

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAZÃO E SENTIMENTO NA TEORIA MORAL DE HUME

Marcos Ribeiro Balieiro

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação da Profa. Dra. Maria das Graças de Souza

São Paulo
2005

COMISSÃO JULGADORA

Presidente da banca

Profa. Dra. Maria das Graças de Souza

Avaliador

Avaliador

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Professora Maria das Graças. Sua dedicação, sua paciência, seu rigor e sua humanidade serão sempre uma inspiração para mim.

Ao Professor Caetano Ernesto Plastino, pelas conversas agradáveis e esclarecedoras e por um dia ter perguntado algo como “você já deu uma olhada no Hume”?

Ao Professor Roberto Bolzani Filho, por mais conversas agradáveis e esclarecedoras e por ter dissipado os preconceitos que eu trouxe do colegial sobre a filosofia de Hume.

Aos professores Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta, bem como a todos os colegas do Grupo de Estudos de Filosofia das Luzes Britânicas, pela possibilidade de debater boa parte dos assuntos de que trato ao longo deste texto.

À Dona Zelinda, que foi a primeira a abrir meus olhos para as questões algumas vezes aterradoras, mas sempre fascinantes, de que venho me ocupando.

Aos meus pais e à minha irmã, pelo amor e, principalmente, pela paciência.

À Cecília, pela amizade incondicional e pelas observações sempre pertinentes que tanto colaboraram com o desenvolvimento de minha pesquisa.

Aos meus verdadeiros amigos, que sempre tiveram muito mais fé do que eu na minha capacidade de terminar este trabalho.

À CAPES, que me forneceu o auxílio material que possibilitou que eu me dedicasse totalmente à minha pesquisa.

Ao CNPq, pela bolsa de iniciação científica que foi de grande ajuda no início de meus estudos sobre a moral humeana.

SUMÁRIO

RESUMO.....	5
ABSTRACT.....	6
CAPÍTULO I – OS FUNDAMENTOS DA MORAL NA FILOSOFIA DAS LUZES BRITÂNICAS.....	7
1. Hobbes e a precipitação do debate.....	9
2. Primeiras reações – o racionalismo moral.....	13
3. Shaftesbury e o início do sentimentalismo moral	21
4. Mandeville – a moral como hipocrisia.....	25
5. Hutcheson e a reafirmação do sentimentalismo.....	27
6. O lugar de Hume.....	32
CAPÍTULO II – SOBRE AS DISTINÇÕES MORAIS.....	35
1. A crítica ao racionalismo no <i>Tratado da Natureza Humana</i>	35
2. O <i>Tratado</i> e a <i>Investigação sobre os princípios da moral</i>	41
3. Simpatia X Benevolência.....	52
4. A retórica sentimentalista.....	57
CAPÍTULO III – DA ORIGEM E DO DESENVOLVIMENTO DA MORALIDADE...65	
1. Hume e as morais do amor próprio.....	66
2. Paixões egoístas no surgimento da moralidade.....	73
3. A simpatia e o surgimento da moralidade no <i>Tratado da Natureza Humana</i>	78
4. A <i>Investigação sobre os princípios da moral</i>	80
5. O papel da razão.....	83
6. Ordem social e ordem moral.....	87
CONCLUSÃO.....	90
BIBLIOGRAFIA.....	98

RESUMO

A relação entre os papéis desempenhados pela razão e pelo sentimento na teoria moral de Hume é um tema bastante controverso. Ainda que boa parte dos comentadores, especialmente os mais recentes, tenha se dedicado a essa questão, existem alguns pontos que permanecem obscuros.

O que pretendo, ao longo deste trabalho, é mostrar que tanto a razão quanto o sentimento têm papéis de grande relevância na moral humiana: ora, o filósofo afirma explicitamente que, ainda que o fundamento da moral esteja em um sentimento ou sentido interno, só podemos ser tocados pelo sentimento exato de censura ou aprovação depois de reconhecer a utilidade de um certo ato, o que é uma tarefa inegavelmente da razão. Ainda assim, o papel que ele atribui à razão implica justamente uma adesão à corrente que, mais tarde, convencionou-se chamar sentimentalismo moral. Investigarei também de que modo razão e sentimento colaboram para a origem e para o processo de desenvolvimento da moralidade, tentando mostrar com clareza que Hume tira a força normativa da moralidade justamente de uma base não-moral, e que isso é uma das principais vantagens que o autor tem sobre o ceticismo moral. Por fim, tratarei de expor, de maneira muito breve, a moral humiana como resultado de um projeto maior de filosofia que leva em consideração a relação da filosofia com o vulgo. Do modo como vejo, isso pode jogar mais algumas luzes sobre a moral humiana.

Vale lembrar que todos esses aspectos serão investigados levando-se em conta a maneira como Hume se insere no debate sobre os fundamentos da moral que ocupou parte tão grande dos pensadores das luzes britânicas.

Palavras-chave: Hume, razão, sentimento, moral, filosofia escocesa, século XVIII, luzes britânicas.

ABSTRACT

The relation between the roles played by reason and sentiment in Hume's moral theory is a quite controversial subject. Even though it has been examined by many scholars, specially the more recent ones, some points of this question still have to be better explained.

I intend, along this work, to establish that reason and sentiment both have roles of great importance in Hume's moral theory: though the philosopher states that the foundation of moral is an internal sentiment or sense, we can only have the appropriate feeling of approbation or blame after we recognize the utility of a certain act, and that's undeniably a task of reason. Even so, the role he attributes to reason shows his allegiance to what we have of late called moral sentimentalism. I will also inquire on the way reason and sentiment contribute to the origin and the development of morality, trying to show clearly that Hume derives the normative force of morality from a non-moral basis, and it constitutes one of the author's greatest advantages against moral skepticism. At last, I'll try to expose, in a very brief manner, Hume's moral theory as a part of a bigger philosophical project which always takes into account the relations between philosophy and the vulgar. The way I see, it might help to clear some aspects of Humean morals.

We should keep in mind that all these subjects will be approached taking into account the way Hume takes part in the debate concerning the foundations of morals, which has drawn the attention of many philosophers of the British enlightenment.

Key words: Hume, reason, sentiment, morals, Scottish philosophy, 18th century, British enlightenment.

CAPÍTULO I

OS FUNDAMENTOS DA MORAL NA FILOSOFIA DAS LUZES BRITÂNICAS

Em sua autobiografia *My Own Life*, Hume pinta de si mesmo a imagem de um autor avesso a controvérsias. Em suas próprias palavras, “Eu tinha firmado a resolução, que mantive inflexivelmente, de nunca responder a ninguém; e não sendo muito irascível em meu temperamento, mantive-me facilmente sitante de todas as disputas literárias (Hume, 1993)”¹. Essa afirmação, escrita a propósito de um momento em que as obras do autor estavam começando a ser estimadas nos círculos considerados “de boa companhia”, deve, entretanto, ser lida com certa cautela. Mesmo o leitor mais descuidado do *Tratado da natureza humana* e de textos posteriores do autor não poderia deixar de notar os vários ataques realizados por Hume tanto a pensadores considerados clássicos já no século XVIII quanto a autores que participavam dos acalorados debates que ocorriam à época. Além disso, alguém que observe mesmo rapidamente as cartas do filósofo poderá notar sem muita dificuldade que ele discutiu conceitos importantes de sua obra com autores renomados, como Francis Hutcheson e Adam Smith, apenas para ficar em dois exemplos.

Mesmo que não fosse esse o caso, seria imprescindível distinguir o autor que havia decidido “não responder a ninguém” de um autor que não fosse sensível aos problemas que ocuparam algumas das mentes mais brilhantes de seu tempo. Que Hume tenha evitado um grande envolvimento em querelas é algo que se pode conceber. Por outro lado, seria impossível dizer que sua obra não é uma tomada de posição acerca de problemas eram

¹ “I had fixed a resolution, which I inflexibly maintained, never to reply to any body; and not being very irascible in my temper, I have easily kept myself clear of all literary squabbles”. Todas as citações de Hume que tiverem a referência “Hume, 1993” foram retiradas da edição eletrônica da série *Past Masters*, já que encontrar passagens específicas pareceu bem mais simples com o uso de um meio eletrônico. Ainda que essa edição não tenha algo como uma numeração das páginas, o mecanismo de busca do CD ROM permite que passagens específicas do texto sejam localizadas com facilidade.

bastante discutidos pelos filósofos britânicos do século XVIII e, em muitos casos, pela filosofia moderna de maneira geral. Isso é algo que não requer grandes esforços para ser notado.

Pretendo, ao longo deste trabalho, fazer uma análise da relação entre razão e sentimento na teoria moral humiana. Convém, então, depois do que foi dito nos parágrafos anteriores, que eu concentre parte de meus esforços em fazer uma exposição, que talvez se mostre demasiado breve, do debate em que a moral de Hume se insere. A discussão sobre os papéis desempenhados por razão e sentimento nas distinções morais realizadas pelos homens foi um tema central na filosofia das luzes britânicas e foi responsável por vários debates bastante acalorados. Desse modo, creio que a teoria moral humiana deve ser entendida não apenas isolada em si mesma, mas sim como uma tomada de posição em um debate que, naquele contexto, era bastante difundido. Contextualizar os escritos morais de Hume no debate em que eles estavam originalmente inseridos pode ser uma boa maneira de evitar certos preconceitos típicos dos leitores contemporâneos, além de chamar a atenção para autores não tão conhecidos atualmente.

A descrição do debate sobre os fundamentos da moral, entendido do modo como ocorreu especialmente entre os pensadores britânicos do XVIII, ocupará todo este primeiro capítulo, e pretendo que ele seja um bom modo de chamar a atenção para os temas tratados no restante deste trabalho. No capítulo II, será exposta a maneira como Hume considera que razão e sentimento atuam nas distinções morais. O capítulo III trata de mostrar como se dão, para o filósofo, a origem e o desenvolvimento da moralidade, sempre tendo em vista mostrar de que maneira ele considera que razão e sentimento interferem nesses processos. Por fim, tratarei de observar alguns aspectos mais gerais da teoria moral humiana que decorram dos temas tratados em pontos anteriores do texto.

Passemos, agora, à exposição propriamente dita do debate sobre os fundamentos da moral mantido praticamente ao longo de todo o século XVIII pelos filósofos britânicos. Vale a pena definir de antemão três correntes às quais farei referência várias vezes ao longo de todo este trabalho. A primeira delas são os cétricos morais, pensadores que, de maneira geral, defendem que as distinções morais realizadas pelos homens não podem ser consideradas naturais. Para esses pensadores, a moral seria apenas uma forma refinada de amor próprio: em

última instância, apenas um modo de satisfazer interesses pessoais. Entre os defensores mais populares dessa maneira de considerar a moralidade, podemos mencionar Thomas Hobbes e Bernard Mandeville.

Outra das correntes que serão examinadas aqui é a que, daqui para frente, chamarei racionalismo moral. O que a caracteriza é que os pensadores que se filiaram a ela concentram seus esforços em mostrar que a moralidade pode ser deduzida a partir de preceitos racionais. Para eles, haveria algo como uma moralidade presente na própria natureza do mundo e a razão seria a única faculdade capaz de discerni-la com clareza. Desse modo, as paixões só poderiam conduzir ao erro e a ações moralmente censuráveis. Entre os racionalistas morais poderíamos listar, entre outros, Samuel Clarke, William Wollaston e o bispo Joseph Butler.

Por fim, devemos mencionar, aqui, uma terceira corrente, que chamarei, ao longo de todo este trabalho, sentimentalismo moral, cujos adeptos consideravam que a moralidade é fruto de um sentimento. Em boa parte dos casos, os sentimentalistas morais defendiam que a moralidade é apreendida por um sentido interno, responsável pela produção do que chamavam um sentimento moral. Podemos dizer, ainda talvez de modo não muito preciso, que essa corrente foi iniciada por Anthony Ashley Cooper, terceiro conde de Shaftesbury. Outros adeptos importantes são, por exemplo, Francis Hutcheson e Henry Home, Lord Kames.

Evidentemente, essas três correntes não são apresentadas neste momento com grande rigor. Essa classificação, do modo como foi exposta nos parágrafos acima, tem por objetivo apenas apresentar denominações gerais que espero que sejam úteis especialmente nos capítulos posteriores, facilitando a análise de certas relações entre a teoria moral humiana e as maneiras de conceber a moralidade acima delineadas. De qualquer maneira, tratarei de expor de maneira um pouco mais detalhada, a seguir, o tratamento dado por alguns dos principais representantes dessas correntes à questão dos fundamentos da moral.

1. Hobbes e a precipitação do debate

Para bem compreender o debate que ocupou boa parte da obra dos autores britânicos do século XVIII, faz-se necessário considerar, antes de qualquer outra coisa, a teoria

desenvolvida por Thomas Hobbes a respeito dos julgamentos morais realizados pelos homens. Isso porque não seria incorreto dizer que, de uma certa maneira, o debate entre racionalistas e sentimentalistas constituiu, de certo modo, uma reação ao ceticismo moral hobbesiano. Vejamos, então, o que nos diz esse filósofo sobre os fundamentos da moral.

Como bem observa David Fate Norton, Hobbes, bastante impressionado pelas descobertas da nova ciência, rejeita a visão medieval de que a natureza incorpora valores intrínsecos (Norton, 1994, p. 151). Segundo Norton, Hobbes defende a tese de que “não há valores na natureza, e não há fundação da moralidade na natureza. Seres humanos são essencialmente amorais. Não há faculdade social, nem alguma diferença moralmente significativa entre as motivações humanas. Cada um de nós age a partir do interesse próprio e apenas desses motivos. É concedido que, rotineiramente, parecemos fazer distinções morais, chamar algumas pessoas ou ações “boas” e outras, “más”, mas a análise mostra que não há fundação substantiva para essas distinções morais. “Bem” se refere àquilo que dá prazer, “mal” àquilo que inflige dor, enquanto as coisas que dão origem ao prazer e à dor são uma função de apetites ou desejos transitórios e idiossincráticos que são eles próprios simplesmente respostas mecânicas a estímulos físicos”² (*Ibidem*, p. 151).

Além disso, no capítulo XIII do *Leviatã*, Hobbes diz explicitamente que as características naturais do homem o fazem avesso à vida em sociedade, não permitindo que ele obtenha algum prazer da companhia de seus semelhantes. Pelo contrário, cada homem, se levadas em conta apenas suas características naturais, é levado a um estado de guerra constante com todos os outros. Segundo Hobbes, seriam três as principais características responsáveis por tal condição: a competição, a desconfiança e o desejo de glória. Nas palavras do próprio autor,

² “There are no values in nature, and there is no foundation of morality in nature. Humans are essentially amoral. There is no social faculty, nor is there any morally significant difference among human motivations. Each of us acts from self-interested motives and only from these motives. Granted, we routinely appear to make moral distinctions, to call some persons or actions ‘good’ and others ‘evil’, but analysis shows that there is no substantive foundation for these moral distinctions. ‘Good’ refers to that which gives pleasure, ‘evil’ to that which gives pain, while those things that give rise to pleasure and pain are a function of transient and idiosyncratic appetites or desires that are themselves merely mechanical responses to physical stimuli”.

“A primeira faz com que os homens tomem ataques por ganho, a segunda, por segurança, e a terceira, por reputação. A primeira usa a violência para fazer com que se tornem mestres das pessoas, esposas, filhos e gado de outrem; a segunda para permitir que se defendam; a terceira por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma opinião diferente ou qualquer outro sinal de menosprezo, tanto diretamente contra suas pessoas, como por reflexão quando dirigidos à sua família, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome. Aqui está manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum para mantê-los todos em temor, eles estão naquela condição que se chama guerra; e tal guerra é de todos os homens contra todos os homens. Pois a GUERRA não consiste na batalha apenas, ou no ato de lutar, mas em um intervalo de tempo em que a vontade de contender pela batalha é suficientemente conhecida”.³(Hobbes, 1993⁴)

Se observarmos os aspectos da natureza humana tal como vista por Hobbes mencionados até aqui, veremos que, de fato, os seres humanos são, para ele, desprovidos de qualquer característica que possa levá-los, ao menos originalmente, a qualquer coisa parecida com um julgamento verdadeiramente moral. Os homens, do modo como Hobbes os vê, desprezariam a simples idéia de convivência social e estariam, no fim das contas, predispostos a um constante estado de guerra de todos contra todos. De que maneira, então, esse autor considera que surge algo como a moralidade? Essa questão começa a ser

³ “The first, maketh men invade for gain; the second, for safety; and the third, for reputation. The first use violence, to make themselves masters of other men’s persons, wives, children and cattle; the second, to defend them; the third, for trifles, as a word, a smile, a different opinion, and any other sign of undervalue, either direct in their persons, or by reflection in their kindred, their friends, their nation, their profession, or their name. Hereby it is manifest, that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war, as is of every man, against every man. For WAR, consisteth not in battle only, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the will to contend by battle is sufficiently known.” (*Leviathan*, Chapter XIII)

⁴ As citações de Hobbes deste capítulo também foram retiradas da edição constante do CD da série *Past Masters*.

respondida já no capítulo XIII. A vida do homem nesse suposto estado de guerra, como se pode imaginar, não é muito agradável. Vejamos, mais uma vez, o que o próprio Hobbes tem a dizer sobre isso:

“Em tal condição, não há lugar para a indústria; porque o fruto dela é incerto: e conseqüentemente, nenhuma cultura da terra; nenhuma navegação, ou uso das comodidades que podem ser importadas por mar; nenhuma construção cômoda, nenhum instrumento de locomoção, ou remoção de coisas que requerem muita força; nenhum conhecimento da face da terra; nenhuma contagem do tempo, nenhuma arte, nenhuma ilustração, nenhuma sociedade; e o que é pior do que tudo, medo contínuo, e risco de morte violenta; e a vida do homem, [é] solitária, pobre desagradável, brutal e curta.”⁵ (Hobbes, 1993)

Fica evidente, ao se levar em conta essa passagem, que o estado de guerra em que os homens se encontrariam naturalmente está longe de ser desejável. Faz-se necessário, para que os homens tenham uma existência menos miserável, que a paz seja garantida. A razão aponta certos meios pelos quais isso pode ser conseguido. Entre as características que Hobbes destaca como propícias à obtenção e à manutenção da paz, podemos listar, entre outras, a justiça, entendida aqui apenas como o respeito à palavra dada, a gratidão, a modéstia e a misericórdia. Tais qualidades seriam, no entender de Hobbes, discerníveis pela razão como essenciais à manutenção de uma existência pacífica e, no entender do filósofo, ainda que os homens possam divergir, em diferentes tempos e lugares, a respeito de quais características são boas e quais ruins, todos concordarão que a paz é boa. Assim, devem ser chamadas virtudes as características que colaboram para a manutenção da paz e a verdadeira filosofia moral é o estudo dessas qualidades.

⁵_____

“In such condition, there is no place for industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodious building; no instruments of moving, and removing such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society; and which is the worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short.” (*Leviathan*, Chapter XIII)

A importância dada à razão na filosofia moral hobbesiana não deve confundir o leitor: o conceito de razão empregado pelo autor tem apenas o sentido de cálculo ou de observação de certos meios para se atingir um determinado fim. Não existe, para Hobbes, nenhuma característica que torna os seres humanos capazes de distinções especificamente morais. Mesmo as leis de natureza não podem ser consideradas estritamente morais, já que não são leis propriamente ditas, apenas ditames da razão que buscam promover um certo fim, considerado desejável. Isso é inegável se observarmos que, no capítulo XIII do *Leviatã*, Hobbes afirma que “os desejos e outras paixões dos homens não são pecados em si mesmos. E não mais pecaminosas são as ações que procedem dessas paixões, até que se conheça uma lei que as proíbe, o que, até que a lei seja feita, não se pode conhecer; e nenhuma lei pode ser feita até que se tenha concordado sobre a pessoa que a fará”⁶ (Hobbes, 1993).

Podemos concluir, então, que a moralidade é, para Hobbes, não apenas algo totalmente desprovido de um fundamento natural, mas também dependente da instituição de certas leis, que devem ser estabelecidas por alguém escolhido para tal fim. Essa é, de fato, a base da teoria hobbesiana do contrato fundador da sociedade e, com ela, o Estado. É impossível, pois, separar a existência da moralidade do contrato que determina o próprio início da vida em sociedade. A implicação é óbvia: a moralidade pode ser resumida, de acordo com a teoria moral hobbesiana, ao respeito às leis instituídas pelo soberano escolhido para fazer as leis e mantê-las. Seria no mínimo ingênuo supor que a moral pode ter base na própria natureza das coisas ou dos homens. De maneira bem mais geral, podemos dizer que Hobbes deriva a moralidade de uma base amoral. A partir da apresentação de um universo em que bem e mal são simplesmente inexistentes, tenta criar uma doutrina moral que se sustente no caso de a moralidade estar ausente tanto das coisas mesmas quanto da natureza humana. Se faz algum sentido pensar em virtudes e vícios no pensamento hobbesiano é apenas como meios para se atingir um determinado fim que interessa a todos os homens. Estes agiriam motivados exclusivamente por seus interesses próprios.

2. Primeiras reações: o racionalismo moral

⁶ “The desires, and other passions of men, are in themselves no sin. No more are the actions, that proceed from those passions, till they know a law that forbids them: which till laws be made they cannot know: nor can any law be made, till they have agreed upon the person that shall make it.” (*Leviathan*, Chapter XIII)

Como seria de se esperar, a teoria moral hobbesiana não passaria sem gerar protestos de algum tipo, tendo sido vista como um perigoso assalto à moralidade por pensadores como Ralph Cudworth. Este, por sua vez, acreditava que distinções morais são reflexos de características fixas e imutáveis da realidade. Como bom platônico, Cudworth defendia que a natureza tem uma ordem bem definida. Isso é verificável se levarmos em conta que temos conhecimento, ainda que incompleto, das coisas. E não faz sentido falar em conhecimento senão das coisas como elas são. Além disso, conhecer um determinado objeto sempre envolve conhecer sua natureza, de modo que, se há conhecimento, deve haver uma natureza para se conhecer.

O reconhecimento do bem e do mal se dá, para Cudworth, do mesmo modo que qualquer tipo de conhecimento sobre o mundo exterior. Da mesma maneira que a adesão do autor ao platonismo o leva a crer na existência de idéias inatas que possibilitam o conhecimento do comportamento dos corpos e da soma dos ângulos de um triângulo, leva-o também a defender que temos idéias inatas de conceitos morais como virtude, caridade e justiça, que podem ser equiparados a aspectos do mundo exterior (Norton, 1994, pp. 152-153).

Essa maneira de conceber a moralidade parece ter influenciado ao menos boa parte dos pensadores que trataram a questão dos fundamentos da moral no século XVIII. Como já vimos, existem pelo menos alguns filósofos morais que trataram de conceber as distinções morais realizadas pelos homens como resultado de uma descoberta racional de algo que faria parte da própria realidade do mundo exterior. Samuel Clarke é um deles. Em seu *Discurso sobre religião natural*, tratou de defender, em primeiro lugar, que a divindade criou o universo com base em certas relações que acarretam certas regras explicitamente morais. Nas palavras do próprio Clarke,

“As mesmas necessárias e eternas *relações diferentes*, segundo as quais coisas diferentes se sustentam mutuamente, e a mesma conseqüente *adequação* ou *inadequação* da aplicação de diferentes coisas ou diferentes relações umas às outras, a respeito das quais a vontade de Deus sempre e necessariamente se determina

ao optar pela realização tão só do que é agradável à justiça, equidade, bondade e verdade, com vistas ao bem-estar do universo inteiro, *devem* também determinar constantemente as vontades de todos os seres racionais subordinados, governar todas as suas ações pelas mesmas regras, com vistas ao bem público, nas respectivas situações.” (Clarke, 1996, p. 38)

É essencial notar que, para o autor, o fato de o universo ser constituído dessa maneira implica necessariamente em certas obrigações, como ficará evidente na passagem seguinte:

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

Ficam suficientemente claros, a partir das passagens mencionadas, alguns aspectos essenciais da teoria moral defendida por Clarke. Em primeiro lugar, ela é pautada em certas relações diferentes que as coisas mantêm umas com as outras. Tais relações teriam sido estabelecidas pelo próprio Deus, por assim dizer, no próprio ato da criação. Os objetos presentes na natureza comportariam certas relações, que são eternas e imutáveis. Além disso, não seria exagero dizer que o universo é todo concebido segundo uma ordem moral, de modo que agir observando as relações estabelecidas na natureza certamente garantiria a observância de normas estritas de “justiça, equidade, bondade e verdade”. É interessante notar que tais

relações universais imutáveis, estabelecidas pelo Criador, devem ter primazia sobre qualquer tipo de instituição meramente humana. Além disso, mesmo que não as considerássemos *enquanto mandamentos divinos*, deveríamos agir como mandam as relações entre os objetos naturais simplesmente porque esse seria o meio de promover o bem comum e, mais ainda, “o bem-estar do universo inteiro”.

O que foi dito até aqui basta para mostrar que o verdadeiro fundamento da moral é, segundo Clarke, nada mais que um conjunto de relações inscritas na natureza pelo próprio Deus. Resta verificar, agora, de que maneira ele considera que os homens podem, por assim dizer, ter acesso a tais relações. Na seguinte passagem, também extraída de seu *Discurso sobre religião natural*, ele observa que

“... que existe a adequação ou propriedade de certas circunstâncias a certas pessoas, e uma impropriedade de outras, fundamentada na própria natureza das coisas e nas qualificações de pessoas, antecedendo toda e qualquer espécie de ordenamento ou prescrição positiva; que também das diferentes relações de diferentes pessoas entre si surge necessariamente uma propriedade ou impropriedade de certas maneiras de comportamento de algumas pessoas diante de outras, que é tão manifesto quanto as propriedades que fluem das essências de diferentes números matemáticos terem entre si diferentes congruências ou incongruências; ou que, em mecânica, certos pesos ou potências têm forças muito diferentes e diferentes efeitos recíprocos, de acordo com suas diferentes distâncias, ou diferentes posições e situações em suas relações mútuas. Por exemplo: que Deus é infinitamente superior aos homens é tão claro quanto o infinito ser maior do que um ponto, ou a eternidade durar mais do que um momento.” (Clarke, 1996, p. 39)

O que essa parte do texto deixa bastante explícito é que a teoria moral de Clarke confia à razão o papel de discernir a maneira como os homens devem agir, tanto no que diz respeito às circunstâncias em que se encontram como no que toca a maneira pela qual devem tratar uns aos outros. As leis morais têm, para Clarke, a mesma origem e a mesma validade que as regras matemáticas ou mecânicas, e podem ser descobertas pela mesma faculdade. A mesma razão que prova que a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a dois retos é capaz de mostrar que os homens devem, por exemplo, agir segundo certas regras de justiça e equidade. Isso fica claro em várias outras passagens do texto, como por exemplo a seguinte:

“Ora, o que essas eternas e inalteráveis relações, referências ou proporções de coisas, com seus conseqüentes acordos ou desacordos, adequações ou inadequações, *são* absoluta e necessariamente em si mesmas, também são *aquilo que parecem ser no entendimento* de todos os seres inteligentes, à exceção apenas daqueles que entendem ser as coisas aquilo que não são, ou seja, daqueles cujo entendimento é deveras imperfeito ou profundamente perverso. E por esse entendimento ou conhecimento das coisas é que as *vontades* de todos os seres inteligentes também são constantemente dirigidas e devem, necessariamente, ser determinadas para agir em conformidade, à exceção apenas daqueles que querem que as coisas sejam o que não são nem podem ser, ou seja, aqueles cujas vontades estão corrompidas por interesses ou sentimentos particulares, ou abaladas por alguma paixão dominante e insensata.” (Clarke, 1996, pp. 45-46)

Creio não haver mais dúvidas, agora, de que é a razão ou entendimento que, para Clarke, guia as ações de modo a que sejam moralmente corretas. Se por um lado ele não oferece grandes tentativas de explicação de como o entendimento é capaz de motivar as vontades dos homens, ao menos é certo que essa é a tese defendida pelo autor. Toda imoralidade deve proceder, assim, de um entendimento imperfeito ou de uma vontade

corrompida por paixões insensatas. Podemos concluir, então, que a teoria moral de Clarke é bastante característica daquilo que denominamos, em um momento anterior deste capítulo, racionalismo moral, já que sustenta que a moralidade, presente em uma natureza mesmo externa aos seres humanos, pode ser desvelada pela razão que, além de tudo, seria capaz de impelir os seres humanos a agir da maneira correta.

A preocupação em refutar a teoria moral hobbesiana, que, como já foi dito, talvez tenha sido o estopim do debate sobre o fundamento da moral travado pelos filósofos britânicos do XVIII, também está bastante presente na obra de Clarke. O *Discurso* a que tenho feito referência nos últimos parágrafos é encerrado, precisamente, com cinco objeções à teoria de Hobbes, as quais não é preciso detalhar aqui. Além disso, em um momento anterior do texto, Clarke afirma que poderia parecer desnecessário provar a existência de diferenças reais entre bem e mal se não fosse por homens que, como Hobbes, tentaram provar que não havia um fundamento para esse tipo de distinção na real natureza das coisas (Clarke, 1996, p. 41). De certo modo, isso evidencia certa preocupação em refutar o ceticismo moral que pode ser encontrada em todos os pensadores que defendam a existência real de distinções morais, sejam eles adeptos do racionalismo ou do sentimentalismo morais.

Talvez seja interessante, agora, mostrar outra teoria moral racionalista, com o objetivo de evitar a falsa impressão de que, no fim das contas, todos os adeptos dessa maneira de conceber a moralidade defendiam aproximadamente as mesmas idéias. É evidente que, se podem ser considerados como membros de uma mesma corrente filosófica, suas doutrinas têm em comum aspectos bastante relevantes. Entretanto, é essencial que se procure atentar àquilo que cada um desses pensadores tem de particular. Além disso, creio ser importante apresentar, em linhas gerais, a obra de ao menos mais um autor, contra o qual Hume empreende um ataque bastante vigoroso na Seção I da Parte I do Livro III de seu *Tratado da natureza humana*. Trata-se de William Wollaston. Em um texto de 1722 chamado *A religião da natureza: um esboço*, esse autor defende que “se às coisas fosse permitido falar por si mesmas em sua própria linguagem natural, veríamos que, com moderada atenção, *elas próprias* proclamam sua retidão e integridade ou sua improbidade e perversão” (Wollaston, 1996, pp. 87-88).

Não é mera analogia essa afirmação de Wollaston. Ele inicia sua explanação a respeito da maneira como vê as distinções morais com três afirmações. A primeira é a de que um ato só pode ser denominado moralmente bom ou mau se for executado por um ser capaz de “*distinguir e agir por si mesmo* ou, em poucas palavras, *de um agente livre e inteligente*” (Wollaston, 1996, p. 88). A segunda afirma que são verdadeiras as proposições que “*expressam coisas tal como elas são, ou, verdade é a conformidade daquelas palavras ou sinais pelos quais as coisas são expressas às próprias coisas*” (Wollaston, 1996, p. 88). A terceira, que certamente merece maior atenção, é a afirmação de que “*uma proposição verdadeira pode ser negada, ou as coisas podem ser negadas por atos, assim como por palavras expressas ou por uma outra proposição*” (Wollaston, 1996, p. 88). Pode-se dizer que esta última afirmação sintetiza toda a doutrina moral proposta por Wollaston, que vê significados em pelo menos boa parte dos atos ou gestos realizados pelos homens. E o autor faz referência, aqui, tanto a atos como um simples choro ou franzir do cenho quanto àqueles que, segundo ele, “constituem o caráter de um homem na vida, que têm uma existência real e seriam interpretados por qualquer juiz imparcial como *dotados de uma significação e implicando alguma proposição* para ser tão claramente entendida como se fosse declarada em palavras” (Wollaston, 1996, p. 89). Tendo isso em mente, Wollaston estabelece que um ato moralmente bom é aquele que, por assim dizer, equivale a uma proposição correta e um ato moralmente mau, o que equivale a uma proposição errada. Nas palavras do próprio autor, “*O bem e o mal morais são coincidentes com o certo e o errado, pois não pode ser bom o que é errado, nem ser mau o que é correto*” (Cabral, 1996, p. 100).

Para facilitar a compreensão da teoria moral de Wollaston, vejamos um exemplo empregado pelo próprio autor:

Se um batalhão de soldados, ao ver um outro batalhão aproximando-se, abrir fogo contra ele, essa ação evidenciaria que eram inimigos? E se não fossem inimigos, essa linguagem militar não mostraria o que era *falso*? Não, talvez possa ser dito; isso só pode ser chamado um equívoco, como o que aconteceu aos atenienses no ataque de Epípolas ou aos cartagineses em seu último acampamento contra Agátocles na África. Suponha-se

então que, em vez desse tiroeiro, algum oficial tivesse *dito* que eram inimigos quando, na verdade, eram amigos: essa declaração afirmando que eles eram inimigos não seria falsa, não obstante aquele que a proferiu estar enganado? A verdade ou falsidade dessa afirmação não depende do conhecimento ou ignorância do locutor, porque existe um certo *sentido* associado às palavras, o qual deve concordar ou discordar daquilo a cujo respeito a afirmação foi feita. A situação ainda é a mesma se substituirmos *palavras* por *ações*. (Wollaston, 1006, p. 89)

Pode-se dizer que, de certa forma, estão presentes aqui todos os elementos da teoria wollastoniana tal como acabamos de vê-la. Os atos e gestos humanos podem ser entendidos como proposições e, no fim das contas, um ato que seja equivalente a uma proposição errada será sempre moralmente mau, mesmo que fruto de uma eventual ignorância. Como veremos no próximo capítulo, as críticas de Hume ao racionalismo poderão, em boa parte, ser aplicadas a esses dois aspectos dessa doutrina adversária.

Wollaston admite que existe certa significância atribuída a alguns atos do homem que não procedem sempre da natureza, mas, por vezes ao menos, do costume. Esse tipo de ato pode ter significados distintos conforme a época ou o lugar. O filósofo dá exemplos como a diferença de significado entre o uso de chapéus pelos cristãos, que se descobrem ao rezar, e os judeus, que fazem questão de cobrir suas cabeças sempre que oram ou proferem suas bênçãos litúrgicas. O que entre os cristãos é mostra de reverência tem exatamente a significação oposta entre os judeus. Isso é possível apenas porque o simples ato de cobrir a cabeça com um chapéu é, em si mesmo, indiferente, de modo que cada língua⁷ pode, por assim dizer, conferir a ele o sentido que desejar. Os atos que podem ser considerados estritamente morais, por outro lado, têm, no entender de Wollaston, significação realmente inalterável (Wollaston, 1996, pp. 91-92). Desse modo, ainda que as convenções humanas possam conferir certa

⁷ Língua é um termo que se aplica, aqui, tanto a formas de linguagem tais como as entendemos rotineiramente quanto à generalidade dos atos, já que, para Wollaston, atos ou gestos humanos podem ser entendidos como proposições.

maleabilidade à maneira como as sociedades se estruturam, existem certos fundamentos imutáveis para a moralidade, entendida, desse modo, como absoluta.

Como já vimos, um aspecto bastante importante para a teoria moral de wollastoniana é que os atos, além de terem uma significação o mesmo tipo que encontramos em proposições, têm uma *existência real*. Além disso, como espero que tenha ficado claro no parágrafo acima, os atos moralmente significantes têm um significado, por assim dizer, absoluto, inalterável. Ora, é quase desnecessário dizer que a faculdade responsável por descobrir a veracidade ou falsidade de uma proposição é o entendimento, a razão. No interior do sistema moral de Wollaston, um ato pode ser “lido” como verdadeiro ou falso, exatamente como se faz um qualquer sentença verbal. Sempre se poderá dizer de um ato que ele é moralmente bom por corresponder a uma proposição correta ou moralmente mau por ele ser, digamos análogo a uma proposição incorreta. O que faz desse autor um racionalista moral é exatamente a possibilidade de usarmos a razão para julgar, mediante critérios absolutos presentes em coisas realmente existentes, a virtude ou vício de uma ação.

3. Shaftesbury e o início do sentimentalismo moral

Creio que já foi possível, com o que foi dito até aqui, ter uma noção razoável da maneira como os adeptos do racionalismo moral concebiam as distinções morais realizadas pelos homens. De modo geral, podemos dizer que são recorrentes no pensamento desses autores a idéia de que a virtude é algo absoluto, imutável e presente nas próprias coisas, na natureza externa aos homens. Outro aspecto essencial é que a moralidade deve ser desvendada sempre pela razão.

É importante dedicarmos alguma atenção, agora, a uma outra forma de conceber a moralidade, desenvolvida por pensadores que acreditavam que ela seria determinada pelo sentimento. Não seria muito impreciso dizer que essa postura, chamada por boa parte dos comentadores de sentimentalismo moral, foi iniciada por Anthony Ashley Cooper, Terceiro Conde de Shaftesbury. Em sua *Investigação acerca da virtude ou mérito*, ele afirma que todo o universo está organizado em sistemas, que o autor examina a partir dos mais simples até os

mais abrangentes e complexos. Em primeiro lugar, “toda criatura tem um bem e um interesse privado próprios, que a natureza a compele a buscar, por todas as vantagens concedidas a ela, segundo os parâmetros de seu feitio. Sabemos que há, na realidade, um estado certo e um errado de toda criatura, e que aquele que é certo é promovido pela natureza, e buscado aficcionadamente pela própria criatura. Havendo em cada criatura um certo *interesse* ou *bem*, deve haver também um certo FIM, a que tudo em sua constituição deve *naturalmente* se referir”⁸ (Shaftesbury, 1999, p. 196).

Não podemos perder de vista, então, que a constituição de cada criatura a leva naturalmente a perseguir aquilo que é vantajoso para si mesma. Esse processo natural e visa a um determinado *fim*. Esse fundamento teleológico não deve ser esquecido, já que é um elemento importante em pelo menos boa parte dos sentimentalistas, como, por exemplo, Francis Hutcheson, que examinaremos posteriormente.

De qualquer maneira, prosseguindo o exame da moral de Shaftesbury, podemos dizer que o filósofo considera que cada ser particular está inserido em um sistema maior, o de sua espécie. E existem espécies que contribuem diretamente com a existência de uma outra, o que faz com que as duas componham um outro sistema. É o que ocorre, por exemplo, com a espécie das moscas, absolutamente necessária para que a das aranhas possa subsistir. “Na estrutura de cada um desses animais, há uma relação tão perfeita e aparente quanto a relação que existe em nossos próprios corpos entre membros e órgãos, ou entre os ramos e folhas de uma árvore”⁹ (Shaftesbury, 1999, p.198). Esse tipo de relação entre espécies faz com que elas possam ser tomadas como partes de um mesmo sistema, estando incluídas na mesma ordem de seres. Desse modo, seria possível considerar todas as espécies animais como um mesmo sistema e, mais ainda, pensar em um sistema global que incorporaria os animais, vegetais e

⁸ “... every Creature has a private Good and Interest of his own; which Nature has compell’d him to seek, by all the Advantages afforded him, within the Compass of his Make. We know that there is in reality a right and a wrong State of every Creature; and that his right-one is by Nature forwarded, and by Himself affectionately sought. There being therefore in every Creature a certain *Interest* or *Good*; there must be also a certain END, to which every thing in his Constitution must *naturally* refer”.

⁹ “And in the structure of each of these Animals, there is as apparent and perfect a relation to the other, as in our own Bodys there is a relation of Limbs and Organs; or, as in the branches or Leaves of a Tree, we see a relation of each of each to the other”.

“outras coisas desse mundo inferior”. E caso esse sistema dependa de algo além podemos continuar a pensar em uma expansão desse tipo até chegarmos a um sistema de todas as coisas, uma *natureza universal*. Para que algo seja ruim totalmente ruim, é preciso que prejudique o sistema de todas as coisas, caso em que esse próprio sistema é imperfeito. Entretanto, se o mal em uma espécie promove o bem do sistema geral, esse não é um mal em si mesmo. Desse modo, não podemos chamar mau ser algum, a não ser que seja possível mostrar que ele não pode ser visto como um bem em qualquer outro sistema. Assim, caso houvesse uma espécie de animais destrutiva para todas as outras, ela poderia ser considerada uma espécie má. Do mesmo modo, um integrante de uma determinada espécie que seja pernicioso para ela como um todo pode ser chamado mau. No caso de criaturas conscientes, entretanto, é preciso que uma ação útil ou pernicioso ao sistema com que a própria criatura está relacionada seja fruto de uma afecção que tenha por seu objeto o sistema.(Shaftesbury, 1999, pp. 198-199).

Observamos, então, que a moralidade é, para Shaftesbury, dependente não da razão, mas de afecções. Aquilo que em Clarke não era senão fonte de erro ou pecado é, aqui, exatamente o que permite a moralidade. Mas convém ir ainda um pouco mais longe em nossa observação da teoria moral de Shaftesbury. Mais do que apenas afirmar que ações morais devem ter o mal de um sistema como objeto da afecção que a motivou, o autor afirma que os homens têm um sentido natural que lhes indica o que é certo e o que é errado. Virtude e vício estão misturados entre os homens e prevaleceriam alternadamente. Uma criatura virtuosa tem, para Shaftesbury, uma disposição justa, ou afecções proporcionais em relação aos objetos morais de certo e errado (Shaftesbury, 199, p. 208). Nada pode tornar inefetivo, em uma criatura como essa, o princípio de virtude, a não ser o costume, que pode, de certo modo, criar um senso incorreto de certo e errado, ou no caso de as afecções de uma determinada criatura fazerem oposição ao senso natural de certo e errado. Isso permite dizer que, para o autor, os seres humanos, considerados de maneira geral, têm implantado em sua natureza um senso natural que lhes permite distinguir certo e errado, bem e mal morais. Tal sentido, porém, não deixa de guardar certas relações com algo que Shaftesbury denomina reflexão:

Suponhamos uma criatura que, sendo desprovida de razão e incapaz de refletir tem, de qualquer maneira, muitas boas qualidades e afecções, como amor à sua espécie, coragem,

gratidão ou piedade. É certo que, se dermos a essa criatura a faculdade de refletir, ela vai aprovar no mesmo instante a gratidão, a amabilidade, a piedade; ser levada por qualquer representação das paixões sociais, e não considerará nada mais amigável que elas, ou mais odioso que seus contrários. E isso é *ser capaz de VIRTUDE*, e *ter o senso do CERTO e do ERRADO*¹⁰. (Shaftesbury, 1999 p. 215)

Fica mais claro, aqui, o que Shaftesbury considera ser o verdadeiro senso de certo e errado: é algo que permite que os homens, mediante certa reflexão, que talvez esteja relacionada à parte racional, tenham um sentimento pelo qual aprovam o que é certo ou reprovam o que é errado.

É importante observar, depois do que já foi dito, que Shaftesbury não nega que a moral diga respeito à ordem universal. Ocorre, porém, que só podemos ser tocados por sentimentos verdadeiramente morais em relação a outros seres conscientes, já que só eles são capazes de agir moralmente. Assim, a moral está confinada ao âmbito da natureza humana. Ainda que se possa falar, para Shaftesbury, em uma moral absoluta e pautada pelos vários sistemas de que é composto o universo, não se pode perder de vista que ela é diretamente dependente da constituição humana, que permite que tenhamos o que ele chama o senso do certo e do errado ou, ainda um senso moral. Vale a pena notar que esse sentido, ainda que inclua uma preocupação genuína de cada homem com o bem-estar de seus semelhantes, também prega como vicioso o desapego excessivo de uma criatura em relação a seu próprio bem-estar. Além disso, não é demais reforçar que, como já foi dito, o senso moral, tal como visto por Shaftesbury, parece implicar uma capacidade de perceber distinções morais que são objetivas.

¹⁰

“LET us suppose a Creature, who wanting Reason, and being unable to reflect, has, notwithstanding, many good Qualitys and Affections; as Love to his Kind, Courage, Gratitude, Pity. ‘Tis certain that if you give to this Creature a reflecting Faculty, it will at the same instant approve of Gratitude, Kindness, and Pity; be taken with any shew or representation of the social Passion, and think nothing more amiable than this, or more odious than the contrary. And this is *to be capable of VIRTUE*, and *to have a Sense of Right and Wrong*.”

4. Mandeville: a moral como hipocrisia

Em 1723, foi publicada uma versão expandida da *Fábula das Abelhas*, de Bernard Mandeville que, aparentemente, instigou ainda mais o prosseguimento da discussão sobre os fundamentos da moral. Ainda que não tenha prestado muita atenção aos aspectos epistemológicos e metafísicos da obra de Shaftesbury, Mandeville mostra grande discordância em relação ao que considera um otimismo excessivo por parte de seu adversário (Norton, 1994, p. 154). Para ele, o homem é, de todos os animais, o menos apto a conviver em grandes grupos, isso justamente por ter mais desenvolvido seu entendimento e mais apetites a satisfazer que os outros animais. Até aqui, parece haver na obra de Mandeville um eco das considerações de Hobbes sobre a moralidade. Ocorre, porém, que, como vemos em *Uma investigação sobre a origem da virtude moral*, Mandeville afirma que embora o homem possa ser domado por força superior, “é impossível que somente esta o torne dócil e capaz de aperfeiçoamento (Mandeville, 1999, p. 78)”. Os legisladores, evidentemente, tinham plena consciência disso e viram com clareza a necessidade de convencer os homens a dominar seus apetites e sacrificar seus próprios interesses em favor do bem público. Essa tarefa, como se pode imaginar, era das mais difíceis e gerou para os legisladores um grande problema, já que parecia impossível convencer toda a humanidade a impor a si mesma tal violência, ainda mais levando em conta que não parecia haver uma recompensa valiosa o suficiente que se pudesse oferecer àqueles que estivessem dispostos a tal sacrifício.

Aqueles que assumiram o empreendimento de civilizar a humanidade, porém, examinaram cuidadosamente a natureza humana e concluíram que “ninguém era tão selvagem que não se sentisse cativado pelo elogio nem tão desprezível que suportasse com paciência o desprezo” (Mandeville, 1996, p. 79). Desse modo, os aduladores, nas palavras do próprio Mandeville, “exaltaram a excelência da nossa natureza sobre a dos outros animais e, expondo com rasgados louvores as maravilhas da nossa sagacidade e a vastidão do nosso entendimento, dedicaram milhares de encômios à racionalidade de nossas almas, com a ajuda da qual somos capazes de realizar os mais nobres feitos. Tendo-se insinuado, graças a esse astuto método de lisonja, nos corações dos homens, esses mesmos legisladores e eruditos começaram a instruí-los nas noções de honra e vergonha, representando esta como o pior de todos os males e aquela como o bem supremo a que os mortais poderiam aspirar. Feito isso, expuseram-lhes como era indecorosa a dignidade daquelas criaturas sublimes que se

mostravam solícitas na satisfação daqueles apetites que tinham em comum com os irracionais e, ao mesmo tempo, estavam desatentas para aquelas qualidades superiores que lhes davam primazia sobre todos os seres visíveis. Admitiram, de fato, que esses impulsos da natureza eram muito presentes, que era embaraçoso resistir-lhes e muito difícil subjugarlos totalmente. Mas usaram isso apenas como um argumento para demonstrar até que ponto era gloriosa a vitória sobre esses impulsos, por um lado, e escandalosa a tentativa de não o tentar, por outro” (Mandeville, 1996, pp. 79-80).

O próximo passo dos legisladores, segundo Mandeville, teria sido dividir os homens em duas classes: de um lado, estariam aqueles que, com seus espíritos abjetos, desprezíveis, não teriam sido capazes de triunfar sobre seus apetites e não estariam dispostas a abrir mão de satisfazer apenas a seus interesses pessoais. Segundo os legisladores, tais homens constituiriam a escória e seriam criaturas que, no fim das contas, não diferiam muito das bestas. Do outro lado, estaria uma classe que os legisladores trataram de aclamar como excelsa e magnânima. Esses homens, livres de seu egoísmo, estariam dispostos a abrir mão do que fosse preciso pela obtenção do bem comum, opondo-se, com a ajuda da razão, a suas inclinações mais violentas. Promoviam, às custas de uma guerra contínua consigo mesmos, a paz com seus semelhantes (Mandeville, 1996, p. 80).

Segundo Mandeville, o homem é o mais vaidoso dos animais e, em qualquer espécie que não seja tão inferior que tenha se tornado incapaz de vaidade, o maior quinhão desta é sempre reservado aos exemplares mais excelentes. Desse modo, seria inevitável que os homens mais bem-sucedidos em suprimir seus apetites naturais e interesses próprios em favor do bem comum, tendo sido bastante louvados e contando com o apoio do governo, tratassem de afirmar sua superioridade sobre o resto da espécie. Quanto aos que falhassem nesse empreendimento, sentir-se-iam envergonhados demais para confessar que não tinham sido capazes de superar os ditames da natureza. Além disso, parece evidente que essa segunda espécie de homem não teria dificuldade em perceber que a existência da sociedade providencial na satisfação de seus próprios interesses e apetites. Assim, seria principalmente do interesse justamente dos piores entre os homens pregar o espírito público. Afinal, a manutenção da sociedade permitiria a eles que colhessem o fruto do trabalho alheio e se dedicassem à fruição de seus próprios prazeres com menos perturbações. Desse modo, mesmo os homens incapazes de dominar seus apetites naturais, motivados pela vergonha e por seus próprios interesses, seriam os maiores interessados em concordar chamar de vício tudo aquilo

que, sem respeito pelo bem público, fosse cometido visando qualquer tipo de satisfação pessoal. Por outro lado, toda ação que fosse exercida de maneira diretamente oposta à natureza e buscasse o bem de outros ou o domínio das paixões seria denominada virtude (Mandeville, 1996, pp. 81-83).

Convém lembrar, além de tudo que foi dito, que o texto *Uma investigação sobre a origem da virtude moral* foi publicado pela primeira vez em 1714, junto com a *Fábula das Abelhas*, cujo subtítulo, não nos esqueçamos, é *vícios privados, benefícios públicos*. A tese notória defendida por Mandeville ao longo desse texto é exatamente a de que os vícios privados acarretam benefícios públicos. Um bom exemplo seria, por exemplo, o alavancamento da economia pela ganância.

Não deixa de ser oportuna uma breve comparação entre as teorias morais de Mandeville e Hobbes. Ambos procuram mostrar como os homens passam a agir de maneira moral a partir de uma base completamente amoral. Como Hobbes, também, Mandeville considera que não há motivação para as ações humanas que não o interesse. Porém, Hobbes parece crer que os homens, quando vivem em sociedade, são capazes de distinções morais, ainda que elas sejam apenas variantes sofisticadas do amor próprio, enquanto Mandeville dá mostras de que simplesmente não aceita que os homens realizem distinções desse tipo. O vocabulário moral é, para ele, uma linguagem que apresenta simplesmente meios para a evolução e para a manutenção da sociedade, mas isso não ocorre nos mesmo termos em que a formação da sociedade é concebida na teoria hobbesiana. Mandeville, ao longo de sua *Fábula das Abelhas*, pensa a sociedade como constituída em um processo, não em um único ato institutivo. Além disso, o processo que levaria ao desenvolvimento da sociedade e, com ela, do vocabulário moral, tem motivação, por assim dizer, econômica. Por fim, não podemos nos esquecer que, como nos diz o texto de *Uma investigação sobre a origem da virtude moral*, Mandeville considera que os mais interessados em apregoar a consideração pelo bem público são justamente os piores dos homens, os mais dispostos a perseguir os ditames da natureza, seus próprios apetites e interesses. Assim, não é difícil entender que o discurso moral, por mais útil que seja, é considerado irremediavelmente hipócrita no interior da teoria mandevilliana.

Hutcheson e a reafirmação do sentimentalismo

Houve várias tentativas de resposta ao ceticismo moral de Mandeville que resultaram em novos pontos de vista no debate sobre os fundamentos da moral. Entre eles, podemos destacar o de Francis Hutcheson, de que me ocuparei aqui pelo fato de ele ter sido um dos autores que exerceu maior influência sobre o pensamento moral humano.

No artigo “Hume and the foundations of morality”, David Fate Norton reconstituiu, de maneira bastante resumida, a argumentação que conduz Hutcheson a seu sentimentalismo moral. Segundo ele, Hutcheson “ênfatiza a importância do estudo da natureza humana. Quando empreendemos esse estudo, descobrimos que nossas percepções do bem são consideravelmente mais complexas do que tanto os céticos quanto os racionalistas haviam imaginado. Um objeto inanimado nos afeta de maneira diferente daquela de um agente racional. Dois homens podem executar precisamente a mesma ação, resultando precisamente no mesmo benefício para nós. Mas se vemos que um homem foi coagido ou motivado pelo interesse próprio, enquanto o outro é motivado por uma preocupação para conosco, descobrimos que nossas reações são muito diferentes. Esses exemplos mostram que nossas reações, nossas afecções e sentimentos, não são moldadas inteiramente pelo interesse próprio”¹¹ (Norton, 1994, p. 154). É a partir daí que Hutcheson busca descobrir quais são as características da natureza humana responsáveis pelo comportamento altruísta e também pelos julgamentos e ações morais. O amor próprio, bem como a razão, não parecem adequados para dar conta desse problema.

Devemos ser cuidadosos e distinguir, logo de início, entre bem e mal considerados enquanto naturais ou enquanto morais. Se alguém executa um ato que me é vantajoso, certamente realiza em meu favor um bem natural. Isso não quer dizer, entretanto, que o ato em questão tenha sido moralmente bom. Da mesma maneira, alguém com quem tenho certa inimizade pode ser uma pessoa moralmente louvável, ainda que seja, para mim, fonte de mal natural. Como distinguir de maneira apropriada, então, o bem e o mal morais?

¹¹ “... emphasizes the importance of the study of human nature. When we undertake this study we find that our perceptions of good are considerably more complex than either the moral sceptics or the rationalists have imagined. An inanimate object affects us differently than does the free action of a rational agent. Two men may perform precisely the same action, resulting in precisely the same advantage to us. But if we see that one man is constrained or that he is motivated by self-interest, while the other is motivated by a concern for us, we find that our reactions are very different. These examples show that our reactions, our affections or feelings, are not shaped entirely by self-interest.”

A resposta apresentada por Hutcheson em sua *Investigação acerca da origem de nossas idéias de virtude ou bem moral* é que “devemos ter outras percepções das ações morais, além das de vantagem, e o poder de receber essas percepções pode ser chamado um *sensu moral*”¹² (Hutcheson, 1994, p. 71), entendido aqui como “uma determinação da mente de receber qualquer idéia a partir da presença de um objeto que ocorre para nós, independente de nossa vontade”¹³ (Hutcheson, 1994, p. 71). Essa capacidade para discernir virtude e vício nos teria sido concedida por Deus, ou o Autor da natureza, que, da mesma forma que determinou que recebêssemos, por meio de nossos sentidos externos, idéias agradáveis ou desagradáveis de objetos, conforme eles fossem úteis ou perniciosos, também “nos deu um *sensu moral*, para dirigir nossas ações, e para dar-nos prazeres ainda mais nobres: de modo que enquanto pretendemos apenas o bem dos outros, promovemos, sem planejar, nosso maior bem privado”¹⁴ (Hutcheson, 1994, p. 75).

Como podemos verificar, então, Hutcheson considera que o *sensu moral* pode ser fonte de um bem natural de tipo mais desejável que aqueles que obtemos pelos sentidos externos. Confirma, com isso, uma proposição que já podia ser encontrada em Shaftesbury e que parece ser aceita por praticamente todos os autores que defenderam a possibilidade de uma estética e uma moral baseadas no gosto, como por exemplo Lord Kames. Ainda que essa não seja a única motivação que Hutcheson vê para a ação virtuosa, temos aqui um ponto importante, que esse filósofo escocês também herda de Shaftesbury. Este, na sua *Investigação sobre a virtude ou mérito*, realiza grande esforço para mostrar que “ter as afecções naturais, amáveis ou generosas fortes e poderosas voltadas ao bem do público é ter os principais meios

¹² “We must certainly have other perceptions of moral actions, than those of advantage: and that power of receiving these perceptions may be called a *moral sense*.”

¹³ “... a determination of the mind, to receive any idea from the presence of an object which occurs to us, independent on our will.”

¹⁴ “... has given us a *moral sense*, to direct our actions, and to give us still nobler pleasures: so that while we are only intending the good of others, we undesignedly promote our own greatest private good.”

e poder para a fruição de si mesmo’, e ‘a falta delas é miséria e mal’”¹⁵ (Shaftesbury, 1999, p. 237).

Observemos, agora, a maneira como Hutcheson reformula sua noção de senso moral em um texto posterior, chamado *Um ensaio sobre a natureza e a conduta de nossas paixões e afecções*. Nesse texto, o autor define, primeiro, o que entende por um sentido. Só assim, diz ele, é possível que entendamos os diversos tipos de bem e de mal. De qualquer maneira, um sentido é, de acordo com esse texto, “toda determinação de nossas mentes em receber idéias independentemente de nossa vontade, e ter percepções de prazer e dor”¹⁶ (Hutcheson, 1994, p. 115). Nesse quadro, o senso moral aparece como aquele pelo qual percebemos virtude ou vício, seja em nós mesmos ou em outros. Esse sentido é diferente de que Hutcheson denomina um sentido público¹⁷ (Hutcheson, 1994, p. 116). Este corresponderia simplesmente a uma determinação de de nos comprazer com a felicidade dos outros e nos inquietar com sua miséria. A diferença ocorre porque, para Hutcheson, “muitos que são fortemente afetados pelas fortunas dos outros raramente refletem sobre a virtude ou o vício, em si mesmos ou nos outros, como um objeto: como vemos na afecção natural, na compaixão, na amizade ou mesmo na benevolência geral em relação a toda a humanidade, que conecta nossa felicidade ou nosso prazer aos dos outros, mesmo quando não estamos refletindo sobre nosso próprio

¹⁵ “... to have the *NATURAL, KINDLY, or GENEROUS AFFECTIONS* strong and powerful towards the Good of the Publick, is to have the chief Means and Power of Self-Enjoyment.’ And, ‘That to want them, is certain Misery and Ill.”

¹⁶ “... every determination of our minds to receive ideas independently on our will, and to have perceptions of pleasure and pain.”

¹⁷ Hutcheson faz referência a cinco tipos de sentido. Os primeiros que ele menciona são os externos, os cinco sentidos tais como os conhecemos cotidianamente. Em segundo lugar, é exposto o sentido responsável pelas percepções agradáveis resultantes de objetos regulares, harmoniosos e uniformes. O terceiro e o quarto tipos de sentido são o público e o moral, que já estão suficientemente explicados no corpo do texto. O quinto tipo de sentido é o que Hutcheson chama *senso de honra*, e seu papel é fazer com que derivemos prazer da aprovação ou gratidão alheia.

temperamento, ou deleitados com a percepção de nossas próprias virtudes”¹⁸ (Hutcheson, 1994, p. 116).

Temos nessa passagem a mostra de outra característica importante da visão de Hutcheson sobre o senso moral: ainda que ele seja responsável por uma sensação de prazer ou dor que ocorre independentemente da vontade, exige, para produzir os sentimentos apropriados, uma certa *reflexão* a respeito da virtude e do vício. Aprovar moralmente uma ação é diferente de simplesmente ser tocado por um sentimento agradável de benevolência, ainda que se possa dizer que uma certa medida de consideração pelo bem-estar de toda a humanidade seja requisito para qualquer sentimento de aprovação por algo cuja beleza consiste primariamente em promover o bem público.

No *Ensaio sobre a natureza e a conduta de nossas paixões e afecções*, Hutcheson trata de definir, também, a noção de desejo, apresentada nesse escrito como algo que “surge em nossas mentes, da constituição de nossa natureza, após a apreensão do bem ou do mal nos objetos, nas ações ou nos eventos, buscando obter para nós mesmos ou para outros a sensação agradável, quando o objeto ou evento é bom: ou prevenir contra a inquietação, quando ele é mau”¹⁹ (Hutcheson, 1994, p. 117). A partir daí, Hutcheson vai distinguir vários tipos de desejo²⁰. Um deles consiste precisamente no desejo de virtude e na aversão ao vício, de acordo com as noções que temos da tendência das várias ações à vantagem ou ao detrimento público. Com isso, o autor consegue estabelecer uma solução mais consistente que, digamos, aquela defendida por Clarke sobre a motivação que os homens teriam para agir moralmente. Parece, na verdade, que esse é um aspecto em que os sentimentalistas morais levam certa vantagem sobre seus adversários racionalistas. No caso de Shaftesbury, fica estabelecido que a conduta virtuosa é fonte da maior felicidade que pode ser concedida a um homem, o que já seria uma motivação mais que suficiente. Hutcheson, por sua vez, estabelece um tipo de sentimento que, por si só, já basta para colocar o homem como um agente moral. Os

¹⁸ “...many are strongly affected with the fortunes of others, who seldom reflect upon virtue or vice, in themselves, or others, as an object: as we may find in natural affection, compassion, friendship, or even general benevolence to mankind, which connect our happiness, or pleasure with that of others, even when we are not reflecting upon our own temper, nor delighted with the perception of our own virtues.”

¹⁹ “... Arise in our mind, from the frame of our nature, upon apprehension of good or evil in objects, actions, or events, to obtain for ourselves or others the agreeable sensation, when the object or event is good: or to prevent the uneasy sensation, when it is evil”

²⁰ Os tipos de desejo, como se poderia imaginar, são correspondentes às classes de sentidos.

racionalistas, por sua vez, se conseguem, ao menos em parte dos casos, estabelecer a razão como o fundamento de *juízos* morais, parecem ter mais dificuldades em apontar como a razão poderia efetivamente *motivar* a ação. Esse, por sinal, é um problema que Hume nota na seção que abre o Livro III de seu *Tratado da natureza humana*.

Concluindo esta breve exposição sobre a maneira como Hutcheson vê a questão dos fundamentos da moral, posso dizer que está claro, com o que foi dito, que sua obra apresenta características essenciais daquilo que, ao longo deste capítulo, denominei sentimentalismo moral. Vemos claramente em seus escritos a atribuição das distinções morais realizadas pelos homens a um sentido interno que, após certa reflexão, permite que os seres humanos distingam realidades morais que podem ser ditas objetivas. Devemos observar, também, que está presente, na obra de Hutcheson, um fundamento teleológico para a existência, na natureza humana de um sentido especificamente voltado para a realização de distinções morais, ainda que isso seja posto de um modo bastante diferente do proposto, por Shaftesbury. De qualquer modo, parece freqüente no sentimentalismo moral a tendência de associar a presença de um senso moral capaz de discernir corretamente certo e errado a um certo finalismo. Ainda que tanto Hutcheson como Shaftesbury afirmem que a consideração pela divindade não é essencial para que possamos ser motivados a perseguir a virtude e evitar o vício, existe, nos dois casos, a idéia de uma ordem do universal que é de algum modo percebida pelo senso moral e de um fim para o qual o homem teria sido talhado. Isso é importante não apenas por ser algo recorrente na filosofia das luzes britânicas: espero realizar, em um momento posterior deste trabalho, uma comparação entre essa maneira teleológica de lidar com as distinções morais e o modo como Hume se apropria da noção de que a moralidade é baseada no sentimento.

O lugar de Hume

Espero ter oferecido, ao longo da exposição precedente, um quadro relativamente claro do contexto em que Hume escreve seus textos morais. Tenho consciência de estar muito longe de ter oferecido uma explicação exaustiva das doutrinas morais dos autores e correntes de pensamento que mencionei. Escolhi autores que me pareceram interessantes no sentido de mostrar características essenciais das correntes de pensamento que tive a intenção de delinear. Minha intenção foi oferecer ao leitor um panorama geral que permitisse uma compreensão clara o suficiente do debate em que Hume se insere ao tratar da questão dos fundamentos da

moral. Como se sabe, o filósofo escocês mostra, ao menos aparentemente, grande simpatia pelo sentimentalismo moral e realizou ataques bastante contundentes tanto aos racionalistas quanto aos céticos morais. Assim, o que pretendi, neste primeiro capítulo, foi apresentar ao leitor os modos de pensar a moral que Hume terá por seus adversários e aqueles de que ele provavelmente incorpora mais influências. De qualquer modo, um estudo mais aprofundado da obra do autor mostra que, em certos aspectos, talvez ele se aproxime, mais do que gostaria de admitir, daqueles a quem se opõe.

No Capítulo II, tratarei dos papéis desempenhados por razão e sentimento nas distinções morais realizadas pelos homens. Como se sabe, ainda que Hume procure, ao longo de seus textos morais, mostrar ao leitor um grande apreço pelo que venho chamando sentimentalismo moral, ele confere à razão um papel de grande relevância nas distinções morais. Pretendo, então, ao longo do segundo capítulo deste trabalho, distinguir com clareza em que medida ele e a razão se entrelaçam no interior da teoria moral humeana, bem como oferecer uma explicação de como isso é relevante para o posicionamento do filósofo escocês no debate sobre os fundamentos da moral. No restante deste trabalho, pretendo realizar não apenas uma observação cuidadosa dos papéis desempenhados por razão e sentimento nos escritos morais de Hume.

Já no Capítulo III, concentrarei meus esforços em expor a maneira pela qual Hume considera que se dão a origem e o desenvolvimento da moralidade, sempre tendo em vista os papéis exercidos por razão e sentimento nesses processos. É possível que essas considerações abram caminho para uma boa análise da maneira como o filósofo escocês se posiciona em relação àquelas que ele chama morais do amor próprio.

Encerrarei este trabalho com algumas considerações sobre a inserção da moral humeana no que seria um projeto filosófico maior concebido pelo autor. Será explicado, ainda que de maneira demasiado breve, o que Hume entende por verdadeira filosofia, privilegiando sua relação com o senso comum. Em seguida, tratarei de mostrar como a teoria moral desenvolvida pelo filósofo pode ser entendida como algo inserido no que ele chama verdadeira filosofia, privilegiando o modo como Hume considera que seus textos morais devem interagir com o vulgo.

Espero ser capaz de ter mostrado, ao fim, de que maneira a doutrina moral humiana posiciona o autor em um debate que ocupou praticamente todos os pensadores mais importantes com os quais ele buscou dialogar.

CAPÍTULO II

SOBRE AS DISTINÇÕES MORAIS

1. A crítica ao racionalismo moral no *Tratado*

Procurei apresentar, no capítulo anterior, um breve panorama do debate travado pelos filósofos britânicos do século XVIII sobre o fundamento da moral, com o objetivo de situar a teoria de Hume sobre o assunto, mostrando que faz sentido vê-la como tomada de posição em uma discussão que, ao menos entre os filósofos das luzes britânicas, era considerada de grande relevância. Foi conferida maior atenção à posição assumida por Francis Hutcheson nessa discussão, entre outros motivos, porque parece ser ele o pensador que exerceu maior influência no que seria, pouco tempo depois, a doutrina estabelecida por Hume a respeito dos fundamentos da moral. Tal discussão conduz quase que naturalmente a um exame mais cuidadoso do modo como o filósofo escocês chega a esse conceito e de quais seriam, segundo Hume, os papéis atribuídos a razão e sentimento em nossas distinções morais.

Parece evidente, sobretudo aos iniciantes no estudo da filosofia moral de Hume, o esforço realizado por ele no sentido de colocar o sentimento como o verdadeiro alicerce das distinções morais realizadas pelos seres humanos. Essa é a posição que o filósofo transmite ao leitor já na primeira vez em que expõe sua posição a respeito do fundamento da moral, na Seção I da Parte I do Livro III de seu *Tratado da Natureza Humana*²¹:

21

Todas as citações feitas nesta seção foram extraídas da Seção I da Parte I do *Tratado da Natureza Humana*, bem como todas as menções a argumentos empregados por Hume contra os racionalistas morais.

“Mas pode haver qualquer dificuldade em provar que vício e virtude não são questões de fato cuja existência podemos inferir pela razão? Tome qualquer ação que se possa considerar viciosa; o homicídio voluntário, por exemplo. Examine-a em todas as luzes, e veja se pode encontrar aquela questão de fato, ou existência real, chamada vício. De qualquer maneira que você o tome, encontrará apenas certas paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há outra questão de fato nesse caso. O vício lhe escapa inteiramente enquanto se considera o objeto. Você nunca poderá encontrá-lo, até que volte sua reflexão para seu próprio seio, e encontre um sentimento de desaprovação que surge em você contra essa ação. Aqui há uma questão de fato, mas ela é objeto de sentimento, não da razão. Está em você mesmo, não no objeto. De maneira que, ao denominar qualquer ação ou caráter vicioso, você não quer nada além de que, pela constituição de sua natureza, você tem um sentimento de censura pela contemplação do ato. Vício e virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, que, de acordo com a filosofia moderna, não são qualidades dos objetos, mas percepções da mente.”²²

(Hume, 1993)

²² “But can there be any difficulty in proving that vice and virtue are not matters of fact, whose existence we can infer by reason? Take any action allowed to be vicious; wilful murder, for instance. Examine it in all lights, and see if you can find that matter of fact, or real existence, which you call vice. In whichever way you take it, you find only certain passions, motives, volitions, and thoughts. There is no other matter of fact in the case. The vice entirely escapes you, as long as you consider the object. You never can find it, till you turn your reflection into your own breast, and find a sentiment of disapprobation, which arises in you, towards this action. Here is a matter of fact; but it is the object of feeling, not of reason. It lies in yourself, not in the object. So that when you pronounce any action or character to be vicious, you mean nothing, but that from the constitution of your nature you have a feeling or sentiment of blame from the contemplation of it. Vice and virtue, therefore, may be compared to sounds, colours, heat, and cold, which, according to modern philosophy, are not qualities in objects, but perceptions in the mind.” (*A treatise of human nature*, Book III, Part I, Section I)

Estão presentes nessa passagem alguns dos traços mais conhecidos da teoria humeana sobre a moral: em primeiro lugar, a atribuição das distinções morais a um sentimento. Em segundo, a afirmação de que tal sentimento é determinado pela constituição da natureza humana, implicando que a moralidade ou imoralidade de um ato está não no objeto, mas no sujeito que o observa. Ao assumir uma posição como essa, Hume está evidentemente atacando a corrente que, ao longo do capítulo anterior, denominamos racionalismo moral, para quem, como já vimos no capítulo anterior, as distinções morais são fruto de uma reflexão puramente racional, que seria capaz de descobrir os princípios para a ação virtuosa, tendo sempre em vista que a moralidade está presente em certas relações existentes na natureza externa aos homens. A preocupação do filósofo em refutar as doutrinas racionalistas é facilmente identificável para os leitores do *Tratado* mesmo antes que ele exponha sua própria doutrina moral, já que a Seção I da Parte I do Livro III começa justamente com ataques bastante contundentes às doutrinas racionalistas mais aceitas na época. Em um dos parágrafos iniciais da referida seção, Hume afirma que “todos esses sistemas concordam na opinião de que a moralidade, como a verdade, é discernida meramente por idéias, e pela comparação ou justaposição delas. Para julgar esses sistemas, então, precisamos apenas considerar se é possível, pela razão apenas, distinguir entre bem e mal morais, ou se deve contribuir algum outro princípio para permitir que façamos essa distinção”²³ (Hume, 1993).

Ocorre, porém, que um dos aspectos fundamentais da moral é que ela exerce influência sobre as paixões e ações dos homens, que frequentemente agem impulsionados por seus deveres, ou abstêm-se de certas ações por considerá-las injustas. Ora, Hume já havia mostrado, no Livro II do *Tratado*, que razão não é, por si só, capaz de tal influência. Não é o caso de discutir, aqui, os problemas da teoria apresentada por Hume acerca das motivações dos atos humanos. É um ponto importante da teoria humiana das paixões, e, como notaram vários comentadores, a teoria apresentada pelo autor sobre as motivações não é desprovida de problemas. Porém, uma análise mais completa da teoria humiana desse tema, por mais

23

“... all these systems concur in the opinion, that morality, like truth, is discerned merely by ideas, and by their juxtaposition and comparison. In order, therefore, to judge of these systems, we need only consider whether it be possible from reason alone, to distinguish betwixt moral good and evil, or whether there must concur some other principles to enable us to make that distinction”. (*A treatise of human nature*, Book III, Part I, Section I)

interessante que seja, não é essencial para o propósito da exposição feita neste capítulo, que é, como sabemos, a compreensão da maneira como Hume vê as distinções morais. Além disso, sabe-se que o próprio autor acreditava ser possível ler o Livro III do *Tratado* de maneira relativamente independente dos outros dois. É suficiente trabalhar, assim, com os argumentos que Hume retoma no próprio livro III em favor da incapacidade da razão no sentido de motivar as paixões ou ações humanas.

Um argumento que Hume de fato retoma, por considerá-lo “mais concludente e mais aplicável ao tema presente”, é o de que as paixões, volições e ações dos homens não se conformam a um acordo ou desacordo, seja quanto à relação *real* de idéias, seja quanto à existência e aos fatos reais. Não podem, assim, ser contrárias ou conformes à razão. Tal argumento, diz Hume, é duplamente vantajoso como crítica ao racionalismo moral. Isso porque, além de provar de maneira direta que uma ação não pode extrair seu mérito de uma suposta conformidade com a razão, também leva a uma prova que o filósofo considera “mais indireta”: se a razão não é capaz de impedir ou produzir uma ação, tampouco pode ser a fonte das distinções morais²⁴.

Poder-se ia dizer, entretanto, que a razão pode contradizer causas ou efeitos de ações, e que a ação pode causar um juízo, ou ser causada por um juízo. Seria possível dizer, então, por um abuso de linguagem, que uma contrariedade desse tipo pode ser aplicada à ação. Entretanto, como Hume já havia se esforçado em mostrar na Seção III da Parte III do Livro II, existem, para ele, apenas duas maneiras pelas quais a razão poderia influenciar a conduta humana: informando que algo é objeto próprio de uma paixão ou descobrindo certas conexões de causa e efeito que permitiriam que alguém exercesse uma paixão qualquer. Hume deixa claro, porém, que um engano nesses tipos de caso não é, rigorosamente falando, contrário à razão. Além disso, até por ser totalmente involuntário e inocente, um erro como esse não poderia de modo algum ser considerado a fonte de toda imoralidade.

²⁴ De certa forma, já está colocado, nesse ponto, o problema da relação entre julgamento moral e motivação moral, que tem sido discutido por uma série de comentadores da obra de Hume, entre eles Norton, Livingston e Capaldi. De qualquer modo, essa é uma questão que, apesar de interessante, foge ao escopo deste trabalho.

Além disso, fosse a essência da moralidade simples conformidade com a razão, “não faria diferença alguma se a questão dissesse respeito a uma maçã ou a um reino, ou se o erro poderia ou não ser evitado. Pois já que a própria essência da moralidade supostamente consiste em uma concordância ou discordância com a razão, as outras circunstâncias são inteiramente arbitrárias, e nunca impõe a qualquer ação o caráter de virtuosa ou viciosa, ou a privam desse caráter”²⁵ (Hume, 1993).

Outro argumento bastante conhecido elaborado pelos racionalistas morais que Hume trata de refutar é aquele segundo o qual um erro de fato não é um crime, mas um de direito é. O filósofo responde a esse argumento dizendo que um argumento desse tipo supõe a existência real de um certo e um errado, ou seja, a existência real de uma distinção moral, independente desses juízos. Como veremos posteriormente, ainda que Hume aceite a realidade das distinções morais, recusa terminantemente que elas possam consistir em qualquer outra coisa que não os nossos próprios juízos acerca do que é bom ou mau. Assim, um erro de direito só poderia ser uma imoralidade se esta estivesse fundada em uma noção externa e imutável de imoralidade que lhe fosse anterior.

Em seguida, Hume trata de examinar um outro argumento em favor do racionalismo moral, segundo o qual uma ação pode ser considerada virtuosa ou viciosa segundo os juízos que provoca sobre outras pessoas. A resposta de Hume a esse argumento, bastante caricaturesca, vem por meio do seguinte exemplo:

“É certo que uma ação, em muitas ocasiões, pode fazer com que os outros cheguem a conclusões falsas, e que uma pessoa que veja pela janela qualquer comportamento libidinoso entre mim e a esposa de meu vizinho pode simplesmente imaginar que ela é certamente a minha. Nesse aspecto, minha ação se assemelha de alguma forma

²⁵ “...nor will there be any difference, whether the question be concerning an apple or a kingdom, or whether the error be avoidable or unavoidable. For as the very essence of morality is supposed to consist in an agreement or disagreement to reason, the other circumstances are entirely arbitrary, and can never either bestow on any action the character of virtuous or vicious, or deprive it of that character”. (*A treatise of human nature*, Book III, Part I, Section I)

a uma mentira ou falsidade, apenas com a seguinte diferença, que é inegável, de que eu executo a ação sem qualquer intenção de causar um falso julgamento em outra pessoa, mas apenas para satisfazer minha luxúria e minha paixão.²⁶ (Hume, 1993)

Como parece estar claro, Hume não pode aceitar, então, que a tendência a causar um erro seja a fonte primeira de toda imoralidade. Deve parecer evidente, se considerarmos a exposição realizada no capítulo anterior sobre o debate sobre o fundamento da moral entre os moralistas britânicos do século XVIII, que Hume está preocupado em refutar, aqui, uma tese de suma importância para o sistema moral de William Wollaston. Ainda assim, como bem observou Mackie, “essa seria uma boa resposta à teoria de Wollaston tal como Hume a interpreta. Mas essa é uma interpretação injusta. Wollaston identifica erro com a declaração, por parte de uma ação, de que as coisas não são como elas são, não com a comunicação dessa falsidade. Seu sistema está, de fato, aberto a objeções conclusivas, mas a de Hume não é uma delas²⁷ (Mackie, 1980, p. 56).

O próximo argumento racionalista a ser rebatido por Hume é o de que a moralidade seria suscetível de demonstração. Ocorre, porém, que uma demonstração, para ele, só pode ser baseada em relações de semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade e número. Parece bastante óbvio que a moralidade não pode ser baseada em nenhuma dessas relações. Uma objeção possível seria afirmar que a moralidade é pautada por algum outro tipo de relação. Hume, como tantas outras vezes, responde a isso desafiando o possível objeitor a mostrar que relação seria essa. O filósofo apresenta, então, vários exemplos

²⁶ “It is certain that an action, on many occasions, may give rise to false conclusions in others; and that a person, who, through a window, sees any lewd behaviour of mine with my neighbour's wife, may be so simple as to imagine she is certainly my own. In this respect my action resembles somewhat a lie or falsehood; only with this difference, which is material, that I perform not the action with any intention of giving rise to a false judgment in another, but merely to satisfy my lust and passion.” (*A treatise of human nature*, Book III, Part I, Section I)

27

“This would be a good reply to Wollaston's theory as Hume interprets it. But it is an unfair interpretation. Wollaston identifies wrongness with an action's *declaring* that things are otherwise than they are, not with its *communicating* this falsehood. His system is indeed open to conclusive objections, but Hume's is not one of them”.

para mostrar que a moralidade não pode consistir em relações entre situações e ações, já que relações que na espécie humana são tidas como viciosas são vistas como perfeitamente aceitáveis em animais e seres inanimados. O incesto, por exemplo, é tido por imoral na espécie humana, mas exatamente o mesmo tipo de relação é considerado inocente quando aplicado a outras espécies. Uma criança, ao matar o seu pai, comete o que talvez seja o pior dos crimes, enquanto um carvalho que, ao crescer, destrói o que o gerou, não é considerado vicioso. Assim, uma série de relações presentes na própria natureza, para desapontamento de Clarke, por exemplo, não pode ser, para Hume, o único fundamento de pretensas distinções morais embasadas na razão.

Em seguida, Hume afirma que a moral também não pode se basear em nenhuma consideração racional sobre questões de fato. É aí que chega, então, à passagem citada no início do presente capítulo. Com isso, torna-se bastante perceptível que é impossível separar a primeira formulação de Hume sobre qual seria, para ele, o verdadeiro fundamento de nossas distinções morais de sua bem conhecida querela contra os chamados racionalistas morais. A primeira parte do Livro III do *Tratado* leva o leitor a crer que a razão não poderia ter mais que um papel de importância mínima na teoria moral humiana. O que tenho a intenção de mostrar ao longo deste capítulo é justamente que Hume, apesar de toda a retórica em favor do sentimento empregada no início do livro III, confere à razão papel de inegável destaque no que se refere às distinções morais. Ainda que isso seja mais facilmente observável na *Investigação sobre os princípios da moral*, é algo que já pode ser percebido mesmo em uma leitura não tão cuidadosa do *Tratado*.

2. O *Tratado* e a *Investigação sobre os princípios da moral*

A primeira formulação da teoria humeana sobre o fundamento dos juízos morais faz, talvez propositadamente, com que o leitor termine por menosprezar o papel que a razão poderia ter na teoria moral do autor escocês. De fato, é notório, ao longo de todo o *Tratado da Natureza Humana*, o esforço realizado pelo autor escocês para conferir a um sentimento o papel de maior destaque nas distinções morais realizadas pelos homens. Hume emprega o tempo todo um tom que mostra grande apreço pelo papel desempenhado pelo sentimento. Isso provavelmente se deve ao fato de que, no *Tratado*, ele escolhe como seus maiores adversários, como já vimos, os adeptos do chamado racionalismo moral. Assim, poderia parecer realmente

estranho, que ele admitisse explicitamente ter a razão um papel destacado nas distinções morais.

Isso não quer dizer necessariamente, entretanto, que a moral humeana está completamente baseada no sentimento. Mesmo uma primeira leitura de sua *Investigação sobre os princípios da moral* revela que, no entender de Hume, a razão tem indubitavelmente um papel de grande importância para os juízos morais dos homens. Talvez o texto da segunda *Investigação* permita que o filósofo seja mais explícito ao tratar do papel exercido pela razão nas distinções morais por empregar um tom, por assim dizer, menos militante nesse texto, ao menos no que diz respeito à querela entre racionalismo e sentimentalismo morais. Já primeira seção, depois de rejeitar terminantemente qualquer forma do que chama ceticismo moral, Hume coloca o problema que, ao longo de sua investigação, pretende que seja resolvido:

“Há uma controvérsia iniciada recentemente, muito mais digna de ser examinada, que diz respeito aos fundamentos gerais da moral; se eles são derivados da razão ou do sentimento; se chegamos ao conhecimento deles por uma cadeia de argumentos e indução, ou por um sentimento imediato e um senso interno apurado; se, como todo julgamento sólido da verdade e da falsidade, eles devem ser os mesmos para todo ser racional inteligente ou se, como a percepção da beleza e da deformidade, devem ser encontrados inteiramente na estrutura e na constituição da espécie humana.²⁸” (Hume, 1993)

Vemos, então, que o autor começa a *Investigação sobre os princípios da moral* em tom bastante diferente daquele que podemos observar no Livro III do *Tratado*. Este, um escrito de

²⁸ “There has been a controversy started of late, much better worth examination, concerning the general foundations of MORALS; whether they be derived from REASON, or from SENTIMENT; whether we attain the knowledge of them by a chain of argument and induction, or by an immediate feeling and finer internal sense; whether, like all sound judgment of truth and falsehood, they should be the same to every rational intelligent being; or whether, like the perception of beauty and deformity, they be founded entirely on the particular fabric and constitution of the human species.” (*An enquiry concerning the principles of morals*, Section I)

juventude, mostra um pensador bastante preocupado em atacar o racionalismo moral, o que evidentemente levaria a um elogio do papel do sentimento nas distinções morais. Hume provavelmente esperava que isso provocasse grande polêmica, o que talvez garantisse para ele um lugar entre os mais respeitados homens de letras de seu tempo. A maneira como o *Tratado* foi recebido, entretanto, foi bastante diferente da esperada. Como diz o autor em sua autobiografia escrita em 1776, intitulada *My Own Life*,

“Nunca um empreendimento literário foi mais infeliz que meu Tratado da Natureza Humana. Ele saiu natimorto da gráfica, sem alcançar nem mesmo a distinção necessária para provocar um murmúrio entre os zelotas.”²⁹ (Hume, 1993)

Essa preocupação também estava presente com a mesma intensidade na *segunda Investigação*, escrita por um Hume já maduro e famoso. Ainda assim, ocorre uma mudança de estratégia nesse outro escrito, em que o tom empregado pelo filósofo parece ser menos, digamos, combativo no que diz respeito à querela entre racionalismo e sentimentalismo. Depois de lançar a questão de quais seriam os princípios gerais da moral, o autor põe-se a enumerar argumentos plausíveis que poderiam ser levantados tanto em favor do racionalismo quanto do sentimentalismo moral. No último parágrafo, aparentemente sem tomar o partido de uma dessas duas correntes, afirma que

“... ainda que essa questão, referente aos princípios gerais da moral, possa ser curiosa e importante, é desnecessário para nós, no presente momento, empregar maiores cuidados nessa pesquisa. Pois se pudermos nos considerar tão felizes, no curso dessa investigação, por descobrirmos a verdadeira origem da moral, então aparecerá com

²⁹ “Never literary attempt was more unfortunate than my Treatise of Human Nature. It fell dead_ born from the press, without reaching such distinction, as even to excite a murmur among the zealots.” (*My Own Life*)

facilidade quanto o sentimento e a razão entram em todas as determinações dessa natureza”³⁰. (Hume, 1993)

Essa passagem, como fica evidente ao longo do resto do livro, não é meramente retórica. Nas seções seguintes, o autor passará a tratar particularmente de cada uma das características que ele acredita que possam constituir tanto as virtudes morais como aquilo que ele denomina “mérito pessoal”. É a partir desses casos particulares que ele chegará, enfim, aos fundamentos de nossas distinções morais. Hume parece adotar esse método de exposição em nome da coerência com o método experimental que ele já se propusera a empregar no *Tratado*. Isso fica evidente quando, no penúltimo parágrafo da Seção I da *Investigação*, ele afirma que

“O outro método científico, em que um princípio geral abstrato é primeiramente estabelecido, e depois desmembrado em várias inferências e conclusões, pode ser mais perfeito em si mesmo, mas é menos apropriado à imperfeição da natureza humana, e é uma fonte comum de ilusão e erro, nesse bem como em outros assuntos. Os homens estão agora curados desua paixão por hipóteses e sistemas em filosofia natural, e não se dobrarão a nenhum argumento que não seja derivado da experiência. É hora de tentarem uma reforma desse tipo em todas as discussões morais, e rejeitar todo sistema de ética, não importa quão sutil ou engenhoso, que não seja fundado no fato e na observação”³¹. (Hume, 1993)

³⁰ “... though this question, concerning the general principles of morals be curious and important, it is needless for us, at present, to employ farther care in our researches concerning it. For if we can be so happy, in the course of this enquiry, as to discover the true origin of morals, it will then easily appear how far either sentiment or reason enters into all determinations of this nature”. (*An enquiry concerning the principles of morals*, Section I)

31

“The other scientific method; where a general abstract principle is first established, and is afterwards branched out into a variety of inferences and conclusions, may be more perfect in itself, but suits less the imperfection of human nature, and is a common source of illusion and mistake in this as well as in other subjects. Men are now cured of their passion for hypotheses and systems in natural philosophy, and will hearken to no arguments but

Nota-se, então, desde o início, que o autor abandona, na *Investigação*, a forma anteriormente empregada no *Tratado*. Por mais contundentes que fossem as críticas à metafísica levantadas no escrito de juventude, este apresentava, como se sabe, um formato característico dos textos metafísicos com que Hume buscava debater. Isso é algo curioso de ser notado, ainda que, como sabemos, não seja o motivo que levou o autor a abandonar, em seus textos de maturidade, a forma que ele havia escolhido para o texto com que inaugurou sua carreira literária.

Não é possível, entretanto, afirmar categoricamente que a conclusão de Hume sobre o senso moral na *Investigação* é radicalmente diferente da apresentada no *Tratado*. As diferenças mostradas até aqui têm a função de mostrar justamente que o tom empregado neste último pode ser algo enganador a esse respeito. Talvez por sua preocupação excessiva em combater o racionalismo moral e, com isso, assegurar um lugar de destaque em um debate difundido à época, Hume termina por desviar a atenção do leitor do papel que a razão ocupa em seu sistema moral. Parece que nesse ponto Selby-Bigge, renomado intérprete das obras de Hume, exagera ao afirmar que as diferenças do *Tratado* para a *Investigação* são tão grandes que é possível dizer que todo o sistema moral é essencialmente distinto nos dois casos. É verdade que não é possível negar que a maneira de exposição difere radicalmente de uma obra para a outra. Entretanto, é mais provável que essa modificação tenha sido realizada não porque as conclusões mais gerais da moral humeana foram alteradas, mas porque, além de ser mais acessível ao grande público, o formato da *Investigação* privilegia a clareza e, além disso, é sem dúvida mais apropriado para ilustrar o método experimental que tanto fascinou Hume, grande entusiasta da ciência newtoniana. A seguir, tratarei de expor algumas considerações com as quais tentarei explicar o que seria, para Hume, o fundamento das distinções morais, sempre buscando mostrar como, apesar das diferenças de exposição e estratégia no *Tratado* e na *Investigação*, as distinções morais são consideradas, nas duas obras, como passíveis de serem atribuídas aos mesmos princípios. Tomemos, para começar, o seguinte trecho extraído do Apêndice I da *Investigação sobre os princípios da moral*.

those which are derived from experience. It is full time they should attempt a like reformation in all moral disquisitions; and reject every system of ethics, however subtle or ingenious, which is not founded on fact and observation.” (*An enquiry concerning the principles of morals*, Section I)

“A hipótese que abraçamos é clara. Ela sustenta que a moralidade é determinada pelo sentimento. Ela define a virtude como qualquer ação mental ou qualidade que dá ao espectador a sensação agradável de aprovação, e o vício como seu contrário”³². (Hume, 1993)

Como pode ser facilmente observado, essa definição está em perfeito acordo com a formulação sentimentalista do fundamento da moral que vemos na Seção I da Parte I do Livro III do *Tratado*. Resta saber, agora, que tipo de ação poderia ser objeto dos sentimentos a que o filósofo faz referência na passagem acima. A característica que motivaria tais sentimentos é, para ele, a utilidade, como Hume trata de deixar claro em várias passagens da *Investigação*. Tome-se como exemplo, a seguinte passagem extraída do primeiro parágrafo da Seção V:

“Parece tão natural ao pensamento atribuir à utilidade o louvor que fazemos às virtudes sociais que se poderia esperar encontrar esse princípio por toda parte, nos escritores morais, como a principal fundação de seu raciocínio e de sua investigação. Na vida comum, podemos observar que sempre se apela à circunstância da utilidade, e nem é suposto que maior elogio possa ser feito a qualquer homem, do que mostrar sua utilidade para o público, e enumerar os serviços que ele já executou em favor da humanidade e da sociedade.”³³ (Hume, 1993)

³² “The hypothesis which we embrace is plain. It maintains, that morality is determined by sentiment. It defines virtue to be whatever mental action or quality gives to a spectator the pleasing sentiment of approbation; and vice the contrary.” (*An enquiry concerning the principles of morals*, Appendix I)

³³ “It seems so natural a thought to ascribe to their utility the praise, which we bestow on the social virtues, that one would expect to meet with this principle every where in moral writers, as the chief foundation of their reasoning and enquiry. In common life, we may observe, that the circumstance of utility is always appealed to; nor is it supposed, that a greater eulogy can be given to any man, than to display his usefulness to the public, and enumerate the services, which he has performed to mankind and society.” (*An enquiry concerning the principles of morals*, Section V)

Isso posto, já podemos fazer algumas considerações sobre quais seriam os papéis de razão e sentimento nas distinções morais realizadas pelos homens. Sabemos, até aqui, que a percepção da virtude e do vício é dada por um sentimento de aprovação ou censura, que diz respeito a atos que possam ser considerados úteis ou prejudiciais à humanidade. Ora, Hume diz, no Apêndice I da *segunda Investigação*, que

“Supondo que um dos principais fundamentos da aprovação moral esteja na utilidade de qualquer qualidade ou ação, é evidente que a razão deve ter parte considerável em todas as decisões desse tipo, já que nada além dessa faculdade pode instruir-nos nas tendências de qualidades e ações, e apontar suas conseqüências benéficas à sociedade e a seus possuidores”³⁴. (*Hume, 1993*)

Fica evidente, portanto, o papel muito relevante que a razão deve desempenhar na teoria moral de Hume. Ainda que os seres humanos tendam naturalmente a aprovar o que é útil para a humanidade, apenas a razão poderia determinar o que é ou não útil. Ainda assim, deve-se ter sempre em mente que

“... ainda que a razão, quando totalmente desenvolvida e ampliada, seja suficiente para instruir-nos no uso pernicioso ou na tendência útil de qualidades e ações, ela não basta para produzir qualquer censura ou aprovação moral. A utilidade é apenas uma tendência para um certo fim e, fosse o fim indiferente para nós, sentiríamos a mesma indiferença em relação aos meios. É preciso que um sentimento se apresente aqui, para dar

³⁴ “One principal foundation of moral praise being supposed to lie in the usefulness of any quality or action; it is evident, that reason must enter for a considerable share in all decisions of this kind; since nothing but that faculty can instruct us in the tendency of qualities and actions, and point out their beneficial consequences to society and to their possessors.” (*An enquiry concerning the principles of morals, Appendix I*)

preferência às tendências úteis sobre as perniciosas”³⁵.

(Hume, 1993)

Com esta citação, tem-se elementos já bastante definidos para entender o que poderia ser considerada a solução definitiva adotada por Hume no sentido de encontrar o fundamento da moral: a percepção da virtude e do vício provém de um sentimento de aprovação ou censura, que se refere a uma ação que é racionalmente determinada como útil ou pernicioso à humanidade. Pode-se observar, então, a partir das considerações realizadas no capítulo anterior, que Hume foi claramente influenciado por Francis Hutcheson em sua concepção de como se realizam as distinções morais. Ainda que não haja, em Hume, algo como um sentido interno especificamente responsável pelas percepções de virtude e vício (o que ocorre para Hutcheson), suas considerações a respeito do fundamento moral estão, sem dúvida, de acordo com a teoria sobre as motivações humanas. Hutcheson, como já vimos, considera que as pessoas são motivadas a agir por certos desejos, que são análogos aos sentidos e surgem diretamente a partir da constituição da natureza humana. Vale a pena destacar que essa forma de conceber a motivação parece ser característica de filósofos que, de um modo ou de outro, tomaram o partido do sentimentalismo moral. Um bom exemplo talvez possa ser o de Henry Home, Lord Kames, que, na Seção I da Parte I do Capítulo II de seus *Elements of Criticism*, afirma que os temos uma constituição tal que, “ao percebermos certos objetos externos, temos instantaneamente consciência de um prazer ou uma dor”³⁶. A esse tipo de sentimento, Kames dá o nome de emoção. Em alguns casos, porém, ele afirma que a emoção pode ocasionar um desejo, que por sua vez motiva a ação. Pode não ser totalmente impróprio dizer que essa maneira de ver as motivações humanas, aparentemente comum na filosofia das luzes britânicas, é, em certa medida, fruto de uma herança aristotélica. Como se sabe, Aristóteles afirma mais de uma vez em sua extensa obra que são as paixões que motivam as ações humanas. À razão caberia deliberar sobre os melhores meios para satisfazer as paixões. Assim, podemos dizer, de modo mais conciso, que a deliberação era, para

³⁵ “... though reason, when fully assisted and improved, be sufficient to instruct us in the pernicious or useful tendency of qualities and actions; it is not alone sufficient to produce any moral blame or approbation. Utility is only a tendency to a certain end; and were the end totally indifferent to us, we should feel the same indifference towards the means. It is requisite a sentiment should here display itself, in order to give a preference to the useful above the pernicious tendencies.” (*An enquiry concerning the principles of morals*, Appendix I)

³⁶ “... upon perceiving certain external objects, we are instantaneously conscious of pleasure or pain” (1970, p. 47).

Aristóteles, um procedimento racional que buscava os melhores meios para se atingir um determinado fim, que por sua vez seria colocado pelas paixões. Essa possibilidade é confirmada por menções a Aristóteles na obra de Hutcheson que, sabemos, foi uma grande influência para filósofos posteriores, como Hume e Kames³⁷. Poder-se-ia dizer, então, que Hume foi algo influenciado, mesmo que apenas de maneira indireta, pela teoria aristotélica acerca das motivações humanas. De qualquer maneira, ainda que não seja desprovida de interesse, uma análise mais profunda dessa relação escaparia ao foco do presente trabalho, de modo que não convém que nos demorem mais sobre ela.

Parece, com o que foi dito até o momento, bastante evidente que razão e sentimento têm ambos papéis fundamentais na teoria humiana sobre o fundamento da moral. Até agora, porém, o presente trabalho concentrou-se mais em mostrar o papel determinante que a razão tem na teoria sobre as distinções morais que Hume apresenta em sua *Investigação sobre os princípios da moral*. Que dizer, porém, do Livro III do *Tratado*, livro mais valorizado pelos comentadores, em que o filósofo escocês emprega considerável retórica no sentido de valorizar a função do sentimento nas referidas distinções? Foi dito, anteriormente, que a posição assumida pelo autor no que diz respeito ao fundamento da moral não sofre mudanças radicais de uma obra para a outra. É necessário, então, que nos voltemos agora para o *Tratado* e busquemos verificar o que ele nos permite concluir sobre o assunto. O tom adotado pelo autor nesse texto é, como já vimos, carregado de retórica apologética do sentimentalismo moral. Isso não ocorre apenas na primeira parte do Livro III, para garantir a pujança do ataque de Hume àqueles que, ao escrever o *Tratado*, considerava seus maiores adversários. Está presente até o final da referida obra, como parece deixar clara a seguinte passagem da Seção I da Parte III do Livro III:

“... a aprovação de qualidades morais com toda a certeza não é derivada da razão, ou de qualquer comparação de idéias, mas procede inteiramente de um gosto moral, e de certos sentimentos de prazer ou desgosto

³⁷ Pode ser interessante notar que, nesse aspecto, Kames não afirma, na verdade, que toda ação é deliberada, mas estabelece uma diferença entre ações definitivas (*ultimate*), que são exercidas de modo cego para satisfazer uma paixão chamada instintiva, que é o fim mesmo da ação, e ações motivadas por paixões deliberadas (*deliberate*). Estas paixões geram ações que buscam a satisfação da paixão por meios indiretos. As paixões deliberadas operam, no entender de Kames, por reflexão, estando conectadas à parte racional (Kames 1970, p. 58).

que surgem com a contemplação e observação de qualidades ou caracteres particulares”³⁸. (Hume, 1993)

É verdade que, nessa passagem, Hume fala não em distinções morais de maneira geral, mas em aprovação. É importante notarmos, ainda que de passagem, a diferença entre esses dois termos. Ao falar em aprovação, Hume trata de um sentimento pelo qual somos tomados ao contemplar um determinado ato. Esse sentimento é precisamente o que nos permite distinguir virtude e vício. É verdade que, no interior da teoria humiana, não é possível tomar separadamente o sentimento de aprovação ou de censura e a distinção moral propriamente dita. De qualquer maneira, isso mostra um aspecto em que Hume reforça sua “filiação” ao sentimentalismo moral. Ocorre, porém, que, enquanto Hutcheson e Shaftesbury, por exemplo, tomariam o sentimento moral como algo que nos permite distinguir entre virtude e vício num sentido absoluto e dependente de uma certa teleologia que pressupõe uma organização imutável no próprio universo, Hume não pode separar o sentimento moral da distinção moral porque sua teoria coloca a moral no plano, digamos, de instituições que visam satisfazer a fins colocados unicamente pelas paixões humanas, como ficará mais claro em um momento posterior deste trabalho.

De qualquer maneira, é perceptível ao longo de todo o Livro III um verdadeiro elogio do sentimento, aparentemente em detrimento da razão. Isso até porque não se vê, no *Tratado*, uma formulação explícita do papel exercido pela razão em nossas distinções morais, ou ao menos não tão explícita quanto as que podemos observar no texto da “segunda investigação”. As referências à razão no *Tratado* são, de maneira aparentemente estratégica, sempre vagas e demasiado rápidas. Ainda assim, o texto bastante (por vezes excessivamente) retórico do *Tratado* permite que o leitor entreveja, desde as primeiras considerações sobre a justiça, que talvez o papel que a razão assume nas distinções morais seja maior do que o autor quer deixar transparecer. Além de ser fruto do artifício, portanto de um cálculo racional, a moralidade necessita que se reconheça sua utilidade para ser aprovada. Tomemos, por exemplo, a seguinte passagem, em que Hume fala sobre os casos particulares em que as regras da justiça parecem prejudiciais à sociedade. Apesar de despretensiosa no que diz

38

“... the approbation of moral qualities most certainly is not derived from reason, or any comparison of ideas; but proceeds entirely from a moral taste, and from certain sentiments of pleasure or disgust, which arise upon the contemplation and view of particular qualities or characters.”

respeito aos fundamentos da moral, ela permite, como tantas outras que nesse aspecto lhe são semelhantes ao longo do Livro III do *Tratado*, que percebamos com relativa clareza a importância que Hume já conferia, nessa obra, à razão em sua doutrina moral:

“Ainda que em um exemplo o público sofra, esse mal momentâneo é amplamente compensado pela observação firme da regra, e pela paz e pela ordem que ela estabelece na sociedade, e mesmo cada indivíduo deve considerar-se um ganhador ao fazer as contas, já que, sem a justiça, a sociedade deve-se dissolver imediatamente, e todos devem cair naquela condição selvagem e solitária, que é infinitamente pior que a pior situação que pode possivelmente ser suposta em sociedade.³⁹” (Hume, 1993)

Podemos observar sem grande dificuldade que Hume tem interesse em mostrar, nessa passagem, a importância da utilidade das regras da justiça. Convém lembrar que esta é, para uma virtude artificial. Isso quer dizer que ela é estabelecida por meio de um artifício que, ainda que também dependente da imaginação, tem um aspecto racional. Esse artifício, é importante lembrar, não seria necessário não fosse se não tivesse utilidade para a espécie humana. Além disso, como a passagem acima deixa bastante evidente, cada indivíduo, ao *fazer as contas*, é capaz de perceber os benefícios trazidos pela existência da justiça. Temos, nessa passagem, um dos exemplos que, apesar de não totalmente explícitos, podem ilustrar muito bem o papel da razão na teoria moral humiana. Deixemos de lado, porém, a tarefa de mostrar quais seriam, para o autor, as características específicas da justiça. O que interessa por ora é observar que ele atribui o caráter virtuoso da justiça à sua utilidade, aos benefícios que ela traz à espécie humana. Estes, por sua vez, podem ser descobertos por meio da razão. Temos aí, portanto, um exemplo de passagem em que a lógica do argumento de Hume parece trair sua retórica sentimentalista, além de uma mostra bastante convincente de que o princípio

³⁹ “Though in one instance the public be a sufferer, this momentary ill is amply compensated by the steady prosecution of the rule, and by the peace and order which it establishes in society. And even every individual person must find himself a gainer on balancing the account; since, without justice, society must immediately dissolve, and every one must fall into that savage and solitary condition, which is infinitely worse than the worst situation that can possibly be supposed in society.” (*Tratado*, Livro III, Parte II, Seção II).

de utilidade, que seria retomado de maneira mais enfática na *Investigação sobre os princípios da moral*, já estava presente no *Tratado da natureza humana*. Retornaremos, posteriormente, ao tema da relação entre o conteúdo da teoria moral humiana e a retórica eminentemente sentimentalista muitas vezes empregada pelo autor.

3. Simpatia e benevolência

Como parece estar bastante claro, a razão, ao descobrir o que seria útil à humanidade, colabora para indicar aos homens as ações ou caracteres que são dignos de aprovação ou de censura. Entretanto, isso não pode ocorrer se eles forem totalmente indiferentes a essa utilidade. Torna-se necessário, com isso, que Hume aponte o mecanismo responsável por esse interesse que todos os homens parecem ter pelo bem estar de toda a espécie, mecanismo que termina por constituir, para ele, o verdadeiro fundamento da moral, já que é responsável, em última instância, por garantir que as conclusões a que a razão nos levar a respeito das mais diversas condutas possa nos levar a um sentimento moral. Ser essa uma das principais funções o que o filósofo escocês denomina simpatia. Esse conceito, essencial para a teoria moral humiana, é definido da seguinte maneira no *Tratado*:

“Nenhuma qualidade da natureza humana é mais notável, tanto em si mesma como em suas conseqüências, que essa propensão que temos a simpatizar com os outros, e receber pela comunicação suas inclinações e sentimentos, ainda que diferentes, ou mesmo contrários aos nossos. Isso não é conspícuo apenas em crianças, que implicitamente aceitam toda opinião que lhes é proposta, mas também em homens do melhor julgamento e entendimento, que acham muito difícil seguir sua própria razão e suas próprias inclinações, em oposição às de seus amigos e companheiros de todo dia. A esse princípio devemos atribuir a grande uniformidade que podemos observar nos humores e opiniões de seus compatriotas, e é muito mais provável que essa semelhança provenha da simpatia que de qualquer influência do solo e do clima, que, ainda que

continuem invariavelmente os mesmos, não são capazes de preservar o caráter de uma nação por um século. Um homem de boa natureza se encontra em um instante no mesmo humor que seu companheiro, e mesmo o mais orgulhoso e carrancudo adquire o tom de seus compatriotas e conhecidos. Uma disposição alegre infunde uma complacência sensível e serenidade na mente, da mesma forma que uma disposição nervosa ou magoada atira uma súbita tristeza sobre mim”⁴⁰. (Hume, 1993)

Essa definição permite que se compreenda o motivo pelo qual é de certa maneira prazeroso a um homem observar o bem estar de seus semelhantes. Ora, observar a mágoa de um outro indivíduo é desagradável por causar em nós uma sensação do mesmo tipo. Ainda assim, a forma como esse conceito é exposto no *Tratado* traz consigo uma dificuldade de compreensão: fica muito claro, nas várias aparições desse conceito, que a simpatia, tal como exposta nessa obra, é um mecanismo pelo qual um indivíduo é afligido pela paixão que observa em outro. Dessa maneira, poder-se-ia pensar que, ao observar alguém triste pela morte de um ente querido, por exemplo, alguém seria acometido de uma tristeza semelhante. Como bem observa John Bricke, devemos ser cuidadosos ao interpretar o conceito humiano de simpatia. Essa situação certamente faria com que o observador em questão se apiedasse, mas não que sentisse uma tristeza exatamente do tipo da que acabou de presenciar. Ainda que o ato de apiedar-se possa ter como pré-requisito certa capacidade para colocar-se no lugar do outro, não é, por assim dizer, idêntico à tristeza que provoca o próprio sentimento de

“No quality of human nature is more remarkable, both in itself and in its consequences, than that propensity we have to sympathize with others, and to receive by communication their inclinations and sentiments, however different from, or even contrary to, our own. This is not only conspicuous in children, who implicitly embrace every opinion proposed to them; but also in men of the greatest judgment and understanding, who find it very difficult to follow their own reason or inclination, in opposition to that of their friends and daily companions. To this principle we ought to ascribe the great uniformity we may observe in the humours and turn of thinking of those of the same nation; and it is much more probable, that this resemblance arises from sympathy, than from any influence of the soil and climate, which, though they continue invariably the same, are not able to preserve the character of a nation the same for a century together. A good-natured man finds himself in an instant of the same humour with his company; and even the proudest and most surly take a tincture from their countrymen and acquaintance. A cheerful countenance infuses a sensible complacency and serenity into my mind; as an angry or sorrowful one throws a sudden damp upon me.” (A treatise of human nature, Book II, Part I, Section XI)

compaixão. De qualquer maneira, Hume mostra-se muito mais vago no que diz respeito à simpatia na *Investigação sobre os princípios da moral*. Não temos nesse escrito uma definição precisa de simpatia. Ela parece até mesmo derivar sua importância nesse texto principalmente de suas relações com a benevolência, que, para boa parte dos comentadores, assume, no texto da *Investigação*, o papel de fundamento da moral que, no *Tratado*, era atribuído à simpatia.

Michel Malherbe é um dos que notam essa diferença, que é provavelmente a mais significativa que ocorre entre os dois textos. Nas palavras do próprio Malherbe, “a *Investigação*, tendo por fim combater as doutrinas que fundam a moral no interesse, é levada a expandir um sentimento que no *Tratado* é compreendido como uma generosidade limitada àqueles que nos são próximos e a ampliar seus efeitos. Sob uma incerteza terminológica, as hesitações de Hume são significativas. No *Tratado*, a benevolência parece demasiado limitada e Hume a censura por ela estar ligada à situação própria daquele que aprova. A simpatia, ao contrário, é o princípio que permite a tomada de parte na felicidade ou na tristeza do outro e que nos conduz a aprovar ou a condenar toda ação que tenha esses efeitos sobre os outros homens. (...) Ora, a simpatia tem o inconveniente de se limitar a relações particulares: ela pode se interessar por todos os homens, mas sempre por uma relação singular e determinada; ela considera o outro em sua situação concreta, experimentada por participação. É, portanto, suscetível a variação e exige ser corrigida por regras gerais. A benevolência, ao contrário, se não a consideramos mais como a afeição pelos mais próximos, deve ser compreendida como o princípio da preferência nua, que nos faz pender para o bem da humanidade em geral, quaisquer que sejam as circunstâncias determinadas que solicitam esse sentimento: ela é uma paixão imediata pelo bem comum e escapa aos limites da simpatia. Mas tem necessidade esta última para que essa preferência geral seja acompanhada de uma emoção ligada particularmente à pessoa do outro”⁴¹ (Malherbe, 1976, p. 196). Essa mudança,

⁴¹ “L’Enquête, ayant pour fin de combattre les doctrines qui fondent la morale sur l’interêt, est amenée à élargir un sentiment, qui dans le *Traité* est compris comme une générosité limitée aux proches, et à en accroître les effets. Sous une incertitude terminologique, les hésitations de Hume sont significatives. Dans le *Traité*, la bienveillance paraît trop limitée et il lui est reproché d’être liée à la situation propre de celui que l’éprouve; au contraire la sympathie est ce principe qui permet de prendre part au bonheur ou au malheur d’autrui et qui nous conduit à approuver ou à condamner toute action qui a ces effets pour les autres hommes. (...) Or la sympathie a l’inconvénient d’en rester à des rapports particuliers: elle peut s’intéresser à tout homme, mais c’est toujours par une relation singulière et déterminée; elle considère autrui dans sa situation concrète, éprouvée par participation. Elle est donc susceptible de variation et demande à être corrigée par les règles générales. Au contraire la

também analisada por Nicholas Capaldi no capítulo 7 de seu *Hume's Place in Moral Philosophy*, não é, de qualquer modo, decisiva, e parece decorrer principalmente de uma mudança de estratégia por parte de Hume. A *segunda Investigação* tem como seu alvo principal os filósofos que até aqui temos chamado céticos morais, enquanto no *Tratado* ele parece empregar seu arsenal contra os adeptos do racionalismo moral. Outro motivo que pode ter levado o autor a conceber tal mudança é a preocupação em garantir que sua teoria moral pudesse ser lida de maneira relativamente independente do restante de sua filosofia. Mesmo caso do *Tratado*, o que pode ser notado observando a Advertência que precede o livro III:

Julgo conveniente informar ao público que, embora este seja um terceiro volume do Tratado da natureza humana, ele é de certo modo independente dos outros dois, e não requer que o leitor considere todos os raciocínios abstratos neles contidos. Espero que o leitor comum possa compreendê-lo, sem precisar dedicar a ele uma atenção maior que aquela que se costuma conceder a qualquer livro que envolva algum raciocínio (Hume, 2000, p. 493)

Ora, fica evidente que no caso da *Investigação sobre os princípios da moral*, obra que não foi concebida como parte de uma obra maior repleta de raciocínios abstratos, o fato de não haver ao menos uma definição precisa da simpatia denota que esta perde ao menos o lugar bastante privilegiado que ela ocupava na teoria moral do *Tratado*. Como já vimos, Hume apresenta, no texto da *segunda Investigação*, maior preocupação com a clareza e com a acessibilidade de sua exposição. Desse modo, talvez tenha sido providencial diminuir a importância de um conceito que tinha sido concebido como parte de uma teoria das paixões bastante complexa e que, nas palavras de Hume, exigiria muito raciocínio por parte dos leitores.

bienveillance, si on ne la borne plus à l'affection pour les proches, doit être comprise comme le principe de la préférence nue, qui nous fait pencher pour le bien de l'humanité en général, quelles que soient les circonstances déterminées qui sollicitent ce sentiment: elle est une passion immédiate pour le bien commun et elle échappe aux limites de la sympathie. Mais elle a besoin de celle-ci pour que cette préférence générale s'accompagne d'une émotion liée particulièrement à la personne de l'autre". (p. 196)

Independente dos motivos que levaram Hume a substituir a simpatia pela benevolência como fundamento da moral, não podemos perder de vista que o objetivo perseguido por ele é o mesmo tanto no *Tratado* como na *segunda Investigação*. O que o filósofo busca é, nos dois textos, um princípio que possa garantir que os homens se interessem pelo bem-estar uns dos outros, além de expor um mecanismo pelo qual esse tipo de preocupação pode se tornar um bem-estar verdadeiramente moral. No caso do *Tratado*, esse mecanismo é uma certa maneira de correção da simpatia: a razão mostra em que sentido um determinado caráter é útil ou pernicioso e, pela imaginação, somos capazes de nos colocar em uma posição geral, em que podemos descobrir o sentimento realmente apropriado em relação a um ato ou um caráter: a de um observador que não tem interesse algum envolvido e, por conta disso, é tocado apenas pelo sentimentos que lhe são ditados pelo interesse pelo bem do próximo.

Já no caso da *Investigação sobre os princípios da moral*, o que temos é, como disse Malherbe, a benevolência entendida como uma profunda consideração com o bem-estar da humanidade em geral. Ainda que essa tenha mudança tenha sido implantada por Hume mais com finalidade estratégica mais do que como uma tentativa de revisão dos fundamentos de sua doutrina moral, ela implica também uma alteração no modo segundo o qual os homens atingem o que pode ser chamado um ponto de vista realmente moral: a benevolência, como já vimos, possui, já de início, a extensão necessária para tanto. Ocorre, porém, que é uma paixão demasiado abstrata. Assim, podemos dizer que, na teoria moral proposta na *segunda Investigação*, a simpatia adquire justamente a função de fazer com que a benevolência possa se especificizar: é ela que faz com que possamos reagir de maneira particular às situações concretas com que nos deparamos. É a partir daí que a benevolência pode atingir uma vivacidade maior do que seria possível no caso de um sentimento de amor por um conceito de humanidade, por assim dizer, demasiadamente abstrato, possibilitando, então, que os homens sejam tocados por reais sentimentos de aprovação ou censura. Essa forma de conceber as distinções morais, por colocar a benevolência no centro da teoria, parece muito mais efetiva no combate ao ceticismo moral a que Hume se propôs na *segunda Investigação*. Existem, é claro, outros motivos pelos quais se pode dizer que a teoria moral exposta nesse texto tem certas vantagens sobre as morais do amor próprio. Espero torná-los mais claros no capítulo seguinte, em que tratarei do modo como Hume expõem as questões da origem e do desenvolvimento da moralidade. Por ora, entretanto, basta saber que a intenção de Hume é sempre garantir um interesse dos homens pelo bem estar geral, interesse colocado como

paixão, e garantir que o princípio que gera essa consideração pelo bem da humanidade permita que os homens sejam tocados por sentimentos de aprovação e censura que possam surgir quando eles se puserem em uma posição neutra, em que seus próprios interesses não interfiram no julgamento. Como já vimos, esse princípio é que deve ser tomado, no fim das contas, como o fundamento da moral humiana. É verdade que pode parecer estranho dizer que o próprio fundamento da moral muda do *Tratado* para a *segunda Investigação*. Ainda assim, creio que o que foi exposto basta para esclarecer que essa mudança não é decisiva, mas conseqüência de uma mudança de estratégia.

4. A retórica sentimentalista

Um tema que gera certa controvérsia entre os estudiosos da obra de Hume é justamente o fato de ele, apesar de empregar em boa parte de seus escritos morais uma retórica em favor do sentimento, não ter como excluir a razão da experiência humana de distinguir entre virtude e vício. Norton, por exemplo, vê nessa atitude do filósofo escocês algo como uma verdadeira contradição performativa, como fica claro ao longo de todo o capítulo III de *Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, em que o tom empregado por Hume, por induzir o leitor a uma certa simpatia com o sentimentalismo moral, é tratado como enganador, algo que desvia a atenção do papel de grande destaque que a razão ocupa na teoria moral humiana.

É com o intuito de evitar que se possa ver aí uma contradição de algum tipo que Livia Guimarães, em artigo publicado recentemente, tenta mostrar que a moralidade está, para Hume, baseada inteiramente no sentimento. Para isso, sente a necessidade de redefinir totalmente o conceito de razão nos textos morais de Hume. Ao fim do referido artigo, Guimarães resume esse novo conceito de razão nos textos morais humianos como “o funcionamento imaginativo da mente, a matéria prima do que seriam paixões e sentimentos”⁴² (2005, p. 165).

Essas duas tentativas de solução parecem, entretanto, demasiado radicais. Por um lado, é inegável que existe, especialmente no texto do Livro III do *Tratado*, concebido talvez justamente como um verdadeiro arsenal contra o racionalismo moral, uma retórica que

⁴² “... imaginative functioning of the mind, the raw material of which would be passions and sentiments.”

privilegia a todo instante o papel do sentimento nas distinções morais realizadas pelos homens. Por outro lado, mesmo no *Tratado* já era evidente, como pudemos observar, que a razão tem um papel de grande importância na teoria moral apresentada por Hume. Além disso, parece no mínimo complicado supor uma leitura como a de Guimarães. Isso porque é complicada a proposição, em seu artigo, de que a razão seja vista como redutível a mera matéria prima de paixões apenas em parte dos escritos de Hume, sem que ocorram indícios realmente convincentes de que o próprio autor considerasse a questão dessa forma. Ainda que o filósofo escocês possa não primar pelo rigor terminológico em seus vários escritos e que sua análise da relação de causa e efeito, por exemplo, possa permitir que se fale em uma razão que no mínimo guarda relações estreitas com a noção de sentimento, a redução proposta por Guimarães parece exagerada. Isso até porque, em seus textos morais, Hume emprega frequentemente o termo razão em sentido que não parece se afastar muito da acepção mais natural que esse termo guardava à época.

Isso posto, poderia parecer que não temos alternativa senão aceitar uma leitura mais próxima à de Norton, segundo a qual Hume de certa forma se contradiz ao atribuir à razão um papel tão grande nas distinções morais realizadas pelos homens e, ao mesmo tempo, exercer uma retórica considerável em favor do sentimentalismo. Entretanto, esses dois aspectos parecem bastante óbvios para qualquer leitor da obra moral do filósofo escocês, por mais desatento que seja. Parece improvável, então, que Hume não tenha tido consciência deles. Assim, creio ser possível afirmar sem embaraço que a afirmação de um papel importante à razão na moral ao mesmo tempo em que é empregada uma retórica sentimentalista foi algo realizado de maneira consciente por Hume, que talvez não visse nisso um problema real. O que tentarei mostrar em seguida é justamente que a atribuição de um papel essencial à razão na teoria moral de Hume não implica contradição com a conhecida retórica sentimentalista, mesmo que tomemos razão, aqui, em sentido mais próximo do, por assim dizer, tradicional.

Para melhor explicar esse ponto, faz-se necessário, em primeiro lugar, lembrar o que tinha sido dito a propósito do conceito de senso moral defendido pelos sentimentalistas morais. Pelo que foi visto no capítulo anterior, esse senso moral era visto como um sentido que permitia, após uma certa reflexão sobre a utilidade ou perniciosidade de um certo ato, que fôssemos tocados por um sentimento de aprovação ou censura que resultaria na distinção objetiva de uma virtude ou um vício que, ainda que não possam ser definidos senão com base

nesse próprio sentimento que depende da constituição da natureza humana, são de certa maneira objetivos e estão relacionados diretamente a um certo finalismo que autores como Hutcheson e Shaftesbury percebem na condição humana.

É interessante notar que Hutcheson, por exemplo, coloca o senso moral como uma faculdade que exige uma reflexão prévia. Entretanto, pode ser bastante difícil entender qual o sentido atribuído pelo filósofo ao termo reflexão no contexto das distinções morais, já que ele mesmo parece não ter se preocupado em explicar com mais clareza que sentido era esse. Entretanto, o próprio uso da palavra reflexão já sugere, de certa maneira, uma conexão com a faculdade racional. Talvez seja útil lembrar o que foi dito anteriormente neste capítulo a propósito da teoria de Lord Kames sobre as motivações humanas. Kames, como vimos, refere-se a um tipo de paixão que, funcionando por meio da reflexão, está conectada à parte racional. Ora é bastante notória a influência do pensamento de Hutcheson em vários filósofos posteriores, e Hume e Kames são sempre reconhecidos como dois autores que foram bastante influenciados por ele. Desse modo, parece relativamente seguro afirmar que a reflexão está ligada, em toda a corrente sentimentalista, à faculdade da razão. Podemos dizer que um sentimentalista típico como Hutcheson não teria por que discordar, por exemplo, da seguinte afirmação realizada por Hume na seção que abre a *Investigação sobre os princípios da moral*:

“É provável que a sentença final que pronuncia os caracteres e ações amigáveis ou odiosos, dignos de louvor ou censuráveis, aquela que aplica a eles a marca da honra ou a infâmia, da aprovação ou da censura, aquela que faz a moralidade um princípio ativo, e constitui a virtude nossa felicidade e o vício, nossa miséria; é provável, eu digo, que essa sentença final dependa de algum sentido interno ou sentimento, que a natureza tornou universal em toda a espécie. Pois o que mais pode ter uma influência dessa natureza? Mas para pavimentar o caminho para um tal sentimento, e dar um discernimento próprio de seu objeto, verificamos ser freqüentemente necessário que muito raciocínio preceda [o sentimento], que boas distinções sejam feitas, conclusões justas, extraídas, comparações

distantes, formadas, relações complicadas, examinadas e fatos gerais, estabelecidos e confirmados.”⁴³ (Hume, 1993)

Essa passagem, aliás, parece estar em perfeito acordo com a afirmação feita por Hume, no Apêndice I da Investigação, de que

“... os limites distintos das tarefas da razão e do gosto são facilmente apurados. A primeira transmite o conhecimento da verdade e da falsidade; o último dá o sentimento da beleza e da deformidade, do vício e da virtude. A primeira descobre objetos como eles realmente existem na natureza, sem adição ou diminuição; o outro tem uma faculdade produtiva e, dourando ou manchando todos os objetos naturais com as cores emprestadas do sentimento interno, faz surgir, de certa maneira, uma nova criação. A razão, sendo fria e desapegada, não é motivo de ação, e dirige apenas o impulso recebido do apetite ou da inclinação, mostrando-nos os meios de atingir a felicidade ou evitar a miséria. O gosto, na medida em que dá prazer ou dor, e portanto constitui a felicidade ou a miséria, torna-se um motivo para ação, e é a primeira mola ou impulso para o desejo e a volição. Das circunstâncias e relações, conhecidas ou supostas, a primeira nos leva à descoberta do que está escondido ou é desconhecido;

⁴³ “The final sentence, it is probable, which pronounces characters and actions amiable or odious, praise_worthy or blameable; that which stamps on them the mark of honour or infamy, approbation or censure; that which renders morality an active principle, and constitutes virtue our happiness, and vice our misery: It is probable, I say, that this final sentence depends on some internal sense or feeling, which nature has made universal in the whole species. For what else can have an influence of this nature? But in order to pave the way for such a sentiment, and give a proper discernment of its object, it is often necessary, we find, that much reasoning should precede, that nice distinctions be made, just conclusions drawn, distant comparisons formed, complicated relations examined, and general facts fixed and ascertained.” (*An enquiry concerning the principles of morals*, Section I)

depois que todas as circunstâncias e relações são postas diante de nós, o último nos faz sentir do todo um novo sentimento de culpa ou de aprovação. O padrão da primeira, estando fundado na natureza das coisas, é eterno e inflexível, até mesmo pela vontade do Ser Supremo; o padrão do último, surgindo da moldura e da constituição dos animais, é derivada, em última instância, da Vontade Suprema que atribuiu a cada ser sua natureza particular, e arranhou as várias classes e ordens de existência.”⁴⁴

(Hume, 1993)

Isso deixa claro que, conforme já havíamos observado, não apenas a razão tem um papel essencial na teoria moral de Hume, mas pode-se dizer da razão em sentido ao menos próximo do tradicional que ela tem esse papel, que o autor sintetiza ao dizer que “a razão nos instrui nas várias tendências das ações, e a humanidade faz a distinção em favor daquelas que são úteis e benéficas”⁴⁵ (Hume, 1993). Um outro aspecto que a passagem citada acima expõe é o da necessidade da formação de um gosto moral. Esse aspecto, porém, está relacionado à questão de como a moralidade é tornada possível e se desenvolve, e será tratado de maneira mais específica no próximo capítulo.

⁴⁴ “Thus the distinct boundaries and offices of reason and of taste are easily ascertained. The former conveys the knowledge of truth and falsehood: The latter gives the sentiment of beauty and deformity, vice and virtue. The one discovers objects, as they really stand in nature, without addition or diminution: The other has a productive faculty, and gilding or staining all natural objects with the colours, borrowed from internal sentiment, raises, in a manner, a new creation. Reason, being cool and disengaged, is no motive to action, and directs only the impulse received from appetite or inclination, by showing us the means of attaining happiness or avoiding misery. Taste, as it gives pleasure or pain, and thereby constitutes happiness or misery, becomes a motive to action, and is the first spring or impulse to desire and volition. From circumstances and relations, known or supposed, the former leads us to the discovery of the concealed and unknown: After all circumstances and relations are laid before us, the latter makes us feel from the whole a new sentiment of blame or approbation. The standard of the one, being founded on the nature of things, is eternal and inflexible, even by the will of the Supreme Being: The standard of the other, arising from the internal frame and constitution of animals, is ultimately derived from that Supreme Will, which bestowed on each being its peculiar nature, and arranged the several classes and orders of existence.”
(An enquiry concerning the principles of morals, Appendix I)

⁴⁵ “reason instructs us in the several tendencies of actions, and humanity makes a distinction in favour of those which are useful and beneficial.”

Por ora, o que interessa é mostrar em que medida é possível tratá-lo superar a idéia de que existe uma contradição entre o papel que ele atribui à razão em sua teoria moral e a retórica sentimentalista que pode ser observada em ao menos parte de seus textos. Como sabemos, ele não pode contar, como faz um autor como Francis Hutcheson, com um sentido externo que seja responsável por nossas distinções morais. Ao escolher trabalhar com um método eminentemente experimental, Hume é obrigado a tratar as impressões como percepções primárias, existências originais, mesmo no caso das impressões de reflexão, entre as quais estão incluídas as paixões. Assim, o aparato epistemológico com que o autor tem que lidar está limitado a impressões e idéias, sendo que os seres humanos são capazes de associar certas idéias segundo alguns modos pré-determinados. Vale dizer, entretando, que esses modos não são concebidos como formas a priori, mas derivados de uma observação experimental. E a razão, como sabem mesmo os iniciantes no estudo da epistemologia humiana, lida com relações de idéias, tais como as que vemos na matemática, ou com questões de fato.

Ao escolher trabalhar com esse aparato, Hume não pode mais recorrer a algo como um senso moral. Se, por um lado, isso pode confundir o leitor, por outro parece vantajoso, já que o aparato com que Hume trabalha, resultado do método experimental, o liberta completamente de conceber a natureza humana segundo uma perspectiva finalista, que é precisamente um dos aspectos da moral de Hutcheson que o incomodavam, como fica claro no seguinte trecho de uma carta de Hume a Hutcheson:

Pois rogo-lhe que me diga, qual é o fim do homem? Ele é criado para a felicidade ou para a virtude? Para esta vida ou para a próxima? Para si próprio ou para seu criador? (...) questões que são indecidíveis, e distantes demais de meu propósito⁴⁶ (*Hume, 1932, p. 33*).

De qualquer modo, ainda que Hume não tenha por que aderir à noção de um sentido interno responsável pelas distinções morais, que, por sua vez, estaria associado a uma visão finalista da natureza humana, mostra, boa parte do tempo, inegável simpatia pela vertente

⁴⁶ "For pray, what is the End of Man? Is he created for Happiness or for Virtue? For this Life or for the Next? For himself or for his Maker? (...) Questions which are endless, & quite wide of my purpose."

sentimentalista. Se considerarmos as críticas de Hume à concepção da moralidade que prega ser a razão o seu fundamento último como uma forma de tomar posição no debate sobre os fundamentos da moral que era tão popular entre os pensadores de seu tempo, fica evidente que Hume busca atacar não a razão em si, mas sim uma certa maneira de conceber sua utilidade para a moral. Não importa quanto simpatize com o racionalismo, Hume pode atribuir à razão um papel importante nas distinções morais simplesmente porque isso já estava de algum modo, como já vimos, presente na característica que os sentimentalistas chama de reflexão. O que interessa, tanto para Hume como para ao menos boa parte dos adeptos do racionalismo moral, não é excluir totalmente a razão do domínio moral, mas sim cuidar para que o sentimento dê, nas palavras de Hume, “a sentença final”, e isso parece inevitável em uma corrente que sempre acredita que a paixão é responsável por colocar fins. Desse modo, ao escolher atribuir à razão um papel relevante em sua teoria moral, Hume está apenas afirmando, por meio de seu próprio aparato epistemológico, o que era dito de outra maneira por outros adeptos do sentimentalismo moral. É claro que essa proposição é bastante generalizante: não pretendo afirmar que, nesse sentido, todos os sentimentalistas vêm da mesma maneira a relação entre razão e sentimento. Apenas para dar um exemplo, para Hutcheson essa relação é bastante nebulosa. Para Kames, por outro lado, existem mesmo explicitamente paixões que estão “conectadas à parte racional”. O que me interessa tentar estabelecer é que Hume, ao estabelecer sua teoria a respeito das distinções morais, parece tentar justamente usar seu próprio vocabulário para estabelecer os principais pontos aceitos comumente pelos sentimentalistas morais. Se ele não pode apelar para um sentido externo, deve usar conceitos que estabelece de maneira sólida, como razão, paixão, sentimento etc. para definir aspectos como, por um lado, o que os sentimentalistas chamaram a reflexão, que é necessária para o bom funcionamento do senso moral e, por outro, a própria atribuição da “sentença final” a um sentimento. O aparato empregado por Hume, aliás, permite mais uma crítica à maneira como Livia Guimarães vê o papel da razão na teoria moral humiana. Em seu artigo, ela afirma que “se a distinção entre o que funda a moral e o que contribui para moldar a experiência moral pudesse ser claramente estabelecida, o reconhecimento das contribuições da razão não teriam grandes conseqüências. Mas a verdade é que ela não pode”⁴⁷. Ora, como vimos, essa é uma crítica que poderia, sem dúvida alguma, ser feita a um sentimentalista como Hutcheson. Hume, por outro lado, tem um vocabulário bem mais específico que

⁴⁷ “If the distinction between what *founds* morals and what *contributes* to shaping moral experience could be kept neatly apart, the recognition of reason’s contributions wouldn’t be of consequence. But the truth is that they cannot”.

permite que digamos sem correr grandes riscos que, enquanto a moral está fundada no sentimento, a razão indubitavelmente contribui para moldar as experiências morais dos homens.

Desse modo, o papel que a razão assume na moral humeana é perfeitamente consistente com a retórica sentimentalista empregada pelo autor. O que Hume pretende é, como vimos, não uma recusa qualquer papel à razão, mas a contestação de uma certa corrente, de uma certa “escola” de moralidade, em favor de uma outra com que ele simpatiza. Espero ter deixado suficientemente claro que o papel assumido pela razão na moral humiana, ao invés de afastá-lo do sentimentalismo, faz parte de uma tentativa de filiação a essa vertente do moralismo britânico do século XVIII. Ao tentar entender tanto a atribuição de um papel à razão quanto a retórica sentimentalista de Hume não de maneira simplesmente interna à obra do autor, mas sim como algo inserido em um debate mais amplo, é possível desfazer a contradição apontada por Norton sem que precisemos, para isso, recorrer a artifícios talvez exagerados como aquele a que recorre Guimarães, passando a ver Hume como um pensador que, de maneira geral ao menos, empregou um aparato conceitual dotado de grande originalidade para filiar-se à vertente sentimentalista.

CAPÍTULO III

DA ORIGEM E DO DESENVOLVIMENTO DA MORALIDADE

No capítulo anterior, procurei examinar, ainda que não de maneira exaustiva, de que maneira Hume considera que razão e sentimento colaboram nas distinções morais realizadas pelos homens. Parece oportuno, agora, observar como se dão, para ele, a origem e o desenvolvimento da moralidade, tendo sempre em vista os papéis desempenhados por razão e sentimento nesses processos.

Uma boa abordagem inicial para essas questões é mostrar de que modo o filósofo se relaciona com seus predecessores, especialmente aqueles com quem parece manter grandes discordâncias. Isso porque Hume evidencia uma preocupação constante em marcar suas posições no debate sobre a moral que ocupou praticamente todos os pensadores britânicos da época. Assim, convém realizar, antes da exposição da maneira como o autor vê as questões da origem e do desenvolvimento da moralidade, algumas breves considerações sobre os adversários que ele tem em vista ao tratar desse tipo de questão.

Pode-se dizer que o tratamento conferido por Hume às questões que serão abordadas neste capítulo, tais como aparecem na filosofia das luzes britânicas, são concebidas, ao menos de início, como reação às idéias dos defensores do que vimos chamando, neste trabalho, ceticismo moral, que, como se sabe, defendiam que a moralidade, que não tem outro fundamento senão o amor próprio, é fruto do surgimento da sociedade⁴⁸. Como já vimos no

⁴⁸ Parece ser nesse contexto que boa parte dos estudiosos da filosofia moral britânica do séculos XVIII entendeu o debate que se desenrolava na época. Exemplos incluem John Leslie Mackie, David Fate Norton, Nicholas Capaldi e vários outros.

primeiro capítulo, foi como reação a essa forma de conceber a moralidade que surgiram as correntes que podemos denominar racionalismo e sentimentalismo morais. Ainda assim, não nos deteremos, neste capítulo, nas disputas entre Hume e os seus adversários racionalistas. Isso porque, no fim das contas, no que diz respeito à questão da origem e do desenvolvimento da moralidade, a diferença entre Hume e o racionalismo moral é, por assim dizer, de princípio. De maneira geral, podemos dizer que os racionalistas morais acreditam que uma ação moral é motivada pela razão, que é capaz de descobrir por si só princípios naturais e absolutos para a ação correta. Ora, não vemos, na discussão que Hume realiza a respeito desse problema, uma tentativa de defesa da importância das paixões no processo de socialização. Como veremos a seguir, a maneira como Hume lida com a origem e a evolução da moralidade praticamente toma por dada a importância das paixões nesse processo. Ainda que o filósofo atribua um lugar à razão no progresso moral por que passam os homens, não apresenta, em momento algum, um questionamento acerca de qual a diferença de importância entre razão e paixão nesse processo. Por outro lado, o tratamento dado por Hume aos problemas da origem e do desenvolvimento da moralidade o põe em choque principalmente com a tese que, podemos dizer, define a postura do cético moral: a de que toda forma de moralidade pode ser reduzida, de algum modo, ao amor próprio. Ainda que tal concepção não fosse aceita pela maioria dos filósofos com os quais pensador escocês debateu, era sem a menor dúvida bastante notória. Hume, como praticamente todos os filósofos que o influenciaram, considerou de suma importância, ao tomar parte no debate a respeito dos fundamentos da moral, desenvolver uma crítica às morais egoístas.

1. Hume e as morais do amor próprio

Boa parte dos pensadores morais das luzes britânicas dedicou boa parte de seus esforços a refutar filosofias que considerassem o amor próprio como o motivo primeiro da moral e da sociedade. Tal concepção, como já vimos no Capítulo I, teria sido inaugurada por Hobbes, para quem a sociedade existiria apenas para garantir aos homens que eles teriam condições melhores do que as do estado de natureza, no qual, nas palavras do autor, “não há lugar para indústria, porque os frutos dela são incertos: e conseqüentemente, nenhuma cultura da terra; nenhuma navegação, nenhum uso das comodidades que podem ser importadas por mar; nenhuma construção cômoda; nenhum instrumento para mover ou remover coisas tais

que exijam muita força; nenhum conhecimento da face da terra; nenhuma contagem do tempo; nenhuma arte; nenhum estudo das letras; nenhuma sociedade; e o que é pior de tudo, medo contínuo, e medo de uma morte violenta; e a vida do homem, [é] solitária, pobre, desagradável, brutal e curta”⁴⁹ (Hobbes, 1993). Hobbes, então, considera que a vida em sociedade é, com todos os seus problemas, a mais desejável para o homem. O mais importante a ser considerado aqui, entretanto, é que, como já foi visto no capítulo I, ele considera a moral como inexistente antes da sociedade. Aquilo que o homem se acostumou a chamar de virtude, num sentido estritamente moral, só poderia gerar uma obrigação real quando considerada no interior de uma sociedade já constituída, já que em um suposto estado de natureza leis naturais, como por exemplo justiça ou respeito à palavra dada, são desprovidas de qualquer tipo de garantia. Estes, por sua vez, ter-se-iam dedicado a tal empreitada apenas para tornar os homens mais domesticáveis.

Bernard Mandeville, por sua vez, é ainda mais radical que Hobbes em suas considerações sobre a moralidade. Parece que é principalmente Mandeville que pensadores como Hutcheson e Hume têm em mente ao realizarem suas críticas às chamadas morais do amor próprio e, por esse motivo, convém que nos demoremos também um pouco em relembrar suas considerações a respeito da origem da moralidade.

Em sua *Investigação sobre a origem da virtude moral*, pequeno texto editado em conjunto com a segunda edição de sua obra mais conhecida, *A Fábula das Abelhas*, Mandeville afirma, como já havia feito Hobbes, que os políticos teriam criado as noções de virtude e vício para tornar os homens mais tratáveis e colocado a virtude como o estado mais louvável a que se pode aspirar, e o vício como seu oposto. As diferenças entre eles começam a ficar bastante evidentes no momento em que Mandeville afirma que os homens, motivados principalmente pela vaidade, teriam acreditado em seus governantes e se esforçado para dominar seus apetites naturais, buscando o bem público. Isso terminaria por dividir a

⁴⁹ “there is no place for industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodious building; no instruments of moving, and removing such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short” (*Leviathan*, Chapter XIII). As citações de Hobbes e as de Mandeville que podem ser vistas neste capítulo também foram extraídas da edição da série *Past Masters*.

humanidade em dois segmentos. O primeiro seria composto por aqueles que teriam levado a cabo a empresa de suprimir seus impulsos egoístas e buscar agir de acordo com o bem público, passando a ser considerados os melhores dos homens. O segundo seria composto por aqueles que não teriam conseguido superar seus impulsos para as ações egoístas. Ocorre, porém, que estes últimos, motivados pela vergonha que sentiam por não terem sido capazes de suprimir seus impulsos naturais, eram, ainda assim, capazes de perceber as vantagens que podiam colher da vida em sociedade. Como, porém, não seria possível manter o conjunto da vida social sem aceitar o discurso em favor do bem público, eles teriam preferido esconder seus apetites naturais e repetir o discurso segundo o qual era preferível derrotá-los em favor de uma preferência pelo bem da sociedade. O seguinte parágrafo da referida *Investigação* de Mandeville parece sintetizar muito bem o que ele pretende estabelecer em sua teoria sobre a moral:

“Sendo então o interesse dos piores entre eles, mais do que de quaisquer outros, pregar o espírito público, para que eles pudessem colher os frutos do trabalho e da auto-negação dos outros, e ao mesmo tempo satisfazer seus próprios apetites com menos incômodo, eles concordaram com o resto em chamar tudo que sem consideração pelo espírito público o homem tivesse que cometer para satisfazer qualquer um de seus apetites, VÍCIO, se nessa ação pudesse ser observado o menor prospecto de que ela pudesse ser danosa a qualquer parte da sociedade, ou até mesmo torná-lo menos útil aos outros, e dar o nome de VIRTUDE a toda performance por que o homem, contrariamente ao impulso da natureza, se esforçasse pelo benefício dos outros, ou pela vitória sobre suas próprias paixões, a partir de uma ambição racional por ser bom.”
(Mandeville, 1993)⁵⁰

⁵⁰ “It being the interest then of the very worst of them, more than any, to preach up public-spiritedness, that they might reap the fruits of the labour and self-denial of others, and at the same time indulge their own appetites with less disturbance, they agreed with the rest to call every thing which, without regard to the public, man should commit to gratify any of his appetites, VICE, if in that action there could be observed the least prospect, that it might either be injurious to any of the society, or even render himself less serviceable to others, and to

Como sabemos, boa parte da obra moral de Hutcheson e, posteriormente, de Hume, pode ser entendida como uma tentativa de resposta aos escritos de Mandeville, conforme já vimos no Capítulo I desta dissertação. Ainda assim, veremos posteriormente que, se Hume parece ter sucesso em criticar as posições de Mandeville sobre a concepção que este último mantém a respeito da moral, é justamente por criar um modelo segundo o qual o fato de a moralidade se originar a partir de uma ordem não-moral é um aspecto que colabora justamente para conceder a moral sua força normativa. Vejamos, agora, a maneira como Hume lida com as morais do amor próprio em seus escritos morais. Iniciaremos pelo Apêndice II da segunda *Investigação*, dedicado exclusivamente ao propósito de combater essa maneira de conceber a origem da moralidade.

Logo no início do referido Apêndice, Hume afirma que há um princípio que é “totalmente incompatível com toda virtude ou sentimento moral; e já que ele não pode proceder de nada além da disposição mais depravada, tende, por sua vez, a encorajar ainda mais tal depravação. Esse princípio é o de que toda benevolência é mera hipocrisia, a amizade, um engodo, o espírito público, uma farsa, a fidelidade, um truque para obter confiança; e que, enquanto todos nós, no íntimo, perseguimos apenas nosso interesse privado, usamos esses belos disfarces para fazer com que os outros baixem suas guardas e expô-los mais a nossas tramas e maquinações” (Hume, 1993)⁵¹.

É interessante notar que, logo de início, Hume trata o estabelecimento de um princípio moral como esse não como fruto de um engano, mas de um espírito realmente

give the name of VIRTUE to every performance, by which man, contrary to the impulse of nature, should endeavour the benefit of others, or the conquest of his own passions, out of a rational ambition of being good.”
(*An Enquiry into the origin of moral virtue*)

⁵¹ “There is a principle, supposed to prevail among many, which is utterly incompatible with all virtue or moral sentiment; and as it can proceed from nothing but the most depraved disposition, so in its turn it tends still further to encourage that depravity. This principle is, that all benevolence is mere hypocrisy, friendship a cheat, public spirit a farce, fidelity a snare to procure trust and confidence; and that, while all of us, at bottom, pursue only our private interest, we wear these fair disguises, in order to put others off their guard, and expose them the more to our wiles and machinations.” (*An enquiry concerning the principles of morals*, Appendix II)

depravado. Como alternativa, ele considera possível que a aceitação de tal princípio seja resultado de um exame descuidado e precipitado. Nas palavras de Hume,

“Raciocinadores superficiais, de fato, observando muitos fingimentos na humanidade, e não sentindo, talvez, nenhuma contenção em suas próprias disposições, podem extrair uma conclusão geral e apressada de que todos são igualmente corruptos, e que os homens, diferentemente de todos os outros animais, e na verdade diferentemente de todas as outras espécies existentes, não admitem nenhum grau de bom ou mau, mas são, em todas as circunstâncias, as mesmas criaturas sob diferentes disfarces e aparências.” (Hume, 1993)⁵²

Parece evidente, com o que foi dito, a postura que Hume teria em relação a autores como Mandeville. A moralidade não pode ser reduzida a uma ilusão a que as pessoas fingem aderir para conquistar com mais facilidade o que lhes dita a vaidade ou o interesse. Da mesma forma, Hume não parece fazer grandes concessões àqueles que, como Hobbes, aceitam que há amizade e benevolência no mundo, mas tentam, por aquilo que Hume denomina uma espécie de “química filosófica”, reduzir esse tipo de sentimento a uma forma de amor próprio. Isso fica claro logo nas primeiras considerações feitas por ele a respeito do assunto, como torna evidente a seguinte passagem:

“E eu não penso que nesse mais que em outros assuntos os sentimentos naturais, que surgem de aparências gerais das coisas, são facilmente destruídos por reflexões sutis

⁵² “Or if we should not ascribe these principles wholly to a corrupted heart, we must, at least, account for them from the most careless and precipitate examination. Superficial reasoners, indeed, observing many false pretences among mankind, and feeling, perhaps, no very strong restraint in their own disposition, might draw a general and a hasty conclusion, that all is equally corrupted, and that men, different from all other animals, and indeed from all other species of existences, admit of no degrees of good or bad, but are, in every instance, the same creatures under different disguises and appearances.” (*An enquiry concerning the principles of morals*, Appendix II)

referentes à origem minuciosa dessas aparências. A cor alegre de uma fisionomia não me inspira complacência e prazer, mesmo que eu aprenda pela filosofia que toda diferença de tez surge das mais diminutas diferenças de espessura, nas partes mais diminutas da pele, por meio das quais a superfície é qualificada a refletir uma das cores originais a luz e absorver as outras?” (Hume, 1993)⁵³

De qualquer maneira, Hume admite que, no campo especulativo, pode ser bastante relevante mostrar que as afecções sociais não são apenas uma variação refinada do amor próprio. Por isso é que se preocupa em mostrar que, para ele, a benevolência, bem como outras afecções do tipo, não podem ser reduzidas a formas refinadas de amor próprio. Segundo ele, tal posição sobre o tema seria contrária à experiência. “Para o observador mais descuidado, parece haver disposições como benevolência e generosidade, afecções tais como amor, amizade, compaixão, gratidão. Esses sentimentos têm suas causas, efeitos, objetos e operações marcados pela linguagem comum e pela observação, e claramente distintos dos que estão relacionados às paixões egoístas⁵⁴” (Hume, 1993).

É possível, diz Hume, que os defensores das morais do amor próprio tenham chegado a suas posições por um suposto amor à simplicidade, a que Hume não parece ter motivos para se opor. De fato, em uma passagem do apêndice, o filósofo escocês trata de afirmar, contra Fontenelle, que em questões relacionadas à origem das paixões humanas a

⁵³ “And I find not in this more than in other subjects, that the natural sentiments, arising from the general appearances of things, are easily destroyed by subtle reflections concerning the minute origin of these appearances. Does not the lively, cheerful colour of a countenance inspire me with complacency and pleasure; even though I learn from philosophy, that all difference of complexion arises from the most minute differences of thickness, in the most minute parts of the skin; by means of which a superficies is qualified to reflect one of the original colours of light, and absorb the others?” (*An enquiry concerning the principles of morals*, Appendix II)

⁵⁴ “To the most careless observer, there appear to be such dispositions as benevolence and generosity; such affections as love, friendship, compassion, gratitude. These sentiments have their causes, effects, objects, and operations, marked by common language and observation, and plainly distinguished from those of the selfish passions.” (*An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Appendix II)

presunção de verdade deve estar sempre a favor das causas mais óbvias e familiares. Ocorre, porém, que essas causas parecem, ao que indica a experiência, apontar para a existência justamente de afecções benevolentes e generosas, e Hume afirma não ter encontrado nenhuma explicação satisfatória para a maneira como tais sentimentos poderiam ser reduzidos ao amor próprio. Além disso, considera que a hipótese segundo a qual as afecções generosas existem independentemente do amor próprio é dotada de mais simplicidade. Afinal, a natureza parece ter dotado todos os homens com propensões a certas paixões, que seriam satisfeitas em circunstâncias determinadas. Se um homem for totalmente desprovido de ambição, por exemplo, o poder não o satisfará, ao menos não por si só. Assim, faz sentido que Hume se pergunte:

“Agora, onde está a dificuldade em conceber que esse pode, da mesma maneira, ser o caso da benevolência e da amizade, e que, da constituição original de nosso temperamento, podemos sentir um desejo pelo bem ou pela felicidade de outrem, que, por meio dessa afecção, torna-se nosso próprio bem, e é posteriormente perseguido pelos motivos combinados da benevolência e da satisfação própria? Quem não vê que a vingança, apenas pela força de sua paixão, pode ser tão tenazmente perseguida, a ponto de nos fazer conscientemente negar toda consideração de tranqüilidade, interesse ou segurança e, como ocorre em alguns animais vingativos, infundir nossas próprias almas nos ferimentos que causamos em um inimigo? E que filosofia maligna deve ser aquela que não concede à humanidade e à amizade os mesmos privilégios que são indiscutivelmente concedidos às paixões mais sombrias da inimizade e do ressentimento.”⁵⁵

⁵⁵ “Now, where is the difficulty in conceiving, that this may likewise be the case with benevolence and friendship, and that, from the original frame of our temper, we may feel a desire of another's happiness or good, which, by means of that affection, becomes our own good, and is afterwards pursued, from the combined motives of benevolence and self-enjoyment? Who sees not that vengeance, from the force alone of passion, may be so eagerly pursued, as to make us knowingly neglect every consideration of ease, interest, or safety; and, like some vindictive animals, infuse our very souls into the wounds we give an enemy? 62 And what a malignant

Torna-se evidente, com o que já foi dito, que Hume considera inaceitável que a moralidade seja fundada com base apenas no amor próprio. Ainda assim, é necessário observar que, na passagem acima, ele considera que o amor próprio pode concorrer⁵⁶ com a benevolência no sentido de motivar certas ações virtuosas. Esse é um ponto que toco não apenas a título de curiosidade. Em um momento posterior do presente trabalho, pretendo mostrar que a aceitação, por parte de Hume, de que o amor próprio pode ser um dos princípios que motivam ações úteis à sociedade é não uma concessão ao que o autor denomina ceticismo moral, mas justamente um dos maiores trunfos empregados pelo filósofo escocês.

Paixões egoístas no surgimento e na evolução da moralidade

Vejamos, agora, de que maneira Hume considera que os vários tipos de afecções contribuem para que a moralidade surja e se desenvolva entre os homens. Ficará evidente, ao longo da exposição seguinte, que o autor desenvolveu sua tese a esse respeito tendo em vista, entre outras coisas, a realização de uma crítica bastante contundente aos adeptos do “ceticismo moral”. Principiaremos analisando a forma como o autor analisa a influência dos diversos tipos de paixões no processo de socialização e de constituição da moralidade no *Tratado*, observando, posteriormente, a maneira como o mesmo processo se dá de acordo com a *Investigação sobre os princípios da moral*.

Podemos, para isso, começar lembrando que Hume, como se sabe, rejeita a possibilidade de que a sociedade tenha sua origem a partir de um contrato que poria fim a um suposto estado de natureza. Isso fica evidente tanto na Seção II da Parte II do Livro III do *Tratado da natureza humana* quanto na Seção III da *Investigação sobre os princípios da moral*. A proposta do autor busca compreender a moralidade como resultando de um processo

philosophy must it be, that will not allow, to humanity and friendship, the same privileges, which are indisputably granted to the darker passions of enmity and resentment?” (*An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Appendix II)

⁵⁶ Concorrer, aqui, tem não o sentido de disputar, mas o de atuar em conjunto de. O amor próprio, como veremos, pode atuar em conjunto com afecções mais generosas para motivar ações virtuosas.

de socialização que decorre de uma convenção que, por sua vez, é praticamente inevitável quando pensamos na concepção de natureza humana defendida por Hume. Nesse aspecto, podemos dizer que o autor se opõe diretamente a autores como Hobbes, Rousseau⁵⁷ e mesmo aquele que é tido como sua maior influência, Francis Hutcheson⁵⁸. Para Hume, a sociedade é fruto de uma convenção de formato totalmente diverso, como explicita a seguinte passagem:

“dois homens puxam os remos de um barco por uma convenção comum, por um interesse comum, sem promessa ou contrato algum; do mesmo modo, ouro e prata são tornados as medidas de câmbio: da mesma maneira, a fala e as palavras e a linguagem são fixadas pela convenção e pelo acordo humanos. O que quer que seja vantajoso para duas ou mais pessoas se todas cumprirem sua parte, mas perca sua utilidade se apenas uma cumprir, não pode surgir de outro princípio. De outro modo, não haveria motivo para qualquer uma delas para adotar esse esquema de conduta.”⁵⁹ (Hume, 1993)

⁵⁷ Cf. Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*. Cumpre, de qualquer maneira, observar que a natureza humana, tal como vista por Hume, guarda semelhanças no mínimo curiosas com a descrição feita por Rousseau das características que poderiam ser vistas como essenciais dos homens. A semelhança mais curiosa surge quando se compara a simpatia, tal como vista por Hume, com a piedade natural postulada pelo filósofo francês. Ainda que essas características tenham, por assim dizer, mecanismos de funcionamento bastante diferentes, nos dois casos, há um procedimento mental que faz com que os homens tenham, no mínimo, por que desejar que os outros não sofram. De qualquer maneira, não se pode dizer que Rousseau atribuiria à piedade natural a mesma importância que Hume atribui à simpatia no que diz respeito à constituição da sociedade.

⁵⁸ Francis Hutcheson em seu *A System of Moral Philosophy*, propõe uma doutrina segundo a qual a sociedade seria constituída por dois contratos: um entre indivíduos para eleger um soberano e outro entre este e o povo. Tal observação ressalta a originalidade da concepção humiana do problema da origem da sociedade.

⁵⁹ “two men pull the oars of a boat by common convention, for common interest, without any promise or contract; thus gold and silver are made the measures of exchange: Thus speech and words and language are fixed by human convention and agreement. Whatever is advantageous to two or more persons, if all perform their part; but what loses all advantage, if only one perform, can arise from no other principle. There would otherwise be no motive for any one of them to enter into that scheme of conduct.” (*An enquiry concerning the principles of*

Quais seriam, então, as características da natureza humana responsáveis pelo surgimento da sociedade? Uma primeira resposta pode ser encontrada na Seção II da Parte II do Livro III do *Tratado*:

“Aqui, então, está uma proposição que, acredito, pode ser considerada como certa, a de que é apenas do egoísmo e da generosidade limitada dos homens, junto com a provisão escassa que a natureza concedeu às suas necessidades, que a justiça deriva sua origem.”⁶⁰

Com isso, evidencia-se que “podemos concluir (...) que uma consideração pelo interesse público, ou uma forte benevolência expansiva, não é nosso motivo primeiro e original para a observância das regras da justiça; já que se aceita que, se os homens fossem dotados de tal benevolência, essas regras jamais teriam sido sonhadas”⁶¹. Essa tese é reafirmada em vários outros pontos, como a seguinte passagem da Seção II da Parte II do Livro III do *Tratado*:

“Eu já observei que a justiça surge das convenções humanas; e que elas são concebidas como um remédio para alguns inconvenientes, que procedem da concorrência de certas qualidades da mente humana e da situação dos objetos externos. As qualidades da mente são o egoísmo e a generosidade limitada: e a situação dos objetos externos

morals, Appendix III)

⁶⁰ “Here then is a proposition, which, I think, may be regarded as certain, that it is only from the selfishness and confined generosity of men, along with the scanty provision nature has made for his wants, that justice derives its origin.” (*A treatise of human nature*, Book III, Part II, Section II)

⁶¹ “First, We may conclude from it, that a regard to public interest, or a strong extensive benevolence, is not our first and original motive for the observation of the rules of justice; since it is allowed, that if men were endowed with such a benevolence, these rules would never have been dreamed of.” (*A treatise of human nature*, Book III, Part II, Section II).

é sua fácil troca, aliada à sua escassez em comparação às carências e aos desejos dos homens.”⁶² (Hume, 1993)

Hume não parece ter alterado seu posicionamento em relação a esse problema na *Investigação sobre os princípios da moral*. A seguinte passagem parece não deixar dúvidas:

“Reverta, em qualquer circunstância considerável, a condição dos homens: produza abundância extrema ou necessidade extrema: implante no seio humano moderação e humanidade perfeitas, ou rapacidade e malícia perfeitas: ao tornar a justiça totalmente inútil, você com isso destrói totalmente sua essência, e suspende a obrigação que ela exerce sobre a humanidade.”⁶³

Observadas essas passagens, fica evidente que a principal causa da associação entre os homens e, conseqüentemente, da justiça é, para Hume, o interesse⁶⁴. Assim, apesar de todo o elogio da benevolência que se pode ler em vários textos do filósofo, não é apenas essa virtude tão nobre que faz com que os homens concebam os mecanismos que devem regular a sociabilidade.

⁶²“I have already observed, that justice takes its rise from human conventions; and that these are intended as a remedy to some inconveniences, which proceed from the concurrence of certain qualities of the human mind with the situation of external objects. The qualities of the mind are selfishness and limited generosity: and the situation of external objects is their easy change, joined to their scarcity in comparison of the wants and desires of men.” (*A treatise of human nature*, Book III, Part II, Section II)

⁶³ “Reverse, in any considerable circumstance, the condition of men: Produce extreme abundance or extreme necessity: Implant in the human breast perfect moderation and humanity, or perfect rapaciousness and malice: By rendering justice totally useless, you thereby totally destroy its essence, and suspend its obligation upon mankind.”. (*An enquiry concerning the principles of morals*, Section III).

⁶⁴ O que não necessariamente coloca Hume na mesma posição em que estariam seus adversários convencionalistas, ou, da maneira como ele prefere chamá-los, céticos morais. Um tratamento mais detalhado desse problema será oferecido na seção que fecha este capítulo.

De qualquer maneira, pode-se dizer que os homens não podem ser encontrados senão em sociedade, ainda que o surgimento desta tenha sido motivado, de início, pelo interesse. Isso leva naturalmente a um tópico que parece ser inegável mesmo para os leitores mais desatentos dos escritos morais de Hume: onde quer que haja uma associação de homens, é necessária uma convenção que estabeleça regras para regular sua interação. Nas palavras do autor, “podemos observar que é impossível para os homens até mesmo assassinar uns aos outros sem estatutos e máximas, e uma idéia de justiça e honra. A guerra tem suas leis, bem como a paz; e até aquele tipo esportivo de guerra, realizada por lutadores, boxeadores, aqueles que empunham bastões, gladiadores, é regulada por princípios fixos”⁶⁵ (Hume, 1993). Se levarmos em conta que Hume rejeita as doutrinas contratualistas tão difundidas em seu tempo, torna-se no mínimo complicado separar o surgimento de algo parecido com uma sociedade da convenção das regras necessárias para regular uma associação desse tipo. Hume deixa, claro, tanto na Seção IV da *segunda Investigação*, assim como em várias passagens da Parte II do Livro III do *Tratado*, que regras são convencionadas para regular as mais diversas situações resultantes do convívio humano. Isso seria verdade tanto no caso da moralidade propriamente dita quanto no caso das simples boas maneiras, por ele consideradas uma forma de “moralidade menor”⁶⁶. Assim, toda forma de associação humana traz consigo certas regras, que surgem, em todos os casos, da conveniência e da utilidade, servindo para facilitar a convivência e a conversação. Assim, faz algum sentido afirmar que, ao investigar o surgimento das regras, por assim dizer, de convivência e das regras da moralidade propriamente dita, Hume está, ao mesmo tempo, investigando o modo como acontecem os processos de socialização. Esses processos, como já foi explicado, têm seu início motivado por interesses pessoais e, ainda que comuns a vários homens, podem ser ditos egoístas, de modo que “a história da sociabilidade pode ser entendida como uma história do interesse, como um jogo das paixões egoístas nos levando a aceitar certas regras de conduta (as regras de justiça) e a acatar certos valores (como a castidade e a obediência civil) fundamentais ao

⁶⁵ “we may observe, that it is impossible for men so much as to murder each other without statutes, and maxims, and an idea of justice and honour. War has its laws as well as peace; and even that sportive kind of war, carried on among wrestlers, boxers, cudgel-players, gladiators, is regulated by fixed principles.”. (*An enquiry concerning the principles of morals*, Section IV).

66

Vale a pena notar, como observou Tom Beaucham, que Hume não é o único a se referir assim às boas maneiras. Tal tratamento foi também conferido a elas por Hobbes, no Capítulo 11 do *Leviatã*, e por Addison no número 119 do *Spectator*.

bom funcionamento da sociabilidade e à resolução dos conflitos que lhe são inerentes. Se fazemos isso, se *agimos* assim, é sobretudo porque vemos na sociabilidade um meio adequado para satisfazer nossas próprias paixões” (Limongi, 2003, p. 235). A concepção da moralidade como um meio para satisfazer determinadas paixões mediante a aplicação de certas regras é um ponto em que Hume de certo modo se aproxima dos céticos morais, mas exatamente por isso é um dos maiores trunfos que ele tem contra esses adversários, como espero esclarecer melhor na seção que encerrará este capítulo.

3. A simpatia e o desenvolvimento da moralidade no *Tratado*

Como vimos, então, Hume parece afirmar que, ao menos em um primeiro momento, a criação, bem como a aceitação de regras de conduta e valores, ocorre unicamente devido ao fato de que isso é útil para a satisfação de certos interesses. Entretanto, como já foi dito, é inegável o esforço realizado pelo filósofo em combater quaisquer formas do que ele denominou morais do amor próprio ou, ainda, ceticismo moral, o que fica evidente sobretudo na *Investigação sobre os princípios da moral*. É preciso compreender, então, de que maneira Hume se diferencia das teorias do egoísmo que busca criticar.

Consideremos inicialmente, então, o princípio que o autor chama simpatia. Inerente à natureza humana, ele está presente em todos os homens. Mesmo homens do melhor julgamento e entendimento têm dificuldade em seguir suas próprias inclinações quando percebem que elas se opõem às de seus semelhantes. Também já foi dito mais de uma vez que a simpatia, por si só, é uma fonte inesgotável de erros, parcialidade e injustiças. Deve-se explicar como é possível, então, que cada indivíduo chegue ao ponto de vista firme e geral necessário para que sinta a maior consideração pelo bem-estar comum. A explicação não oferece grandes dificuldades. Como se vê na Seção XI da Parte I do Livro II do *Tratado*, “onde, além das semelhanças gerais de nossas naturezas, há alguma similaridade particular em nossas maneiras, ou caráter, ou país, ou linguagem, a simpatia é facilitada”⁶⁷ (Hume, 1993). É bastante simples, então, compreender por que a simpatia é sempre mais forte quando há parentes, ou amigos envolvidos. Isso explica, também, por que Hume considera que a

⁶⁷ “where, beside the general resemblance of our natures, there is any peculiar similarity in our manners, or character, or country, or language, it facilitates the sympathy”

simpatia é sempre mais intensa entre conterrâneos do que entre pessoas de nacionalidades diferentes, por exemplo.

Entretanto, pode-se dizer que é o crescente processo de socialização que faz com que a simpatia se aplique a casos cada vez maiores. É claro que uma simpatia que seja aplicada a toda a humanidade não pode ter a mesma intensidade que aquela que um indivíduo sente por seus parentes mais próximos. Ainda assim, ao permitir que se tenha acesso a um ponto de vista mais geral, que leve em conta os interesses de todo o público, essa simpatia, ainda que bem menos intensa, permite que os indivíduos atinjam o ponto de vista necessário para formular julgamentos puramente morais. Pode-se dizer, então, que uma ação “que assim pode-se dizer interessada, ao promover as condições da sociabilidade, oferece à moralidade – entenda-se: à nossa capacidade de *julgar* desinteressadamente a partir das operações da simpatia – a condição (material) de se exercer e refinar” (Limongi, 2003, p. 235). É pela socialização que damos conta dos problemas envolvidos na aplicação da simpatia e, ao mesmo tempo, somos impelidos a corrigi-la de modo a evitá-los.

Deve-se, então, atentar para o fato de que um julgamento moral não é qualquer sentimento agradável ou desagradável provocado por uma ação alheia. Apenas ao “sair de si mesmo” e adotar um ponto de vista geral, resultante de uma simpatia que dê conta, por assim dizer, de toda a humanidade é que um indivíduo realiza um julgamento estritamente moral. Esse sentimento, como já deve estar bastante claro, não é possível senão após a devida correção da simpatia, que não é possível senão nas condições de uma sociedade já estabelecida, com ao menos algumas regras para regular a interação entre os seres humanos. Cumpridas essas condições, é praticamente inevitável que a simpatia se desenvolva cada vez mais, permitindo que o observador, aquele que *julga* a ação⁶⁸, possa atingir um ponto realmente confiável, no qual será tocado pela sensação apropriada de aprovação ou de censura. Trata-se da formação, como diz o próprio Hume, de um *gosto* moral, cujo mecanismo, diz o autor em várias passagens, não é diferente do que podemos observar na

68

Ainda que essa seja uma questão que foge ao escopo do presente trabalho, é interessante notar que a teoria moral privilegia antes de mais nada a posição do espectador. Esse aspecto, bem como a passagem do julgamento moral à ação, receberam tratamento bastante apropriado de comentaristas como Nicholas Capaldi (1992), Michel Malherbe (1976) e Maria Isabel Limongi (2003).

percepção da beleza e da deformidade estéticas. De outra forma, não se poderia falar em beleza da virtude e deformidade do vício, e já foi dito no capítulo anterior que tal analogia não é, no interior da obra humiana, mera figura de linguagem. A própria maneira como Hume vê a questão permite, sem muitas reservas, que esse tratamento seja dado a ela.

4. A *Investigação sobre os princípios da moral*

Em seu artigo “Sociabilidade e moralidade: Hume leitor de Mandeville”, Maria Isabel Limongi afirma que “a moral é fruto desses dois grupos de paixão: das paixões egoístas ou interessadas, que estão na base das ações que produzem o progresso da sociabilidade, e das paixões sociais ou desinteressadas, que estão na base dos juízos que, uma vez exercidos na vida social, dão origem ao gosto. O interesse produz a vida social em sua forma complexa, oferecendo ao desinteresse a ocasião de discernir entre o vício e a virtude” (Limongi, 2003, pp. 235-236). Pode-se dizer que está resumida, aí, a maneira como a moralidade se entrelaça ao desenvolvimento da vida social no texto da *Investigação sobre os princípios da moral*.

É a partir dessa chave que devemos ler a afirmação, por parte de alguns comentadores, por exemplo Donald Livingston, segundo a qual as regras da justiça têm por sua grande finalidade a promoção da benevolência expansiva. Pelo que foi dito acima, não se poderia dizer que se trata de uma finalidade no sentido estrito, teleológico. Ora, a associação dos homens tem, em princípio ao menos, como já vimos, o objetivo de satisfazer certos interesses. Ocorre, porém, que o processo de socialização, uma vez em curso, é profundamente influenciado pelas paixões altruístas, desinteressadas. E mais do que isso, ao fornecer as condições que tornam possível que seja ampliada a consideração de cada homem por seus semelhantes, a socialização também estaria fazendo com que os indivíduos terminassem por *agir* no melhor interesse do bem público de maneira convicta, ao menos nas situações em que seus interesses particulares não estivessem em jogo⁶⁹. E essa é, sem dúvida, uma situação

⁶⁹ Ao tratar dos sentimentos morais, Hume sempre deixa claro que eles são menos vívidos do que os de outros tipos, e que um homem freqüentemente se deixa levar por seus interesses particulares e outras paixões mais intensas em situações em que deveria agir motivado por sentimentos morais. Isso, porém, não caracteriza uma fraqueza da teoria humiana, já que, como já foi explicado no capítulo anterior, a preocupação do filósofo é explicar não por que se deve agir moralmente, mas por que somos levados a crer que esta ou aquela é a ação mais desejável. Hume vê a moralidade em termos de sentimentos e associações de idéias, não de uma conformidade a padrões que transcendem a natureza humana. Ainda que o autor veja na moralidade uma inegável força normativa, não podemos esquecer que

muito mais desejável do que o estado de natureza hobbesiano, ou ainda do que uma “sociedade de rufiões, distante da proteção das leis e do governo”, tal como aquela a que Hume faz referência na Seção III de sua *Investigação sobre os princípios da moral*.

É importante notar que esse modo de conceber a evolução da sociedade não sofre grandes alterações do *Tratado* para a *segunda Investigação*. É verdade que, de certa maneira, é possível dizer que o próprio princípio da moral é modificado do escrito de juventude para o de maturidade. Como vimos no capítulo anterior, a simpatia tem lugar de enorme destaque no texto do *Tratado*, podendo mesmo ser considerada, sem reservas, aquilo que Hume considera o fundamento das distinções morais realizadas pelos homens. A *Investigação*, por outro lado, parece atribuir a ela um papel secundário em relação à benevolência. Entretanto, como bem observou Michel Malherbe⁷⁰, essa diferença não é decisiva, posto que Hume parece, ao realizar essa modificação em sua doutrina moral, estar mais preocupado em garantir que o princípio da moral seja dotado do maior alcance possível, o que seria mais fácil no caso da paixão da benevolência. Além disso, o problema de que nos ocupamos agora não é a maneira como os homens realizam distinções morais em uma sociedade já estabelecida, mas explicar de que maneira razão e sentimento se entrelaçam no desenvolvimento da socialidade que o filósofo denomina, no *Tratado*, um progresso de sentimentos.

Pode-se dizer, de qualquer maneira, que as alterações realizadas pelo filósofo na *Investigação sobre os princípios da moral* são decorrentes, conforme já vimos, mais de uma mudança de estratégia do que de uma mudança radical na doutrina. Como espero que fique suficientemente claro, uma das alterações mais importantes que ocorrem do *Tratado* para a *segunda Investigação* é o inimigo contra o qual Hume emprega a maior parte de seus esforços. Na verdade, isso fica bastante evidente logo nas passagens iniciais de cada um dos textos: a primeira seção da primeira parte do Livro III do *Tratado* é basicamente uma longa e exaustiva refutação dos principais argumentos dos racionalistas morais enquanto o primeiro parágrafo da *segunda Investigação* traz uma recusa bastante enfática do ceticismo moral. Ainda que Hume afirme que a controvérsia entre racionalistas e sentimentalistas morais é

ele trabalha as questões morais sempre em um registro, antes de qualquer outra coisa, *fatal*.

70

Para considerações mais detalhadas sobre o papel das simpatias nas distinções morais e a posição de Malherbe sobre o assunto, ver capítulo II.

muito mais digna de exame⁷¹ (Hume, 1993), a retórica contra o que o autor denomina racionalismo moral é bastante amenizada na *Investigação*, texto que, curiosamente, contém uma seção inteira dedicada a criticar aqueles que o filósofo considera debatedores dissimulados, indignos de maior atenção e que deveriam ser deixados em paz para, ao perceberem que estão sozinhos, retomarem o bom senso⁷² (Hume, 1993). Talvez a abertura da *segunda Investigação* possa, então, ser vista não como um modo de chamar a atenção para o debate entre defensores do racionalismo ou do sentimentalismo morais, mas uma estratégia retórica empregada por Hume como parte de um ataque bastante violento contra um inimigo que, à época, era no mínimo considerado bastante perigoso. Isso posto, parece bastante natural que Hume trate de assumir, na *segunda Investigação*, um princípio da moral que permite que ele torne mais contundente seu ataque às morais do amor próprio.

Seria um tanto simplista, porém, supor que a alteração no princípio da moral é realizada apenas para atingir de maneira mais dolorosa uma corrente adversária. Conforme já foi dito no capítulo anterior, Hume também procura, com essa mudança em sua teoria moral, garantir um princípio para a moralidade que possa adquirir com mais facilidade o alcance necessário para permitir o ponto de vista geral que é tão necessário para que os homens possam realizar julgamentos verdadeiramente morais. Além disso, devemos atentar para o fato de que o autor esperava que sua doutrina moral pudesse ser lida de modo relativamente independente de seus escritos sobre o entendimento e sobre as paixões, como espero ter deixado suficientemente claro no capítulo anterior.

Entretanto, como já foi dito, o problema de que tratamos agora é a maneira como razão e sentimento interferem no processo de socialização que, sabemos, é indissociável do processo de evolução da moralidade. Buscaremos compreender, a seguir, se a enorme influência que Hume atribui à benevolência na *segunda Investigação* interfere em seu modo de ver o desenvolvimento da sociedade. Ora, como se pode observar na citação do artigo de Maria Isabel Limongi que vemos no início da presente seção, existe algo que é constante nos textos do *Tratado* e da *Investigação*: a sociedade é, originalmente, resultado de um artifício que busca garantir a satisfação de um certo interesse. Ocorre, porém, que Hume deixa claro na *segunda Investigação* que, a partir do momento em que temos constituída uma estrutura

⁷¹

⁷² Cf. *Uma investigação sobre os princípios da moral*, Seção I.

Idem.

social, as paixões desinteressadas tendem naturalmente a uma evolução. Desse modo, ao promover o nascimento das instituições, o interesse determina condições que permitem que as paixões desinteressadas possam florescer. Ora, a simpatia é, de algum modo mesmo no texto da *Investigação*, essencial para a aplicação prática da benevolência, que ao menos de início é referente a um conceito abstrato demais. Podemos dizer, também, que a simpatia tem um papel importante por ser um princípio que facilita, por si só, o desenvolvimento da sociedade. Além disso, como já vimos, se Hume não atribui a ela na *Investigação* o papel de destaque que ela possuía no *Tratado*, isso é feito com finalidade estratégica por um lado e, por outro, como um modo de tornar mais profunda uma forma de conceber a moralidade que, podemos dizer, já se encontrava no *Tratado*. Desse modo, não seria desarrazoado dizer que a simpatia tem, mesmo na *segunda Investigação*, papel de destaque no processo de constituição da sociedade e, conseqüentemente, da moralidade. Podemos dizer, assim, que a simpatia, no que diz respeito à origem e ao desenvolvimento da moralidade, conserva na *Investigação sobre os princípios da moral* ao menos parte da importância que possuía no *Tratado da natureza humana*.

5. O papel da razão

Até aqui, concentramo-nos em observar a maneira como as afecções egoístas e as altruístas interferem no progresso da socialidade. Convém mostrar, agora, que papel estaria reservado à razão na maneira como Hume interpreta a origem e o desenvolvimento da sociedade e da moral propriamente dita. Esse papel pode ser discernido com relativa facilidade. Ora, conforme o que foi dito no capítulo anterior, a razão aparece nos escritos do filósofo escocês como uma faculdade “inerte”, que pode influenciar a conduta apenas mostrando o que é ou não um objeto capaz de satisfazer uma determinada paixão. Parece evidente que, no fim das contas, ela seria responsável por escolher entre os diversos caminhos possíveis para satisfazer os interesses que levaram ao estabelecimento da sociedade. Isso parece ainda mais claro pelo fato de Hume considerar a justiça uma virtude artificial. Ainda que a razão seja algo presente na natureza humana e que, no fim das contas, pareça ser possível dizer que os homens têm uma tendência natural à sociabilidade, devemos levar em conta que a sociedade ainda é, de qualquer maneira, fruto de um artifício, não um processo que pode ser considerado, por assim dizer, completamente instintivo. Nas palavras de Gilles Deleuze,

“O fato de que a natureza e a sociedade formam um complexo indissolúvel não deve nos fazer esquecer que não podemos reduzir a segunda à primeira. O fato de o homem ser uma espécie inventiva não impede que as invenções sejam invenções. Atribuímos por vezes ao Utilitarismo uma tese chamada “funcionalismo”, segundo a qual a sociedade *se explicaria* pela utilidade, a instituição, pela tendência ou a necessidade. Essa tese talvez tenha sido sustentada; mas isso não é mesmo certo; em todo caso, certamente não por Hume. Que uma tendência se satisfaz em uma instituição é um fato. Falamos aqui de instituições propriamente sociais, e não de instituições governamentais. No casamento, a sexualidade se satisfaz; na propriedade, a avidez. A instituição, modelo de ações, é um sistema prefigurado de satisfação possível. Somente, não podemos concluir que a instituição *se explica* pela tendência. Sistema de meios, nos diz Hume, mas esses meios são oblíquos, indiretos; eles não satisfazem a tendência sem a constringer ao mesmo tempo. Aqui está *uma* forma de casamento, *um* regime de propriedade. Por que *esse* regime e *dessa* forma? Mil outros são possíveis, que encontramos em outras épocas, em outros países. Tal é a diferença entre o instinto e a instituição: há instituição quando os meios por que uma tendência se satisfaz não são determinados pela

própria tendência, nem por características específicas.”⁷³

(Deleuze, 1953, pp. 36-37)

Um pouco mais adiante em seu texto, Deleuze afirma, não sem razão, que a regra é determinada pela imaginação. Ainda assim, faz sentido, se levarmos em conta os papéis que Hume atribui à razão no livro II e nas Seção I da Parte I do Livro III do *Tratado*, pensar que apenas a razão pode julgar de maneira realmente apropriada quais sistemas concebidos pela imaginação seriam os mais exequíveis como meios de “satisfação possível”. Além disso, não há como negar que a necessidade de certas convenções que resultariam em instituições sociais, quaisquer que fossem elas, é algo determinado pela razão diante da necessidade de se satisfazer esse ou aquele interesse. Parece, então, consistente afirmar que a razão tem papel essencial no “progresso de sentimentos” que faz do homem um ser verdadeiramente moral. É evidente que o texto da *segunda Investigação* permitiria dizer que a amplificação das paixões desinteressadas é uma decorrência inevitável de uma vida em sociedade. Já vimos, porém, que isso não muda o fato de que a própria existência desta última não é possível sem um artifício em que a razão tem papel que pode ser considerado crucial. Além disso, não podemos ignorar que a teoria humiana da motivação leva, quase que naturalmente, a crer que o filósofo diria que, em uma sociedade em pleno funcionamento, a razão determinaria quais os melhores meios para satisfazermos tanto os interesses pessoais quanto as paixões mais desinteressadas, e isso nem sempre tendo por base os limites impostos pela própria estrutura social vigente. O fato de ser possível mais de uma forma de instituição para satisfazer uma mesma tendência é em si mesmo uma mostra bastante explícita de que a imaginação também

73

“Que la nature et la société forment un complexe indissoluble ne saurait nous faire oublier qu’on ne peut pas réduire la seconde à la première. Que l’homme soit une espèce inventive n’empêche pas que les inventions soient des inventions. Parfois on prête à l’Utilitarisme une thèse appelée “fonctionnalisme”, selon laquelle la société s’expliquerait par l’utilité, l’institution, par la tendance ou le besoin. Cette thèse a peut-être été soutenue; ce n’est même pas certain; en tout cas, sûrement pas par Hume. Qu’une tendance se satisfasse dans une institution, c’est un fait. Nous parlons ici d’institutions proprement sociales, et non d’institutions gouvernementales. Dans le mariage, la sexualité se satisfait; dans la propriété, l’avidité. L’institution, modèle d’actions, est un système préfiguré de satisfaction possible. Seulement, on ne peut pas conclure que l’institution s’explique par la tendance. Système de moyens, nous dit Hume, mais ces moyens sont obliques, indirects; ils ne satisfont pas la tendance sans la contraindre en même temps. Voici une forme de mariage, un régime de propriété. Pourquoi ce régime et cette forme? Mille autres sont possibles, qu’on trouve à d’autres époques, dans d’autres pays. Telle est la différence entre l’instinct et l’institution: il y a institution quand les moyens par lesquels une tendance se satisfait ne sont pas déterminés par la tendance elle-même, ni par les caractères spécifiques.”

tem um papel de enorme destaque no que diz respeito ao processo de socialização, e é daí que surge a consequência de que a sociedade não é uma estrutura totalmente rígida. A razão, por sua vez, cuidaria, como vimos, de decidir quais estruturas concebidas pela imaginação podem ou não ser postas verdadeiramente em execução, além de ter, evidentemente, também uma função, digamos, corretiva: a obra de Hume está repleta de exemplos de costumes que foram abandonados simplesmente pelo fato de a história ter mostrado com clareza que eles não eram os mais úteis para se garantir os fins pretendidos. Um bom exemplo pode ser encontrado na descrição que Hume faz do abandono da prática do tiranicídio na Parte I da Seção III da *segunda Investigação*:

“O tiranicídio, ou assassinato de usurpadores e príncipes opressores, foi altamente exaltado em tempos antigos; tanto porque libertava a humanidade de muitos desses monstros como parecia manter em estado de temor aqueles que a espada ou o punhal não podiam atingir. Mas a história e a experiência tendo nos convencido desde então que essa prática aumenta o capricho e a crueldade dos príncipes, um TIMOLEÃO e um BRUTUS, ainda que tratados com indulgência por conta dos preconceitos de seus tempos, são agora considerados modelos bastante impróprios para imitação.”⁷⁴ (Hume, 1993)

Sabemos que o ponto que Hume busca estabelecer nessa passagem não é aquele que defendo aqui. Ainda assim, temos nela, bem como em vários outros pontos dos escritos morais do autor, a explicitação de que as instituições, do modo como ele as vê, não podem de maneira alguma ser consideradas estanques. Instituições sociais, sempre reguladas pelo costume, podem sem dúvida mudar caso se perceba que não estão cumprindo o papel para

74 _____

“Tyrannicide, or the assassination of usurpers and oppressive princes, was highly extolled in ancient times; because it both freed mankind from many of these monsters, and seemed to keep the others in awe, whom the sword or poniard could not reach. But history and experience having since convinced us, that this practice encreases the jealousy and cruelty of princes, a TIMOLEON and a BRUTUS, though treated with indulgence on account of the prejudices of their times, are now considered as very improper models for imitation.” (*An enquiry concerning the principles of morals*, Section III)

que foram criadas. Nesse quadro, podemos atribuir à razão também um poder corretivo sobre as instituições, o que aumenta ainda mais a importância dessa faculdade na teoria humiana sobre a origem e o desenvolvimento da moralidade. O uso constante de exemplos históricos por Hume ganha, também ele, mais uma função, além de explicitar o método experimental empregado pelo filósofo: a história parece oferecer a única forma de explicação do reino moral. O próprio uso de um método fundado na experiência é, desse ponto de vista, não apenas uma opção arbitrária que o autor deseja explicitar, mas a única forma de captar a moralidade tal como ela se constitui.

6. Ordem social e ordem moral

Se a moral é, para Hume, não algo que se pode derivar de princípios metafísicos absolutos, mas uma construção histórica e social, parece correto afirmar, como fazem alguns comentadores, que o autor mostra a moral como algo que só pode ser considerado no terreno *fatual*⁷⁵. Como bem nota Maria Isabel Limongi, “se importa a Hume mostrar que não há moralidade sem sociabilidade, é porque, para ele, o sujeito moral (quem julga) não está dado, nem como sujeito prévio, transcendental ou transcendente ao mundo, nem como consciência ou interioridade pré-social e política” (Limongi, 2003, p. 242). O próprio sujeito moral é, no interior da moral humiana, visto como um produto da realidade social e histórica. Entretanto, como pudemos ver ao longo do presente capítulo, a ordem social não se organiza, originalmente, como uma ordem moral. Isso seria, para dizer o mínimo, estranho, se levarmos em conta que defendemos, até aqui, que a sociedade tem, para Hume, uma origem pautada antes de mais nada pelo interesse. O que constitui uma das maiores inovações da teoria moral desenvolvida pelo filósofo escocês é justamente o fato de ele desenvolver uma concepção da moralidade que faz dela justamente um produto de uma ordem que é, em princípio, amoral.

É verdade que algo parecido já havia sido executado por Mandeville, com resultados bastante diferentes. Entretanto, como já deve estar claro, Hume concede, desde o começo, espaço considerável às paixões desinteressadas em suas considerações sobre o processo de

⁷⁵

A propósito, é já tendo vista esse ponto que Nicholas Capaldi faz seu comentário do último parágrafo da Seção I da Parte I do Livro III do *Tratado*. Cf. *Hume's Place in Moral Philosophy*, Cap. 3.

socialização. É importante atentar para o fato de que o autor não as considera como moralmente boas em si mesmas e, além disso, rejeita princípios metafísicos absolutos para a moralidade⁷⁶. As paixões, consideradas apenas em si mesmas, estariam totalmente retiradas do âmbito da moralidade, simplesmente porque falar de uma paixão é diferente de falar das julgamentos e ações que ela provoca em um sujeito inserido em uma ordem determinada. Não é por acaso a citação de *The Art of Preserving Health*, de Armstrong, que vemos no Apêndice 4 da *segunda Investigação*⁷⁷. Pode-se sustentar sem problemas, então, que Hume trata a moralidade como algo que surge a partir de uma ordem não-moral. Além disso, isso constitui uma arma poderosa contra os defensores das morais do amor próprio, os céticos morais que, do modo como vejo, Hume elege como maiores inimigos ao tratar do problema da origem e do desenvolvimento da moralidade. Para que sua teoria moral sobreviva a objeções que poderiam ser levantadas tendo por base os argumentos hobbesianos, é preciso mostrar que é possível estabelecer uma teoria capaz de mostrar as afecções desinteressadas como naturais e atuantes em um processo de constituição da moralidade a partir de uma ordem amoral, e isso Hume consegue de algum modo realizar. Sua atribuição da benevolência como algo inerente à natureza humana e suas críticas a concepção da moralidade como apenas uma forma refinada de amor próprio parecem constituir um ataque bastante contundente à teoria moral hobbesiana. Contra Mandeville, o outro grande defensor das morais do amor próprio, a questão não é muito mais complicada. Do mesmo modo que Hume, o autor da *Fábula das Abelhas* vê a ordem moral como produto da evolução de uma ordem social. Ocorre, porém, que, enquanto Mandeville coloca a moralidade como algo que, por ser fruto da ordem social, não tem a força normativa que pretende, a estratégia de Hume consiste em mostrar o processo de socialização precisamente como a história da maneira segundo a qual a moralidade adquire

76

Ao que parece, isso seria simplesmente impossível no contexto de qualquer doutrina moral da época. Os racionalistas morais não poderiam aceitar uma posição como essa porque, de maneira geral ao menos, considerariam que uma boa ação é sempre motivada pela razão. As paixões seriam, necessariamente, o terreno do erro e do pecado. Os sentimentalistas, por outro lado, parecem reconhecer em toda ação desinteressada a atuação de um princípio ao menos minimamente moral, ainda que falem, em graus diversos, na importância da formação de um *gosto* moral.

77

“Virtude (pois a mera boa natureza é tola)
É senso e espírito com humanidade”

No original em inglês:

“Virtue (for mere good nature is a fool)
Is sense and spirit with humanity”

seu estatuto de valor. A moralidade, tal como vista por Hume, tem valor normativo não *apesar* de ser apenas um produto da sociedade, mas *exatamente* por isso. Ainda que se possa dizer que a moralidade é tratada pelo autor em um registro completamente fatural, o fato de a manutenção da sociedade exigir certas regras morais garante a estas toda a autoridade necessária. A possibilidade de uma concepção totalmente fatural da moralidade sem negar aos preceitos morais sua força normativa talvez seja uma das maiores inovações que podemos observar na moral humiana. Como veremos na conclusão deste trabalho, essa concepção da moralidade, mais que mero artifício que Hume constrói para atacar as morais do amor próprio, resulta de uma concepção de filosofia moral que talvez coloque a força normativa da moralidade justamente no fato de ela ter sido concebida para garantir a paz da sociedade e a satisfação humana.

CONCLUSÃO

Procurei expor de maneira suficientemente clara, ao longo do presente trabalho, a maneira como razão e sentimento se entrelaçam na teoria moral de Hume, além de fazer, quando julguei apropriado, considerações acerca do modo como o filósofo se posiciona no debate sobre os fundamentos gerais da moral a que se dedicou boa parte dos filósofos das luzes britânicas. Parte de minha exposição se limitou a mostrar que Hume tinha mais do que mera simpatia pelo sentimentalismo moral e que, pretende, em certo sentido, uma “filiação” real a essa vertente. Isso fica bastante evidente no modo como o autor trata de recusar vigorosamente as proposições mais características do racionalismo moral, por exemplo, na Seção I da Parte I do Livro III do *Tratado da natureza humana*.

Vimos, também, que Hume, ao tratar das questões da origem e do desenvolvimento da moralidade, parece aproximar-se, em certa medida, dos pensadores que escolhe justamente como seus adversários. De qualquer maneira, é exatamente o fato de Hume, como os céticos morais, conceber a moralidade como algo que evolui a partir de uma ordem não-moral que contribui para o sucesso de seu ataque àquelas que ele denomina morais do amor próprio. Ora, uma crítica da moral esboçada por Mandeville como quer, por exemplo, Francis Hutcheson é, por assim dizer, não mais que uma discordância acerca de princípios, o que permitiria a praticamente qualquer leitor simplesmente “escolher o lado” com que mais se identifica. O ataque de Hume, porém, é mais contundente porque consegue atribuir à moral um verdadeiro peso normativo mesmo partindo de uma ordem de natureza diversa. Além disso, ao tratar a benevolência em um registro inicialmente não moral, o filósofo escocês consegue, apesar de seus evidentes vínculos com o sentimentalismo moral, criticar, sem passar por algo como um doutrinador, a maneira como os céticos morais negam a existência real de sentimentos benevolentes, mostrando que incorrem em um erro que Hume denuncia como bastante comum em seu célebre ensaio “The Sceptic”:

“Uma vez que um filósofo tenha se apossado de um princípio favorito, que talvez dê conta de muitos efeitos naturais, ele estende o mesmo princípio sobre a totalidade da criação, e reduz a ele todos os fenômenos, ainda que pelo raciocínio mais violento e absurdo⁷⁸.” (Hume, 1993)

Essa passagem, como sabemos, parece totalmente de acordo com as críticas realizadas às morais do amor próprio, por exemplo, no Apêndice II da *Investigação sobre os princípios da moral*. Sugere, também, que o filósofo não deve tentar conformar a realidade a seus princípios, mas o contrário. Ainda que isso pareça um tanto óbvio, é uma recomendação que Hume teria a fazer a muitos pensadores, tanto no que diz respeito à moral quanto a outras áreas da filosofia. É também um dos pontos que constituem o que se pode dizer que Hume denomina a verdadeira filosofia. Isso chama a atenção para o fato de que, como sabemos, a teoria moral humeana está inserida em um sistema muito maior, que busca dar conta de áreas variadas do conhecimento filosófico. Entretanto, a maneira como estruturei este trabalho não permitiu que houvesse muito espaço, nos capítulos anteriores, para considerar de que maneira podemos considerar que a teoria moral humeana está inserida no que poderíamos considerar o projeto filosófico de Hume. Nesta conclusão, buscarei mostrar a maneira como a teoria moral desenvolvida pelo autor se integra à concepção que ele tem da verdadeira filosofia em um aspecto que, para Hume, é essencial: a relação que a filosofia guarda com o vulgo.

Podemos começar a embasar uma análise desse tipo simplesmente pensando, em primeiro lugar, no que se pode dizer que é a verdadeira filosofia para Hume. Alguns indícios podem ser encontrados na seção que encerra a *Investigação sobre o conhecimento humano*. Um bom exemplo é a passagem em que Hume afirma que “um julgamento correto (...), evitando todas as investigações distantes e elevadas, confina-se à vida comum, e a objetos tais que se limitem à vida prática e à experiência, deixando os tópicos mais sublimes aos enfeites dos poetas e oradores, ou para as artes dos pastores e políticos”⁷⁹.

78

“When a philosopher has once laid hold of a favourite principle, which perhaps accounts for many natural effects, he extendds the same principle over the whole of creation, and reduces to it every phaenomenon, though by the most violent and absurd reasoning.” (“The Skeptic”)

79

“A correct Judgment (...), and avoiding all distant and high enquiries, confines itself to common life, and to such

Um pouco mais adiante no mesmo parágrafo, Hume reforça o que foi dito na passagem acima com uma afirmação do mesmo teor, a de que “decisões filosóficas não são nada além das reflexões da vida comum, metodizadas e corrigidas”⁸⁰. Isso tem implicações que podemos dizer com certa segurança, são levadas a sério pelo autor. A principal delas, e a que talvez mais interesse para o presente trabalho, é a de que a filosofia humeana não foi concebida para ser algo que ficasse restrito às escolas. Ora, como já vimos, uma das principais motivações de Hume quando principiou suas atividades de escritor era justamente alcançar a fama literária. Além disso, a simples atitude de reescrever os textos do *Tratado* em um formato mais acessível é indício relativamente confiável da intenção, por parte do autor, de atingir não apenas o público letrado. Uma outra pista que aponta nesse sentido pode ser encontrada no seguinte trecho de um ensaio intitulado, sugestivamente, “Of Essay Writing”:

“A separação entre o mundo letrado e o social parece ter sido o maior defeito desta última época, e deve ter tido uma influência muito má tanto sobre os livros como sobre a companhia: pois qual a possibilidade de se encontrar tópicos para conversação apropriados ao entretenimento de criaturas racionais sem que haja necessidade de se recorrer às vezes à história, à poesia, à política e aos princípios mais óbvios, ao menos, da filosofia? Será que todos os nosso discursos devem ser uma série contínua de fofocas e observações fúteis?

(...)

Por outro lado, foi grandemente prejudicado por ter sido trancado em faculdades e celas, e separado do mundo e da boa companhia. Por esse meio todas as partes do que

subjects as fall under daily practice and experience; leaving the more sublime topics to the embellishment of poets and orators, or to the arts of priests and politicians.” (“Of Essay Writing”)

80

“philosophical decisions are nothing but the reflections of common life, methodized and corrected.” (*An enquiry concerning human understanding*, Section XII)

chamamos *belles lettres* tornaram-se totalmente bárbaras, sendo cultivadas por homens sem gosto algum para a vida ou as boas maneiras, e sem a liberdade e a facilidade de pensamento e de expressão que podem ser adquiridas apenas pela conversação⁸¹”. (Hume, 1998 pp. 1-2)

Esta passagem parece dissipar, então, qualquer dúvida que ainda pudesse ter restado acerca de um aspecto essencial do que deve ser, para Hume, a verdadeira filosofia. Ela tem em vista o tempo todo o mundo que Hume chama o social, o da conversação. Isso parece perfeitamente condizente com as várias passagens em que, se referindo ao ceticismo mitigado que é uma das características mais notórias de sua obra, ele observa que o verdadeiro filósofo, por meio do exercício dessa forma de ceticismo, chega à mesma conclusão que o vulgo no que diz respeito a questões de cunho metafísico: elas não podem ser conhecidas pelo aparato intelectual humano. O que devemos enfatizar aqui não é, entretanto, o modo como Hume vê a metafísica, mas a aproximação, em mais de uma frente, que ele pretende estabelecer entre o verdadeiro filósofo e o vulgo. Além de ter uma preocupação notável em tornar a filosofia acessível para o mundo da conversação, o autor pretende que, no fim das contas, haja também uma proximidade entre o verdadeiro filósofo e o vulgo por esse outro motivo que expus no parágrafo acima.

No caso específico da moral, a preocupação com o vulgo deveria, na melhor das hipóteses, ser algo com que Hume é mais cuidadoso. Se observarmos alguns aspectos que

81

“The separation of the learned from the conversable world seems to have been the great defect of the last age, and must have had a very bad influence both on books and company: for what possibility is there of finding topics of conversation fit for the entertainment of rational creatures, without having recourse sometimes to history, poetry, politics, and the more obvious principles, at least, of philosophy? Must our whole discourse be a continued series of gossiping stories and idle remarks?

(...)

On the other hand, learning has been as great a loser by being shut up in colleges and cells, and secluded from the world and good company. By that means every part of what we call *belles lettres* became totally barbarous, being without that liberty and facility of thought and expression which can only be acquired by conversation”. (“Of Essay Writing”)

tratei de examinar ao longo deste trabalho, veremos que a maneira como Hume emprega o método experimental tem como uma de suas finalidades justamente garantir que seu trabalho seja acessível ao mundo a conversação. Isso parece particularmente perceptível, por exemplo, quando ele menciona, no Apêndice II da *segunda Investigação*, que a experiência mostra que temos paixões que não são derivadas do amor próprio. Ora, ao referir-se à experiência em um caso como esse, Hume pode apenas estar falando do estudo sistemático de sentimentos que acometem todos os dias todo tipo de homem.

Ocorre, porém, que o autor pode não ter sido tão prestimoso em desenvolver escritos morais que tivessem impacto direto nas percepções que o público de não filósofos da época tinha nessa área. Francis Hutcheson, em carta a Hume, afirmou que faltava a este último certo calor em defesa da virtude. A resposta de Hume está na mesma carta que já mencionei no Capítulo II deste trabalho, na seguinte passagem:

“Devo reconhecer que isso não aconteceu por acaso, mas é o efeito de um raciocínio que pode ser bom ou ruim. Há diferentes maneiras de se examinar tanto a mente como o corpo. Pode-se considerá-la como um anatomista bem como um pintor; ou para descobrir suas mais secretas molas e princípios ou para descrever a graça e a beleza de suas ações. Eu imagino que seja impossível conciliar essas duas visões. Quando se retira a pele, mostrando todas as partes diminutas, parece haver algo de trivial, mesmo nas atitudes mais nobre e ações mais vigorosas. Não se pode tornar o objeto gracioso ou atraente sem cobrir as partes novamente com pele e carne, e apresentando apenas seu exterior⁸². (Hume, 1932 pp. 32-33)

82

“I must own, this has not happen'd by Chance, but is the Effect of a Reasoning either good or bad. There are different ways of examining the Mind as well as the Body. One may consider it either as an Anatomist or as a Painter; either to discover its most secret Springs & Principles or to describe the Grace & Beauty of its Actions. I imagine it impossible to conjoin these two Views. Where you pull off the Skin, & display all the minute Parts, there appears something trivial, even in the noblest Attitudes & most vigorous Actions: Nor can you ever render the Object graceful or engaging but by cloathing the Parts again with Skin & Flesh, & presenting only their bare

Essa analogia entre a ciência da natureza humana e outras artes, que também consta da Seção I da *Investigação sobre o entendimento humano*, não deve ser tomada de modo apenas casual. Em primeiro lugar, porque, como não poderia deixar de ser, a atividade do anatomista têm sua utilidade para a vida prática, como Hume afirma em seguida:

Um anatomista, entretanto, pode dar conselhos muito bons a um pintor ou estatuário; da mesma maneira, estou persuadido, um metafísico pode ser muito útil a um moralista, ainda que eu não possa conceber esses dois caracteres unidos em um mesmo trabalho⁸³. (Hume, 1932 p. 33)

O que foi dito até aqui sobre o que Hume considera a verdadeira filosofia, mais essas considerações sobre a resposta dada a Hutcheson, permite extrair algumas conclusões acerca do estatuto da moral no projeto do filósofo escocês. Se por um lado, parece evidente uma certa preocupação por parte do autor em atingir um público menos específico do que o acadêmico, por outro parece, também, que Hume procurou estabelecer sua teoria moral, sempre apoiada em uma ciência da natureza humana, não apenas como uma tentativa de compreender os princípios das distinções morais realizadas pelos homens, mas também como uma base sólida a partir da qual uma conduta virtuosa pudesse ser efetivamente recomendada.

Nesse sentido, parece importante que a variante de sentimentalismo apresentada pelo filósofo escocês dispense uma concepção finalista do homem. Em primeiro lugar, isso permite à moral humeana uma flexibilidade maior do que a que vemos em outras teorias sentimentalistas. Isso pode ser visto em dois níveis diferentes. O primeiro indica que Hume tem como dar conta, com sua teoria, de explicar a maneira como a moralidade é compreendida nas mais variadas culturas. Creio que isso foi suficientemente esclarecido com a citação de Deleuze que vemos no Capítulo III deste trabalho, mas podemos, com o intuito

Outside.”

83

“An Anatomist, however, can give very good Advice to a Painter or Statuary: and in like manner, I am perswaded, that a Metaphysician may be very helpful to a Moralist; tho’ I cannot conceive these two Characters united in the same Work”

de dissipar qualquer dúvida a respeito, observar também a passagem do Diálogo que fecha a *Investiação sobre os princípios da moralem* que Hume diz que “às vezes, também, magnanimidade, grandeza de espírito, desdém pela escravidão, rigor e integridade inflexíveis, podem se ajustar melhor às circunstâncias de uma era do que às de outra”⁸⁴ (Hume, 1993). Além de essa passagem mostrar a moralidade como algo que está em constante evolução, o que implica que alguns preceitos morais podem variar em importância ou até mesmo deixar de existir conforme sua utilidade, parece-me que Hume não teria objeções a afirmar simplesmente, também, que certas qualidades podem se ajustar melhor às circunstâncias de uma *civilização* que às de outra. Essa afirmação, vale notar, é consistente com a leitura da moral humeana que venho apresentando até aqui.

O segundo nível a que fiz referência é aquele em que a moral, tal como entendida por Hume, pode ser pensada de maneira totalmente independente de uma divindade. É verdade que autores como Hutcheson e Shaftesbury afirmaram de maneira suficientemente explícita que a observância aos ditames do senso moral não é dependente de considerações sobre uma divindade e que, além disso, a virtude pode permitir o mais nobre tipo de fruição que um homem atingir, podendo, portanto, ser perseguida por si só. Ocorre, porém, que o aspecto teleológico dessas teorias sempre corre o risco de tornar esse outro argumento um acessório, ou no mínimo oferecer uma base para que se afirme que as fruições a que acabei de me referir são resultado de *um determinado tipo* de virtude.

Finalmente, podemos dizer que Hume, por outro lado, ao apoiar seu sentimentalismo em fundamentos bastante destoantes dos empregados por outros teóricos, já não precisa se preocupar com essa possibilidade. A forma como ele lida com o assunto dos princípios da moral, que é, não nos esqueçamos, dependente de certos conteúdos relativos à natureza humana a que ele chega tendo por base um método e uma concepção de filosofia determinados, faz com que as virtudes possam ser recomendadas justamente por serem meios eficazes por promover tanto a felicidade daqueles que as possuem, além de serem inquestionavelmente úteis para o bem-estar geral. Conclui-se, portanto, que o sentimentalismo humeano, ainda que não se pretenda de modo algum algo como uma medicina da alma, faz da felicidade e da satisfação os principais motivos para a prática da

⁸⁴ “Sometimes too, magnanimity, greatness of mind, disdain of slavery, inflexible rigour and integrity, may better suit the circumstances of one age than those of another”.

virtude. Desse modo, não é sem razão que ele fecha a Conclusão da *Investigação sobre os princípios da moral* com as seguintes considerações, com as quais encerro o presente trabalho:

Quão pouco é necessário para suprir as *necessidades* da natureza? E com vistas ao *prazer*, qual a comparação que pode ser feita entre a satisfação gratuita promovida pela conversação, pela convivência, pelo estudo, até mesmo pela saúde e pelas belezas comuns da natureza, e ainda mais pela reflexão pacífica sobre a nossa própria conduta; que comparação pode ser feita, eu digo, entre essas e as diversões febris, vazias, do luxo e do gasto? Os prazeres naturais, de fato, realmente não têm preço; porque estão tanto abaixo de qualquer preço no que diz respeito a atingi-los, quanto acima de qualquer preço em sua apreciação⁸⁵. (Hume, 1993)

85

“How little is requisite to supply the *necessities* of nature? And in a view to *pleasure*, what comparison between the unbought satisfaction of conversation, society, study, even health and the common beauties of nature, but above all the peaceful reflection on one’s own conduct: What comparison, I say, between these, and the feverish, empty amusements of luxury and expence? These natural pleasures, indeed, are really without price; both because they are below all price in their attainment, and above it in their enjoyment”

BIBLIOGRAFIA

Obras de Hume

Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales. Barcelona: Anthropos. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1990.

Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals. Oxford: Clarendon Press, 1958.

An Enquiry concerning the Principles of Morals. Oxford; New York: Oxford University Press, 1998.

An Enquiry concerning the Principles of Morals. In: *Past Masters - British Philosophy.* InteLex Corporation, 1993.

Essays, Moral Political and Literary. In: *Past Masters - British Philosophy.* InteLex Corporation, 1993.

“Investigação sobre o entendimento humano”. In: *Os Pensadores.* São Paulo: Abril, 1973.

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

“On the standard of taste”. In: *Selected Essays.* Oxford; New York: Oxford University Press, 1993.

Selected Essays. Oxford; New York: Oxford University Press, 1993.

Tratado da natureza humana. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

A treatise of human nature. In: *Past Masters - British Philosophy*. InteLex Corporation, 1993.

A treatise of human nature. Oxford: Clarendon Press, 1958.

Obras de autores com quem Hume debateu

Butler, Joseph, “Quinze Sermões”. In: *Filosofia Moral Britânica – Textos do Século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

Clarke, Samuel, “Um discurso sobre religião natural”. In: *Filosofia Moral Britânica – Textos do Século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

Cooper, Anthony Ashley, Terceiro Conde de Shaftesbury, “Uma investigação acerca da virtude ou mérito”. In: *Filosofia Moral Britânica – Textos do Século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

Cooper, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury, “An Enquiry concerning Virtue, or Merit”. In: *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. Edited by Philip Ayres. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*. In: *Past Masters - British Philosophy*. InteLex Corporation, 1993

Hobbes, Thomas, *Leviathan*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997.

Hutcheson, Francis, “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.

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.

Hutcheson, Francis, “An essay on the nature and conduct of the passions and affections”. In: *Philosophical Writings*. London; Vermont: Everyman, 1994.

Hutcheson, Francis, “Illustrations on the moral sense”. In: *Philosophical Writings*. London; Vermont: Everyman, 1994.

Hutcheson, Francis, “Ilustrações sobre o senso moral”. In: *Filosofia Moral Britânica – Textos do Século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

Hutcheson, Francis, “An Inquiry concerning the original of our ideas of virtue or moral good”. In: *Philosophical Writings*. London: Vermont; Everyman, 1994.

Hutcheson, Francis, *Philosophical Writings*. London; Vermont: Everyman, 1994.

Mandeville, Bernard, *The Fable of the Bees; or: Private vices, public benefits*. London: Wishart & company, 1934.

Mandeville, Bernard, *An Enquiry into the origin of moral virtue*. In: *Past Masters - British Philosophy*. InteLex Corporation, 1993.

Mandeville, Bernard, “Uma investigação sobre a origem da virtude moral”. In: *Filosofia Moral Britânica – Textos do Século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l’origine et les fondements, de l’inegalité parmi les hommes*. Paris: Ed. Sociales, 1954.

William Wollaston, “A religião da natureza: um esboço”. In: *Filosofia Moral Britânica – Textos do Século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

Comentadores

Bricke, John, *Mind & Morality – An examination of Hume’s Moral Psychology*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000.

Capaldi, Nicholas, *Hume’s Place in Moral Philosophy*. New York: Peter Lang Publishing, 1992.

Deleule, Didier, *Hume et la naissance du libéralisme économique*. Paris: Editions Aubier Montaigne, 1979.

Deleuze, Gilles, *Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

Flew, Anthony, *Hume’s philosophy of belief: a study of his first enquiry*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961.

Guimarães, Livia, “Reason and Sentimento in Hume’s Moral Theory”. *Dois Pontos* vol. 1 número 2. Curitiba; São Carlos, 2005.

Leroy, André Louis, *David Hume*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

Limongi, Maria Isabel, “Moralidade e Sociabilidade; Hume leitor de Mandeville”. *Kriterion* 108, p. 224-243. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2003.

Livingston, Donald, *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume’s Pathology of Philosophy*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1998.

Mackie, John Leslie, *Hume’s Moral Theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Malherbe, Michel, *Kant ou Hume, ou la raison et le sensible*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1980.

Malherbe, Michel, *La Philosophie Empiriste de David Hume*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1976.

Monteiro, João Paulo, “Hume e a trivial diferença”. In: *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

Norton, David Fate, *Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Norton, David Fate, *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994.

Noxon, James, *Hume’s Philosophical Development*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Penelhum, Terence, *Hume*. London: Macmillan, 1975.

Penelhum, Terence, “Hume’s moral psychology”. In: Norton, David Fate (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994.

Price, John V., *The Ironic Hume*. Austin: University of Texas Press, 1965.

Santos, Erickson Cristiano dos, *David Hume: as duas definições de causa e a idéia de conexão necessária*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. João Paulo Gomes Monteiro, em agosto de 2004.

Stewart, John B., *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. New York: Columbia University Press, 1963.

Stroud, Barry, *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.