita ao próprio agente ou aos demais. Deste modo, as virtudes classificam-se em quatro tipos: 1) as agradáveis porque são úteis à sociedade, como a benevolência e a justiça. Estas virtudes sociais são as mais importantes, por isso merecendo destaque na pesquisa de Hume e, por conseguinte, também nesta; 2) as agradáveis porque são úteis apenas a quem as pratica; 3) as imediatamente agradáveis ao agente e 4) as imediatamente agradáveis aos outros.

A utilidade é naturalmente agradável porque estão em jogo os interesses de todos, os particulares e os coletivos, interligados pela simpatia. Portanto, não são apenas os nossos interesses pelos quais causam a aprovação de uma conduta³³⁰.

A utilidade é apenas uma tendência para um certo fim, seria contraditório supor que alguma coisa agrade enquanto meio para um certo fim se esse próprio fim não nos afeta de modo algum. Assim, se a utilidade é uma fonte de sentimento moral, e se essa utilidade não é sempre considerada em referência ao próprio sujeito, segue-se que tudo que contribui para a felicidade da sociedade recomenda-se diretamente à nossa aprovação e receptividade³³¹.

Uns podem ser mais sensíveis que outros, mas ninguém é realmente apático. Por mais egoísta que alguém seja “*é inevitável que 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 trazer maiores consequências*”³³². Os princípios humanitários, que parecem preceder a própria simpatia, podem influenciar nossas ações e com certeza também contribuem para a avaliação. A avaliação moral válida, mesmo sendo eminentemente afetiva, não cai em um subjetivismo. O que importa não é o desejo pessoal do espectador, mas sua disposição ou tendência natural, que qualquer um poderia assumir, diante de um ponto referencial geral.

³²⁸ HUME, D. op.cit., 5.9, p.282.

³²⁹ Ibid., 8n1, p.337. Cf. TNH 3.3.1.28-30, p.630.

³³⁰ Cf. Id. IPM, 5.15, p.284.

³³¹ Ibid., 5.17, p.285-286.

³³² Ibid., 5.39, p.293-294.

Como o prazer e o interesse de cada pessoa particular são diferentes, é 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. Ora, quando julgamos um caráter, o único interesse ou prazer que parece o mesmo para todo espectador é o da própria pessoa cujo caráter está sendo examinado, ou o daqueles que têm alguma conexão com ela. E embora esses interesses e prazeres nos afetem de maneira mais fraca que os nossos, são mais constantes e universais, e por isso contrabalançam estes últimos até mesmo na prática, além de serem os únicos admitidos na especulação como critérios de virtude e de moralidade. Apenas eles produzem essa sensação ou sentimento particular de que dependem as distinções morais³³³.

As distinções morais, como todo padrão construído coletivamente, definem-se com a maior convivência e o conseqüente intercâmbio afetivo entre os membros do grupo sobre a generalidade dos vários tipos de caráter e não atos isolados. A linguagem demonstra isto. Ela não se prende a interesses particulares, mas *“formada para o uso geral, deve amoldar-se a perspectivas mais gerais e afixar os epítetos de louvor ou censura em conformidade com os sentimentos que brotam de interesses gerais da comunidade”*. A utilidade configura-se como o principal fundamento da moral enquanto influenciar sobre a consideração pelo interesse coletivo, porque afeta *“princípios benevolentes”* ou de *“humanidade e simpatia”*, causas da aprovação e reprovação das ações. A virtude toca quando a qualidade mental é trazida para perto. Como a força do amor próprio é maior que a força do amor ao outro e ao coletivo *“é necessário que nós, em nossos serenos juízos e discursos concernentes ao caráter das pessoas, negligenciamos todas essas diferenças e tornemos nosso sentimentos mais públicos e sociais”*³³⁴. Ou seja, cabe à razão vir em socorro dos esforços insuficientes da natureza em prol do bem coletivo. A razão surge para dirigir a força cega e frágil das paixões, que aqui reconhecemos como benevolentes, ao *“corrigir essas parcialidades pela reflexão e preservar uma norma geral de vício e virtude fundada principalmente na utilidade geral”*³³⁵. Isto incorre em um domínio da razão sobre o sentimento? De modo algum.

Mesmo em um homem cheio de talentos, o mais estimável são as virtudes sociais. Todos se satisfazem com a convivência de um indivíduo benevolente, inclusive ele mesmo, porque sua conduta traz benefícios. Ora, o benevolente é o que provê as mais variadas necessidades dos que estão perto de si. Assim, mesmo no caso de uma ligação familiar a

³³³ HUME, D. TNH 3.3.2.30, p.630-631.

³³⁴ Id., IPM 5.42, p.297.

³³⁵ Ibid., 5.42n9, p.298.

benevolência reforça a afeição peculiar aí já existente e quanto maior a extensão dos efeitos de seus atos, maior reconhecimento obterá. Em suma, o motivo pelo qual esta virtude recebe maior aclamação é devido *parcialmente* a sua utilidade³³⁶. Até a mediania aristotélica como a apropriada regulação de uma atitude para que seja considerada virtude é interpretada por Hume como uma determinação da utilidade, descoberta tão somente por meio de raciocínios³³⁷.

Porém, Hume insiste que há uma base natural de preferência dos nossos julgamentos morais e sua propensão é não somente afetiva, como também em favor da coletividade, sempre buscando distinguir o útil do nocivo³³⁸. A utilidade diz respeito às adaptações às necessidades circunstanciais, são as vantagens que a razão encontra como meio de aquisição do interesse determinado pelas paixões, que é prazeroso. O meio torna-se de certa forma também prazeroso porque antecipa o fim desejado. Assim,

quando se pergunta, em suma, qual caráter ou traço peculiar do entendimento é superior a outro, é evidente que não podemos responder a nenhuma dessas questões sem considerar qual dessas qualidades capacita melhor uma pessoa para viver no mundo e a leva mais longe em qualquer empreendimento³³⁹.

Não há uma indicação de Hume por qual conduta seja irrevogavelmente virtuosa por si, e sim um desmonte dos motivos pelos quais nós vivemos da forma que vivemos qualificando positivamente certas formas de viver e outras não. A utilidade, neste sentido, é uma espécie de marca pela qual identificamos as formas de vida como as que garantiriam a nossa preservação. Ela tem sinalizado para nós o meio pelo qual podemos nos adaptar às situações diferenciadas da vida na história e em todo o mundo³⁴⁰.

Dentre as nossas aptidões naturais a mais importante é a que melhor nos capacita para viver³⁴¹, como assim será também quanto às virtudes de utilidade pública. As que melhor possibilitam a convivência são as preferidas. Quando, porém, a natureza não garante por si a saciedade das necessidades humanas, cabe à razão encontrar meios para atender a estes apelos. Desta maneira é que podem ser compreendidos a origem e o motivo da lei e dos demais artifícios que perduram na sociedade ao longo dos tempos e detém nossa aprovação natural. Destaco que a utilidade não está em desacordo com a simpatia, assim como a razão

³³⁶ Cf. HUME, D. *op.cit.*, 2.4-8, p. 235-236; 2.22, p.240.

³³⁷ *Ibid.*, 6.2, p.303-304.

³³⁸ *Ibid.*, 6.5, p.306.

³³⁹ *Ibid.*, 6.17, p.312. Há uma passagem muito similar a esta já no TNH 3.3.4.6, p.650.

³⁴⁰ Cf. HUME, D. *IPM*, apêndice “Um diálogo”, p. 415-438.

³⁴¹ *Id.*, TNH 3.3.4.5, p.650.

não se rivaliza com as paixões e o artifício não nega a natureza. “Embora a razão seja imprescindível para nos ajudar a discernir na trama dos acontecimentos, como alcançar o que para nós é útil, a utilidade, ela mesma, não se define senão contra o pano de fundo de nossos interesses e inclinações”³⁴². A razão tem o importante e indispensável papel de nos fazer identificar a tendência à utilidade das ações, mas ficaríamos indiferentes à escolha de qualquer uma caso não fôssemos impulsionados pelo sentimento. O próprio cálculo racional só é feito porque já tivemos o interesse de realizá-lo e em vista de um fim não determinado pela razão e sim pelo sentimento. Julgamos como julgamos por causa do princípio da simpatia, o máximo a que uma investigação empírica pode chegar. Com ele Hume garante que moralidade não só se configure como um sistema de relações intersubjetivas, como também que cada um leve em consideração o interesse alheio para o julgamento moral.

Reconhecendo que seja a partir da teoria sobre as virtudes artificiais que Hume empreende sua mais destacada originalidade diante do sentimentalismo e seu derradeiro argumento contra o racionalismo³⁴³, resolvo fechar o raciocínio desta investigação expondo em seguida um apanhado sobre a artificialidade da justiça, que pelo o apresentado até agora não se sustentaria se não dependesse também de princípios naturais. Em um nível bem elaborado da sociedade eclode a justiça, pela qual espero estabelecer todas as ligações possíveis entre natureza e artifício, entre simpatia e utilidade e, principalmente, entre sentimento e razão.

3.4 Justiça, artifício e natureza

Tal como as demais virtudes sociais, então visando o bem coletivo, a justiça encontra sua aprovação na utilidade e utilidade pública. Ou seja, reconhecemo-la como meio adequado para a obtenção de um fim que naturalmente interessa a todos. Tudo isso a justiça tem em comum com a benevolência. No entanto, a justiça, enquanto virtude artificial, legitima-se por certas circunstâncias específicas do mundo humano.

Toda invenção, na qual se inclui a justiça, só existe porque a necessidade humana é maior do que a provisão da natureza. Numa situação hipotética onde houvesse abundância de bens disponíveis a todos surgiriam apenas as virtudes sociais naturais³⁴⁴. A justiça entra no rol das virtudes porque nos deparamos com a situação de escassez de recursos para a

³⁴² BRITO, A. N. op.cit., p.21.

³⁴³ Cf. MACKIE, J. L. op.cit., p.145-151; RAPHAEL, D.D. op.cit., p.16-17.

³⁴⁴ HUME, D. IPM 3.2, p.241-242.

sobrevivência³⁴⁵, combinada com a falta de uma disposição benevolente constante e generalizada dos homens³⁴⁶, o que não implica que estas condições fossem extremas. O cumprimento da justiça também não faria sentido num estado de miséria completa³⁴⁷ e iniquidade desenfreada³⁴⁸. A justiça é para a situação ordinária de mediania das condições materiais e psicológicas do homem que, como o animal com a maior desproporção entre carências e meios naturais para supri-las, encontra na associação um modo de sobreviver.

Embora, nessa situação, suas necessidades se multipliquem a cada instante, suas capacidades se ampliam ainda mais [...] A conjunção de forças 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 vantajosa³⁴⁹.

Contudo, os homens convencem-se da vantagem da sociedade não de pronto, o que exigiria reflexão e experiência adquirida. Por isso, o princípio original e imediato da sociedade humana foi o apetite sexual, algo totalmente instintivo, para adicionar-se a ele posteriormente outros laços a conservar a congregação entre os indivíduos, como a preocupação pela prole comum. Para Hume o homem nunca é abordado de modo isolado, pois *“os homens nascem necessariamente pelo menos em uma sociedade familiar e são instruídos pelos pais em alguma regra de conduta e comportamento”*³⁵⁰. Na etapa primitiva de organização para a obediência à autoridade paterna (“legislação” mínima em questão), que se afirma simplesmente pela superioridade de força e sabedoria, bastaram as paixões naturais dos filhos, que obtém do hábito a sensibilidade à vantagem de viver desta maneira.

Os sentimentos e as regras aí já existentes se ampliam e progridem numa complexidade que acompanha uma quantidade cada vez maior de indivíduos, a partir de outras famílias que se associam umas as outras. *“A história, a experiência e a razão nos instruem suficientemente sobre esse progresso natural dos sentimentos humanos e sobre a gradual ampliação de nosso respeito pela justiça à medida que nos familiarizamos com a vasta utilidade dessa virtude”*³⁵¹. Contudo, nem todas as paixões contribuem para a vida

³⁴⁵ Hume dá o exemplo da água e do ar como bens abundantes e que por isso não se disputaria por sua propriedade particular. Quando e enquanto deixarem de ser abundantes, como no atual tempo de crise ecológica, torna-se útil legislar sobre seu uso, já previsto por Hume: *“pode acontecer que em alguns países e em algumas épocas se estabeleça um direito de propriedade sobre a água”* se *“só puder ser obtida com dificuldade e em quantidades muito pequenas”* (HUME, D. IPM 3.5, p. 243).

³⁴⁶ Ibid., 3.6, p.244; TNH 3.2.2.17, p.535.

³⁴⁷ Id., IPM 3.8, p.245.

³⁴⁸ Ibid., 3.9, p.246.

³⁴⁹ HUME, D. TNH 3.2.2.3, p.526.

³⁵⁰ Id., IPM 3.16, p.250.

³⁵¹ Ibid., 3.21, p.253.

social. As que contrariam a união não prevalecem num grupo familiar, mas ameaçam uma associação ampliada, visto que persiste em cada um a preferência natural pelo contíguo num decrescente acesso aos bens de interesse. Hume identifica três classes de bens. Um é a satisfação interior, que é inalienável. Outro são as qualidades corporais, que por mais que sejamos privadas delas não beneficiará quem quer que tenha provocado isto. Por fim, há os bens adquiridos, seja por trabalho ou boa sorte. Como estes são os únicos que podem ser transferidos, expõem seu dono à violência e a sua posse à instabilidade. Apenas este tipo de bem então se configura como problema à vida social³⁵².

Como naturalmente sentimos uma afeição desigual, preferindo o eu, para depois agradar os mais próximos e por fim os demais, a solução aos riscos da avidez não está na natureza mesma, mas no seu prolongamento, que é o artifício: *“mais corretamente falando, a natureza oferece, no juízo e no entendimento, um remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos”*³⁵³. Embora adotada pelo homem, a sociabilidade não contraria a sua natureza, antes possibilitada por ela. Descobrimo que a sociedade é útil ao seu interesse, o homem empenha-se com a razão a produzir consciente, mas não independentemente, um projeto de sustentação da vida social, tornando-a também seu interesse. Percebendo que esta forma inventada de se organizar, apesar de necessária, não se sustenta por si, a razão procura meios de conseguir isto. Surge a justiça, com o propósito de transformar o naturalmente instável (e ameaçador da ordem estabelecida) no mais estável possível artificialmente³⁵⁴. Ainda que a natureza estenda-se na sociedade, e criemos um interesse por esta, *“não deveria fazer-nos esquecer que não se pode reduzir a segunda à primeira. Que o homem seja uma espécie inventiva não impede que as invenções sejam invenções”*³⁵⁵. Quer dizer, há acréscimos e modificações inseridas pelo homem aí.

Segundo Hume a propriedade não é uma qualidade sensível do objeto, devendo sua existência tão somente ao sentimento moral. A propriedade é um tipo de relação do objeto com o ser humano, mais exatamente uma relação interna deste com aquele. O ato de alguém se apossar de algo, que é uma relação externa, influenciará a mente (em nada alterando o objeto) a produzir uma relação com o bem possuído. À medida que se sedimenta este sentimento de modo generalizado entre homens é que faz sentido falar em justiça ou

³⁵² HUME, D. TNH 3.2.2.7, p.528.

³⁵³ Ibid., 3.2.2.9, p.529.

³⁵⁴ MONTEIRO, J. M. *Teoria, Retórica, Ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 51-52.

³⁵⁵ DELEUZE, G. *Empirismo e Subjetividade: Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001. (Coleção Trans), p.43.

injustiça³⁵⁶. Deste modo, justiça para Hume é atitude desperta pelo senso de dever ao ceder um objeto em favor de seu possuidor primeiro³⁵⁷. E por que nos sentimos neste dever, se a paixão do interesse particular, que é a mais forte, nos moveria a reter todos os bens para si?

Como justiça diz respeito ao direito de propriedade e ela é artificial, implica que ninguém tem o direito natural de propriedade sobre qualquer coisa, ao mesmo tempo que se mostra uma instituição possível que oportunamente satisfaz um desejo geral, que é natural. Restou à convenção conseguir a estabilidade da posse de bens externos. Ela garante que todos vivam pacificamente porque podem gozar em segurança de tudo adquirido por seu próprio trabalho ou por sorte. *“Tal restrição não é contrária às paixões; se o fosse, jamais poderia ser feita, nem mantida. É contrária apenas a seu movimento cego e impetuoso”*³⁵⁸.

Hume descarta que a convenção empregada por ele tenha o sentido de promessa ou contrato, porque, aliás, estes dependeriam daquela para vigorar na sociedade. Convenção é o senso geral de interesse comum que leva todos a se regularem por normas. Agiríamos sempre na suposição e na condição que os outros também agem do mesmo modo, como uma espécie de acordo tácito, a exemplo das normas da linguagem ou do manejo dos remos de um bote por duas pessoas³⁵⁹. Progressivamente esta convenção fortalece-se pelo hábito, adquirido pelas sucessivas experiências desagradáveis decorrentes da sua transgressão. Assim, a convenção tornou-se a circunstância mais necessária para a formação da sociedade humana. Quando assegurada pela convenção a estabilidade da posse de bens surge entre os homens a noção de justiça, que ratificará a posse constante dos bens por meio de leis³⁶⁰.

É certo que nenhum afeto da mente humana tem ao mesmo tempo a força suficiente e a direção adequada para contrabalançar a ganância e para tornar os homens bons membros da sociedade, fazendo que se abstenham das posses alheias. A benevolência para com os estranhos é fraca demais para isso [...] Não há uma só paixão, portanto, capaz de controlar a afeição motivada pelo interesse, exceto essa própria afeição, por uma alteração de sua direção. Ora, tal alteração deve necessariamente ocorrer à menor reflexão, pois é evidente que a paixão se satisfaz muito melhor se a contemos que se a deixamos agir livremente³⁶¹.

Nenhuma paixão sozinha mantém a ordem social, seja o interesse público, que é muito fraco, seja o interesse particular, que apesar de forte tende a romper com o coletivo. Como mostrado que para Hume é impossível uma rivalização da razão com qualquer paixão,

³⁵⁶ HUME, D. op.cit., 3.2.2.28, p.542.

³⁵⁷ Ibid., 3.2.6.3, p.566.

³⁵⁸ Ibid., 3.2.2.9, p.530.

³⁵⁹ Id., IPM, apêndice 3 (Algumas considerações adicionais com relação à justiça).8, p.393.

³⁶⁰ Id., TNH 3.2.2.11, p.531.

³⁶¹ Ibid., 3.2.2.13, p.532.

caberá àquela conduzir os interesses na direção definida pelo interesse público. Não se trata de decretar a bondade ou maldade natural de uma paixão, mas de encaminhar o quanto possível paixões naturalmente contrárias no rumo de um mesmo fim jamais determinado pela razão mesma.

Venho insistindo desde o capítulo 1 que a analogia feita por Hume entre a ação moral e o movimento mecânico, como um composto por força e direção, partes separáveis apenas teoricamente, é uma imagem decisiva para a compreensão humeana sobre o papel das paixões e da razão na moralidade. “*A natureza humana se compõe de duas partes principais, requeridas para todas as suas ações, ou seja, os afetos e entendimento; e certamente os movimentos cegos daqueles, sem direção deste, incapacitam o homem para a sociedade*”³⁶². A força cega dos afetos guia-se pelo entendimento. Este não podendo ser contrário àqueles, manobra-os adequadamente para impulsionarem a vida que agrada ao indivíduo e ao coletivo.

Tudo que contribuir para a conservação da sociedade interessa e agrada cada indivíduo. Melhor do que outra conduta a justiça tem cumprido isto, que se origina de um acordo tácito que preserva a propriedade privada e assim conjuga interesse público com o particular.

A sociedade é absolutamente necessária ao bem-estar dos homens; e essas leis (a da estabilidade da posse, a da sua transferência por consentimento e a do cumprimento de promessas) 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 mais artificial e refinado de satisfazê-las³⁶³.

A artificialidade da justiça guarda uma naturalidade importante e irrenunciável. Como toda virtude, sua origem, mesmo que longínqua, está numa paixão. Sendo aprovada esta prática pela comunidade dos homens pelo mesmo processo de avaliação a que se submete as qualidades não forjadas circunstancialmente, reveste-se de natural. O sentimento moral dedicado será o mesmo. A única diferença que esta virtude tem em relação às naturais é que o seu mérito é devido ao seu conjunto e não a cada ato particular como acontece nestas. O vantajoso da justiça é a totalidade das regras que a compõem. Um único ato de justiça, se não referido pelo seu conjunto, pode prejudicar a sociedade e/ou o indivíduo³⁶⁴.

Sendo assim, o estabelecimento de leis para que sejam praticáveis deve aproximá-las “*(d)a natureza e (d)a condição dos seres humanos*”, sendo-lhes as mais úteis possíveis,

³⁶² HUME, D. op.cit., 3.2.2.14, p.533.

³⁶³ Ibid., 3.2.6.1, p.565.

³⁶⁴ Ibid., 3.2.2.22, p.537-538.

pois o motivo de toda regra é a “conveniência e as necessidades do gênero humano”. O diverso disso é antinatural³⁶⁵. “Embora as regras da justiça sejam artificiais, não são arbitrarias”³⁶⁶.

Hume mostra que mesmo em associações humanas mais frívolas, como entre os bebedores, galanteadores e jogadores, há a necessidade de regras para a convivência. “As associações gerais de pessoas são absolutamente necessárias para a subsistência da espécie, e a conveniência pública que regulamenta a moral está inviolavelmente firmada na natureza do homem e do mundo no qual vive”³⁶⁷. Se até “os fora da lei” firmam entre si uma lei, ainda que nova e contrária da geral, é porque os indivíduos em qualquer associação precisam encontrar artifícios para resguardar seu interesse comum. Tudo que servir para atingi-lo será preferível aos partícipes da associação. A justiça, neste sentido, faz-se necessária porque sempre alerta para o que conserva a convivência.

Por sua vez, diversos outros artifícios poderiam ser recorridos (política, educação, cultura) para fortalecer em nós o apreço pela justiça, mas jamais chegam a produzir a distinção moral. O máximo que podem fazer é “estender os sentimentos naturais para além de seus limites originais” ao “transformar nossa situação e as circunstâncias que nos envolvem, tornando a observância das leis da justiça nosso interesse mais próximo, e sua violação, nosso interesse mais remoto”³⁶⁸. Contudo, “a natureza ainda tem de fornecer a matéria-prima, dando-nos alguma noção das distinções morais”³⁶⁹.

O artifício em que a justiça consiste amplia o senso de moralidade, agindo sempre em favor da natureza e das paixões e não contra elas. A justiça remedeia os efeitos danosos da nossa preferência natural pelo contíguo, redirecionando seu curso espontaneamente impetuoso e inconsequente. Portanto, o motor propulsor da justiça não é exclusiva nem originalmente a benevolência (o que contraria os sentimentalistas) e seu fundamento não está na descoberta racional de certas relações de ideias eternas e universais (o que rejeita a tese dos racionalistas). A moralidade, e mais notadamente a justiça, é produto da razão que trabalha conforme os ditames de uma natureza que oferece condições nem sempre favoráveis. Com esta explicação sobre a origem da justiça, como o mecanismo racional de orientação das forças dos interesses, considero confirmada e clarificada em nível social a epistemologia moral humeana.

³⁶⁵ HUME, D. IPM 3.27-29, p.256-257.

³⁶⁶ Id., TNH 3.2.1.19, p.524.

³⁶⁷ Id., IPM 4.18, p.275.

³⁶⁸ Id., TNH 3.2.7.6, p.576.

³⁶⁹ Ibid., 3.2.2.25, p.541.

CONCLUSÃO

Hume trilha um caminho iconoclasta, porque não haveria outro para pensar autonomamente a moral – enfim, o valor do carimbo da ciência para sua teoria. A abdicação do que escapa à experiência sempre justifica o momento no qual se afasta das teorias que nutriram seu próprio pensamento. Por isso, a referência de Hume como sentimentalista moral deve ser comedida e bem precisada, pois o filósofo diverge de um ponto central para os que abraçam irrestritamente tal modelo. Talvez a própria associação de Hume a Hutcheson e a Shaftesbury, assim como a Newton e a Bacon, tenha sido, ao menos em parte, uma estratégia para adquirir aceitação de seus escritos, preocupação patente.

Desta maneira, o método experimental, já adaptado, serviu para Hume “purificar” o sentimentalismo, como perceptível pelo abandono ao “senso moral” na acepção precedente e pela adesão da imagem do movimento mecânico dos corpos para a ação moral, enquanto um composto inseparável entre força (paixão) e direção (razão). A própria teoria de Hume seria performática disto. A força que o impulsiona é o conteúdo sentimentalista que encontra no método experimental, mutuamente corrigido, a direção de sua filosofia. O resultado foi uma moral naturalizada, correspondendo a um mundo em processo de desencantamento iniciado por Bacon, comprovado por Newton e ensaiado em novo campo, por entre outros, com Hutcheson.

Com Hume a autoridade valorativa sobre a moralidade virá não mais da tradição religiosa (como aceitas por Bacon e Newton), nem da razão (como defendida por Locke). O domínio caberá às paixões, embora não conforme uma objetividade e um finalismo incutidos na natureza humana (de acordo com a pauta hutchesoniana). Estendendo-se pela sociedade é que a natureza cria e recria os valores de virtude e vício. Saem de cena a objetividade e a imutabilidade, o que não implica em subjetivismo e ceticismo extremado. Persiste uma ordem a ser perseguida, que está na mente, ou melhor, nas mentes, que se comunicam e fabricam um engenhoso modo de convivência.

Hume funda sua teoria moral em uma constituição natural, porém não como se fôssemos capazes de desvelar valores pré-estabelecidos e independentes do homem (por qualquer faculdade que seja) ou como se as qualidades morais os recebessem de nós por um mero capricho convencional. O sentimento especificamente moral surge de um aparato da natureza dentro de circunstâncias, porque moralidade não é somente mental, mas também social, o que marca a importância da intersubjetividade neste âmbito. Sendo assim, mui

considerável foi averiguar em conjunto a dimensão epistemológica da teoria moral de Hume com a social, o que nos faz compreender de modo mais completo e honesto seu pensamento, livrando-nos dentre alguns possíveis equívocos de interpretação do fenômeno moral como algo subjetivo e arbitrário.

A moralidade, no entender de Hume, caracteriza-se como um sistema de exigências mútuas, no qual a motivação da ação é influenciada, ainda que incompletamente, pelos sentimentos morais, não identificados por paixões naturais, que poderiam ser o suficiente apenas no estágio de organização familiar. Com o advento da sociedade algo mais é necessário. O sentimento moral representa um conluio imbricado entre as paixões e o exercício da razão sempre favorável a elas. A moralidade é um produto refinado da mente humana que progrediu historicamente às custas de elementos nem sempre originalmente naturais.

A simpatia ocupa um lugar central na teoria moral de Hume porque possibilita a distinção. Ela está presente em todos os homens, ainda que com graus variados, mas resguardando um mínimo para que impeça uma completa indiferença de um indivíduo diante das dores e prazeres dos outros. Dos efeitos provocados no paciente pela ação do agente, este movido por uma paixão, a mente do espectador tem condições de chegar a esta causa, porém primeiramente tendo convertido em ideia a reação do paciente para convertê-la então em impressão própria, ao mesmo tempo em que correspondente a que sentiu o paciente. Por isso o julgamento moral não é um sentimento qualquer, mas um derivado da reflexão. *“Nenhuma paixão alheia se revela imediatamente à nossa mente. Somos sensíveis apenas a suas causas ou efeitos. É desses que inferimos a paixão; são eles que geram nossa simpatia”*³⁷⁰. É assim que Hume explica como podemos nos interessar pelo bem alheio e não somente pelo pessoal, como uma paixão que surge em nós indiretamente, a partir da observação da causa ou efeito de outras ações.

Virtude é uma qualidade mental no agente que produz um prazer no paciente e que por sua vez se reflete desta mesma forma no espectador, surgido neste a partir do amor (quando o agente for um que não seja o próprio espectador) ou do orgulho (quando referir-se a si mesmo). A utilidade do caráter, que naturalmente agrada, ou tão somente a agradabilidade imediata aos outros ou a própria pessoa que a executa geram o sentimento agradável. Se a utilidade é a característica que indica ao espectador que a conduta é virtuosa, fica notório que a razão tem um papel considerável nisto, pois é ela que nos instrui sobre as tendências das

³⁷⁰ HUME, D. op.cit., 3.3.1.7, p. 615.

ações. O poder da sua previsibilidade reside na descoberta das relações de causa e efeito, encontrando (e não determinando) o que seja útil.

A razão é forçada a auxiliar as paixões seguindo um critério que recebe da natureza, não tendo autonomia sequer para modificá-lo. Assim, a utilidade é um princípio. Não significa que cada um busque seus próprios interesses, ao menos sempre e necessariamente. A utilidade para Hume não está em desacordo com a simpatia, assim como a razão não está em disputa com as paixões. Se pela simpatia sentimos o que o outro sente, pela utilidade ponderamos como julgar e o que fazer em consideração do impulso sentido. Tudo que é útil é agradável, mas nem tudo que é agradável é útil, porque o útil é um prazer específico, é relativo a outro. Como há prazeres que não precisam se ligar a outros, a utilidade é a agradabilidade imediata apenas para o caráter que traz agradabilidade no seu fim não imediato, enxergado apenas racionalmente. E se a agradabilidade é imediata significa que a avaliação é completamente desprovida da razão?

Hume detecta dois tipos de virtude que não requereriam o cálculo racional, porque não trazem qualquer benefício adicional além do imediato ao próprio possuidor ou aos outros. Não havendo utilidade nestas duas classes de qualidades, a simpatia seria o suficiente para garantir a aprovação social e, portanto, considerá-las como virtudes. Se elas não são úteis, não visam um fim e não há conseqüências as quais se precise prever. Contudo, entendo que mesmo nestes casos particulares, que nem perfazem a maioria e nem detém a maior importância para os homens, onde a simpatia atuaria sozinha provendo um julgamento, o raciocínio ainda teria que cooperar com a imaginação para transformar em ideia o afeto alheio e esta por o indivíduo em situação geral para sentir o afeto correspondente.

A justiça, como um artifício, emerge como o exemplo primaz do auxílio indispensável da razão às paixões. Porque e enquanto não vivemos nos excessos, nem de fartura nem de escassez de recursos naturais, nem de benevolência nem de iniquidade, a justiça faz-se necessária. Desta maneira, por justiça Hume entende o conjunto de leis que nasce do amor por si e acaba por ser vantajoso também ao público, mesmo que não sendo este o propósito original. O indivíduo inibe suas paixões porque percebeu que não há outro meio para viver em sociedade. O interesse próprio restringe-se uma vez que a razão, coletando dados da experiência, calculou que este seria o melhor meio dele atingir seu fim. Se por um lado a justiça ampara-se na força do interesse próprio, que é uma paixão, para garantir o interesse pela ação virtuosa, não seria possível se não fôssemos capazes de sentir prazer também pelo prazer alheio. Identificar a conduta justa não somente como mais uma mediação,

mas a mais eficiente, à aquisição do que interessa, compete exclusivamente à atividade racional.

Entretanto, o que a razão faz é apenas *orientar* o interesse particular, mais forte do que o interesse público por ser mais contíguo, para concordar com a paixão mais fraca. Por isso compete à razão formular leis, distanciando-as de instintos originários, mas não à revelia dos sentimentos. Contrariamente, a razão os pressupõe para conduzi-los do modo mais proveitoso. Assim, o dever concorda engenhosamente com o prazer. As regras de justiça são prova da obediência da razão às nossas paixões, servem para que estas mesmas em quaisquer situações nos motive a agir em prol da ordem social. A naturalização que Hume empreende sobre a teoria moral, encerrando-a dentro dos limites da experiência, leva-o a concluir que a moralidade se compromete em satisfazer os interesses humanos, o que constitui a força do dever na sociedade.

É incontestável que para Hume a razão não motive qualquer ação, uma vez que seja incapaz de fornecer uma preferência à vontade. No entanto, como há uma constante atividade racional nos julgamos morais, a influência da razão sobre a ação é *indireta*, o que leva à conclusão que a expulsão da razão da motivação não é absoluta, por ser readmitida sua presença ali via distinção. Por isso, entendo que Hume não exclui nenhuma das faculdades da mente, razão e sentimento, nem a nível mental, nem social, nem na origem, nem no desenvolvimento da moralidade. Ademais, sempre exercem respectivamente as mesmas funções e em cooperação.

A perspectiva de complementar a epistemologia moral com a moral social, a fim de elucidar a presença das faculdades mentais na moralidade, dá abertura a uma continuidade temática que não se esgota nesta pesquisa. Concluindo que razão e paixões estão indissociadamente ligadas por uma constituição natural, acabei por me deparar com a realidade de disputa entre paixões, que a razão se presta a solucionar, ou ao menos arrefecer. A rivalidade, que Hume desmente haver entre razão e paixões, transpõe-se para o círculo destas, que nunca deixarão de exigir os auxílios daquela.

REFERÊNCIAS

- ALBIERI, Sara. Indução e método na filosofia de David Hume. *Manuscrito*, v.20, n.2, p. 29-45, Outubro/ 2007.
- _____. Caráter e ação moral: a teoria compatibilista de David Hume. *Metacrítica*, v.1, n.2, p.113-122, 2003.
- BACON, Francis. *Novum Organum* ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. Tradução: José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Nova Atlântida*. Tradução: José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997. (Coleção Os Pensadores).
- BALIEIRO, Marcos Ribeiro. *Razão e Sentimento na teoria moral de Hume*. São Paulo: Dissertação de Mestrado, USP, 2005.
- BRITO, Adriano Naves de. Hume e o Empirismo na Moral. *Philosophos*, 6 (1/2), p. 11-25, 2001.
- CARRIER, Martin. Isaac Newton – Princípios da filosofia da natureza: espaço, força, movimento e Deus. In: Kreimendahl, Lothar (Org.). *Filósofos do século XVII*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- CLARKE, Samuel. Um discurso sobre religião natural. In: *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996. (Coleção Repertórios).
- COHEN, I. Bernard & WESTFALL, Richard S. Introdução Geral. In: Newton, Isaac. Textos, antecedentes e comentários. Escolhidos e organizados por I. Bernard Cohen e Richard S. Westfall. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto e EDUERJ, 2002.
- CONTE, Jaimir. *A natureza da moral de Hume*. São Paulo: Tese de Doutorado, USP, 2004.
- COVENTRY, Angela M. A re-examination of Hume's debt to Newton. In: Guimarães, Livia (Org). *Ensaio sobre Hume*. Belo Horizonte: Editora Segrac, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade: Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001. (Coleção Trans).
- FIESER, James. David Hume: Moral Theory. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/h/humemora.htm>. Acessado em 11/06/2006.
- GUIMARÃES, Livia. Reason and Sentiment in Hume's Moral Theory. *Dois Pontos*, v.1, n.2, p. 149-166, jan-jun/2005.
- _____. Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume. *Dois Pontos*, v.4, n.2, p.203-219, outubro/ 2007.
- HUME, David. Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo. Trad. Smith, Plínio Junqueira. *Manuscrito*, XX (2), p.15-27, outubro/2007.
- _____. Diálogos sobre a religião natural. In: *Obras sobre Religião*. Trad. port. Pedro Galvão e Francisco Marreiros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- _____. Investigação sobre o entendimento humano. In: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- _____. Investigação sobre os princípios da moral. In: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- _____. My own life. In: Norton, D.F. & Taylor, J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. Segunda edição. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- _____. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski. 2ª ed. revisada e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- HUTCHESON, Francis. Ensaio sobre a natureza e conduta das paixões e afecções. In: *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996. (Coleção Repertórios).
- _____. Ilustrações sobre o senso moral. In: *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996. (Coleção Repertórios).
- _____. Uma investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista da moral. In: *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996. (Coleção Repertórios).
- JORGE FILHO, Edgard José. *Moral e história em John Locke*. São Paulo: Loyola, 1992. – (Coleção filosofia; 20).
- KEMP SMITH, Norman. *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. Londres: Macmillan, 1964.
- KREIMENDAHL, Lothar. Algumas características do século XVII. In: Kreimendahl, Lothar (Org.). *Filósofos do século XVII*. Tradução: Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- _____. A filosofia do século XVIII como filosofia do Iluminismo. In: Kreimendahl, Lothar (Org.). *Filósofos do século XVIII*. Tradução: Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.
- KROHN, Wolfgang. Francis Bacon: filosofia da pesquisa e do progresso. In: Kreimendahl, Lothar (Org.). *Filósofos do século XVII*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- LEIDHOLD, Wolfgang. Francis Hutcheson: Ser humano, moral e política. In: Kreimendahl, Lothar. *Filósofos do século XVIII*. Trad. Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, (vol.I-II). Coord. Trad. (Port.) Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- MACINTYRE, Alasdair C. Hume on 'Is' and 'Ought'. In: Tweyman, Stanley (Ed.). *David Hume: Critical Assessments*, Volume IV. Londres: Routledge, 1995.
- MACKIE, J. L. *Hume's Moral Theory*. Londres: Routledge, 1980.
- MALHERBE, Michel. Hume e as morais do sentimento. Trad. Paulo Neves. In: Canto-Sperber, Monique (org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 761.
- MARICONDA, Pablo Rubén. O controle da natureza e as origens da dicotomia entre fato e valor. *Scientiae studia*, v.4, n.3, p.453-472, 2006.
- McINTYRE, Jane L. Hume: Second Newton of the Moral Sciences. *Hume Studies*, v. XX, n. 1, p.1-18, abril, 1994.
- MONTEIRO, João Paulo. *Natureza, Conhecimento e Moral na filosofia de Hume*. São Paulo: Tese de livre-docência, USP, 1975.
- _____. Indução e hipótese na filosofia de Hume. *Manuscrito*, v.1, n.2, p.85-111, 1978.
- _____. Introdução. In: Hume, D. *Obras sobre Religião*. Trad. port.: Pedro Galvão e Francisco Marreiros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- _____. 7 Trad. port.: Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- _____. *Teoria, Retórica, Ideologia*. São Paulo: Ática, 1975.
- NEWTON, I. *Princípios matemáticos da filosofia natural*. Tradução: Carlos Lopes de Mattos, Pablo Rubén Mariconda e Luiz Possas. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

- _____. *Óptica*. Tradução: Carlos Lopes de Mattos, Pablo Rubén Mariconda e Luiz Possas. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).
- _____. Textos, antecedentes e comentários. Escolhidos e organizados por I. Bernard Cohen e Richard S. Westfall. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto e EDUERJ, 2002.
- NOXON, James. *Hume's philosophical development: a study of his methods*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- NUYEN, A.T. David Hume on Reason, Passions and Morals. In: Tweyman, Stanley (Ed.). *David Hume: Critical Assessments*, Volume IV. Londres: Routledge, 1995.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de Oliveira. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993. – (Coleção filosofia; 25).
- RAPHAEL, D.D. Hume's critique of ethical rationalism. In: Todd, William B. *Hume and the Enlightenment* (Essays presented to Ernest Campbell Mossner). Bristol: Thoemmes, 1974.
- RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. Org. Barbara Herman. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da Revolução Científica*. Tradução: Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- _____. *Francis Bacon: da magia à ciência*. Tradução: Aurora Fornoni Bernardini. Londrina: Edel, Curitiba: Editora da UFPR, 2006.
- RUSSELL, Paul. *Freedom and Moral Sentiment: Hume's way of naturalizing responsibility*. New York e Oxford: Oxford University Press, 1995
- SCHLIESSER, Eric. *Hume's newtonianism and anti-newtonianism*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/hume-newton>. Janeiro/2007.
- SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- SHAFTESBURY. Uma investigação acerca da virtude ou do mérito. In: *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996. (Coleção Repertórios).
- SMITH, Plínio Junqueira. *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995. – (Coleção filosofia; 32).
- SPRUTE, Jürgen. Shaftesbury: filosofia da harmonia e do belo na natureza. In: Kreimendahl, Lothar. *Filósofos do século XVIII*. Trad. Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.
- ZATERKA, Luciana. *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2004. (Coleção Estudos Seiscentistas).